

mapocho

Revista de Humanidades y Ciencias Sociales
N° 42 Segundo Semestre de 1997

HUMANIDADES

- Los ojos con que Jaime Gil de Biedma mira al otro Jaime Gil de Biedma, *María Inés Zaldívar* 9
- Gramáticas y códigos: Bello y su gestión superestructural en Chile, *Jaime Concha* 17
- Recorriendo Praga, *Manuel Peña Muñoz* 37
- La gesta caribeña de Rodríguez Juliá, *Rubén González* 43
- Mitología moderna: Temas y estructuras míticas en la literatura latinoamericana del siglo xx, *Ludwig Schrader* 53
- La sublimación de la luz. Enfoque semiológico, *Ambrosio Rabanales* 79

CIENCIAS SOCIALES

- María Graham: La "Blanca hija de Oriente" y su "nuevo continente", *Ángela María Pérez-Mejía* 89
- "Se acata pero no se cumple", *Marcos García de la Huerta* 113
- Domesticidad y Modernidad: Las relaciones laborales domésticas, Conceptualización, representación, actualidad, *María Angélica Illanes* 123
- Filosofía y nación en Iberoamérica. De la sociedad civilizada a la sociedad modernizada, *Cecilia Sánchez* 141
- Thomas Kuhn y el *status* de las ciencias sociales, *Edison Otero* 171
- La frontera portátil: nación y temporalidad en Lastarria y Sarmiento, *Álvaro Fernández Bravo* 177

TESTIMONIOS

- País de Jauja*: espacio abierto (Conversación con Edgardo Rivera Martínez), *Edgar O'Hara*. 187
- Encuentros con Alberto Escobar, *Pedro Lastra S.* 195
- Documentos:
- Carta de Vicente Huidobro a Salvador Reyes. 199
- Carta de Benito Rebolledo Correa a Fernando Santiván 203
- Juan Guzmán Cruchaga. Fragmentos inéditos de memorias 215
- Carta del general Manuel Bulnes a don Manuel Renjifo 221
- Carta de don Manuel Renjifo al general Bulnes. 223

COMENTARIOS DE LIBROS

- Leonidas Aguirre S., *Discursos parlamentarios de Pablo Neruda (1945-1948)*, *Sergio Grez Toso* 229
- Álvaro Jara y Rolando Mellafe, *Protocolos de los escribanos de Santiago. Primeros fragmentos, 1559 y 1564-1566*, *Sergio Martínez Baeza*. 232
- Carla Cordua, *Wittgenstein. Una reorientación de la filosofía*, *Marcos García de la Huerta* 234
- Joan del Alcázar i Garrido, *Reformismo borbónico y revoluciones hispanoamericanas*, *Miguel Ángel Taroncher Padilla* 236
- Alamedas. Revista de Ciencias Sociales e Históricas*, *Maximiliano Salinas C.* 239
- Mario Benedetti, *Andamios*, *Ewald Weitzdörfer*. 243
- Manuel Silva Acevedo, *Canto rodado*, *María Luz Moraga E.* 248
- Jaime Valdivieso, *El espejo y la palabra*, *Mario Valdovinos* 249



mapocho

Revista de Humanidades y Ciencias Sociales
Nº 42 Segundo Semestre de 1997

HUMANIDADES

Los ojos con que Jaime Gil de Biedma mira al otro Jaime Gil de Biedma, <i>María Inés Zaldívar</i>	9
Gramáticas y códigos: Bello y su gestión superestructural en Chile, <i>Jaime Concha</i>	17
Recorriendo Praga, <i>Manuel Peña Muñoz</i>	37
La gesta caribeña de Rodríguez Juliá, <i>Rubén González</i>	43
Mitología moderna: Temas y estructuras míticas en la literatura latinoamericana del siglo xx, <i>Ludwig Schrader</i>	53
La sublimación de la luz. Enfoque semiológico, <i>Ambrosio Rabanales</i>	79

CIENCIAS SOCIALES

María Graham: La "Blanca hija de Oriente" y su "nuevo continente", <i>Ángela María Pérez-Mejía</i>	89
"Se acata pero no se cumple", <i>Marcos García de la Huerta</i>	113
Domesticidad y Modernidad: Las relaciones laborales domésticas. Conceptualización, representación, actualidad, <i>María Angélica Illanes</i>	123
Filosofía y nación en Iberoamérica. De la sociedad civilizada a la sociedad modernizada, <i>Cecilia Sánchez</i>	141
Thomas Kuhn y el status de las ciencias sociales, <i>Edison Otero</i>	171
La frontera portátil: nación y temporalidad en Lastarria y Sarmiento, <i>Álvaro Fernández Bravo</i>	177

TESTIMONIOS

<i>País de Jauja</i> : espacio abierto (Conversación con Edgardo Rivera Martínez), <i>Edgar O'Hara</i>	187
Encuentros con Alberto Escobar, <i>Pedro Lastra S.</i>	195
Documentos:	
Carta de Vicente Huidobro a Salvador Reyes.	199
Carta de Benito Rebolledo Correa a Fernando Santivián.....	203
Juan Guzmán Cruchaga. Fragmentos inéditos de memorias.....	215
Carta del general Manuel Bulnes a don Manuel Renjifo.....	221
Carta de don Manuel Renjifo al general Bulnes.	223

COMENTARIOS DE LIBROS

Leonidas Aguirre S., <i>Discursos parlamentarios de Pablo Neruda (1945-1948)</i> , <i>Sergio Grez Toso</i>	229
Álvaro Jara y Rolando Mellafe. <i>Protocolos de los escribanos de Santiago. Primeros fragmentos, 1559 y 1564-1566</i> , <i>Sergio Martínez Baeza</i> .	232
Carla Cordua. <i>Wittgenstein. Una reorientación de la filosofía</i> , <i>Marcos Gracia de la Huerta</i> .	234
Joan del Alcázar i Garrido. <i>Reformismo borbónico y revoluciones hispanoamericanas</i> , <i>Miguel Ángel Taroncher Padilla</i>	236
<i>Alamedas. Revista de Ciencias Sociales e Históricas</i> , <i>Maximiliano Salinas C.</i>	239
Mario Benedetti. <i>Andamios</i> , <i>Ewald Weitzdörfer</i> .	243
Manuel Silva Acevedo. <i>Canto rodado</i> , <i>María Luz Moraga E.</i>	248
Jaime Valdivieso. <i>El espejo y la palabra</i> , <i>Mario Valdovinos</i>	249



AUTORIDADES

Ministro de Educación
Sr. *José Pablo Arellano*

Directora de Bibliotecas, Archivos y Museos y
Representante Legal
Sra. *Marta Cruz-Coke Madrid*

Director Responsable
Sr. *Alfonso Calderón Squadritto*

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

CONSEJO EDITORIAL

Sr. *Alfonso Calderón Squadritto*
Sra. *Sofía Correa Sutil*
Sr. *José Ricardo Morales Matva*
Sr. *Rafael Sagredo Baeza*
Sr. *Marcos García de la Huerta Izquierdo*
Sr. *Alfredo Jocelyn-Holt Letelier*
Sr. *Pedro Lastra Salazar*
Sr. *Sergio Grez Toso*
Sra. *Fernanda Falabella Gellona*
Sr. *Rodrigo Sánchez Romero*

Ediciones de la Biblioteca Nacional de Chile
Avda. Libertador Bernardo O'Higgins 651. Teléfono: (56) (2) 3605233
Fax: (56) (2) 3605233
Santiago de Chile

HUMANIDADES

1000
9776
54 10
0000

LOS OJOS CON QUE JAIME GIL DE BIEDMA MIRA
AL OTRO JAIME GIL DE BIEDMA

María Inés Zaldívar

Dos secuaces
de dos sabidurías diferentes:
dos nobles solitarios que hoy se unieron
para mí en la noticia de la muerte.

In memoriam Manuel y Benjamín
de Pablo Neruda en *Jardín de invierno*

Aunque entre los temas recurrentes de la poesía de JGB pueden mencionarse el paso del tiempo, la interdependencia entre ilusión y realidad, entre vida y arte, y la representación de la problemática social mirada desde un personal punto de vista, en una entrevista el poeta español es enfático al declarar: “en mi poesía no hay más que dos temas: el paso del tiempo y yo”. En su estudio “A favor de Jaime Gil de Biedma”, Juan Ferraté confirma la declaración del poeta al decir: “su tema regular es el complejo de la vida vivida y la conciencia de la vida, o, dicho brevemente, la vida en tanto que vida privada”¹.

Ingresando a esa realidad tan compleja que es toda vida privada y más precisamente, intentando dilucidar la relación que cada individuo tiene consigo mismo, Bajtún plantea que toda persona humana es una unidad que esconde tras su identidad una pluralidad de ‘voces’ que la componen. En este sentido, según él, somos seres humanos intrínsecamente dialogantes ya que tenemos en nosotros mismos la posibilidad de relacionarnos con el otro que nos habita: “El hombre (y la mujer) no dispone de un territorio soberano interno, sino que está, todo él (y ella) siempre, sobre la frontera. Mirando al fondo de sí mismo el hombre (y la mujer) encuentra los ojos del otro (a) o ve con los ojos del otro (a)”². Es así como intentaré en este estudio ver cómo JGB, sobre la frontera de su individualidad, mira hacia su interior, encuentra los ojos de ese *otro* que lo acompaña siempre, y establece relación con él.

Es importante señalar que el estudio de la vida privada del poeta JGB y la relación que este individuo histórico establece consigo mismo, no es precisamente el propósito que tenemos entre manos. Atendiendo a la percepción que el poeta tiene acerca de su propia obra en términos de *recreación textual* de su ‘vida privada’, y delimitando mi campo de visión como lectora, me propongo estudiar la percepción que el hablante JGB tiene acerca de sí mismo o, más exactamente, la mirada que este hablante tiene hacia el *otro* que habita en él, ambos presentes

¹ Ambas informaciones aparecen citada en el estudio de Margaret Persin: “Self as other in Jaime Gil de Biedma’s *Poemas Póstumos*”, en *Anales de la Literatura Española Contemporánea*, 12 (1987), pág. 287.

² Mijail Bajtún, *Teoría y estética de la novela. Trabajos de investigación* (Madrid, Taurus), (328).

como *realidad representada* en los textos escritos por el poeta Jaime Gil de Biedma. En otras palabras, intentaré percibir y acompañar la mirada de este hablante lírico que descubre la *otredad*, no fuera de su yo representado, sino dentro de los límites de su representación dentro del texto. He seleccionado para este propósito tres poemas del autor: "Peeping Tom", del libro *Moralidades* (1966); "Contra Jaime Gil de Biedma"; y "Después de la muerte de Jaime Gil de Biedma", ambos textos tomados de *Poemas póstumos* (1968), último libro de poemas escritos por el autor. Me interesa especialmente descubrir, cómo es esa mirada textual de JGB al *otro* JGB, y desde dónde se ubica para realizarla.

Si estamos hablando de la mirada de un yo a un tú —aunque aparezca obvio—, me interesa definir, en primer lugar, el significado de la palabra *mirar*. Atendiendo al *Diccionario de la Real Academia*, éste nos dice que mirar es: "fijar atentamente la mirada" y si buscamos la palabra, 'mirada', esta es definida como: "acción y manera de mirar". Por lo tanto, el acto de mirar supone fijar los ojos en un objeto, atentamente, y percibirlo a través de la vista. El ojo, órgano externo a través del cual se realiza esta acción, como un lente, crea un marco imaginario que establece los límites de lo que puede observar. Ese espacio delimitado que nuestro ojo es capaz de percibir a través de una mirada, es lo que se denomina campo de visión. Es así como toda mirada supone un marco que separa lo captado a través de los ojos, de todo lo que queda fuera de dicho marco. Este límite, por lo tanto, es el que da presencia a lo visto y que sume en la ausencia a todo lo que queda fuera.

Podemos pensar en estos tres poemas de JGB como en tres miradas que el hablante lírico JGB se hace a sí mismo en tres momentos diferentes de su vida. Estas miradas son 'instantáneas' o fotos del pasado que reconstruyen parte de su historia personal. Me interesa destacar en este sentido dos aspectos: uno, que a través de la lectura de estos poemas seleccionados, estamos frente a un monólogo interior o dramático que crea un doble marco de recepción: la recepción que el *otro* JGB hace del hablante JGB, y la recepción que el lector 'externo' (yo lectora, por ejemplo) hace del texto. En este sentido, al igual que en el teatro, nosotros lectores somos testigos, meros espectadores de ese diálogo entre el hablante y su otro yo³. En segundo lugar, si miramos estos tres poemas como tres 'fotos' del pasado (y extrañamente una de ellas una foto del futuro), podemos definirlos como tres fragmentos o pedazos de la historia del hablante lírico que sirven de 'material' para recomponer su historia. Así miradas las cosas estamos componiendo a base de retazos (poemas), de fragmentos y, por lo tanto, estamos trabajando con una técnica semejante a la del *collage*. Estamos pegando trozos en una página en blanco y recomponiendo en ella el perfil de un hablante. Nuevamente, en este caso la técnica del *collage* refiere a una doble realidad. "*For each element in the collage has a dual function: it refers to an external reality even as its compositional thrust is to undercut the very referentiality it seems to assert*". Cada pieza de esta composición aporta la existencia de una realidad

³ Robert Langbaum afirma que: "*The dramatic monologue must have not only a speaker other than the poet but also a listener, an occasion, and some interplay between speaker and listener*", en "*The Dramatic Monologue: Sympathy vs. Judgement*", *The Poetry of Experience* (London, Chalto and Windus, 1957), (76).

⁴ Marjorie Perloff, "*The invention of collage*", *The Futurist Moment* (Chicago: U. of Chicago Press, 1986), (51).

externa al texto y, al mismo tiempo, entrega algo nuevo a la figura que recompone. Al borrarse los límites entre el fondo y la figura, el *collage* desconstruye la linealidad del diseño, y rompe los marcos que delimitan lo de adentro y lo de afuera. Es así como al traer al presente, a la página en blanco, en este caso, un fragmento del pasado que formó parte de otro contexto y que dentro de éste significó algo específico, el hablante JGB rompe los límites temporales y espaciales. Esta ruptura de límites espaciales y temporales entre lo que está dentro y lo que está fuera del texto cuestiona, tanto el valor de la representación del signo, como el contexto en que éste se sitúa, obligándonos a buscar una nueva definición de textualidad.

Tomemos el primer 'fragmento': "Peeping Tom". En él el hablante recuerda un hecho del pasado, más precisamente, una situación vivida "hace más de once años":

*Ojos de solitario, muchachito atónito
que sorprendí mirándonos
en aquel pinarcillo, junto a la Facultad de Letras,*

Al igual como en el Medioevo, Tom, contraviniendo las órdenes del rey, mira a escondidas la desnudez de lady Godiva y queda ciego, este muchachito solitario que observa al yo poético en su "primera experiencia de amor correspondido", no pierde la visión, pero sí queda atónito, sin habla, oculto tras el pinar. El yo poético, once años después, recuerda este hecho con una "reconcentrada intensidad de símbolo". La experiencia amorosa vivida con su amante, en la que se revolcaron "*los dos medio vestidos, / felices como bestias*", vista por un tercero, un joven voyerista que pierde el habla con la impresión, resultó tan significativa que se le fijó en la memoria y adquirió una significación simbólica. Hoy se pregunta si acaso este niño, ya adulto, "*en tus noches junto a un cuerpo/ vuelve la vieja escena y todavía espías nuestros besos*". Por que a él sí vuelve este recuerdo: "*como un grito inconexo*", vuelve: "*la imagen de tus ojos. Expresión/ de mi propio deseo*". Este recuerdo se convierte en símbolo porque en la mirada del niño, el hablante se reconoce, se ve a sí mismo como ese muchachito atónito, ardiendo en deseos y sorprendido de sí mismo hasta el pánico que enmudece. La mirada del hablante se encuentra con los ojos del muchacho y se mira en ella y se reconoce en ella. Esos ojos atónitos le hacen de espejo y se ve a sí mismo como ese niño voyerista que pierde la voz por la impresión vivida, sumiéndose en el silencio de su recuerdo. Esta identificación niño-hablante nos obliga a releer el texto y a ser testigos, como lectores, del proceso de transformación de este hablante adulto que se traviste en muchacho voyerista. El fragmento del pasado traído por la memoria del yo poético al presente, recompone el texto rompiendo los límites entre la identidad del niño y la suya propia. Sucede también que esta identificación niño-hablante, rompe los límites temporales: lo que le sucedió hace once años al niño que miraba y al adulto que era mirado, traído al hoy, crea un nuevo contexto temporal, un espacio de tiempo que no es ni el pasado evocado ni el presente que evoca, sino un tiempo que incorpora ambos instantes en un presente cargado de ambigüedad. Es así como el verso "*A veces me pregunto qué habrá sido de ti*", lleva silenciosamente oculta otra interrogante: 'a veces me pregunto que habrá sido de mí'.

En el segundo retazo de este collage: "Contra Jaime Gil de Biedma", el hablante no se ve reflejado en ningún otro fuera de él sino que, para contemplarse, la mirada se dirige al espejo y allí reconoce a ese *otro* que también lo habita:

*y te paras a verte en el espejo
la cara destruida,
con los ojos todavía violentos
que no quieres cerrar. Y si te increpo,
te ríes, me recuerdas el pasado
y dices que envejezco.*

Todo el texto es un monólogo dramático en el que el hablante JGB, quien intenta 'rectificar' su vida ("De qué sirve, quisiera yo saber, .../ renunciar a la vida de bohemio/ si vienes tú, pelmazo,/ ... a comer en mi plato y a ensuciar la casa?") increpa al *otro* JGB que se lo impide. La relación que el sujeto establece consigo mismo podría leerse, en términos psicológicos, como la expresión de una crisis total de identidad (¿rasgos de esquizofrenia quizás?). El hablante se presenta como una composición de dos personas diferentes, opuestas en sus intereses y en su estilo de vida. El texto se plantea casi en una forma maniquea: el hablante es el 'bueno', o más precisamente, el que intenta serlo, incorporándose al orden establecido, a la insitucionalidad: no quiere ser más bohemio, deja atrás el "sótano más negro que/ mi (su) reputación" y se cambia a un piso 'decente' pone "visillos blancos" y hasta toma criada. Pero llega el otro, el 'malo' con olor a alcohol, trasnochado, con sus treinta y tantos años de edad vividos intensamente ("¡Si no fueses tan puta!") y creyéndose aún poseedor de una "encantadora/ sonrisa de muchacho soñoliento", mas su gesto resulta, según la mirada del hablante 'bueno', "sólo un resto penoso,/ un intento patético". de algo que pasó y ya no volverá a ser.

Aunque JGB 'bueno' no soporta una parte de su ser, o en los términos que estamos utilizando, no soporta a su *otro yo* y lo trata como a un intruso, como a un entrometido, la mirada del yo poético hacia el *otro* está cargada de sentimientos ambivalentes: de compasión y repulsión, de amor y de odio, de recriminación y de admiración. En la raíz de esta ambivalencia se encierra una verdad ineludible e irrenunciable: vivir con el otro es una fatalidad de por vida, no hay elección posible porque ambos son uno mismo y, ¿cómo renunciar a vivir con una parte de sí sin dejar de existir como una totalidad?⁵. Es dentro de este contexto que las miradas del

⁵ Considero que la última estrofa es de una violenta fuerza expresiva en este sentido:

*A duras penas te llevaré a la cama,
como quien va al infierno
para dormir contigo.
Muriendo a cada paso de impotencia,
tropezando con muebles
a tientas, cruzaremos el piso
torpemente abrazados, vacilando
de alcohol y de sollozos reprimidos.*

hablante bueno y el *otro* se cruzan, y mientras la del primero es de molestia y rabia, la del segundo es la de un niño abandonado que inspira ternura:

*Mientras que tú me miras con tus ojos
de verdadero huérfano, y me lloras
y me prometes ya no hacerlo.*

En esta mirada desvalida radica la fuerza del *otro*. Esos ojos que lloran como un "verdadero huérfano", desarman al yo y producen una fisura en el deseo que éste tiene de acceder al orden simbólico para 'ordenar' su vida. Esa mirada resulta paradójicamente poderosa porque abre un espacio por donde, por un momento, el hablante acoge dentro de sí mismo a ése *otro*, su lado oscuro: "Y si yo no supiese, hace ya tiempo, / que tú eres fuerte cuando yo soy débil / y que eres débil cuando me enfurezco...".

El tercer fragmento seleccionado es, paradójicamente, una 'foto', o una imagen que del futuro se trae al presente y se contempla a través del pensamiento:

*En el jardín, leyendo,
la sombra de la casa me oscurece las páginas
y el frío repentino de final de agosto
hace que piense en ti.*

En este texto, el hablante se dirige al *otro yo* que ya ha muerto (quizás por el exceso de alcohol y demases...) y desea que la visión de una tarde tranquila, leyendo en el jardín, dé "un poco de dulzura" ("aunque no lo creo") a ese "infierno / de tus (sus) últimos días". Se produce un insólito desdoblamiento entre ambos: mientras uno yace en la tumba, el otro lo evoca desde el presente del texto. Al parecer, por fin la 'providencia' oye los ruegos del yo poético y a través de la muerte del *otro* queda en libertad. Pero como suele suceder en la vida, la memoria es frágil para recordar lo malo del difunto. El recuerdo que hace el hablante del *otro* es grato, cargado de nostalgia; la mirada retrospectiva recupera lo 'bueno' de ese *otro* muerto y deja a un lado todo lo 'malo'. A la memoria del presente sólo regresan "las imágenes felices" compartidas: "vasos de vino blanco / dejados en la hierba", amistades, noches de juegos y placer "en la casa espaciosa, toda para nosotros". La mirada del presente recuerda "arbitrarias escenas, / viejos sueños eróticos de nuestra adolescencia, / muchacho solitario". Nuevamente la mirada del yo se posa en su *otro* y lo ve (y se ve) como un muchacho, esta vez, al igual que Tom, solitario. Pero esta vez el muchacho solitario no lo mira escondido detrás de un pinar, sino desde la tumba, y no lo recuerda acudiendo a memorias del pasado, sino desde el futuro. Digo esto porque, si aceptamos la muerte del *otro* JGB, el 'malo', no podemos sino pensar que el 'bueno' también está muerto. (¿O es posible aceptar que muera una parte y la otra no?). Asumiendo la muerte de ambos, el texto está escrito en un presente que 'recuerda' la futura muerte del

*Oñi innoble servidumbre de amar seres humanos,
y la más innoble
que es amarse a sí mismo!*

hablante JGB bueno y malo a la vez. Es así como nuevamente se han roto los límites temporales y espaciales: el más allá y el más acá se confunden y son el uno o el otro, según donde se ubique el sujeto que tiene la palabra.

En este poema, como en todo poema, la palabra escrita es el espejo en el que se mira el texto y es ese reflejo del reflejo el que nos llega a nosotros lectores y que nos muestra un espacio u otro, un tiempo u otro, un hablante u otro... Es así como este texto, en un gesto autorreferencial, se señala a sí mismo a través de la palabra del yo representado en él:

*Yo me salvé escribiendo
después de la muerte de Jaime Gil de Biedma.*

De los dos, eras tú quien mejor escribía.

La relación entre ambos se hace estrecha, se confunde, y el punto de encuentro, la síntesis del 'bueno' y el 'malo', se traduce en la escritura del poema, de este texto: "Después de la muerte de Jaime Gil de Biedma". El acto de escribir es la amarra que más allá de toda diferencia, por una parte sella la unidad de este individuo consigo mismo y, por la otra, hace patente la ruptura que se produce en esta unidad a raíz de la 'muerte' del *otro*. (Recordemos que hay numerosos testimonios de poetas chilenos, para los cuales la escritura es también la única actividad que da sentido al sinsentido de la existencia: "*no pude ser feliz, ello me fue negado, pero escribí*", afirma Enrique Lihn; "*La poesía me salva de morir/como un perro*", señala Manuel Silva Acevedo".) Pero aparte de esta función de sobre vivencia de la poesía, a nosotros nos queda una pregunta: ¿quién entonces es el que escribe los poemas, ...? ¿el hablante JGB 'bueno' o el *otro* JGB?

A MODO DE CONCLUSIÓN

Decía al iniciar este trabajo que atendiendo a la percepción del poeta acerca de su propia obra en términos de recreación de su 'vida privada', me proponía estudiar la percepción que el hablante JGB tiene acerca de sí mismo o, más exactamente, la mirada que este hablante tiene hacia el *otro* que habita en él. Para ello he tomado, usando la técnica del *collage*, tres fragmentos, tres poemas, que nos dan cuenta acerca de esa mirada. Como primera cosa, creo que es importante recordar que, como toda mirada, la percepción que el sujeto tiene de sí mismo está delimitada por el marco de su campo de visión. Es así como cada fragmento, como unidad, trae el sesgo de la mirada del sujeto. En el primer texto vemos a Tom, muchachito atónito, joven voyerista ardiente de deseos sexuales, quien se satisface en el acto de mirar a otros; en el segundo poema, vemos a un hablante dividido, en sorda pugna consigo mismo que, por una parte tiene ojos de "*verdadero huérfano*" que lloran pidiendo perdón y, por la otra, "*ojos todavía violentos/que no quieres cerrar.*"; y por último, en el tercer texto, el hablante recuerda la muerte de su *otro yo* con una mirada nostálgica, cargada de ternura, que también se relaciona con tiempos pasados en la infancia y

primera juventud a través de ese adolescente solitario que sueña sueños eróticos.

En la recomposición del nuevo texto formado por estos tres fragmentos de la vida del yo poético, se ha operado, en primer lugar, una ruptura de los límites temporales de la historia del sujeto: se ha roto la linealidad del tiempo. Los fragmentos nos presentan una multidireccionalidad que va desde el presente a la evocación del pasado, y desde el presente hacia futuro que, a su vez, se evoca como si fuese pasado. Podemos hablar, entonces, que esta ruptura nos sitúa en un presente 'eterno' en el cual los sucesos se dan en un desorden o un caos que responde, no a hechos históricos externos, sino al tiempo interior del sujeto quien, dentro de este 'caos temporal' producido por el *collage*, se ha apropiado del tiempo. En segundo lugar, se ha producido también una ruptura de los límites del yo en cuanto unidad monolítica. La presencia de fragmentos recompuestos en un nuevo espacio textual muestra las fisuras de la construcción del sujeto. El sujeto es una pluralidad, es un yo y un otro en permanente diálogo y, muchas veces, en permanente pugna: es el hablante que evoca, es el muchachito atónito que es evocado, es el 'bueno', es el 'malo', es el muerto, es el vivo y, como toda construcción realizada por un creador, es también Jaime Gil de Biedma escritor de carne y hueso, presente y ausente, dentro y fuera de su obra.

Joseph M. Conte plantea que la técnica del *collage* es una expresión propia de la postmodernidad: no es lineal, no es una unidad orgánica 'ordenada', sino polivalente y, al mismo tiempo, multidireccional y fragmentaria⁶. Creo que después del análisis realizado, los textos de JGB pueden reconocerse como poemas que responden a una factura postmoderna. Los textos de JGB percibidos así, son como una estructura móvil, caótica, donde no hay un solo centro que estructure el todo, sino donde el centro está según donde, temporalmente, se sitúe el sujeto. Estos textos recogen la concepción kristeviana del sujeto que postula un yo 'flotante' inmerso en el mundo semiótico (y por que no decirlo, metafóricamente, en el líquido amniótico), que adopta tanto la postura del hablante, como la del oyente, sin un centro fijo⁷. Estamos por lo tanto, dentro de la poesía de JGB, tal como diría Kristeva, en un mapa que dibuja lo propio, pero sin propiedad.

⁶ Ver en *Unending design. The Forms of Postmodern Poetry* (Ithaca and London, Cornell University Press, 1991).

⁷ Julia Kristeva afirma que en la actualidad estamos ante la formación de nuevos códigos que surgen, especialmente desde la marginalidad. (los disidentes de la moral oficial: niños, mujeres, homosexuales, y hasta de algunas parejas heterosexuales), en los cuales "se perfila un mapa de lo *propio* sin propiedad". *Historias de amor* (Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1991). 3ª edición en español, págs. 1-6.

GRAMÁTICAS Y CÓDIGOS:
BELLO Y SU GESTIÓN SUPERESTRUCTURAL EN CHILE*

Jaime Concha

Como nota inicial, quisiera aclarar que este trabajo sólo toca parcial y marginalmente el tema y la problemática central de esta Conferencia. Parcialmente, porque lo hace a través de un autor individual, el venezolano Andrés Bello (1781-1865), en definidas coordenadas de tiempo y de espacio –básicamente, el Chile que surge y se consolida entre la batalla de Lircay (1830) y los primeros años de la administración Montt (cerca de 1855)–, analizando casi exclusivamente la conjunción de dos aspectos de su obra, el gramatical y el jurídico. Marginalmente, porque tengo la sospecha de que una conciencia muy alerta y plenamente justificada de los problemas actuales del Estado, la nacionalidad y la ciudadanía suele empañar, retrospectivamente la percepción de estos mismos fenómenos en el siglo XIX. A pesar de innegables analogías o continuidades que pueden observarse entre los procesos sociales, políticos y culturales del siglo pasado y la situación contemporánea¹, la estructura global es del todo distinta, incluso opuesta, pues no hay congruencia alguna entre la lucha de las minorías por crear un espacio civil dentro de un imperio de carácter transnacional, por una parte, y, por otra, los orígenes coloniales de Estados, países y naciones en el subcontinente latinoamericano. La categoría de modernidad, o modernización, resulta aquí levemente fatal como instrumento heurístico y como marco teórico. Como he tenido ocasión de palpar a menudo en el ámbito de mi especialidad –los estudios de literatura latinoamericana– las relaciones entre la investigación nacional y la investigación extranjera, sobre todo la que se lleva a cabo en este país (los Estados Unidos de Norteamérica), son dialécticas, deben ser dialécticas, pero lo son siempre de un modo peligroso². La mirada desde afuera corrige las indudables deformaciones nacionales, cuando no nacionalistas, que prevalecen en el interior; pero conlleva a

* En traducción inglesa y en forma muy abreviada, este trabajo fue leído en "The State and the Construction of Citizenship: Latin America in Global Perspective", una Conferencia realizada en California en Octubre de 1993. Al inicio del ensayo mantengo el anglicismo de "conference" para comprobar la profecía dariana de que *tantos millones de...*

¹ En un notable estudio de sociología política, Hilda Sabato muestra y demuestra la participación que les cupo a los inmigrantes, de varia procedencia étnica y nacional, en el desarrollo de la democracia argentina durante el tercer cuarto de siglo XIX. A través de la prensa, de asociaciones y de una verdadera "cultura de la movilización", como la llama la autora, contribuyen a la creación de una activa esfera pública que contrasta con el desinterés que otros estratos de la población manifiestan por los actos electorales. Al poner en su justo sitio el valor de las elecciones (prácticamente nulo hasta muy avanzado el siglo pasado), el artículo representa un buen correctivo para una idea restringida, formal y simplista que muchos aún se hacen de la democracia. (Cf. "Citizenship, political participation and the formation of the public sphere in Buenos Aires. 1850s-1880s", *Past and Present*, 136, August 1992, págs. 139-163).

² Hay interesantes reflexiones sobre la materia en Richard Morse, *New World Soundings* (Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press, 1989), cap. 5, pág. 169 ss.

la vez sus propios riesgos de deformación en la proyección anacrónica, aséptica e irrestricta de métodos y de preocupaciones que tienen más bien validez en la academia y en *establishment* metropolitanos. No hay diálogo posible entre el imperio y las colonias, salvo, quizá, en la colaboración y buena voluntad de sus clases dominantes. A veces, lo que se entiende por teoría son discutibles generalizaciones, que le recuerdan a uno ese personajes de *Ana Karenina*, Konstantin Levin, quien, empeñado en reformar su finca y sus tierras, leía con interés y desencanto libros europeos:

“En los libros de economía política de Mill, por ejemplo, el primer autor que Levin estudió apasionadamente para hallar la solución de los problemas que le interesaban, encontró leyes extraídas de la situación económica agrícola europea; pero no puedo comprender por qué esas leyes inaplicables en Rusia, hubieran de ser generales. Lo mismo le pasó con los libros de sociología; bien eran hermosas fantasías irrealizables, que ya le sedujeron siendo estudiante, o bien arreglos del estado de cosas en que se encontraba Europa, y con el que no tenía nada que ve la cuestión agraria rusa”³.

Generalizaciones que poco tienen que ver con lo concretamente conocido son las que tienden a predominar en una de las dos vertientes o versiones del devenir hispanoamericano. A lo mejor, en la colisión de estas dos tradiciones historiográficas mencionadas pueda yacer, si no un grano de verdad, por lo menos de luz. La deformación es seguramente inevitable: lo que sigue es por fuerza una imagen de esta índole.

I

Hay un documento, bien curioso a decir verdad, que emanó del gobierno chileno hacia mediados de los años veinte del siglo pasado. Pertenece a —y fue firmado por— el general Ramón Freire, líder militar que encabezaba entonces el gobierno instalado después de la abdicación de O’Higgins (1832). Éste es su texto:

“Conociendo el gobierno la importancia de nacionalizar cuanto más se pueda los sentimientos de los chilenos, y advirtiendo que la voz patria de que hasta aquí se ha usado en todos los actos civiles y militares es demasiado vaga y abstracta; no individualiza la nación y puede producir un efecto tan popular como en nombre del país a que pertenecemos; deseando además conformarse en esto con el uso de todas las naciones, he acordado y decreto:

- 1.- En todos los actos en que hasta aquí se ha usado la voz patria, se usará en adelante la de Chile;
- 2.- En todos los actos militares y el quien vive de los centinelas, se contestará y usará la voz Chile⁴.

³ L. Tolstoy, *Ana Karenina*. III, cap. xxx.

⁴ Francisco A. Encina, *Historia de Chile* (Santiago. Editorial Nascimento, 1948), tomo x, pág. 73.

Lo que asombra en este documento sorprendente no es sólo la fuerza con que se interviene desde arriba –oficialmente– para crear y moldear una identidad colectiva, sino la vivacidad y la extraordinaria precisión de los términos empleados. Estamos, casi, ante una construcción de teoría de la comunicación *avant la lettre*, que será el punto de partida del futuro ego nacional. El mensaje es simple: hay que suprimir el término patria, hay que imprimir el nombre de Chile.

Como puntualiza con razón el historiador de quien tomo el texto (ver nota precedente), su origen hay que verlo contra el fondo de una transformación ideológica que está ocurriendo en el país, el paso de la primitiva sensibilidad revolucionaria de la emancipación a una nueva mentalidad de consolidación republicana. La primera se caracterizaba por un activo internacionalismo, para el cual las patrias eran hijas del combate contra el opresor español y hermanas todas entre sí, en cuanto arena de un sacrificio común y compartido. Patria fue, después de 1810 hasta alrededor de 1825, un acto vivo de creación, y no el legado inerte del nacionalismo posterior. Pero, aunque esta tradición durará de modo decreciente hasta muy entrada la próxima década, buscando impedir con la ejecución de Portales la guerra contra los pueblos vencidos de Perú y Bolivia⁵, ya ha recibido duros golpes con el aplastamiento del bando carrerino y el asesinato de Manuel Rodríguez (1818), el jefe de la resistencia interna durante la Reconquista. Por el año del decreto (1824), ya se juzga a esta corriente como una herencia subversiva que conviene extirpar de una vez por todas. Patria, se nos dice ahora, es una entidad “demasiado vaga y abstracta”, es decir, un fantasma sobreviviente a la utopía de liberación y, sobre todo, un mal recuerdo de la decisiva participación extranjera en la lucha por la Independencia. Tiene lugar aquí lo que, en otras circunstancias y con diversas modalidades, ha señalado el filósofo francés Eric Weil. A propósito de un libro sobre el nacionalismo, escribe:

“Mr. Kohn...néglige l'influence de la politique étrangère et de la situation internationale sur la forme que prend l'idée nationale dans les différents pays et aux différents moments: elle a été décisive, pour en parler que d'un fait, dans la transformation du concept de patriote: libéral at anti-autoritaire, celui-ci se mue en défenseur suvent agressif de la nation partout où la patrie est menacée, tandis que l'absence d'une telle menace laisse au mot son sens ancien ou rend désuete le terme”⁶.

En nuestro documento, hay una clara conciencia de la operación ideológica que trata de llevar a cabo y a eficaz cumplimiento. Se trata de “nacionalizar”, en

⁵ La insurrección de Quillota, de comienzos de junio de 1837, se produce cuando Portales ha asumido poderes omínodos, ha suspendido las garantías constitucionales y gobierna Chile con consejos de guerra permanentes que funcionan en las capitales de provincia. Tanto el Acta de la sublevación como el testamento del coronel José Antonio Vidaurre, jefe de los amotinados, prueban que se tenía en vista parar la guerra contra países sudamericanos hermanos (Cf. Benjamín Vicuña Mackenna, *Don Diego Portales* (1863), (Santiago, Universidad de Chile, OC, VI, 1937, pág. 536 ss. y 729 ss).

⁶ Eric Weil, *Essais et conférences*, II (París, Plon, 1971), pág.159. El artículo, “Les origines du nationalisme”, apareció originalmente en *Critique*, 1947.

primer lugar; y "nacionalizar" tiene aquí una inflexión muy precisa, distinta del uso intransitivo, ostentatorio, del nacionalismo más tardío, y distinta también de la significación activa que adquirirá el verbo en la fase anti-imperialista, al hacerse sinónimo de expropiar, desenajenar, recuperar lo propio. Ni gesto vacío ni política descolonizadora, "nacionalizar" es en ese tiempo el devenir reflejo y reflexivo de una entidad que se constituye en "nosotros", en un sujeto colectivo. Se trata además, de actuar sobre los "sentimientos de los chilenos" y de "producir...un efecto popular" mediante el uso repetido, casi conductista, del "nombre del país". Operación ideológica, ¡qué duda cabe!, asombrosamente moderna, en la medida en que comprende cabalmente la importancia del rito y del hábito en la psicología social, haciendo de "Chile" un verdadero performativo de la nacionalidad. Pero, como si el destino histórico del país se complaciera en anunciarse desde muy pronto, al final del texto se impone el carácter militar de lo que se intenta construir. En la noche del "quien vive", son los centinelas —esos guardianes del naciente Estado chileno— los encargados de dar vida y realidad al nuevo ser nacional.

II

Este clima reinante en los años veinte se verá favorecido y afianzado con la victoria de Lircay (17 de abril de 1830), en que las armas de la coalición organizada por el futuro ministro Diego Portales (1793 - 1837) derrotan al ejército de Freire, poniendo fin a lo que en la historiografía local se suele llamar el período de anarquía o de predominio de "pipiolaje". El mismo autor que cita y comenta el texto que transcribí, escribe en otra de sus obras, justamente una biografía del Ministro:

"Ninguno de los mandatarios de la América española ha abrigado el sentimiento de la nacionalidad con la sencilla y tranquila firmeza que Portales"⁷.

Aparte de la retórica habitual y de ver con exageración las cosas, esto contiene, sin embargo, un núcleo de verdad, pues apunta a algo que empezaba a existir embrionariamente, a saber, el proceso de cristalización de una conciencia e identidad nacionales. Este se debe principalmente a hechos de que hablaré más adelante, pero también, y en igual grado a una serie de medidas prácticas que se implementan durante esos años. Entre ellas, sobresalen la creación del escudo nacional (1832-4) que da objetivación sensible a una visión heráldica del país —un pobre cóndor y un pobre huemul coronados con la más atroz corona dorada de que se tenga memoria en los anales de la iconografía⁸; festividades públicas en que las clases populares comulgan periódicamente —con *chichay* barbarie— con el cuerpo ritual de la nación;

⁷ F. A. Encina, *Portales*, I (Santiago, Editorial Nascimento, 1964), pág. 198.

⁸ Hay que anotar, sí, que el primero en reírse fue el mismo Portales, quien con su mala leche característica, apunta contra Prieto: "El verdadero huemul es el presidente de la República". (Cf. Diego Barros Arana, *Un decenio de la historia de Chile (1841-1851)*, t. I, Santiago, Imprenta Barcelona, 1913), pág. 22, n.º 4. En chileno, *huemul* es palabra sonora y significativa, como diría Cervantes. Por su parte, cuando en 1850 se trata de reformar el sistema monetario nacional, intentando llamar cóndor a la nueva unidad, Bello no puede dejar de objetar que el nombre le parece ridículo y sobre todo el que haya monedas de "medio cóndor, cuarto cóndor y décimo de cóndor" (A. Bello, *Labor en el Senado de Chile*, sesión de 18 de diciembre de 1850, OC, t. 17, pág. 825). ¡Se ve que los totens de nuestro escudo no contaban con la simpatía de Bello ni de Portales!

rememoración a través de la prensa de las efemérides militares de la Independencia; y catecismo para que los niños aprendan a balbucear la historia de su flamante país. Este último, *El chileno instruido en la historia topográfica, civil y política de su país* (1834), salido de la pluma del franciscano fray José Javier Guzmán, se comenzó a imprimir en un número de cinco mil ejemplares. Iconografía, diversiones y espectáculos, calendario militar, textos escolares (más una retratística romántico-burguesa, que, Monvoisin mediante, irá constituyendo la galería de nuestros pro-hombres): todo ello, con un sabor a veces religioso y paralitúrgico que prolonga la colonia en la carne viva de la república, va configurando la representación —el teatro— de la nueva nacionalidad. No es casual, entonces, que tanto Bello como Sarmiento —esos héroes plutarquianos de la incipiente cultura “chilena”— dediquen sendos artículos a la batalla de Chacabuco, cuyo aniversario fue la fecha de la celebración patria hasta 1837; y no es casual tampoco que en la máxima novela del Diecinueve, el *Martín Rivas* (1862) de Blest Gana, el cuadro de las fiestas nacionales se contraponga al motín militar y callejero que da asunto y desenlace a todo el relato. Este implica conflicto y división social; aquéllas son la argamasa de la nación⁹.

Ver, bailar, leer y escribir: a través de estos verbos se conjuga un “nosotros” cohesivo, que aspira a integrar el país (tierra y naturaleza), el pueblo, a los niños y a la elite. La familia nacional se elonga en pasado inmemorial y proyecta su luz sobre las generaciones venideras. Los actos conscientes y constantes van marcando el inconsciente histórico, el tatuaje ideológico penetra en profundidad. Ya los niños sueñan con banderas, con batallas y uniformes militares; por la mañana rezan en coro el himno nacional, en parte como juego, en parte como plegaria cívica. Miran por sobre el hombre y ven la Cordillera; un poco más allá está el mar... “Somos chilenos”, se dicen en voz baja.

Junto a esta *performance* múltiple de la chilenidad, adquirirá enorme relevancia por esos mismos años la obra de Andrés Bello, quien llega al país poco antes de Lircay, en junio de 1829. Como se sabe —y este dato anecdótico no ha sido lo bastante subrayado en la ingente bibliografía portaliana—, a un par de años de establecido en Chile y luego de haber colaborado con Portales, le pide a éste (entonces gobernador de Valparaíso) que apadrine a uno de sus hijos¹⁰. En este compadrazgo familiar del ministro y del intelectual, que hace de las elites hispanoamericanas de antaño una suerte de familia extendida, es posible ver un símbolo de la nueva faz que tomará la sociedad chilena: el gobierno fuerte, centralizado y autoritario encarnado en Portales, y la empresa cultural representada por Bello, que trata de cubrir todos los resquicios superestructurales con una actitud no excesivamente liberal en lo político y en lo jurídico, pero sí progresista en los filosófico y en lo educacional. En este compadrazgo originario —de inspiración y de trabajo— reside una de las claves de la construcción nacional¹¹.

⁹ El artículo de Sarmiento, “12 de febrero de 1817”, uno de los primeros que publica en Chile, apareció en *El Mercurio* del 11 de febrero de 1841; el de Bello “Aniversario de la victoria de Chacabuco”, puede verse ahora en *OC*, t. 19, pág. 117 ss.

¹⁰ Carta de Portales a Antonio Garfías, desde Valparaíso, el 9 de junio de 1832.

¹¹ Claro está es la visión de la posteridad. En estos mismos años, empero, el ex ministro de O’Higgins, Rodríguez Aldea, escribía a éste que el “colombiano Bello” era pagado por, y servía a, los estanqueros. (cf. B. Vicuña Mackenna, *Don Diego Portales*, cit., “Apéndice”, Doc. 1, pág. 642).

La obra de Andrés Bello en Chile posee una claridad ejemplar; su contribución allí responde a un itinerario muy coherente, de influencia y radio cada vez más amplios. Oficial de Hacienda desde que llega al país; naturalizado chileno (sin perder su nacionalidad venezolana) en 1832; funcionario de la cancillería desde 1834; consejero del ministro Portales y de sus asesores más directos, especialmente de Mariano Egaña; co-director prácticamente e infatigable colaborador del periódico gubernamental *El Araucano* (fundado en 1830); senador por designación presidencial desde 1837, Bello estará presente e involucrado en todo el movimiento constitucional y legislativo que está dando forma al nuevo Estado. Es muy probable, casi seguro, que participó de modo significativo en la concepción y redacción de la Constitución de 1833, que con pocas modificaciones y por casi un siglo —hasta 1925— será la carta fundamental de la nación; siendo a la vez alma y motor del movimiento “codificador”, esto es, el autor de las leyes que habrán de dar origen al *Código civil* de 1855, íntegramente redactado, anotado y reelaborado por él¹². Esto en lo jurídico. En materias de lenguaje, de filología y literatura, su aporte es suficientemente conocido como para ahorrarme entrar en detalles. Baste señalar, en todo caso —porque me ocuparé en seguida en esta ponencia— su *Gramática de la lengua castellana* (1847) que, junto con otros opúsculos afines y complementarios, tratará de orientar y sentar jurisprudencia en el uso de la lengua, no sólo en Chile, sino en el conjunto de la América hispana¹³. A lo jurídico y lo gramatical, debe agregarse su notable tratado de teoría del conocimiento (de psicología intelectual, más bien), *Filosofía del entendimiento*, que fue elaborando por cerca de un cuarto de siglo y que sólo vio la luz póstumamente en 1881. Además de todo esto, Bello promueve e impulsa un determinado enfoque de la historia y su “manera de componerla”, teniendo siempre en mente —en sus artículos, reseñas y observaciones de método— la intención y necesidad de dar a Chile un cuerpo real, en consonancia con su proyecto histórico. A tal futuro, tal pasado. Es capital en este punto la deliberada ambigüedad de Bello frente al indio araucano, ambigüedad que va a ser consuetudinaria en la imaginación posterior de la nación. Básicamente, la estrategia de Bello es, aquí, levantar el mito contra la realidad, prestigiar la epopeya indígena en desmedro del mapuche existente en su tiempo, al que se deprecia y condena como bárbaro y antisocial¹⁴. En lo educacional, su obra precede, complementa y refuerza las de Domeyko y Sarmiento, mediante manuales que cruzan áreas tan disímiles como la literatura universal y la cosmografía, para no mencionar, en un nivel más avanzado de especialización, su divulgación y síntesis del derecho internacional gracias a un compendio, hoy aún utilizable, los *Principios de derecho de gentes* (1832; hay otras ediciones). Finalmente —y no es lo me-

¹² “Mucho me agrada la noticia de que el compadre se haya encargado de la redacción del proyecto de reforma de la Constitución”, escribe Portales el 3 de agosto de 1832. Confirman esto tanto P. Lira Urquieta como Ricardo Donoso, dos indiscutibles autoridades en la obra jurídica de Bello.

¹³ No tengo la pretensión de escribir para los castellanos. Mis lecciones se dirigen a mis hermanos, los habitantes de Hispano-América: *Gramática...* “Prólogo”. OC (Caracas, Ministerio de Educación, 1951). t. iv, pág. 11: EL título completo de la obra es *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*.

¹⁴ Es una ironía que la mayor parte de estos artículos anti-araucanos vean la luz justamente en...*El Araucano*. (Ver, por ej., *El Araucano*, 195, del 6 de junio de 1834, del cual cito un pasaje más abajo).

nor— desde su Rectoría en la Universidad de Chile (1843), va a imprimir a la enseñanza superior un sello a todas luces magistral, mediante una organización institucional que por un lado tiene en cuenta el edificio del conocimiento y el engrace de las disciplinas y, por otro, divide la corporación académica en las facultades correspondientes. Bello, como Kant, cree en la unidad de las ciencias; por ello las articula en su variedad. En su discurso de apertura de 1843, carta de fundación de la casa de estudios, proyecta una universidad que está a la altura de los conocimientos de su época y que busca integrar lo que después ha dado en llamarse “las dos culturas” (C.P. Snow), al par que pone énfasis en las actividades de investigación y de creación científica y cultural. Y, por si todo esto fuera moco de pavo, echa las bases del teatro nacional, haciendo ver su utilidad y conveniencia para una recreación civilizada. Otra vez aquí, como en el compadrazgo aquél de que ya hablamos, la familia le juega una buena pasada: será otro hijo suyo, Carlos Bello, quien escriba una de las primeras piezas del naciente repertorio teatral (*Los amores del poeta*).

Derecho, gramática, filosofía, historia, prensa, universidad, teatro: el proyecto intelectual de Bello parece abarcar y recorrer todo el mapa superestructural de las leyes, el pensamiento, la educación y las artes. Aunque es fácil advertir de inmediato la conexión de esta empresa con el Estado y la nacionalidad, se ha estudiado y analizado la producción de Bello por separado, desgajando sus ramas de las raíces y del tronco común que la alimentan y le dan sentido. Las ramas, una vez más, no dejan ver el árbol. Por otra parte, los literatos por su tradición bohemia y los marxistas por un incomprensible desdén hacia los “superestructural”, han descuidado estudiar la contribución jurídica de Bello, como si ésta no hubiera ejercido un inmenso efecto sobre la vida cotidiana y civil de los chilenos. Lo que sigue, aunque muy brevemente, busca paliar ambos defectos. Primeramente, me interesa insistir en las intersecciones, en los cruces y desplazamientos de las distintas esferas ideológicas. El prologuista del *Código civil* en la edición caraqueña se quejaba con malhumor de que, súbitamente en el serio tratado legal, irrumpiera una descripción de las abejas, en tono completamente heterogéneo. Esta intrusión virgiliana, como acertadamente la llama Lira Urqueta, es en sí misma reveladora. Amén de que introduce un oasis graciosísimo en medio de un texto a veces aburrido, permite constatar dos cosas; lo misceláneo del discurso intelectual ochocentista, en que la geórgica y otros géneros no son incompatibles con la prosa de un código y, a la vez, el hecho de que esas abejas que se cuelan de pronto entre las leyes sean, acaso, las únicas trabajadoras visibles en un cuerpo legal notoriamente exento de preocupación por los aspectos del trabajo y por los derechos del trabajador¹⁵. En cuanto al otro punto, ¿es necesario recordar la rotunda definición engelsiana del mundo burgués como un orden eminentemente jurídico? Y la obra de Marx, ¿no está presidida en toda su extensión, desde la “Carta al padre” de 1837 hasta el mismo *Capital* (1867) por una continua atención a las cuestiones jurídicas y a la acción del derecho? Hay una evidencia insoslayable: el marxismo debuta, no con una crítica de la *Fenomenología* hegeliana, sino con una intensa reflexión sobre la *Rechtsphilosophie*. En plena madurez, basta

¹⁵ El mismo Lira Urqueta habla de “las deficiencias en punto a legislación del trabajo”. (Véase “Introducción” al *Código civil de la república de Chile*. OC, t. 12, Caracas, 1954, pág. xlv).

señalar la poderosa incrustación jurídica que supone el capítulo sobre “La jornada de trabajo”, enclavado en medio del análisis sólidamente infraestructural que abre *El capital* (t.I.cap.viii), para comprender que Marx se está refiriendo allí a una revolución decisiva que ha tenido lugar en el alba del capitalismo: una revolución en la concepción del tiempo humano social que hace de éste algo mensurable, explotable, en cuanto soporte del valor económico. Ahora bien, el capítulo en cuestión, que establece el enlace entre la regulación superestructural (la imposición por ley de la jornada laboral) y el dinamismo productivo de base, concluye así:

“Y así, donde antes se alzaba el pomposo catálogo de los ‘Derechos inalienables del Hombre’, aparece ahora la modesta *Magna Charta*, de la jornada legal de trabajo, que ‘establece, por fin, claramente *donde termina el tiempo vendido por el obrero y donde empieza aquel de que puede disponer*. *Quantum mutatis ab illo!*”¹⁶.

Que los Derechos Humanos sean “pomposos”, no los hace menos influyentes en el curso de la historia, de nuestra historia moderna y contemporánea; que la jornada de trabajo sea “legal”, confirma una vez más que una elaboración secundaria, como es la jurídica, pueda tener un efecto de primer orden sobre el conjunto de la vida económica y social.

Por último, si ni aquel requisito metodológico ni este respaldo teórico ortodoxo nos convencieran todavía de la necesidad de atender al derecho, queda por apelar a un dato empírico inconcluso: el evidente predominio de la cultura jurídica de los hombres que hicieron la Independencia y de las generaciones que actuaron en los años posteriores –*grosso modo*, en la primera mitad del siglo pasado¹⁷. Bolívar buscaba, desesperadamente y con algo de delirio, crear las condiciones para la formación de un cuerpo de elite que legislara y gobernara en las sociedades en gestación; Alberdi en Argentina y Lastarria en Chile son a la par abogados y constitucionalistas, y convierten el liberalismo de sus respectivas naciones en una emanación directa del espíritu jurídico; y la escena prototípica: Bello dando en su casa lecciones de derecho romano, natural y de gentes a jóvenes discípulos, habla con elocuencia de lo mismo¹⁸. El letrado del Siglo de Oro y de los oscuros siglos coloniales no ha muerto, ni mucho menos; pervive aún, aunque sus armas –es decir, la letra de sus libros– sean otras. Pues, así como el discurso político republicano prolonga los ecos de la homilía religiosa colonial, la casuística teológica da paso a las *Sumas* seculares y a las *Quaestiones Disputatae* de un mundo ya laico. Pero, es claro, ya no será el cielo la madre del cordero; sino, como se verá, la tierra –la tierra en el sentido más propio, *terre à terre* y oligárquico del término.

¹⁶ C. Marx, *El Capital*, trad. Rocés, México, FCE, 1975, t. I, pág. 231.

¹⁷ Ver, entre otros, Alejandro Fuenzalida G., *Lastarria y su tiempo*, I (Santiago, Imprenta Barcelona, 1911), esp. cap. III *passim*.

¹⁸ Aviso de *El Araucano*, 80, del 24 de marzo de 1832. (Cf. A. Bello, *Derecho Internacional*, OC, t. 10, pág. CLXXXIV).

Cuando se recorre, aunque sea superficialmente, la *Filosofía del entendimiento*, no se puede evitar la impresión de que, detrás del análisis que Bello propone de la conciencia y de su funcionamiento intelectual, hay un modelo administrativo. El entendimiento humano es como un Estado, activo y centralizador, que regula, controla y coordina la vida de la periferia; la actividad sensorial y mental es una gran burocracia del espíritu, en que éste recibe "avisos", "noticias", "informes", en que las impresiones se "estampan como sellos" en los órganos de los sentidos y en que estos mismos resultan ser ministerios debidamente jerarquizados:

"La imposibilidad en que nos hallamos de corregir estos informes de la vista cotejándolos con los del tacto, ha producido a veces ilusiones; como la de la realidad táctil que atribuye el vulgo al firmamento.

El ministerio maravilloso de la vista, como significativa y adivinadora del tacto, es un asunto que en otra parte procuraremos explicar"¹⁹.

El problema principal que aborda Bello en su sicología intelectual es el de la "conversión de lo subjetivo en objetivo". Bello analiza a fondo esta operación de la conciencia, distinguiendo sus varias componentes intrincadas; entre otras, el carácter de "signo" con que la sensación remite a un causa remota, y la referencia —un juicio, en esencia— que permite tender el "puente sobre el abismo que media entre la conciencia y el universo externo". Como para Bello, quien en esto sigue a Descartes y a Harvey, el cuerpo es una máquina; y, como también para él al seguir ahora a los filósofos escoceses, no hay comunicación posible entre lo material y las ideas, sólo resta la posibilidad de traducción entre ambos dominios. Ese "puente sobre el abismo" traslada: traduce, de igual modo que la vista traduce los datos del tacto y que la conciencia traduce las imágenes de la retina. En último término, la burocracia del entendimiento reduce su actividad a las funciones de una cancillería: es la oficina del gran intercambio, por donde todo circula, y en que las relaciones entre lo subjetivo y lo objetivo se conciben, casi, como relaciones... diplomáticas. Y es que la substancia de toda administración y del Estado que la pone en marcha es la escritura, esa ingente actividad de papeleo, inscripción y transcripción esencial para que ellos se reproduzcan. Bello dedica amplios desarrollos de orden gramatical y de historia de la escritura para esclarecer aspectos del entendimiento humano. Curiosamente, los primeros —relativos al lenguaje y a la gramática— los introduce a la altura de la percepción; los segundos, en cambio, que tienen que ver con el origen y desenvolvimiento de la escritura desde sus rudimentos pictográficos hasta la invención del alfabeto, los presenta en conexión con el recuerdo y la anámnesis²⁰. Bello, que capta bien —Champollion mediante— la importancia de los nombres propios en el progreso hacia el grafismo alfabético, y que sitúa correctamente los jeroglíficos

¹⁹ A. Bello, *Filosofía del entendimiento*, ed. García Bacc, OC, t. III, Caracas, 1951, pág. 50.

²⁰ Cit., págs. 49 y 319 ss. En estas últimas páginas Bello reproduce buena parte, con variaciones, del contenido de su artículo "Bosquejo del origen y progresos del arte de escribir". (*El Repertorio Americano*, Londres, 1827; ahora puede verse en OC, t. XIX, Caracas, 1957, págs. 77-93).

aztecas (que conocía en parte a través de Clavigero) en la transición de la ideografía hacia el proto-alfabeto, ve globalmente el arte de escribir como volcado hacia el pasado, hacia la conservación y reproducción, en una gigantesca tarea milenaria de archivo y de catastro. Estado, administración, cancillería, archivo: este modelo subyacente en la *Filosofía del entendimiento* nos estimula a explorar las transferencias de sentido y los campos semánticos traslaticios que puedan darse en otras obras suyas y en otras esferas de su producción intelectual.

V

Entre gramática y derecho hay intercambios *a limine* que, obviamente, no dejan de aparecer en los tratados correspondientes de Bello. Una gramática es un "código" de la lengua, que contiene sus "leyes" y las "reglas" del bien decir; por su parte, un código es una serie de "artículos" y se presenta con una morfología básica en que las definiciones tratan de contener un *minimum* posible de frases, pues "la ley" tiende a coincidir con la estructura de la "oración". Su economía es gramática. Ahora bien, esta esencia normativa que ambos comparten, ¿no deriva acaso de un común fundamento político, en cuanto aplicación del poder a dos hemisferios de la interacción social?

El objetivo común de ambas empresas es bastante claro. La *Gramática* tiene por fin práctico confesado el que se hable en sociedad "correctamente, esto es, conforme al buen uso, que es el de la gente educada" ("Nociones preliminares", 1); y, desde el comienzo del *Código civil*, se instaura una contraposición, lucha más bien, entre la "ley" y la "costumbre", donde la primera trata de imponerse, si no de erradicar lisa y llanamente, a la segunda. Proyectos ambos, entonces, de "ortología" social, para emplear una expresión que le era cara a Bello. Pues, como se sabe, mucho antes de publicar su *Gramática*, Bello escribió unas *Advertencias...* destinadas a corregir errores de lengua y de escritura e hizo preceder su pequeño tratado de métrica de una "Ortología", esto es, de reglas prosódicas para la buena pronunciación. Ortografía, ortología, gramática: la idea es clara, y tanto la obra como los opúsculos apuntan a lo mismo. Se trata de un tenaz propósito de pedagogía social, en que los hablantes chilenos debían pronunciarse bien, hablar bien y escribir bien. Sin embargo, a pesar de Bello y hasta cierto punto gracias a Dios, los chilenos siguen escribiendo mal, hablando peor y pronunciando pésimo. ¡Es su don fatal y su único privilegio cultural hasta el día de hoy!²¹.

Asimismo, hay en ambos casos un paralelismo con respecto al elemento romano antiguo, que muestra la peculiar índole del humanismo de Bello, en parte conservador, en parte crítico y cuestionante a la vez. En efecto, tanto la lengua latina como el derecho romano significan un factor de cohesión, que es necesario tener en cuenta para la formación lingüística y para el aprendizaje jurídico de abogados y jurisconsultos; sin embargo, y antitéticamente, deben ser vistos como modelos superados,

²¹ Las *Advertencias* son de 1834 y su título completo es éste: *Advertencias sobre el uso de la lengua castellana dirigidas a los padres de familia, profesores de colegios y maestros de escuela*. (Hay edición moderna en R. Lenz y otros, *El español en Chile*. Buenos Aires, Biblioteca de Dialectología Hispanoamericana, 1940, págs. 49-76).

que muy poco pueden aportar al estudio concreto de la lengua castellana y a la solución de las nuevas y cambiantes situaciones legales. En el equilibrio final de la materia, el derecho es más útil, en la práctica, que el estudio del latín. Ante el primero hay curiosas oscilaciones por parte de Bello que valdría la pena hacer notar alguna vez²²; en cuanto al segundo, hay toda una paradoja del latín. Justamente, luego de criticar y descartar la aplicación al castellano de los paradigmas de la gramática latina, Bello escribe este párrafo a menudo citado, pero que me sirve aquí en otro contexto:

“Pero el mayor mal de todos, y el que, si no se ataja, va a privarnos de las inapreciables ventajas de un lenguaje común, es la avenida de neologismos de construcción que inunda y enturbia mucha parte de lo que se escribe en América, y alterando la estructura del idioma, tiende a convertirlo en una multitud de dialectos irregulares, licenciosos, bárbaros; embriones de idiomas futuros, que durante una larga elaboración reproducirían en América lo que fue la Europa en el tenebroso período de la corrupción del latín. Chile, el Perú, Buenos Aires, Méjico, hablarían cada uno su lengua, o por mejor decir, varias lenguas, como sucede en España, Italia y Francia, donde dominan ciertos idiomas provinciales, pero viven a su lado otros varios, oponiendo estorbos a la difusión de las luces, a la ejecución de las leyes, a la administración del Estado, a la unidad nacional”²³.

¡Más claro, echarle agua! El temor de Bello, su pánico más bien, está en que una nueva Edad Media pudiera venir a enseñorearse de la América hispana. A ella se la entrevé principalmente en términos de historia de la lengua (corrupción del latín, fragmentación de la Romania), pero es obvio que vibran allí, y reverberan, las connotaciones ideológicas con que ilustrados y liberales miraban la Edad Media: “dialectos... bárbaros”, “tenebroso período”, etcétera. En su forma extrema, entonces, la paradoja consiste en que se confiere a una lengua (el castellano) el papel de unificar a muchos pueblos, habiendo sido ella misma el producto de una división, en cuanto hija bastarda de la matriz imperial; en su modalidad más concreta, sin embargo, Bello piensa menos en el castellano que en otros dialectos peninsulares que interfieren en el funcionamiento de la cultura, del Estado, de la administración y de la nación en general.

El vínculo recién subrayado muestra bien por qué, en el “Prólogo” a su *Gramática*, Bello califica a ésta de “gramática nacional” – y esto, pese a destinarla, un poco más abajo, a sus “hermanos, los habitantes de Hispano-América” (v. nota 13). “Nacional” significa por lo menos dos cosas, hoy completamente diferentes, pero que no lo eran de modo tan tajante en el tiempo de Bello. En primer lugar, “nacional” es el uso que la nación hace de la lengua: uso a lo largo de la historia (aunque a veces sólo implícita, la perspectiva diacrónica no está nunca ausente en la obra de Bello),

²² Su insistencia, por ejemplo, en el *ius peregrinandi*, origen indudable del *ius gentium* en la antigua Roma, pero que ya, en tiempos de Bello, es más bien parte del derecho internacional privado. (Ver Bello, *Derecho Internacional*, cit., pág. CLXXI).

²³ *Gramática...*, cit., pág. 12.

uso en las manifestaciones literarias y aun el “uso impropio” de ciertas formas y locuciones. Tres variables que, en principio, definen las coordenadas de la lengua como entidad perteneciente a la nación. Pero, en segundo término, “nacional” significa también lo que une y unifica a las naciones hispanoamericanas y a España, en cuanto miembros de un mismo sistema de intercomunicación cultural. Si así no fuera, ¿cómo entender lo que dice Bello al final de su “Prólogo”, cuando asevera con énfasis:

“Chile y Venezuela tienen tanto derecho como Aragón y Andalucía para que se toleren sus accidentes y divergencias, cuando los patrocinan la costumbre uniforme y auténtica de la gente educada”²⁴.

Es interesante que Bello utilice en este punto la misma caracterización que hará del buen uso de la lengua en el umbral de su *Gramática*. “Uniforme” –lo que une y unifica en virtud de una misma forma– es la cualidad de la lengua que le permite ser vehículo de comunicación en Chile, en Venezuela y aun más allá del Atlántico. La forma estable es función inversa a la distancia, como lo será la ley que recorre a gran velocidad el territorio nacional (ver más abajo). En este segundo sentido, por lo tanto, el término “nacional” no se opone, sino que exige, radio alcance hispanoamericanos²⁵. La lengua es el instrumento adecuado y necesario en esta nueva etapa de construcción y consolidación en que entran las repúblicas del continente. Etapa de luces, que debe dejar atrás la anarquía pos-colonial, *id et*, medieval.

Teniendo en cuenta y bien en mente lo anterior, no resulta arbitrario destacar ciertas metáforas territoriales que traza Bello en ese mismo “Prólogo”. Nos habla allí, en el párrafo antepenúltimo, de “demarcar, por decirlo sí, los linderos que respeta el buen uso de nuestra lengua”, como de una cuestión de límites que se torna aún más sugerente cuando el autor recalca que el peligro proviene de las “construcciones...extranjeras” que invaden más y más el castellano. Es como si, por obra y gracia del poder de estos símiles, la lengua viniera a coincidir con el suelo nacional, diseñando un mapa cuyos contornos la vuelven congruente con el país –con su solar– en el sentido más terrestre y material de la expresión. (Pero, adviértase ya, la asociación es nacional y peligrosamente oligárquica a la vez: “demarcar... linderos” suena harto a pleito de terrenos...). Estas tangencias con la tierra no son excepcionales en el sistema de Bello, e irrumpirán de un modo mucho más rotundo en gran parte de su *Código*. Por el momento, es útil retener la doble pulsación inherente a la lengua, su valor cohesivo e integrador por un lado y, por otro, sus fuerzas de exclusión que deben ser reafirmadas por la gramática que de ella se ocupa.

Identificada íntimamente con el país y la nación, la lengua mantiene asimismo una relación entrañable con la ley. En el acápite de su *Gramática*, comenta Bello:

“Siendo la lengua un medio de que se valen los hombres para comunicarse unos a otros cuanto saben, piensan y sienten, no puede menos de ser grande la utilidad de la Gramática, ya para hablar de manera que se comprenda bien lo que decimos (sea de viva voz o por escrito), ya para fijar con

²⁴ *Ibid*, pág. 13.

²⁵ Al hablar de su “neófito patriotismo americanista”, Amado Alonso capta bien este matiz del pensamiento gramatical de Bello. (Ver “Introducción...”. *OC*, t. IV, cit., pág. xi).

exactitud el sentido de lo que otros han dicho; lo cual abraza nada menos que la acertada enunciación y la genuina interpretación de las leyes, de los contratos, de los testamentos, de los libros, de la correspondencia escrita; **objetos en que se interesa cuanto hay de más precioso y más importante en la vida social**" (cit., 1c).

La gramática, entonces –y ya no es posible ponerlo en duda– engrana en lo más vivo del tejido social, pues por interpósita ley se conecta con el movimiento de intereses y de la vida comercial en general. La ley –esa alta forma del pensamiento social, según Bello– exige una lengua fijada por la gramática para su cabal expresión y su recta comprensión. Vislumbramos, así, desde la misma entrada en la *Gramática*, quién es esa gente educada que hace uso de ese "buen uso" tan difícil de explicar y tan problemático para el mismo Bello²⁶. ¿Aquella que tiende a hablar como se escribe? Seguro y, sobre todo, que celebra contratos y dicta testamentos: la que antes de irse al cielo, transmite y conserva sus bienes terrenales –por antonomasia, bienes de la tierra, bienes raíces– es decir, la raíz de todo bien en el paraíso de la oligarquía chilena.

Este núcleo político-social, explícito y secreto en el tratado gramatical, nos obliga a ser suspicaces ante la noble arquitectura con que se presenta. Bello enuncia así la división de sus partes, subrayando cada una de ellas:

"El bien hablar comprende la estructura material de las palabras, su derivación y composición, la concordancia o armonía que entre varias clases de ellas ha establecido el uso, y su régimen o dependencia mutua.

La concordancia y el régimen forman parte de la construcción o sintaxis" (cit., 3).

"Armonía,...dependencia mutua": la sintaxis –parte principal de esta *Gramática*– parece ofrecernos una *maquette* platónica de la república a que se aspiraba en la época portaliana y que ya ha cobrado cierta realidad en los años de Montt. El orden verbal purifica las asperezas del orden social, sublimándolo y espiritualizándolo, y le proporciona la alta sanción de un producto mental, cuyo funcionamiento es ideal en todos los sentidos de este término.

²⁶ No hay en la *Gramática* (por lo menos, yo no la encuentro) una doctrina firme y clara sobre el "uso" y sobre lo que constituye el "buen uso". A veces, Bello habla de usos que no son lingüísticos: "Debe evitarse el uso irreverente que se hace de los nombres del Ser Supremo, etc., como simples interjecciones" (cit., 36). En el otro extremo, parece reconocer al uso un gran dinamismo, que tendría valor y justificación en sí. Hablando del empleo del artículo con nombres de países, escribe: "...no puede darse más razón que haberlo querido así el uso" ("Nota XV", cit., pág. 382). Bello suele hablar de usos varios y caprichosos, de usos que se convierten en "abusos" (pág. 45), pero los límites entre el hecho y la norma no quedan nunca claros. Tampoco el criterio de las autoridades es consistente, pues hay buenas autoridades y otras que son dudosas. Como algo cómico – que tiene que ver con lo que expondré más adelante – vale la pena anotar lo siguiente: "Se usa en Chile un *bien*, significando una finca" (cit., pág. 49, nota al calce). Este "bien" en singular, que rompe la norma del plural, no le parece a Bello impropio. Por el contrario, agregaría yo: parece sugerir un bien supremo, el monoteísmo de la propiedad predial.

La génesis del *Código civil* chileno, desde la primer nota que Bello cruza en 1831 hasta su aprobación por el Congreso y subsecuente promulgación a fines de 1855 (se publicará en 1856), es una enmarañada historia de decretos, comisiones, proyectos, revisiones, etcétera, en la que no tenemos por qué entrar en esta ocasión. Las fechas claves, que escanden la perseverante contribución de Bello, son 1841, en que ya tiene lista buena parte de la "Sucesión por causa de muerte" (que integrará el Libro III del texto definitivo), y en 1852, en que puede presentar el proyecto completo del nuevo código.

Bello, que en su *Filosofía del entendimiento* cita en otro respecto la frase del Génesis: "Dios separó la luz de las tinieblas" (ed. García Bacca, cit., pág. 37), concibe su obra y la empresa codificadora puesta en práctica en Chile bajo un doble paradigma, paradigma ilustrado y paradigma bíblico. El elemento común es la luz, que impone un orden majestuoso al caos preexistente, o que trae claridad racional a la masa confusa de leyes previa al código:

"Rayó así la luz en aquel enmarañado laberinto de leyes inconexas, contradictorias, envueltas a veces en oscuridades que se prestaban a interpretaciones arbitrarias y prácticas opuestas"²⁷.

Ampliando el viejo esquema tripartito de Gayo, el *Código* se presenta dividido en cuatro partes —personas, bienes, sucesiones, contratos—, precedidas por una "Explicación de motivos" que analiza brevemente la innovación de cada uno de los Libros, más un "Título preliminar" que, entre otras cosas, contiene aclaraciones terminológicas. Como lo esencial de la filosofía jurídica se resumen en estas "secciones iniciales, a ellas me limito en lo que sigue.

Es posible percibir de inmediato un contrapunto que se instaura en las primeras páginas del *Código*, cruzándolo de un extremo a otro; se trata del contrapunto entre ley y costumbre:

"Siguiendo el ejemplo de casi todos los códigos modernos, se ha quitado a la costumbre la fuerza de ley"²⁸.

"La costumbre no constituye derecho sino en los casos en que la ley se remite a ella" ("De la ley", art. 2, pág. 27).

Es evidente que esta doctrina difiere de la que Bello mantenía en sus *Principios del derecho de gentes* (o *internacional*). Allí reconocía y hacía concesiones a la validez y legitimidad del derecho consuetudinario, que situaba históricamente entre el derecho primitivo y el derecho positivo moderno y, lógicamente, entre el derecho natu-

²⁷ A. Bello, *Antología de discursos y escritos*, ed. de José Vila Selma (Madrid, Editora Nacional, 1976), pág. 73. Cotéjese este pasaje convergente sobre el estado de la lengua: "el caos babilónico de la Edad Media" (Miguel Luis Amunátegui, *Vida de Don Andrés Bello*, Santiago, Impr. de Pedro G. Ramírez, 1882, pág. 493).

²⁸ A. Bello, *Código Civil...*, cit., pág. 4 (En adelante, cito directamente).

ral y la legislación más reciente²⁹. Acá, subordina totalmente la costumbre a la ley, aceptando de hecho que ésta elimine a aquélla. La diferencia de óptica no proviene solamente de su experiencia y familiaridad con la *common law* inglesa (según se ha indicado con razón), sino, en el fondo, de que ve como distintas las costumbres internacionales de ciertos países civilizados y la costumbres bárbaras y coloniales que aún observa en Chile. Curiosamente —o ¡muy coherentemente!— el mismo Bello que se da cuenta de las prácticas discriminatorias de algunos países europeos en materias de paz y de guerra, refrenda el privilegio y la discriminación, aplicándolos tácitamente contra grupos existentes en el país³⁰.

Entre la ley y la costumbre, Bello establece sobre todo una diferencia de *tempo*, de ritmo histórico y cultural. La costumbre es lo inmemorial, lo inmóvil, lo local y, por tanto, lo que estanca; la ley es lo nuevo, lo que circula, lo que se mueve con rapidez:

“En el departamento en que se promulgue la ley, se entenderá que es conocida de todos y se mirará como obligatoria, después de seis días contados desde la fecha de la promulgación; y en cualquier otro departamento, después de estos seis días y uno más por cada veinte kilómetros de distancia entre las cabeceras de ambos departamentos” (“Promulgación de la ley”, art. 7, pág. 30).

En versiones anteriores Bello hablaba de “cuatro leguas” en vez de los “veinte kilómetros” (pág. 31). El detalle es significativo, pues comprueba bien la mezcla de colonia y modernidad que se refleja en este fragmento. Mezcla, especialmente, de días naturales con una idea distinta del tiempo, que se materializa en la comunicación y propagación de las leyes. Aunque este viajar de la ley esté a años luz de la velocidad de la luz, aunque imite más bien el paso de las carretas de entonces, la ley pertenece, en principio y en espíritu, al sistema de las Luces e implica la noción moderna de velocidad. Cuociente entre tiempo y espacio, la ley es ya una derivada, es decir, se inscribe en un sistema galileano de fuerzas espirituales y exige un cálculo —el mismo Cálculo— con que se fundó la ciencia de la Edad Moderna. Ciertamente, veinte kilómetros por días es muy poco como velocidad concreta; no obstante, es un gran paso en cuanto supone la abstracción, el concepto mismo de velocidad.

Si la ley es esa luz que viaja por el territorio, de departamento en departamento, cual nueva mensajera del poder central³¹, es que viaja por escrito, es que ella misma es un escrito redactado, impreso y puesto en circulación. Bello se opondrá más tarde a la práctica del pregón, no sólo por su saber colonial y comunitario, sino para estar condenado y encadenado a la voz viva. Es algo local, no puede

²⁹ A. Bello, *Derecho Internacional*, ed. s.f., págs. 8-9. El autor llega a escribir que “*Derecho consuetudinario* y *Derecho positivo de gentes*, son expresiones que tienen, desde este punto de vista, una misma extensión y significado” (*ibid.*).

³⁰ “En la república de las naciones hay una aristocracia de grandes potencias que es en la que de hecho reside exclusivamente la autoridad legislativa; el juicio de los Estados débiles ni se consulta ni se respeta” (cit., pág. 9, n. 4).

³¹ Para esta imaginación de la luz, es interesante leer la traducción del poema homónimo de Delille, “La Luz”, de mano del mismo Bello.

difundirse a través del espacio. Territorio, suelo nacional, tierra por un lado; ley, escritura, por otro: si bien se mira la "Explicación de motivos" y se la lee con atención es claro que el foco y soporte decisivo residen en la inscripción de la propiedad inmueble en un archivo conservador de bienes raíces. Así lo juzga Bello y no puede haber duda:

"Según el proyecto que os presento, la tradición del dominio de bienes raíces y de los demás derechos reales constituidos en ellos, **menos los de servidumbre**, deberá hacerse por inscripción en un registro semejante al que ahora existe de hipotecas y censos, que se reunirán en él" (pág. 9).

"Son patentes los beneficios que se deberían a este orden de cosas: la posesión de los bienes raíces, manifiesta, indisputable, caminando **aceleradamente** (Ojo: ¡de nuevo la velocidad! J.C.) a una época en que **inscripción, posesión y propiedad**, serían términos idénticos; la propiedad territorial de toda la república a la vista de todos, en un cuadro que representaría, por decirlo así, instantáneamente (¡ahora, la raíz de toda velocidad!, J.C.) sus mutaciones, carga y divisiones sucesivas; la hipoteca cimentada sobre una base sólida; el crédito territorial vigorizado y susceptible de movilizarse" (pág. 11; el subrayado es de Bello, los dos comentarios intercalados son míos).

¡Más claro, echarle...tierra! Obviamente, el esfuerzo de Bello es de transparencia, hacer que la propiedad del suelo en manos de chilenos conste en el papel y por escrito, como conocimiento público en poder del Estado. Los propietarios, en cambio, se apresuraron a leer esto en sentido contrario y, junto con inscribir sus bienes, vieron el medio de adscribir el Estado a sus propios intereses, convirtiéndolo en el brazo legal del latifundio.

Para confirmar esta relación del *Código* con los propietarios y, sobre todo, con los dueños de la tierra, basta observar someramente su ejemplificación. En el tercer Libro en especial, el primero que Bello planeara, se nota esto de modo muy marcado. Después, por un proceso normal de corrección y de pulimiento ideológico, ello ocurre en menor grado. Lo cierto es que, en general, predomina y sobresale una **casuística relativa a animales**, aparejos y a cosas de fundo. El bestiario preferido del *Código* son **caballos**, vacas, bueyes, conejos, perdices, etcétera; se ejemplifica con plantas y frutas, y las medidas son fanegas de trigo y de otros productos agrícolas. Como en la **gran Algebra** de Euler (1770) ciertas ecuaciones dejan entrever lo que ocurría en las fincas de las afueras de Berlín o de San Petersburgo, hallamos también, en el *Código* de Bello, un virgilianismo *ad hoc*, **menos clásico que estilizado**, con la eterna sombra de la hacienda y la ausencia sempiterna del campesino y del inquilino... por supuesto, **analfabetos**. Bolívar se quejó al morir **de que había arado en el mar**; Bello no habría tenido razón para ello. Su *Código*, aró **de verdad; aró en la tierra** y en la carne de la nueva república; y es justo verlo, **en parte, como parte de la gran siembra oligárquica de la era portaliana** y de su ulterior cosecha bajo Montt³².

³² Cf. especialmente *Código Civil...*, OC, t. xiii, Libro III, Título I, art. 951, pág. 17; *ibid.*, art. 1119, pág. 146; art. 1122 *passim*.

A pesar de esta significación del *Código* y de que Bello manifiesta con franqueza su adhesión a la “clase de propietarios” que predomina y gobierna en Chile³³, no deja de reconocer en más de una ocasión el carácter circular de las leyes y de ley en cuanto tal. Los códigos que las contienen fundan su validez en la Constitución, que es el acta fundacional de la nación; pero ella misma es producto de un acto legislativo y, por ende, de un cuerpo reducido de legisladores. La majestad obligatoria de la ley entra en contradicción, entonces, con este origen suyo “humano, demasiado humano”. ¿Cómo salir de este embrollo?

El problema, así planteado, preocupó a Bello constantemente. En un de sus reflexiones más maduras y de mayor alcance teórico que escribiera, Bello medita a fondo en la cuestión del fundamento de las Constituciones³⁴. En ese puñado de páginas, el clásico e ilustrado Bello está a punto de descubrir ciertas leyes dialécticas sobre el funcionamiento social; por lo menos, llega a usar la tripartición lógica de lo singular, lo particular y lo general, no en su sentido hegeliano desde luego, pero sí de un modo muy superior al que había aprendido en el empirismo e inductivismo ingleses. Dicho en pocas palabras: toda Constitución se postula a sí misma como representativa del universo nacional – de su generalidad; pero es obvio que ha emanado de un grupo específico, cuyos intereses particulares expresa. Bello descubre así la antinomia definitoria del orden burgués, que puede ser convenientemente resumida en la fórmula *pars pro toto*. Avanza aún más, e inquiera: ¿Pero no sale acaso, esa Constitución, de una cabeza individual? ¿Y qué relación tiene este individuo con el grupo que está en el origen real de ese archi-documento? ¿Cómo hacer congruentes estos distintos círculos, a todas luces no concéntricos? Bello no soluciona por supuesto el insoluble dilema, pero, en orden terrateniente burgués en que le tocó pensar, da por lo menos fluidez a estas categorías, haciéndonos ver que la nación no es otra cosa que una sinécdoque – no retórica, no poética, sino impuesta en la práctica social por el poder del Estado y de sus mecanismos legales.

VIII

Ahora bien, para que esta sinécdoque funcione de veras, para que una parte se constituya y pueda substituir al todo nacional, es necesario que excluya a otras partes que le son incompatibles. La “parcialidad dominante” (así la llama Bello) debe impedir que las demás parcialidades le hagan sombra, disputándole ese puesto solar y privilegiado que el control del Estado le asegura. Vemos entonces que el “nosotros” integrador y cohesivo a que se aspiraba como signo de identidad nacional (“nos” propiamente tal), termina siendo un “nosotros” excluyente, que se afirma por el rechazo, marginación y subordinación de los “otros”. Esta regla de exclusión es la otra cara de la sinécdoque nacional, del mismo modo que la lengua, para Bello, era también lo “propio” susceptible de ser corrompido por impropias influencias ex-

³³ Cf. Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (Santiago, Editorial Universitaria, 1986), pág. 45, n. 13.

³⁴ “Constituciones”, *OC*, t. XIX, cit., pág. 253 ss. (*El Araucano*, 914, 11 de febrero de 1848).

tranjeras. Es así como, en la época portaliana, junto a las prácticas sociales que señalamos y aun de otras que sería posible agregar, la nación se construye por oposición a cuatro adversarios internos y exteriores:

1) *Los vencidos de Lircay*. Lircay representa un corte profundo en la historia del país, una herida que nunca terminará de cicatrizar. Hay un antes y un después de Lircay, cosa que la propaganda portaliana reafirma y difunde machaconamente. Antes, fue la anarquía, el desorden, el pipiolaje: simple prehistoria. Después, comienza Chile realmente: es el reino del orden, de la gente seria y civilizada que sabe gobernar. Leyenda grata a las clases dominantes, que ha permitido de paso descabezar el ejército de la Independencia, condenando a soldados y oficiales a prisión, al exilio o a la miseria. A la vez, Lircay debuta con una nota xenófoba, que va a ser un *leit-motiv* de la conducta y de la conciencia chilenas posteriores. “No dejar gringo vivo”, azuza Prieto, pensando en los militares europeos (Viel, Rondizzoni, Tupper) que luchaban a las órdenes de Freire³⁵.

2) *El bandidaje rural*. Este fenómeno del bandolerismo en los campos, especialmente en las provincias sureñas de Ñuble y Concepción, ha sido frecuentemente mencionado en las obras históricas que tratan del primer tercio del siglo XIX; sin embargo, que sepamos, no ha sido estudiado desde el ángulo de su contra-efecto en la formación de la nacionalidad. Es uno de los grandes méritos de *La guerra a muerte* (1868), de B. Vicuña Mackenna, haber mostrado hasta qué punto el fenómeno hundía sus raíces en la historia y en la sociedad chilenas, en sus antecedentes coloniales y en la estructura de la vida que se había configurado al sur del Maule y del Bío-Bío. Fenómeno de resistencia en sentido propio, pues desde Benavides hasta los Pincheira, realistas o patriotas, los innumerables bandidos que cruzan los años veinte y treinta, dejando un rastro de folclor que aún no se apaga en el recuerdo del pueblo, responden de un modo directo o indirecto a las condiciones que crea la propiedad de la tierra. Los mismos líderes del levantamiento que llevará a Lircay utilizan bandas rurales para sembrar el terror entre oponentes liberales. Cuando las bandas se vuelvan contra ellos, tendrán que ser extirpadas a sangre y fuego por el ejército regular que ahora controlan. Tres gobernantes de Chile en esos años—Freire, Prieto y Bulnes—harán su carrera como generales o intendentes encargados de poner orden en tierra de bandidos.

Desde luego, el bandido es analfabeto o, si llega a escribir, lo hace con una ortografía que es el extremo opuesto de toda civilización. Un historiador tan desprejuiciado y superior como Vicuña Mackenna, a quien acabo de aludir, no puede dejar de calificar a su héroe, el caudillo Benavides, como un “mestizo semi-bárbaro y semieducado”. Y la carta de otro bandido, Sapata (sic), que inserta en nota al calce, nos hace el efecto de un violento testimonio rural contra la ortología y la ortografía de Bello. Es la voz, directamente oral, sin prosodia ni otros artefactos de Procusto³⁶.

3) *El indio araucano*. Este es probablemente el factor estructural más determinante en la conformación de la nacionalidad chilena. Con la ambigüedad que describimos más arriba, es parte de un “nosotros” incluyente y en gran excluido de la nación: inclusión imaginaria y marginación real. Chile se hace y se construye

³⁵ Enrique Bunster, *Crónicas portalianas* (Santiago, Editorial Del Pacífico, 1977), pág. 44.

³⁶ Benjamín Vicuña Mackenna, *La guerra a muerte* (Santiago, Editorial Francisco de Aguirre, 1972), pág. 25; la carta de “Sapata” en pág. 21, n.1.

como nación a partir del mapuche y contra el mapuche. Esto es muy claro para Bello, quien ve en *La Araucana* (1569-1578-1589) de Ercilla una especie de Eneida fundadora del país, al paso que celebra el sometimiento del araucano de su tiempo, ligando, muy significativamente, esta guerra interior de exterminio con el triunfo de las armas chilenas en el Perú:

“Nuestra bandera es ahora más respetada que nunca de las tribus bárbaras comarcanas, y ha renacido la seguridad en aquellos campos que fueron antes teatro de sus insultos y depredaciones”³⁷.

“Todos ellos (los esfuerzos de Arauco y la Confederación Perú-boliviana, J.C.) se estrellaron contra el valor y la invencible constancia de los guerreros de Chile”³⁸.

La ironía es, con todo, los que aquí se llaman “bárbaros” sean los que han manifestado a lo largo de los siglos un real y genuino sentido de nacionalidad. Luchando sucesivamente contra los Incas y contra el invasor español, luchando más tarde contra el ejército chileno que llamaba “pacificación” a una campaña de exterminio, los mapuches han sido uno de los poquísimos grupos que lucharon también denodadamente contra la reciente dictadura de 1973-1989. Columna vertebral de un país amorfo e invertebrado, el pueblo mapuche es el único cuya dignidad le da derecho a llamarse pueblo: es médula y esqueleto de una nacionalidad no retórica y de los dientes para afuera, sino auténticamente forjada en la defensa de la tierra, tanto en su sentido de patria como de base económica y cultural de las comunidades.

4) *La Confederación Perú-boliviana*. Los gringos de que hablaba Prieto antes de Lircay se convertirán en los “cuicos” (peyorativo por boliviano) del *Epistolario* de Portales. Gesto xenófobo, que cancela de una plumada el internacionalismo de la campaña libertadora; pretexto brutal de intervención; arrogancia y superioridad que se invierten como capital ideológico para el porvenir. De esta aventura subimperialista (en todas las acepciones del prefijo *sub*), irrigada con la sangre de un tirano *ipso facto* canonizado en mártir, nacerá una nación con olor a pólvora, a alcohol militar y a gloria chauvinista. Bello no dejó de echar carbón al fuego de la expedición desde su puesto en la Cancillería; era su forma de conducir la guerra, conforme con “los principios que ha fijado la práctica de las naciones cultas”^{38b}.

³⁷ *El Araucano*, 195, 6 de junio de 1834; ahora, en A. Bello, *Antología...*, cit. en nota 27, págs. 54-55.

³⁸ *Ibid*, pág. 75. El lenguaje de Bello bordea aquí vergonzosamente la oratoria de cuartel.

En cuanto al efecto del *Código Civil* sobre la sociedad mapuche, vale la pena reproducir lo que se dice en un libro especializado: “...tuvo graves repercusiones para los mapuches por cuanto gran parte de sus tierras ancestrales, que en ese tiempo habían sido ocupadas por chileno, fueron inscritas por éstos a su nombre, perdiendo así los indígenas, frente a la legislación chilena, el derecho que tenían sobre las mismas”. (José Aylwin O., “Tierra mapuche: Derecho consuetudinario y legislación indígena”, pág. 342; in Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde, *Entre la ley y la costumbre* (México, Instituto Indigenista Interamericano, 1990).

^{38b} Palabras textuales de Bello, en plena guerra contra la Confederación. (Cf. M.L. Amunátegui, cit., pág. 365).

Bolivia, la del mariscal Santa Cruz héroe de la Independencia, era indígena y atravesada, es claro; en cambio, “nosotros los chilenos” empezábamos a ser, y lo seguiríamos siendo por los siglos de los siglos, la última chupá del mate...

Pipiolos, bandoleros, mapuches, bolivianos: no es casual que sea un pariente de Prieto, triunfador de Lircay, el que venga a presidir el país un vez establecido el nuevo orden tradicional. A Bulnes le correspondía lógica y simbólicamente tal mandato, en razón de su triple actuación como vencedor de los Pincheira, como militar encargado de la Frontera de guerra y en cuanto héroe de Yungay. A los Pincheira los liquida a punta de traiciones; a los araucanos es incapaz de someterlos; y nuestro paladín sólo triunfa en Yungay gracias a las armas, el esfuerzo y la decisión de las tropas peruanas a cargo de Ramón Castilla, ulterior presidente del Perú³⁹.

Hacia 1840, como atestiguan la poesía, el ensayo y la literatura costumbrista de la época y aún novelas posteriores, existe ya una conciencia nacional. Chile posee identidad. Es una nación reducida, empequeñecida, jibarizada, en que el grupo dominante es un grupúsculo de familias (“son muy pocos los poseedores de tierras”, constata Sarmiento al dejar el país,⁴⁰) y en que los gobernantes –casta nueva y briosa, distinta de los terratenientes, pero que protege y se funde con los intereses de éstos– se reparten el país como a parcela. Santiago es un apéndice del Valle Central, los patronos entran y salen de la Moneda y del Congreso como Pedro por su casa. A ese país que se echa en las vías del progreso, que no dejará de progresar hasta la apoteosis pinochetista y que sigue progresando *encore* con pinochetistas y social-demócratas tomados de la mano, es al que Andrés Bello pone entonces una severa cúpula superestructural. *Gramática y Código* parecen trazar dos surcos paralelos: una nos enseña a hablar con propiedad, el otro afianza la propiedad de unos cuantos; una nos obliga a escribir con propiedad, el otro inscribe la propiedad en escrituras y archivos del Estado. Todo, muy propio de las superestructuras desde que Dios es bueno y que el diablo se hizo hombre. Miradas las cosas con humor, el contexto chileno no deja de prestar un cierto color local a la obra maciza, de amplias arquitecturas y de indudable significación, que Bello tuvo la desdicha de ir a concebir y publicar por esos pagos australes. Queda de este modo en pie lo que Luis Bocaz, en una de las contribuciones globales más lúcidas que se han escrito sobre el intelectual venezolano, postulara algunos años atrás:

“En su labor de organización y en sus escritos hallamos una respuesta optimista a la función que las superestructuras ideológicas e institucionales pueden cumplir aún con las restricciones de la dependencia”⁴¹.

³⁹ Para lo de los Pincheira, v. Diego Barros Arana, *Historia Jeneral de Chile* (Santiago, Imprenta Cervantes, 1902), t. xvi, pág. 116; para lo de Yungay, cf. Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú* (Lima, Editorial Universitaria, s.f.), t. ii, págs. 168-169 y t. iii, pág. 80.

⁴⁰ Cf. Tulio Halperín Donghi, *El espejo de la historia* (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1987), pág. 148.

⁴¹ Luis Bocaz, “Andrés Bello: Política cultural y formación social dependiente”, *Araucaria*, 16, 1981, pág. 101.

RECORRIENDO PRAGA

Manuel Peña Muñoz

LA PRAGA DE KAFKA

Pocas ciudades europeas ofrecen tanto atractivo artístico para el viajero como Praga. A la belleza arquitectónica de sus opulentos edificios y puentes sobre el Moldava —la ciudad es un museo de arte al aire libre— se une una atmósfera de cierto encanto melancólico. La vieja capital de Checoslovaquia seduce al paseante desprevenido precisamente por su magia triste. Y en esa atmósfera de poesía crepuscular se desenvuelven en las sombras los palacios de otra época ligeramente resquebrajados, los portales de tono ocre y las iglesias de estilo gótico con escalinatas de piedra y colorido verdinegro.

Esta es la ciudad de los grandes músicos. Beethoven, Vivaldi, Wagner y Berlioz se sintieron hechizados por el ambiente misterioso y elegante de Praga. Mozart pasó aquí largas temporadas en casa de la familia Dusek y estrenó bajo su batuta en el teatro Stavovské la ópera *Don Giovanni*. También es la ciudad de los célebres escritores. Ellos también —como Rodin o Kokoschka entre los plásticos— se sintieron compenetrados con el irresistible espíritu del pasado que da a la ciudad una impronta dramática. Dostoiewski, Apollinaire, Chateaubriand y Rainer Maria Rilke escribieron en Praga. Y también Hans Christian Andersen que se sintió embrujado por el conjunto histórico de torres y cúpulas doradas. Pero de todos ellos, ha sido Franz Kafka el escritor que ha hecho de Praga su entorno literario. La vida y la obra del autor de *El Castillo* transcurren en los laberintos de Malá Strana en donde Kafka cree ver el auténtico escenario de sus sueños: “Los rincones oscuros, los pasadizos secretos, las ventanas ciegas, los patios sucios, los alojamientos siniestros, continúan viviendo en nosotros...”.

Precisamente en una de estas casas sombrías, junto a la iglesia de San Nicolás, nació el escritor de origen judío durante el verano de 1883, cuando la ciudad pertenecía al imperio austríaco y las calles llevaban nombres alemanes. Kafka nació en la casa de la calle Kaprova —que en ese tiempo era Karpfen Gasse— en Staré Mesto. De ella, sólo el portal es auténtico, ya que el resto ha sido reconstruido después de la Segunda Guerra Mundial. Efectivamente, la ciudad ha padecido a lo largo de su historia y ello se presiente en el aire de la Plaza Staromestské, en las callejuelas que circundan el convento de Santa Inés de Bohemia y en los edificios de ladrillo en donde Kafka ha sufrido en la infancia y en la edad adulta, el ambiente de pesadilla de la vieja ciudad con calles desoladas en las que los faroles proyectan largas sombras.

Sumido en la depresión que ve en todo lo que lo rodea, Kafka, como judío, se siente rechazado por el medio. Los checoslovacos lo sienten extranjero. También los alemanes. Con un sentimiento apátrida deambula por la antigua Praga escribiendo y tomando bocetos con una carga expresionista. Son sus dibujos en los que

se adivina el alma atormentada. Es un artista abrumado por sus propios sueños, envuelto en su locura y próximo a la tuberculosis, el gran mal de su época.

Aquí viene a veces, al Café Arco de la antigua Pflaster Gasse en donde los artistas judío alemanes se reúnen. ¡Qué agradable la atmósfera intelectual del Café! La humareda de los cigarrillos ejerce también un efecto sobre el viejo Café Savoy en la esquina de Kozí con Vezenská en donde Kafka viene a ver fascinado en 1910, la compañía judía de teatro de Lemberg. Es aquí, en el ambiente de los cafés con música eslava de violín y piano, donde se gestan sus obras y donde acude a conversar de arte y libros con su amigo Max Brod que más tarde —y pese a la súplica de Kafka, antes de morir, de quemar sus escritos— publicará toda su obra en bien de la literatura.

Kafka visita a su amigo en la casa de la calle Skorepka y en la que ocupó en 1913 después de casarse, en Brehová. Son edificios oscuros, de grandes portales enrejados, con amplio zaguán de baldosas y escaleras anchas de mármol o granito verde, cuyos descansos dan a “patios de luz” débilmente iluminados. Casonas de peldaños crujientes con habitaciones de techos altos, láminas religiosas en las paredes empapeladas y ventanas de vidrios translúcidos. Esta es la Praga de Kafka. La ciudad consubstanciada con el artista. O al revés.

Ahí esta la vieja casa de la calle Celetná, descascarada por el tiempo, en donde comenzó a escribir su *Diario*. Y esa otra... sí ... es el número 36 de la hermosa calle **Parizská** con sus fachadas suntuosas —bronces y yeserías— de estilo Art Nouveau. Detrás de esa ventana, Kafka escribió gran parte de su novela *América, La Metamorfosis y El Proceso*. Es su etapa de mayor creatividad y el tiempo cuando se enamora de Felice Bauer. Es también la época cuando frecuenta el famoso salón de Berta Fanta, que se conocía en todo Praga como “El Unicornio Dorado” en Staroměstské Náměstí en donde conoció a Albert Einstein, al matemático Kowalewsky y al filósofo Ehrenfels.

Kafka vivió también en el departamento de su hermana Valli en la calle Bilkova y en el de su otra hermana Elli en la famosa calle Nerudova que sube en pendiente hacia el castillo de Praga y la catedral de San Vito. Allí están los estudiantes con sus capas y sombreros antiguos tocando música de Smetana ¡la música de Praga! taciturna y subyugante. Kafka sigue cambiándose de casa, pero no de trabajo. Por catorce años consecutivos, entre 1908 y 1922, soportó el mismo puesto en una tétrica oficina de seguros en la calle Poríc. Posiblemente esta rutina burocrática en escritorios deprimentes fue la base para su creación literaria en la que pesa una constante sensación de agobio.

Mientras el artista Alphons Mucha crea vitrales modernistas para la catedral de Praga o diseña carteles teatrales con mujeres de cabellera enmarañada para Sarah Bernhardt, Franz Kafka encerrado en una oscura habitación, tosiendo y con una pluma antigua, escribe su prosa sombría. El 3 de junio de 1924, a los cuarenta y un años, muere en su ciudad. Su cuerpo está sepultado en el viejo cementerio judío de Praga junto a sus padres. Un pequeño túmulo recordatorio cubierto de liquen señala los nombres y las fechas de nacimiento y muerte. El primero de ellos dice: “**Doctor Franz Kafka 1883-1924**”, ya que fue Doctor en Derecho. Hacer la **ruta de Franz Kafka** en Praga es descubrir el mejor espíritu del escritor. Y comprender asombrosamente cómo el alma de una ciudad puede incidir en la obra de un artista.

Sin lugar a dudas, el viejo reloj astronómico de la ciudad de Praga –que data de comienzos del siglo xv– constituye una de las grandes atracciones para el viajero que se inicia en el arte milenario de esta capital de Centroeuropa. Hora tras hora –y después de haber recorrido las callejuelas adoquinadas en románticos carruajes admirando palacios y decoraciones modernistas– el paseante deslumbrado se aposta frente a una de las fachadas del Ayuntamiento de la ciudad para ver la marcha de los apóstoles cada vez que el reloj da una hora en punto. Y ciertamente es a mediodía cuando se reúne más cantidad de asombrados para ver salir las doce figuras religiosas prolijamente talladas en madera.

El mecanismo de relojería es uno de los más perfectos e increíbles de Europa. Junto a la precisión horaria están los cuadrantes que permiten medir el movimiento de los astros, la posición del sol, la luna y las estrellas. Y todo ello, porque los signos zodiacales han interesado siempre al hombre, desde antiguo. Por eso, fueron dos personas –un relojero y un astrónomo– quienes crearon el reloj en el año 1410, resultando de este trabajo una verdadera obra de relojería y arte que se ha perfeccionado con el transcurso del tiempo.

No es sin embargo el más antiguo de Europa. El de Padua data de 1344 y el de Estrasburgo, de 1352. Ambos cuentan también con cuadrante astronómico y dieron la pauta para que durante la Edad Media se construyeran relojes parecidos en lugares estratégicos de las grandes ciudades. Alrededor de 1410 ya había en Europa cerca de doce relojes de este tipo, lo que demuestra un interés de los hombres antiguos por saber no sólo la hora sino también el movimiento misterioso de las estrellas.

El reloj de Praga, incluso, en un comienzo, sólo mostraba datos astronómicos. Y como había un interés en la medición de las esferas celestes, el astrolabio era perfecto.

Con el tiempo, hubo modificaciones. El maestro Hanuš y el relojero Jakub Čech –magnífico constructor de pequeños relojes de gabinete– habían ya fijado el estilo del reloj bellamente enmarcado en medio de estatuas y ornamentaciones propias del gótico flamígero o *gotique flamboyant*. Alrededor de 1490 el reloj fue completado con calendario y toda la fachada, ricamente adornada con atractivas esculturas que en su exuberancia, cubrieron los restos de las esculturas antiguas, pasando éstas desapercibidas para los investigadores.

Más adelante, ya en siglo xvii, el reloj se completa con figuras movibles y estáticas. La más espectacular –y acaso la más sobrecogedora– es la figura de la Muerte que toca una campana cuando da la hora. Y es en el siglo xix cuando se crean las figuras hermosísimas de los doce apóstoles que, cada hora, durante el día, van apareciendo en las dos ventanillas sobre el cuadrante astronómico. También durante este tiempo –alrededor de 1882– se instaló la figura del gallo, cuyo canto es la culminación del espectáculo del reloj de Praga.

También durante este tiempo –en que se realizó una reparación general al viejo reloj– se instaló un nuevo disco del calendario, cuyo autor fue el célebre pintor checo Josef Mánes. Este disco vino a sustituir al antiguo, sin valor artístico, que por aquel tiempo estaba tan deteriorado que se hacía imposible su recupera-

ción. Mánes pintó un ciclo de doce medallones representando los doce meses del año y también otros doce que representan los signos zodiacales, como un recuerdo tal vez a aquel tiempo cuando en la corte de Wenceslao IV, hijo de Carlos IV, existía un extraordinario interés por la astronomía en Bohemia.

El célebre pintor se inspiró en las miniaturas del breviario manuscrito del gran maestro de la Orden de Santa Cruz del año 1356 para pintar las escenas de temporada en los trabajos agrícolas.

Allí están la campesina segando, el labrador sembrando la tierra, el vendimiador en la viña o el rústico con el arado. Cada una de las escenas del disco es un verdadero poema a las faenas del campo. Tan bella fue la obra de Mánes, que luego de catorce años de permanecer a la intemperie, fue necesario llevar el precioso disco al Museo de Praga y en su lugar, instalar una copia.

Durante este período romántico —en que se revitalizan en Europa los moldes medievales y hay en general un interés en las grandes ideas y personajes del siglo xv— el reloj se restaura después de haber permanecido parado durante largas temporadas.

Ahora se instala un cronómetro moderno que cada minuto pone en acción el viejo e histórico mecanismo. Por lo demás, aquella reconstrucción se realizó con gran sensibilidad, teniendo en cuenta la maquinaria original que no se ha alterado hasta el día de hoy, lo que hace del reloj de Praga una joya única en su tipo, ya que otros relojes europeos antiguos, si es que funcionan, tienen el mecanismo original cambiado totalmente, incluso varias veces. En numerosas ocasiones, los mecanismos históricos auténticos, las esferas, punteros y adornos, se conservan tan sólo como piezas de museo, no aptos para funcionar, pero el reloj de Praga funciona en el mismo lugar con sus mecanismo primitivo hace ya seis siglos.

Durante los últimos días de la Segunda Guerra Mundial, el reloj sufrió graves daños debido a los bombardeos con que los nazis destruyeron el viejo Ayuntamiento utilizando incluso granadas incendiarias. Fue el día terrible cuando ardió en llamas el ala que daba a la plaza de la Ciudad Vieja, quemándose el valioso archivo municipal.

El reloj sufrió graves daños tanto por las descargas de los fusiles como por las granadas. Muchos habían perdido las esperanzas de reconstruir el viejo reloj y pensaban que ahora había llegado un tiempo nuevo en el que era necesario instalar una maquina moderna con números latinos y figuras más acordes con el siglo. Pero los nostálgicos que amaban la antigua ciudad de Praga, tal como era antes de la Guerra, pudieron más y lograron reconstruir el antiguo mecanismo, lo que ayudó a fortalecer la idea de que había que restaurar completamente el reloj con sus figuras y ornamentaciones, lo antes posible y antes que fuera demasiado tarde.

Por fortuna, existían fotografías y documentos, gracias a los cuales, el artista Sucharda logró realizar hermosas copias en madera de los apóstoles. Y al fin, los chekoslovakos y los visitantes pueden en el día de hoy deslumbrarse con uno de los más bellos espectáculos al aire libre que se conocen en Europa, frente a un viejo reloj. Como en otros lugares, el reloj de Praga confiere respetabilidad y una aureola de prestigio a la ciudad. Cosa parecida ocurre en otras ciudades europeas. Allí está el reloj de la *Rathaus* de Ulm, en Alemania, bellissimo, con figuras pintadas

y una verdadera joya del arte gótico a orillas del Rin. Su cuadrante astronómico confiere un sello de auténtica jerarquía a la solemne arquitectura del Ayuntamiento. ¿Y qué decir del magnífico reloj de la torre en Esslingen con sus figuras móviles y sus cuadrantes en tonos oro y verde limón?

Europa se ha caracterizado por estos relojes de torre con marcha de marionetas y astrolabios. Tienen toda la atmósfera medieval y nos transportan a ella cuando dan la hora y con un suspenso en el corazón atisbamos la salida de las figuras con una Biblia en la mano o bailando una danza aldeana antigua como en el prodigioso reloj de la *Rathaus* en München a cuyo carillón musical salen las figuras bailando aires bávaros.

Otros relojes hermosos con cuadrante astronómico son el de la iglesia de la Virgen María en Rostock y el de la torre de Hampton Court, en Inglaterra, pero indudablemente que uno de los más bellos –junto con el de Praga– es el reloj de la Torre del Orologio en la Plaza de San Marcos de Venecia coronado por las dos figuras mecánicas que con un martillo golpean la campana cada vez que es la hora en punto.

Ahora vuelve a ser el mediodía. La Muerte tira de la cuerda y suena una campanilla lejana. Las ventanitas se abren y aparecen los doce apóstoles... uno por uno, cada uno con su aureolas y portando un libro, un cáliz, una llave o una cruz. Mirando el reloj, no sólo están los viajeros de siempre que han escrito a lo largo de los siglos muchas páginas en torno al viejo reloj de Praga. Están las figuras de piedra, extasiadas: el avaro con la bolsa llena de dinero; el dilapidador mirándose al espejo con una flor en el sombrero, el ángel, el astrónomo y el cronista... ¡Es un bello reloj! Por algo en el siglo XVI se hizo una exacta copia de gabinete para la corte de los Habsburgo.

Ya ha sonado la última campanada y ahora canta el gallo. Es mediodía en Praga. Tiempo para tomar un viejo carruaje o para caminar simplemente por las calles, atisbando la historia que nos habla desde un balcón o desde una antigua mampara de vidrios esmerilados...

LA GESTA CARIBEÑA DE RODRÍGUEZ JULIÁ

Rubén González

UNA NOCHE TODA LLENA DE HISTORIA

La noche oscura del Niño Avilés (publicada originalmente en 1984)¹ es la primera parte de una saga narrativa escrita entre 1972 y 1976. El título general de la tetralogía es *Crónica de Nueva Venecia*. En 1994 se publicó en Venezuela la segunda parte, *El camino de Yyaloidé*. Permanecen inéditas *1797* y *Pandemonium*.

La noche oscura... es una novela visionaria donde proliferan las utopías caribeñas del siglo XVIII. Azarosas y fracasadas utopías, pues las conflictivas relaciones entre españoles, criollos y negros que aquí emergen desembocan en el extravío o el mito.

Edgardo Rodríguez Juliá (Puerto Rico, 1946) se planta en el horizonte de la fabulación histórica. Dentro de la literatura hispanoamericana contemporánea es un terreno recorrido por escritores bien conocidos, de Alejo Carpentier a Fernando del Paso. Lo histórico de espíritu novelesco es un bien conquistado entre nosotros. Determinar cuánto de ficción y cuánto de historia hay en estas fabulaciones podría llevarnos a un inventario engañoso. De todos modos, al final lo que queda es la novela sobre cualquier episodio histórico verificable. Así, sin duda, ocurre en *La noche oscura...*, donde todo dato o acontecimiento histórico pasa por el camino de la imaginación y los datos imaginados son revestidos de "historicidad".

La noche oscura... comienza con un "Prólogo" donde se da a conocer un capítulo oculto de la historia de Puerto Rico. El "Prólogo" lo firma un historiador (ficticio) llamado Alejandro Cadalso. El "Prólogo" refiere el hallazgo de una colección de documento descubierta años antes, en 1913, por un archivero llamado Don José Pedreira Murillo. La colección consta de enormes cronicones que se suponen escritos hacia finales del siglo XVIII. Además de las crónicas, el "historiador" da cuenta de la existencia de un retablo de pinturas, miniaturas de minucioso detallismo, que describen la historia desconocida. Crónicas y retablo narran la construcción de una ciudad lacustre hacia finales del siglo XVIII, llamada Nueva Venecia. El arquitecto de esta ciudad es el Niño Avilés, canónico heterodoxo que funda la ciudad para negros libertos y cimarrones, y para quienes huían de la opresión de las autoridades españolas. Nueva Venecia es una ciudad libre. O eso se supone que fuera, porque su existencia es debatida y negada. Algunos historiadores no le conceden autenticidad a los documentos y consideran apócrifa toda la historia. ¿Por qué desapareció, por qué no consta en la historiografía oficial Nueva Venecia? La

¹ (Río Piedras: Huracán). Hay una segunda edición, editada (recortada, reducida) por el autor. Es una edición conjunta de la Editorial de la Universidad de Puerto Rico y la Editorial Cultural, 1991. También en 1991 apareció una versión en francés (Paris: Belfond), traducida por Jean-Marie Saint-Lu.

ciudad era decadente, un antro de prostitución y actos demoníacos, según un cronista testigo de la ciudad, a quien Alejandro Cadalso cita, pero inmediatamente tacha de equívoco. Para Alejandro Cadalso Nueva Venecia fue borrada de la historia no porque las autoridades sintieran vergüenza de un lugar tan nefando; fue destruida por miedo a una posible rebelión de negros cimarrones. Dice Cadalso:

“Como partidario de esta ciudad invisible que redime nuestra historia y fundamenta nuestra esperanza, ofreceré una explicación que por evidente ha escapado a la ya notoria miopía de los colegas opositores. Nueva Venecia desaparece de la historiografía por decisión de las autoridades coloniales del siglo pasado. La presencia de aquella ciudad libertaria y utópica en la memoria colectiva, debió resultar inquietante para un régimen español amenazado por el esfuerzo Libertador de Bolívar...”.

Lo cierto es que Nueva Venecia también desapareció de la memoria colectiva del pueblo. En *La noche oscura* el acercamiento a lo “histórico” presupone tanto la invención de hechos y personajes como la utilización de la leyenda y la documentación erudita. Rodríguez Juliá echa mano de lo verídico y de lo verosímil. En los memorables diálogos y reflexiones que aquí abundan, la historia sirve siempre de telón de fondo. Porque con toda la imaginación y exasperación con que este autor trabaja, el motivo de su escritura lo define el re-examen de la realidad histórica, particularmente de la historia puertorriqueña.

A Julio Ortega, Rodríguez Juliá le dice:

“... la intención fundamental de mi obra es la de reflejar lo que es Puerto Rico, entender lo que es Puerto Rico; es decir, es una búsqueda que comienza con Alejandro Tapia y Rivera, el fundador de nuestra literatura, recalca en la generación del 50, que es una de las generaciones principales porque abrió camino en una serie de temas inexplorados hasta el momento. Y lo que se ha llamado la generación del 70, me parece que también tiene como principal ocupación esa búsqueda, ese buceo en la personalidad puertorriqueña. Esa es a grandes rasgos nuestra literatura, y esa es mi inserción en ella...”².

La presencia de Rodríguez Juliá ha calado hondamente en la trayectoria literaria puertorriqueña, pues la convocatoria de sus imágenes induce a la relectura y, muchas veces, a la reinterpretación de esos textos que integran la cultura puertorriqueña. Pero *La noche oscura...*, despliega meditaciones filosóficas y políticas que rebasan las fronteras nacionales, pues los curiosos argumentos que aquí se urden, en ocasiones, resultan extraños a la historia conocida del país. Así, por ejemplo, es posible reconocer aspectos de la historia de Haití y de la República Dominicana que se adjudican a la historia de Puerto Rico. No se trata de exposiciones ensayís-

² Véase Julio Ortega, *Reapropiaciones. Cultura y nueva escritura en Puerto Rico* (Río Piedras, EDUPR, 1991), págs. 123-124.

ticas, es fabulación y hasta poetización de la historia: literatura de versátiles lenguajes que se abre al coloquio de la imaginación y la crítica. Tumultuosa, dramática, visionaria, apocalíptica, *La noche oscura...* va más allá del acto de señalar, crear o recrear los paradigmas de una identidad nacional, pues apela al pasado como a una memoria colectiva a la que se quiere sacar de su sopor amnésico.

Esta incursión en la historia, Rodríguez Juliá la había emprendido con *La renuncia del héroe Baltasar* (1974), una novela donde el imaginario utópico—o anti-utópico—pone de relieve la realidad cultural, política y moral que la tutela colonial consolida en el escenario puertorriqueño de finales del siglo XVIII. Esta novela y *La noche oscura...* se complementan en su complejidad temática y formal. Diversos discursos cronísticos configuran ambos textos, abordan el siglo XVIII colonial, y el lenguaje reproduce, parodia, inventa y falsifica el habla de la época.

La noche oscura... se inscribe dentro de un drama doble y contradictorio: la ausencia de una historia realizada o exitosa, o su reverso real y engañoso, la presencia de una historia colonial, que ha venido a constituir algo así como un verdadero saqueo de la historia.

La búsqueda del sentido de la historia puertorriqueña, su verdad y su fama, su cuerpo y su alma, supone un par de preguntas ineludibles: ¿cuál es y dónde reside el valor de la historia para la sociedad?: y ¿cómo se relaciona la historia con la política, sobre todo cuando se considera la política como uno de los modos para guiar a un pueblo? Para reflexionar sobre estas consideraciones éticas de la historia, Rodríguez Juliá viaja al pasado, al siglo XVIII, cuando se empieza a definir la nacionalidad puertorriqueña. En la reconsideración del pasado histórico hay implícito un alegato contra el presente. Se trata de entender el pasado para explicar las condiciones del presente. Pero, ¿por qué acude Rodríguez Juliá a un pasado que nunca existió, anacrónico, mítico, que aparentemente no tiene correspondencia con el presente?

Rodríguez Juliá, mediante su don de la anécdota establece unas caracterizaciones memorables entre el espacio mítico de *La noche oscura...* y el medio social y político del autor, entre el pasado novelado y la realidad presente. Dice refiriéndose a la novela:

“Los motivos visionarios, utópicos, arcádicos, también históricos, esos paraísos artificiales y esas pesadillas que pueblan sus páginas, testimonian la relación de su temática con aquellas experiencias políticas que desembocaron en el mayo del 68 francés y su consigna de ‘la imaginación al poder, *La noche oscura...* es una novela literaria que nos habla sobre ese espacio perfecto, siempre esquivo, que mi generación identificó, de modo tan contradictorio, con los rigores del socialismo y el adamismo anárquico de los hippies... *La noche oscura...* supone también la necesidad de establecer un saldo en lo histórico, en esa opacidad del mundo mundo que tanto se testimonia en mi novela. Y es que estos tiempos son tan distintos de aquéllos. En mi propio país, la independencia y el socialismo democrático entonces eran proyectos políticos que se vislumbraban en pujanza. La revolución cubana aún gozaba de un prestigio enorme en Latinoamérica. A nivel mundial, el socialismo todavía conservaba su legitimidad ideológica, aunque su moral política comenzara a ser cuestionada.

“Hoy por hoy la utopía ha caído en descrédito. Al menos sobre buena parte de la faz de la tierra. La única utopía visible parece ser la salvación del propio planeta, so pena de ser terminalmente dañado por un capitalismo triunfante y el desarrollismo tercermundista, desbocado e ineficiente”³

Es tan amplia la visión de Rodríguez Juliá y tan lúcida su interpretación que se advierte cómo sus ilusiones y ambiciones encarnan en la novela. No es sólo que el elemento biográfico se haga presente en la obra sino que entendemos cómo una época y sus utopías se posibilitan y se llevan hasta el límite de la ilusión, y cómo y por qué existe la necesidad de inventar otra historia o subvertir lo que en ella ha sido. La historia es la obsesión por definir míticamente los esfuerzos de la pasión personal y múltiple y de la vida única y social, en un impulso que va del acercamiento irreverente al pasado a la consideración escéptica del presente.

En *La noche oscura...* se pondera tanto la utopía (el idealismo) como su dudosa realización. De tal manera, las sublevaciones de los negros son impulsos de la ensoñación y desembocan en el convencionalismo por su falta de planificación. Así también, el adversario principal de los negros, el Obispo Trespalacios, representante de la ortodoxia, despliega el escepticismo frente al espacio ideal, utópico. En esta novela cada pretensión social tiene su desafío. Aquí se estimulan los ideales de la utopía, pero en su consecución tercia el fracaso, porque el hombre busca más su asidero en la complacencia y la evocación que en la obra planificada.

La emblemática que define la novelística de Rodríguez Juliá es la utopía y, sin embargo, él descrece de la utopía. En sus tres novelas publicadas todo idealismo encuentra su término. La utopía, cuestionada incesantemente, en el tiempo y en el espacio, deviene en metáfora para el contraste. Porque, para el autor, contrastar con una actitud escéptica se convierte en un principio para explicarse la versión que él se ha creado de su sociedad. ¿Qué somos los puertorriqueños? No hay un retrato sino una serie ampliada de pinturas públicas y privadas que se animan sin término. En la novela también el Obispo Trespalacios cuestiona sin cesar pero niega toda utilidad al cuestionamiento, pues para él ya la suerte del mundo está echada y la única redención se encuentra en el acatamiento de la ley o la sumisión al sistema. Si Rodríguez Juliá descrece de la utopía, en su visión hay un espacio para la inocencia. En la sociedad hay una humanidad no descartable. Sus contrastes y paradojas no se anulan a sí mismos. En *La noche oscura...* el Niño Avilés representa la posibilidad de la renovación y la antítesis del escepticismo: con él se abre un espacio no muy claro y con bastantes ambigüedades, que aspira a reflejar el territorio mismo de la esperanza que permanece.

ESPEJO DE VIDA Y UTOPIA

Algo de su vida brota en los textos de Rodríguez Juliá, particularmente de sus crónicas, que, frente a sus novelas, son el otro polo de su escritura. Son crónicas— que no

³ Véase “La noche oscura de mi generación”, *El Nuevo Día*, Sección “Domingo”, 4 de agosto de 1991, págs. 5-8.

autobiografía— de la sociedad que se transforma, del momento actual, de la realidad observada por un ojo incisivo. *Las tribulaciones de Jonás* (1981), *El entierro de Cortijo* (1983), *Una noche con Iris Chacón* (1986), *Puertorriqueños* (1988), *El cruce de la Bahía de Guánica* (1989) y *Cámara secreta* (1994) son sus títulos. De estos textos se desprenden rápidas líneas biográficas: Es el menor de dos hermanos. Nace en 1946, en el seno de una familia pequeño burguesa de ancestral filiación republicana. La antigua casona familiar queda en Aguas Buenas, en una zona semi rural no muy lejos de la capital. Cuando tiene diez años, su familia se muda a una urbanización de clase media de casas de cemento armado y adyacente a algunos barrios pobres. Se educa en colegio católico bajo la tutela de sacerdotes que lo inducen a la lectura de autores como San Agustín y San Ignacio de Loyola. Hace sus estudios graduados en España y desde 1968 es profesor de literatura española e hispanoamericana en la Universidad de Puerto Rico. Está casado y tiene dos hijos.

No aseguro que las obras de Rodríguez Juliá sean fruto de su vida, pero en esas líneas descansa mucho de su escritura, y él a menudo evoca con nostalgia inmitigable el mundo de su formación. La calidad de sus ficciones y el acervo de sus vivencias se unen para situar su obra en el centro mismo de la vida intelectual puertorriqueña. Por su intelectualidad y su vertiginosa presencia de cronista de la sociedad, Rodríguez Juliá es un escritor consagrado, de clásica erudición, a quien vigorizan las formas populares. La lectura de sus abigarradas novelas nos lleva al convencimiento, como diría William Blake, de que por el camino del exceso se llega al palacio de la sabiduría. Su escritura, tumultuosa y fluida, nos revela el caos de la historia como una aventura.

Urgida por la historia y por un escéptico utopismo, la escritura de Rodríguez Juliá propone un código moral y cultural, no inexistente en la historia literaria puertorriqueña, pero presente en él con más ardiente irreverencia y capacidad subvertora. A ese código lo sanciona una crítica elocuente que ve en el tema histórico-cultural un modelo de representación del mundo americano. Esta novelística tiene la capacidad para hacernos reflexionar sobre nuestra cultura y sobre sus cambios en la historia. *La noche oscura...* es una novela con resonancia internacional, debido, entre otras cosas, a su peculiar tratamiento de una historia pasada, ficticia, que se entrecruza con la “historia verdadera” para soliviantar nuestras percepciones de una compleja realidad actual. A Julio Ortega, *La noche oscura...* le parece la mejor novela latinoamericana del año de su publicación. Jean Franco comentó en una entrevista en el Brasil que Rodríguez Juliá era el García Márquez de los ochenta. Antonio Benítez Rojo ahonda en la correspondencia dialéctica de *La noche oscura...* y la historia puertorriqueña. Para Susana Zanetti la combinación de los discursos históricos y de ficción en *La noche oscura...* constituyen un intento de reescritura de la historicidad, que alcanza su significado concreto dentro del problema de la identidad cultural puertorriqueña. La versión francesa de *La noche oscura...* es indicativa del interés por públicos de distintas lenguas en esta novela. La bibliografía preparada por Ivonne Sanavitis⁴ demuestra el creciente atractivo

⁴Véase *Las tribulaciones de Juliá* (Ed. Juan Duchesne Winter) (San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña), págs. 171-187.

que sobre los críticos ejerce esta fábula sobre la resurrección de un tiempo pasado agobiado por la guerra y el encono de un gobernante contra sus súbditos ilusos.

¿DESCENDER DE LA HISTORIA HACIA DÓNDE?

A esta legítima utilización de la historia y la historiografía han acudido muchos escritores y lo obtenido no es minimizable. En la narrativa latinoamericana la evocación histórica, como reflexión cultural y política, sigue siendo un principio desmitificador y, metódicamente, un reto ante el Estado. Mas los autores, particularmente aquéllos que escriben apartir del “boom”, al proyectar su narrativa al futuro observan perplejos una sociedad en incesante cambio y, además, contradictoria, enredada, sumergida en el caos de los espectáculos y el consumismo, que, como dice Carlos Monsiváis, son fuerzas cautivantes que han llegado a encauzar a la sociedad que se transforma³. La constatación de nuevos temas o la intensificación de algunos ya frecuentes en la narrativa parecen sugerir el alejamiento de la gran literatura nacional, esa literatura mítica y heroica (Carpentier, García Márquez, Fuentes, Vargas Llosa, e inclusive Cortázar) que con sus propuestas latinoamericanistas nos puso a la vanguardia de la literatura universal.

Cabe preguntarse, entonces, ¿actualmente, hay un nuevo orden expresivo que pueda representar alguna tendencia o pensamiento en particular? Y si lo hay, específicamente, ¿en qué consiste el cambio respecto de los temas anteriores? A la relajación del paradigma de la literatura de tema nacional y de búsqueda de identidades de los sesenta y setenta no concurre un tema único u obras muy recordables hasta ahora. Se nota la variedad y la diferencia respecto de esos años y la moda da paso a una escritura que busca forjar distintas identidades. El cultivo de la literatura se sujeta a agendas específicas —si bien no dejan de ser exigencias morales y políticas—, quizá, también, más íntimas y personales. Por ejemplo, una corriente literaria de sensibilidad feminista se ha tornado fuerte en los ochenta y noventa (paradigma: Angeles Mastretta, con un liberalismo sexual, político y moral). Asimismo, paralela a esta corriente, se vierte una literatura *gay* o lesbiana, travestida o explícita, que se hace llamar marginal o inconforme, la cual, sin mucha sorpresa, ha sido asimilada con bastante calma. Apenas muere Manuel Puig, se fortalece una narrativa conocida por el uso de técnicas cinematográficas, tanto en lo formal como en lo temático. La novela policial, ahora común, aspira a la dignidad de las que sancionaran Borges y Chesterton.

¿Y qué han hecho algunos de los autores que en sus novelas sintetizaron nuestras utopías nacionales? García Márquez somete a prueba una literatura más íntima donde los vericuetos del amor desplazan el carnaval de la historia y la política (*El amor en los tiempos del cólera*, *Del amor y otros demonios*). Vargas Llosa incursiona por la senda de un erotismo quisquilloso y literario (*Elogio de la madrastra*) y por unos Andes delicuescentes, donde todo tiene doble fondo y la relación amorosa (Mercedes-Carreño) emerge enturbiada (*Lituma en los Andes*). Fernando del Paso

³ Como ejemplo de esta percepción, véase el libro de crónicas urbanas de Carlos Monsiváis, *Los rituales del caos* (México, Era, 1995).

pasa de un *best-seller* "histórico" (*Noticias del imperio*) al *thriller* (*Linda 67. Historia de un crimen*) muy bien recibido por la crítica y los lectores. Y Rodríguez Juliá, después de varios libros de crónicas, vuelve a la narrativa en un escenario de intriga detectivesca, donde prácticamente todas las relaciones –familiares, profesionales, amorosas, amistosas– están emponzoñadas con la amargura y la decepción de los ideales humanos.

En la década de los ochenta y noventa, pues, se popularizan temas infrecuentes anteriormente. Para algunos críticos el énfasis en la diversidad de temas implica una ruptura con respecto al "canon" literario. Se percibe cierta rigidez en la voz autorial, autoritaria de los supuestos "textos canónicos" de los sesenta y setenta. Ello da pie para el elogio a la sucesión de variedades con menos consideración a la calidad del producto. Si bien es cierto que en la sociedad lo diverso puede constituir una fuerza liberadora, en literatura el crecimiento progresivo tiene su ajuste con la calidad. Admitiendo que con el cambio se relativiza lo que por arriba influía, uno no puede olvidarse de advertencias de lectores mayores que no han muerto de desengaño. Así, en 1985, Borges se refería a la narrativa de la siguiente manera: "La literatura actual se complace en las facilidades del caos y de la azarosa improvisación"⁶. En el río revuelto de la "desintegración" del "canon" (y uno podría preguntarse, ¿qué canon?), el cultivo de cualquier tema insólito, por ejemplo, es ganancia de escritores rápidos.

En situaciones tales no tiene que haber debilitamiento de la calidad artística, pero la hay. Sobre todo cuando en nombre del antiautoritarismo literario se critican a autores y libros importantes porque supuestamente han adquirido condición de "canon" y el "canon" es jerárquico, opresivo y excluyente⁷. Uno sospecha que el propósito de la crítica a ciertos autores es la suplantación y la sustitución a conveniencia que deviene en oportunismo. De todos modos, la literatura más nueva y de más valor constituye siempre una reconsideración de los paradigmas establecidos, y a ella, finalmente, también trasladaremos nuestros esquemas críticos, de amor o de rechazo.

¿Habrá algún tema o autor no asimilable, no posible de volverse convención social o literaria? Ni la literatura *gay*, ni el Marqués de Sade, ni la novela libertina que vuelve a hacer su aparición estos días, resultan inconsumibles. Lo nuevo ayer viene siendo trascendido hoy y ya mañana es convención social sin que nadie se lo proponga. En medio de la gran literatura del "boom" José Donoso publica *El lugar sin límites* (1966), y aunque en ese momento la novela se percibe como un texto marginal –son años en que todavía los valores tradicionales rehúyen del tema homosexual–, la novela no arranca ningún escándalo. Hoy día, dentro del "ghetto" *gay*, y frente a la narrativa de Luis Zapata, por ejemplo, *El lugar sin límites* comporta

⁶ La cita proviene de "Evocación de Manuel Peyrou". Agradezco a Pedro Lastra me facilitara la nota con la cita de Borges, publicada en *El País*, Madrid, lunes 23 de diciembre de 1985.

⁷ Libros de crítica como el de Juan Gelpí, *Literatura y paternalismo en Puerto Rico* (EDUPR, 1993) y el que editó Juan Duchesne Winter, *Las tribulaciones de Juliá* (San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña), que discuten la obra de Rodríguez Juliá, me parecen desacertados pues le imponen a la literatura teorías prefabricadas (la teoría del paternalismo literario) y obtienen, como es el caso, interpretaciones reduccionistas. En otro lugar he presentado ampliamente mi desacuerdo con los críticos mencionados.

un mínimo desafío. Al cabo de unos años lo marginal y lo que amenazaba al *establishment* se hace parte de una corriente, mientras, en otro lugar, en el Sur o en el Caribe, algunos poemas o novelas se estarán convirtiendo en literatura influyente, o estarán siendo trascendidos.

Ahora mismo no se podría hablar de una "poética" o de un "estilo" narrativo como se ha hecho en otros momentos en el pasado (la literatura fundacional, de grandes proporciones míticas que abarca el "boom" latinoamericano; la vanguardia; el modernismo; la literatura de la formación nacional del siglo 19). Como me comentaba el maestro Pedro Lastra, hoy día nadie se atrevería a lanzar un manifiesto revelando la poética a seguir. Abunda la dispersión y escasean los argumentos lúcidos.

Finalmente, con respecto a la idea de un "canon" literario, ¿qué es lo que se quiere decir? El discutido libro de Harold Bloom sobre el canon occidental (*The Western Canon*) presenta un modelo de lo que constituye el canon literario para él. Ahí Bloom establece una jerarquía de autores, con Shakespeare a la cabeza, que representa lo que es la verdadera literatura. Claro que, de igual modo, cualquier crítico o lector también podría establecer sus preferencias y tratar de justificar el canon que sea. Pero la misma idea de que existe un canon literario es discutible. Junto a la literatura de Carpentier, García Márquez y Vargas Llosa, tenemos la literatura de Donoso y Cortázar. Donoso, como mencioné antes, ya en los sesenta privilegiaba una temática relativamente abundante hoy día. Y la narrativa de Cortázar, tan lúdica e iconoclasta, lo es también fantástica y metafísica. En esas décadas, como en el presente, no hubo una sola orientación o tendencia literaria. Tan leído e influyente fue García Márquez como lo fueron Borges y Cortázar.

DESEO DE HISTORIA

Frente a las variadas propuestas o proyectos literarios del momento, *La noche oscura del Niño Avilés* confronta los fantasmas de un pasado inexistente. Un pasado inventado para confrontarnos con los problemas sociales del mundo presente. Para entendernos con ese presente, Rodríguez Juliá hace hablar el pasado que sus ojos vislumbran, y para ello reúne variadas voces, inventa tonos, acude a grandes figuras históricas y políticas —cuando no las inventa o las falsifica— para resolver un dato o un acontecimiento histórico; recorre distintos espacios: el aposento íntimo, la calle polvorienta, la mansión del poderoso, el lugar sagrado y el habitáculo profano. La naturaleza variada, disímil, extrema y extraña de los acontecimientos, junto al cambio de perspectivas y puntos de vista, no son obstáculo para el argumento edificante. Por el contrario, queda demostrado cómo se hace inevitable una literatura irónica, paródica y antiautoritaria. Porque si algo se dispone desde el mismo principio de la novela, desde el "Prólogo", ello es el cuestionamiento, por medio de la parodia, de toda autoridad. No por nada la lujuria insinuante de su barroquismo la rige un trabajo combinatorio, de voces populares con un lenguaje "culto", que, entre otras cosas, muestra el temperamento de un escritor

dispuesto a extraviarse en laberintos promiscuos antes que someterse a la inercia de los paradigmas.

Plantado en el terreno que ha caracterizado a la literatura puertorriqueña de por vida –el de la búsqueda de la identidad nacional–, *La noche oscura...*, con su escritura calidoscópica, rompe ese límite, y la descripción más justa se equilibra como metáfora del deseo. Se comprende que para Rodríguez Juliá, la creación de un mundo pasado donde, por un lado, se espera la realización de las profecías y, por el otro, se sospecha el establecimiento de una ciudad lacustre –Nueva Venecia–, espacio libre y esperanza para el pueblo esclavo y oprimido, no sea sino el resumen de la aspiración a la Utopía. Es decir, el deseo acariciado de una empresa justiciera, que repare una condición miserable, y donde al fin se conquiste un espacio ideal, especie de paraíso perdido donde alguna vez hubo felicidad. Esa es la voluntad y el deseo, la fascinación de la esperanza social que permanece como gesto definitivo de la identidad. La conformación del deseo como hecho unificador de la identidad consiste en reconocer que para ser debemos utilizar todos los medios imaginables para construir la historia que nos represente. El deseo en *La noche oscura...* es también nostalgia de historia.

Es significativo que en Puerto Rico la mejor literatura, con todo y posmodernidad, siga visitando los espacios que equivalen a la búsqueda de la identidad y que refieran al problema político colonial. Es como si se ratificara que la estética que involucra la novela de fabulación histórica, más allá de su fugacidad o permanencia, representa con *La noche oscura...* una ampliación del sentido literario que no paga tributo a la literatura de moda o que la trasciende. No hay ingenuidad en esta novela (si hay un alma posmoderna, sentimental, sensible, sensitiva, esa es *La noche oscura...*); sí mucha ironía y también diversión. Su visión de mundo contiene el sentido esencial de las almas que se transforman en el cuerpo-deseo llamado Puerto Rico.

MITOLOGÍA MODERNA:
TEMAS Y ESTRUCTURAS MÍTICAS
EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA DEL SIGLO XX¹

Ludwig Schrader²

I

En 1967, Miguel Ángel Asturias publicó un artículo con el título "el Señor Presidente" como mito. El título habría causado menos sorpresa si se hubiese referido a *Leyendas de Guatemala*, a *Hombres de maíz* o a *Mulata de tal*. Tratándose de *El Señor Presidente*, tuvo que extrañar la referencia a lo mítico, claramente programática, pues la novela, siguiendo una división de la obra de Asturias común entre la crítica, hay que situarla dentro de la literatura comprometida, y lo mítico, es decir, lo fantástico, lo irracional, parece contradecir al compromiso político – y ciertamente está permitido dudar que la literatura y el mito se dejen aunar sin más ni más. A la manera de Unamuno, quien conversa como autor con Augusto Pérez, el protagonista de su novela *Niebla*, sobre el destino de éste, así deja Asturias que aparezcan otra vez los personajes de *El Señor Presidente* y que hablen con el autor. Este autor dice que en su historia no se ha tratado de una novela histórica:

Una novela histórica se escribe con base a sucesos que el novelista conoce por lecturas o referencias. En esta novela mía, yo viví su historia, su tiempo histórico, vivencia que me permitió su traslado a la ficción, sin historia, sin pasado, viva; los personajes del Señor Presidente, no se siente que vivieron, sino que están viviendo. (Asturias: 1967: 10).

Y poco después, la figura del título, el dictador, explica:

Así como en los pueblos antiguos, los sátrapas se hacían enterrar con la gente de su séquito yo me haré enterrar, en la memoria de la gente, con el novelista y sus personajes. Nosotros y él, vivimos, enterrados vivos, en ese tiempo, sin tiempo, que es el de la ficción (Asturias 1967: 11).

Estas declaraciones y otras parecidas pueden ser consideradas como una invitación a que se incluya en la interpretación el fondo autobiográfico de la obra: se puede ver en ellas además un serio juego entre realidad y ficción; en todo caso se las puede considerar como una preparación de la idea del Señor Presidente como "mito", una idea que Asturias trata de forma discursiva después del diálogo entre el autor y los personajes. Al hacerlo, acentúa el origen "oral" de la obra, la cual se debe a charlas entre amigos, llama al recuerdo sus parisinos "estudios de religiones precolombinas", repite su teoría de las "dos realidades", la real y la del sueño, es decir, su teoría del realismo mágico, habla de la concepción del tiempo, de la

¹ Traducción de Bienvenido de la Fuente.

² Catedrático de Filología Románica, Universidad de Düsseldorf.

“posibilidad de los dos tiempos: el histórico y el mitológico, o sea, un tiempo de distinto ritmo que el histórico, tiempo de sueño”. (Asturias 1967: 12).

Y después pasa Asturias a tratar el problema central. Dice que, según opinión general, la novela juega hoy en día el papel que jugó en las sociedades primitivas la recitación de mitos, y que en ese sentido hay que clasificar la obra *El Señor Presidente*.

Hay la novela, literariamente hablando, hay la denuncia política, pero en el fondo de todo existe, vive, en la forma de un Presidente de República latinoamericana, una concepción de la fuerza ancestral, fabulosa y sólo aparentemente de nuestro tiempo. Es el hombre-mito, el ser-superior (porque es eso aunque no querramos), el que llena las funciones del jefe tribal en las sociedades primitivas. [...] (Asturias 1967: 13).

Con ello, Asturias ha hecho referencia a la vez a dos puntos distintos que conviene distinguir en la discusión sobre el concepto “mito”. Ha nombrado por un lado lo **funcional** – “el lugar que ocupa la recitación de los mitos en la sociedades primitivas” (1974:14)–; por otro lado ha denominado “el contenido” y ha intentado entenderlo en un sentido casi arquetipo como constante atemporal, como “supervivencia” en el mundo actual, de esos resabios de las sociedades más arcaicas. (1967:14)

Existían ya siempre – dice Asturias al final de su artículo:

estas dos fuerzas, que ahora mismo se repiten en nuestros países latinoamericanos: las sanguinarias bajo el signo místico-militarista, y las que atienden al orden basado en la convivencia, en el diálogo (Asturias 1967:17).

Por muy fascinante que esto sea, por muy grande que fuera, sobre todo en la época del “boom” la disposición a aceptar una estrecha relación de lo mítico con lo literario, presentado en tal grandiosidad, tanto más precavido se debería ser de tener por identificable “mito” y “literatura” completamente sin consideraciones críticas, también y especialmente si prácticamente reina conformidad sobre la gran importancia del mito en el presente. Al fin de cuentas no vivimos en la época de los antiguos Mayas o de Homero – si es que creaciones de textos de estas esferas son “míticas” en el sentido auténtico (cf. Roloff 1985: 81).

Pero la disposición a poner en la más estrecha cercanía lo mítico y lo literario es grande, también independientemente del “boom” latinoamericano en la novela. Hay una discusión interna sobre mito y mitología en la ciencia de la **literatura en la que se habla, por ejemplo, de “realismo mítico”³ y fuera de ella hay también una discusión en la que independientemente del correspondiente punto de partida de la disciplina determinada sigue siempre e inevitablemente una mirada interdisciplinaria a la situación general, esto es, que con lo mítico se quiere significar algo que sobrepasa el caso histórico concreto y la mera estructuración artísti-**

³ Cf. Pollmann (1984): en particular cap. II: “Der mythische Realismus indigenistischer Prägung (1949 - 1959)”.

ca, algo antropológico en su sentido lato. Compárese en este contexto las exposiciones de Habermas sobre los problemas de identidad en la modernidad, a la que el "mundo mítico" sirve de oposición aclaradora.

"El concepto mítico del mundo da a todo elemento perceptible un lugar eficiente; por ello absorbe él las inseguridades de una sociedad, que en un estadio bajo de desarrollo apenas puede controlar las fuerzas de producción de sus alrededores. [...] En el mundo mítico todas las entidades se conciben como homogéneas: cada uno de los hombres son a la vez sustancias como piedras, plantas y animales y dioses. Así la unión tribal no es una cualidad que se pudiera contraponer claramente a los miembros en particular o a la Naturaleza. Uno está tentado de comparar la identidad del miembro particular en la sociedad arcaica con la identidad natural del niño, a la que Hegel llama "una unidad inmediata y por eso no espiritual sino sólo natural del individuo con su especie y con el mundo en general". [...] En esta fase no se pueden dar problemas de identidad (Habermas 1974:35).

De literatura no se habla aquí, pero se manifiesta claramente que "mítico" —entendido "funcionalmente", no "en cuanto al contenido"— designa un contraste con el presente, de forma más general; con la modernidad (con alienaciones, soledad, etc.). Este punto juega también un papel decisivo en la discusión científico-literaria en su sentido más estrecho, así por poner sólo un ejemplo, cuando Wallace W. Douglas en la recopilación de artículos sobre el tema *Myth and Literature*, hecha por John B. Vickery, destaca una oposición entre "myth", por un lado, y "facts", "logos" y "consciousness" por otro⁴, y este punto tiene ya en la "prehistoria" gran importancia.

II

Para la reflexión sobre el problema de cómo se halla la situación por lo que respecta a la posibilidad de integrar literatura y mito, y por qué definición se quiere uno decidir para el mito y lo mítico —aunque sólo sea una definición aproximativa—, para esta reflexión se hace indispensable una mirada a aquella prehistoria. Habermas se remite a Hegel: en efecto, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, se había elaborado también en otros teóricos un nuevo modo de ver, si así se quiere: una concepción romántica del mito, que presenta no pocas diferencias esenciales con respecto a toda la recepción anterior del mito.

Karl Philipp Moritz escribe en la introducción a su libro *Götterlehre*, aparecido en 1795:

⁴ Douglas (1971: 122). Cf., para la discusión arriba mencionada y para ciertos autores no tratados en este ensayo, los siguientes trabajos: Sebeok (1965), Fuhrmann (1971), Yates (1975), Killy (1984), Fuentes (1969), Dapaz Strout (1982), Lamb (1982), Tomanek (1972), Janik (1976; cf. la reseña crítica de Gustav Siebenmann en *Romanistisches Jahrbuch*, 29: 392 - 397, Berlín/New York 1978), Blumenberg (1979), Gimbernat de González (1983), Hübner (1985; pág. 169 sobre Butor y el estructuralismo mitológico), Mora (1985) y Roloff (1985).

“Las obras poéticas mitológicas tienen que ser consideradas como un lenguaje de la fantasía.

Entendidas así, forman a la vez un mundo propio y son sacadas de los contextos de las cosas reales.

[...]

Por el hecho de que en las creaciones poéticas mitológicas se halla oculta, pues, una huella hacia la historia más antigua olvidada, estas creaciones se hacen más dignas, porque no son una visión de ensueño vana, o mero juego de ingenio que se deshace en el aire, sino que por su íntimo entretejido con los acontecimientos más antiguos reciben un peso, por el cual se impide su disolución en mera alegoría”.

Querer cambiar la mitografía de los Antiguos en meras alegorías por medio de toda clase de interpretaciones es una empresa tan incómoda como si se intenta cambiar esas creaciones literarias en puras historias verdaderas por medio de toda clase de explicaciones forzadas.

[...]

Todo lo que significa una creación poética bella, se halla en ella misma refleja en su amplitud grande o pequeña las relaciones de las cosas, la vida y el destino de los hombres; enseña también filosofía diaria, según el dicho de Horacio, mejor que Crantor y Crisipo.

[...]

Sin embargo, en las creaciones poéticas mitológicas se halla la doctrina tan subordinada que ni siquiera se la debe buscar allí, si no queremos que todo el tejido de esas composiciones nos parezca inmoral. (Moritz 1966: 7 ss.)

El “poema mitológico” como “lenguaje de la fantasía”, como un “mundo propio”, independiente de la realidad, su relación misteriosa con los orígenes, la imposibilidad de su reducción a la alegoría o al hecho histórico –al euhemerismo, como diríamos hoy–, su sublimidad sobre lo pedagógico-moral: estos son, para expresarlo así, criterios de dos cambios importantes en la mitografía⁵. Primeramente se libra la mitología de la necesidad de tener que justificarse previamente por medio de interpretaciones. En segundo lugar es originada en Moritz por lo que tienen en común, la fantasía, una identificación de mitología y creación poética; la mitología disfrutando, pues, del mismo carácter universal que el que reclama la “poesía” según la concepción romántica⁶. Como otro representante de aquella formación de teoría idealístico-romántica que ha sobrevivido hasta el presente con una influencia tan marcada hemos de nombrar a Schelling. En su obra la mitología está provista también de una validez universal, como “poesía absoluta”; él quiere ir más allá de una “investigación puramente erudita o histórica”; y él piensa, esto es quizás lo más importante para nuestro contexto, en una “mitología nueva”⁷. Con ella se entiende, en el sentido de la palabra, una creación que ha de confiarse al “ulterior transcurso de

⁵ Cf. el importante artículo de Horstmann (1984: sobre el romanticismo col. 288 ss.).

⁶ Cf. también Friedrich Schlegel, *Rede über die Mythologie* (1800) y Friedrich Schlegel, *Über die Religion* (1799), citados por Horstmann (1984: col. 289); cf. Roloff (1985:81).

⁷ Schelling, 1802.1803 (1856-61.Y.5: 406) *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (II.1: 5), 1799,

la historia” que visto, pues, desde él se halla en el futuro. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Schelling en su *Philosophie der Kunst* emplea la expresión “mitología” también para creaciones de la era cristiana (“romántica”), y con ello la libra de la condición de que aparezcan personajes divinos:

“No hace falta más que acordarse de Don Quijote, para percibir qué quiere significar el concepto de una mitología que es creada por el genio de uno solo. Don Quijote y Sancho Panza son personajes mitológicos en todo el orbe culto [...]. Lo que en la concepción limitada de un espíritu subordinado hubiera parecido sólo como sátira de una necesidad determinada, esto lo ha cambiado el poeta por la más afortunada de las invenciones en la idea más universal, significativa y pintoresca. [...] El tema en su totalidad es lo real en lucha contra lo ideal”.

Cervantes es el Homero de los “modernos” (Schelling 1856 - 61, I, 5: 679 y 681).

Con estas indicaciones, a la fuerza incompletas, queremos documentar tres tesis importantes desde su tiempo de origen, las cuales iban a seguir siendo importantes para el futuro y, por muy curioso que parezca, precisamente para la literatura latinoamericana reciente. Resumámoslas aquí de nuevo:

—La mitología de los griegos disfruta de autonomía como forma de la poesía universal: opera directamente; preguntas de este tipo: “¿qué significa la *Iliada*?” (Moritz 1966: 9) e interpretaciones racionalistas no se permiten.

—Además de la mitología de los griegos es imaginable una mitología posterior a la antigüedad, incluso futura, no necesariamente basada en personas divinas.

—Con esto está implicado que “mitología”, y la visión del mundo que le corresponde, no necesita pasar sólo como “grado elemental” de desarrollos posteriores, sino que puede presentarse a ellos, a los modos de conocimiento racionalistas, como con igualdad de derechos y simultánea, incluso como jerárquicamente superior.

En estas tesis tiene que haber diversidad de opiniones, tanto referente a la relación entre literatura (o bien arte) y mitología —lo que expusimos como problema al principio— así como también referente a la limitación “personal” e histórica o no limitación de la mitología. Naturalmente que no podemos presentar aquí la historia de la problemática total, ordenada según tales criterios. Juzgamos, sin embargo, que tales puntos sirven de base a fin de cuentas también a la discusión actual, y queremos aclarar esto con algunos ejemplos. Con razón acentúa Peñuelas en su compilación de juicios sobre el concepto “mito” que se trata de un “término camaleónico”, y su locución paradójica: “La definición, por principio, excluye ‘las definiciones’” tiene su sentido⁸. Pero deberían ser posibles las aproximaciones. Al fin y al cabo es un término clave de nuestro tiempo, que no podemos simplemente suprimir.

1800. (I. 3: 629): Schelling piensa que esta nueva mitología no será “invención del poeta individual, sino la de una nueva generación que por decirlo así representa un solo poeta”.

⁸ Peñuelas (1965: 10); cf. Horstmann (1984: col. 315; con cierto escepticismo en cuanto al uso por la ciencia literaria de un término elaborado en otras disciplinas).

La discusión reciente, como se sabe, ha sido suscitada en medida no pequeña en la etnología por Claude Lévi-Strauss, quien ha impulsado una revalorización decisiva de la "Pensée sauvage", quien ha escrito su "gramática" y "lógica" y quien ha propuesto concebir el "pensamiento salvaje" como un sistema equivalente al racional. Él se expresa, es verdad, negativamente con respecto a la igualación de mito y obra de arte:

el mito "utilise une structure pour produire un objet absolu offrant l'aspect d'un ensemble d'événements"; el arte "part d'un ensemble formé d'un ou de plusieurs objets et d'un ou de plusieurs événements, auquel la création artistique confère un caractère de totalité par la mise en évidence d'une structure commune". (Lévi-Strauss 1962: 38).

Pero se trata, sin embargo, realmente de un acercamiento en forma de una reciprocidad. Por lo demás lee Lévi-Strauss los mitos de pueblos "primitivos" como sistemas de signos (1962: 123), no se será injusto con él, si se dice: como textos que fundamentan contextos sistemáticos. Y no es ciertamente por casualidad que en la obra de Lévi-Strauss se encuentren términos a los que estamos acostumbrados en la filología: correspondencias, metafórica, metonimia (p.e., págs. 185 y 272) y, quizás los que son más llamativos, sincronía y diacronía – los más llamativos porque al contrario de la teoría del tiempo puramente cíclico del mundo mítico, también en los llamados primitivos hay que reconciliar distintas perspectivas temporales y lograr un "sistema coherente".

"où une diachronie, en quelque sorte domptée, collabore avec la synchronie sans risque qu'entre elles ne surgissent de nouveaux conflits". (Lévi-Strauss 1962: 313).

Si recibimos en esta especie de etnología estructural la impresión al menos de la afinidad con planteamientos del problema y métodos como los que presentan los textos literarios más modernos, por ejemplo con sus complicadas relaciones temporales⁹, así postula al revés Northrop Frye de la parte de la ciencia del texto directamente la congruencia de mito y literatura. La mitología "représente l'idée que se fait une société de son contrat social avec les dieux, les ancêtres et l'ordre de la nature". Ella pertenece por su "forme verbale spécifique" ya al campo de la literatura, y se encuentra definitivamente en él cuando los mitos han perdido su relación con el culto y creencia. Y más adelante:

"Il semble donc qu'il y ait quelque rapport interne, plus étroit, entre le mythe et la poésie que n'est celui avec le conte populaire et la légende. Tout d'abord, la signification centrale et permanente du mythe marque également l'histoire de la littérature. [...] les créatures originaux des mythes furent les poètes. [...]"

⁹ Cf. tan sólo Toro (1984), así como su libro de publicación reciente (1986: cap. 2, págs. 63 ss.).

lo que vale para Homero y Hesíodo, pero también para Dante y Milton, y los poetas pudieron crear mitos porque

[...] la littérature n'est qu'une partie, même si c'est une partie centrale, de la structure mythopoïétique centrale d'engagement qui projette dans la religion, la philosophie, la théorie politique et de nombreux aspects de l'histoire, la vision que peut une société de sa condition, son destin, ses idéaux et de la réalité exprimée selon ces facteurs humains (Frye 1971: 490, 495, 502).

Aquí y en otros escritos de Frye en los cuales es incluida más extensamente la doctrina de los arquetipos de Jung¹⁰ se halla a su vez un universalización del significado de "mito", que no está muy distante de la de los románticos. Y no es casualidad si, particularmente por la parte marxista, se polemiza contra tales planteamientos. Robert Weimann se dirige tanto contra Frye como contra Lévi-Strauss, y habla directamente de la

"fatalidad de una historia de la literatura, que recibe su sentido simbólico de la antropología romántica y su método esquemático del pensamiento estructural de sistemas"¹¹.

La crítica a Frye se hace en nombre de la interpretación histórica, que está descuidada en Frye, según Weimann (1971: 360 ss.), en favor de un planteamiento inmanente y en contra de mejores planteamientos propios. La crítica a Lévi-Strauss se concentra al fin de cuentas en su paralelismo del pensamiento mítico y científico que se desenmascara como ideología, un paralelismo que está relacionado con la reducción del contenido del mito a su estructura (Weimann 1971: 419).

"¿Es necesario aún que se indique que este bello pensamiento salvaje es un pensamiento en estructuras, que la lógica olvidada del espíritu humano –alienado él mismo en la dinámica "consecución de un producto"– triunfa ahora en la autorealización sobre todos los fines extralógicos y extraestéticos? Se comprueba la sospecha de que esta "lógica inconsciente del espíritu humano" no se halla fuera de la historia, sino que forma antes bien la expresión histórico-contemporánea de una ideología que fascina (al burgués). [...] La historia –si es que para algo vale– regresa a su gran origen". (Weimann 1971: 425 ss.).

Tales diferencias esenciales en las posiciones no pueden ser armonizadas fácilmente, si precisamente los universales del uno son rechazados por el otro como ideología. Nosotros pensaríamos con toda modestia que la búsqueda de un punto de vista tendrá al final que ver también algo con el análisis de textos literarios y

¹⁰ Sobre todo Frye (1957).

¹¹ Weimann (1971); cf. pág. 344 sobre las "afinidades electivas" entre Frye y Lévi-Strauss.

expresiones sobre la autocomprensión de los autores. ¿Vamos a dejar a un lado, como afectado por una ideología burguesa, a un Asturias, citado al principio del trabajo, quien tuvo que emigrar muchas veces y fue perseguido? ¿Le vamos a arrinconar por el hecho de que ponga una novela con temática política en una relación arquetípica con la mitología de los antiguos Mayas y dote de una prioridad al significado que con ello aparece? ¿Vamos a arrinconar a Octavio Paz, igualmente comprometido políticamente, porque él en su larga ocupación con Lévi-Strauss no reproche a este teórico una ideología burguesa, sino que emprenda una complicada tarea de analizar (o establecer) las relaciones y mutuas participaciones entre "mito" (según Lévi-Strauss), "poesía" y "poema épico" (según Octavio Paz):¹².

Poner tales preguntas significa negarlas. Un acceso adecuado a textos de la modernidad —y de tales se trata en nuestro caso— no es, a nuestra manera de ver, fácil de conseguir de los esquemas universalistas como tales, sino sólo si uno se da cuenta de que planteamientos universalistas han sido acogidos y tematizados por la misma literatura, tanto discursiva como poéticamente, y precisamente desde el romanticismo, lo cual no significa que después de él no se hayan introducido cambios. Todo el mundo tiene el derecho a tener por falsa la alta pretensión que puede reclamar la "poesía" desde entonces; lo que no puede hacer nadie es pasarla por alto. No se puede, para formularlo de una manera muy general, interpretar ni a Asturias ni a Paz, partiendo de la poética de Boileau o de Luzán, sino que hay que tener presente el fondo, al que hicimos antes referencia, de la autoconcepción; él contiene claramente la afinidad entre literatura y mitología¹³.

Para los autores latinoamericanos del presente resulta en este punto una idea con varios aspectos: casi todos ellos toman parte del fondo romántico-europeo, al que pertenece por ejemplo el surrealismo parisino. Pero toman no menos parte en el famoso redescubrimiento de las tradiciones y valores propios, que se remontan a la época precolombina —lo han iniciado ellos mismos (no sin sugerencia europea). Con ello se ha dicho también que ellos son todo lo contrario de artistas ingenuos— en ese punto es legítimo generalizar. Por el contrario, ellos están al día también respecto a la mitología — Thomas Mann con su correspondencia Kerényi (s.a.) no ha quedado como el único caso.

III

¿Qué hay que entender, pues, por "mito" o "mítico"? Repitamos tres ideas de lo ya expuesto aquí:

—Parece conveniente más bien una definición amplia¹⁴ (o una aproximación a ella), que abarque sobre todo lo "sustancial" y lo "funcional" igualmente.

—Peñuelas da al comienzo de su informe no menos de una veintena de definiciones que se extienden desde Tales de Mileto pasando por Euhemeros hasta Valéry,

¹² Paz (1972); cf., por ejemplo, págs. 53 ss. y 69 ss.

¹³ Ya lo hemos dicho: la idea es de las más corrientes: Cf. Mario Vargas Llosa en una entrevista con Federico Schopf: "Creo que la función de la literatura latinoamericana es más o menos la misma en Latinoamérica o en Europa: es la creación de ciertos mitos, de ciertos símbolos en que se expresa el descontento, el hambre de algo distinto de lo existente". (1976: 1507).

¹⁴ Estamos, pues, de acuerdo con Peñuelas (1965: 10).

Thomas Mann, Malinowski y Eliade, y a pesar de lo dicho antes, apoyamos su escepticismo cuando juzga que es ilusorio querer llegar a una delimitación definitiva, y que en el mejor de los casos se consigue la compilación de una serie de elementos constitutivos que intentan abrazar los diferentes aspectos con que el fenómeno mítico se ha presentado, y sigue apareciendo (la lista en Peñuelas 1965: 13 ss.).

La observación es también importante porque no es de esperar que una supuesta definición que pretende ser completa sea "realizada completamente" en un texto determinado.

- Toda ocupación con posibles elementos míticos en la literatura latinoamericana tiene que tener lugar siendo uno consciente de que no se trata de etnología, no de investigación, por así decir, de la "mitología auténtica", sino de ficciones creadas, como *pastiche*, también si se refieren a mitos realmente demostrables hoy o antes en culturas originarias¹⁵. Como producciones literarias corresponden a una necesidad moderna -que no se puede descalificar como mera regresión- de un orden que no esté dominado por la razón que se siente como alienante.

En este contexto son esenciales, a nuestro modo de ver, los puntos siguientes:

- El valor modelo supuesto en una acción externa o interna, esto es, la exposición narrativo-plástica de un sentido universal.

- "Universal" quiere decir una salida más allá del individuo empírico como "persona civil".

"Universal" quiere decir algo que sobrepasa el presente, sobre todo la idea lineal-racional del tiempo; puede significar la así llamada por Eliade "voluntad de desvalorar el tiempo" (1966: 73)¹⁶.

- "Universal" quiere decir un abandono del mundo cotidiano organizado racionalmente, también en tanto que la acción externa o interna conduce a un mundo que es estructurado por la ley de la correspondencia y analogía (no de la causalidad), con ello también por identificaciones y efectos sobrenaturales.

- "Mito" y "mítico" no están sujetos necesariamente a que salgan explícitamente figuras divinas. Tales figuras pueden darse, pueden ser modelo reconocible más fácil o más difícilmente. Pero imaginables son también figuras o "entidades" como portadoras de un mito creadas independientemente de determinadas tradiciones.

- También los mitos modernos requieren una interpretación que no se puede fiar desde un principio a la intención del autor quizá existente verbalmente. En contraste a lo que Schelling creía saber de Don Quijote y Sancho Panza, hay que suponer un sentido universal, como anotamos antes, pero no reconocible siempre en principio clara y fácilmente. La literatura de la modernidad puede precisamente querer la ambigüedad. Así hay que tener cuidado con el empleo demasiado mecánico de la doctrina de los arquetipos de Jung que, por ejemplo, concibe *Hombres de maíz* de Asturias casi como la ejemplificación del presupuesto catálogo de psicología de profundidad (cf. Callan, 1968, 1971).

¹⁵ Cf. Blumenberg (1971: 49 ss.). sobre la "distancia" que determina la recepción y la adaptación de cualquier mito.

¹⁶ Cf. Toro (1986: 65 ss.) sobre la "mitificación" (Mythisierung) en *Cien Años de Soledad*. Vemos confirmados varios de nuestros criterios por este importante trabajo que hemos conocido después de estar terminado el nuestro.

—Como mitos conscientemente creados o conscientemente adoptados según modelos no son presentados tales procesos o apenas directamente al lector. Con todos los elementos de sugestión, conjuro y repetición que pueda evocar lo mítico y pueda crear proximidad, hay por lo general en los textos un plano de reflexión y con ello de distanciamiento (cf. Pollmann 1984: 45).

IV

Queremos ahora aplicar estas reflexiones a algunos ejemplos — ejemplos que inevitablemente ya teníamos presentes al establecer los criterios anteriores. Esperamos, sin embargo, que la elección no parezca arbitraria. —Echemos una mirada a la obra de Asturias. Él había visto en *El Señor Presidente* la nueva narración de un cacique centroamericano, y Asturias con *Hombres de maíz*, con *Juan Girador*, *Mulata de Taly* otras obras se halla entre los autores en los que hay un fuerte elemento “personal”: la figura, en efecto, del dominador; transpuesta al siglo xx, o lo brujos de las luciérnagas, el demonio Cashotc etcétera, *Juan Girador* se muestra directamente como una especie de mito “aitiológico”, como mito que explica orígenes cuando al final se dice:

Y desde entonces, atados a las cuerdas del *Palo Volador*, giran en las fiestas populares, entre repiques de campanas, detonaciones de cohetes, aplausos y tambores, los que disfrazados de giradores de carne, giradores de sombra, giradores hijos de muerto y giradores esqueletos de estrellas blancas, hacen perdurar el mito de Hun Batz, envoltorio de flor, pájaro y agua azul, conocido también con el nombre de Juan Girador. (Asturias 1964: 27).

De notar es que “desde entonces” y “conocido también” señalizan la distancia de un narrador.

Pero al menos tan importantes como soberanos míticos, magos o héroes civilizadores son también en la obra de Asturias los demás criterios. El “sentido universal” de *Hombres de maíz* está descrito, sin duda, con la fórmula del carácter sagrado del maíz y de la corrupción de un trato racionalista-capitalista con esta planta (de la que fue creado el hombre). Pero “sagrado” significa ahora bien mucho más. Significa todo un sistema que da a una gran parte de las figuras en esta novela cualidades supraindividuales y extratemporales y las sitúa en un tejido de relaciones que no tienen nada que ver con las del mundo real, pero que operan en él. El “carácter sagrado del maíz” es la cifra para un verdadero mundo opuesto como se abre al correo Nicho Aquino en la célebre escena de iniciación. A él se le hacen accesibles inesperadas relaciones, parentescos e identidades dobles que sirven en verdad de base al mundo. (Formalmente se las puede denominar en muchos casos metáforas, pero no se trata, ahora bien, de decoro, sino que lo metafórico hay que imaginarlo, por así decir, como existencialmente real). Se recuerde el pasaje en el que partes de la acción aparecen en nueva luz:

“El Coyote-Correo, Nicho Aquino, ve al Cacique de Ilóm entre los invencibles, mientras el Curandero-Venado de las Siete-rozas le explica:
[...]

[...] Los brujos de las luciérnagas descendientes de los grandes entrechocadores de pedernales, lo condenaron [al coronel Godoy, uno de los representantes del mundo racionalista] a morir quemado, y en la apariencia se cumplió la sentencia, porque los ojos de los búhos, fuego con sal y chile, lo clavaron poro por poro en una tabla, donde quedó tal y como era, tal y como es, reducido con su cabalgadura y todo al tamaño de un dulce de colación. Él quiso suicidarse, pero la bala se le aplastó en la sien, sin herirlo. Un pequeño militar de juguete, para cumplir su vocación. Los militares tienen vocación de juguetes.

El Correo-Coyote movió la cola. Oír todo aquello que pasó antes como si estuviera sucediendo ahora, a la puerta de las grutas luminosas, entre gente que desembarcaba de las canoas sigilosas para llevar sustento de pom a los invencibles, presentes como sueños en las rocas revestidas de piedras preciosas; los que nutren de humo perfumado y de la flor del aire o florecillas que se soltaban desde las embarcaciones con un hilo por toda la raíz, soplándolas para que ascendieran y quedaran detenidas en los encajes de diamantes y perlas que caían, que subían, imantándose mutuamente con sus delgadas antenas de mariposas muertas". (Asturias 1966: 248 s.).

O se piense en el final de la obra, donde –igualmente con el verbo “explicar”– hacen los más curiosos comentarios en parte los personajes y en parte el narrador:

“María Tecún explicó que no se llamaba mero, mero Tecún, sino Zacatón y el señor Nicho, que al mismo tiempo de ir en la barca en forma de hombre con María Tecún, iba por la cumbre con el curandero en forma de coyote, se lo pasó a éste en un aullido de yo sé más: ¡No es María Tecún, es María Zacatón, Zacatón...!

El Curandero-Venado de las Siete-rozas que lo llevaba tan cerca –marchaban a la par de la famosa oscuridad blanca de la cumbre–, le untó el hocico de venado en los pelos de la oreja arisca para decirle con cristalina sonrisa de espuma entre el luto del belfo:

–¡Te falta mucho para zahorí, coyote de la loma de los coyotes! Mucho que andar, mucho que oír, mucho que ver.

[...]

–Si no es María Tecún ni María Zacatón, entonces, esta piedra, ¿quién es?, Venado de las Siete-rozas...

Por un momento oyó el señor Nicho que se ahogaba su voz en el vaivén rumiante del golfo, pero lo volvió a la realidad de la cumbre el habla del Curandero, al contestarle que en aquella piedra se escondía el ánima de María la Lluvia.

–¡María la Lluvia, erguida estará en el tiempo que está por venir!

El Curandero abrió los brazos para tocar la piedra, vuelto a la figura humana que veía en ella, él también humano, antes de disolverse en el silencio para siempre”¹⁷.

¹⁷ Asturias (1966: 266 s.). –Cf. Harss (1969: 113) sobre el problema de la autenticidad del elemen-

En *Hombres de maíz*, en *Mulata de tal*, en *Juan Girador* el mundo de las relaciones secretas que acabamos de presentar tiene un signo claramente positivo, se trata de mitos "positivos" que son contrapuestos a un mundo pervertido por la pura razón. Pero no se debería dar una validez absoluta a estos aspectos "nostálgicos". Pues todas las características que hemos propuesto para el mito literario pueden aparecer también bajo signo negativo y esto, como hemos visto, incluso en la obra de Asturias. "Mito", situando lo individual en relaciones fijas, puede ser también un cuadro de terror, de la dictadura, como en *El Señor Presidente* o en *Pedro Páramo* de Rulfo, donde igualmente se narra un mundo cerrado con todas las características de un mito – sólo que él no es como tampoco la Guatemala en *El Señor Presidente* un sistema que proporcione seguridad, la verdadera vida o algo semejante, sino que todo esto es pervertido (cf. Schrader 1978: Álvarez 1983).

La distinción en mitos "positivos" y "negativos" tenemos que reconocer que es un tanto brusca, pero se la puede fundamentar con ejemplos como los anteriores. (Por lo demás Asturias mismo la había esbozado también teóricamente). Por otro lado no se afirma naturalmente que los dos aspectos aparezcan siempre rigurosamente separados, por así decir, en forma pura. Hay pruebas importantes para mostrar que en este punto reina una pronunciada ambivalencia.

La muerte de Artemio Cruz de Carlos Fuentes se deja interpretar seguramente, teniendo en cuenta la figura del protagonista, como una especie de análisis de problemas específicamente mejicanos, es decir, de la revolución, sus consecuencias poco satisfactorias, el oportunismo de los que han subido al poder, la soledad, la relación de Méjico con los Estados Unidos de América. Pero como "sentido universal" apenas podrá ser suficiente una cosa así, porque la muy discutida estructura de la obra lleva tanto al protagonista como al lector más allá de lo individual-civil, más allá del transcurso del tiempo lineal-racional, a un mundo de las relaciones de distinta especie. La crítica ha llamado ya la atención hace tiempo a las alusiones más o menos explícitas a ciertos temas míticos y motivos, así al espejo, del cual en el texto se dice:

"elegirás, para sobrevivir elegirás, elegirás entre los espejos infinitos uno solo, uno solo que te reflejará irrevocablemente, que llenará de una sombra negra los demás espejos, los matarás antes de ofrecerte, una vez más, esos caminos infinitos para la elección".

Con lo cual, por un lado, está en juego la mitología greco-latina con Narciso y Eco, por otro lado la mitología mejicana con el espejo mágico de Tezcatlipoca (Fuentes 1970: 209; cf. Fouques 1975: 240 s.). También se remite a otros mitos antiguos:

Como Orfeo, [Artemio Cruz] es víctima de un mismo "error geográfico" que le hizo abandonar las languideces del Golfo para radicarse [...] en el bárbaro Anáhuac. Su matrimonio fracasado, con sus alternativas de unión

to indio en las novelas de Asturias: Asturias "admite que sus incursiones por la psicología indígena son intuitivas y especulativas y sus interpretaciones a veces altamente personales"; Yepes-Boscán (1968), Pérez Botero (1972), Schrader (1972) y Strossetzki (en prensa).

nocturna y de separación diurna, no deja de evocar también el drama de Psique. (Fouques 1975: 243; cf. Filer 1984).

Pero más importante que tales alusiones y fenómenos de recepción particulares, que como en los textos humanísticos del siglo XVI se puede hallar y luego documentar en las notas, nos parece ser el carácter total mítico de la obra, obra que sin duda no fue concebida como un mosaico erudito. El mismo Bernard Fouques que acabamos de citar, aborda este punto hablando de la “noche órfica en que Fuentes desarrolla su diálogo de espejos” y del “Orfismo, búsqueda de una cuarta dimensión” (1975: 248). Hay que darle razón. Pero pensamos que el “funcionamiento de lo mítico” se puede describir formalmente y de manera concreta, y que, como hemos indicado, la parcelación del tiempo y perspectivas narrativas determinan no insustancialmente el sentido universal. Como es conocido, se narra en la primera, en la segunda –en forma de apóstrofe– y en la tercera persona. Una especie de prólogo tiene pasajes en la forma YO y TÚ; once capítulos, indicados sólo con fechas, tienen la secuencia ÉL-YO-TÚ; en el capítulo 12 y último, que consideraremos aún más detenidamente, tiene lugar una especie de fusión del YO y del TÚ.

Dicho *grosso modo*, se hallan un YO-presente para el agonizante Artemio Cruz y una parte de sus recuerdos, un TÚ para el “mellizo-YO”, quizás el subconsciente¹⁸ que habla en el futuro de lo ya pasado, ÉL para un narrador omnisciente que cuenta en el pasado, pero no en forma cronológica, episodios importantes de la vida del protagonista. El orden es: 1959-1941-1919-1913-1924-1927-1947-1915-1934-1939-1955-1903-1889. Lo que parece un juego mecánico-narrativo, un experimento con las posibilidades formales, es en realidad la exposición de un proceso de iniciación por el que pasa el moribundo y en el que, a no dudar, el tiempo y la identidad se ponen en duda y son concebidas de manera nueva.

Hay al menos tres movimientos temporales que, si bien son diferenciables en principio, se encuentran constantemente en la obra: el presente del moribundo; las miradas retrospectivas del recuerdo, es decir una línea que va del presente al pasado; la línea biográfica “normal” que va del pasado al presente (su futuro). Y hay la continua fragmentación de ambas direcciones y con ello la relativación de lo temporal, del transcurso del tiempo, ésta en conexión directa con la fragmentación del protagonista mismo en varias instancias. Artemio Cruz no es sólo portador de su propia biografía, no muy extraordinaria, él es también portador de puntos decisivos de la historia mejicana y sin duda además es el hombre moderno que está determinado esencialmente por el fenómeno tiempo, el esfuerzo por su clarificación. Las instancias en que se disuelve su personalidad son instancias temporales. Decisivo es el final; lleva la fecha 1889, pero representa los momentos de la muerte: una anulación del transcurso del tiempo, paradójica sólo al parecer, intensifica de la paradoja también sólo aparente en las partes en TÚ que se hallan en futuro – las que al final representan los ideales revolucionarios no conseguidos por el anterior Artemio Cruz. (de la Fuente 1978: 151).

¹⁸ Cf. Bienvenido de la Fuente (1978: 145). También en lo que sigue, debemos mucho a este trabajo. Pollmann (1984: 89 s.) llama la atención sobre la función, en la novela, del número 52, número mítico y de gran importancia en el calendario precolombino.

La comparación puede parecer atrevida: el proceso de reconocimiento tematizado en *La muerte de Artemio Cruz*, la "información" que le toca en suerte al protagonista sobre su propio ser, tiene una semejanza con la iniciación que recibió Nicho en la obra de Asturias. Así como a aquél se le procuró una ojeada en su identidad mediante la doctrina de Nahuatl, con elementos sinestéticos y otros medios parecidos, así explica aquí el TÚ continuamente cómo se halla la situación de Artemio Cruz, se extiende por ejemplo sobre las dos vías receptoras: la "verdadera", racional, que separa claramente, y la "fantástica", que no separa, que crea sinestesias (Fuentes 1970: 61 s.):

"y te sentirás dividido, hombre que recibirá y hombre que hará, hombre sensor y hombre motor, hombre construido de órganos que sentirán, transmitirán el sentimiento a los millones minúsculos de fibras que se extenderán hacia tu corteza sensorial, hacia esa superficie de la mitad superior del cerebro que durante setenta y un años recibirá, acumulará, gastará, desnudará, devolverá los colores del mundo, los tactos de la carne, los sabores de la vida, los olores de la tierra, los ruidos del aire: devolviéndolos al motor frontal, a los nervios, músculos y glándulas que transformarán tu propio cuerpo y la fracción del mundo exterior que te tocará en suerte pero en tu medio sueño, la fibra nerviosa que conducirá el impulso de la luz no conectará con la zona de la visión: escucharás el color, como gustarás los tactos, tocarás el ruido, verás los olores, olerás el gusto: alargarás los brazos para no caer en los pozos del caos, para recuperar el orden de toda tu vida, el orden del hecho recibido, transmitido al nervio, proyectado sobre la zona correcta del cerebro, devuelto al nervio convertido en efecto y otra vez en hecho: alargarás los brazos y detrás de los ojos cerrados verás los colores de tu mente y por fin sentirás, sin ver, el origen del tacto que escuchas: las sábanas, el roce de las sábanas entre tus dedos crispados; abrirás las manos y sentirás el sudor de las palmas y quizás recordarás que naciste sin líneas de vida o fortuna, de vida o de amor: naciste, nacerás con la palma lisa, pero bastará que nazcas para que, a las pocas horas, esa superficie en blanco se llene de signos, de rayas, de anuncios: morirás con tus líneas densas, agotadas, pero bastará que mueras para que, a las pocas horas, toda huella de destino haya desaparecido de tus manos: caos: no tiene plural".

La ratio, el intento de "orden" y relaciones "correctas" se oponen al sueño y a sus difuminaciones de los confines, aquí, en la tercera parte, con clara predilección del TÚ por la racionalidad: las sinestesias son estorbos.

En el capítulo final, en el punto cumbre de la obra, de sólo dos páginas, tiene lugar, sin embargo, precisamente la mezcla no-racional e identificación, en el ya nombrado plano temporal no de otra manera que respecto a las distintas instancias. El capítulo de la muerte comienza con el nacimiento, narrado por ÉL.

lloró: él lloró y empezó a vivir...

YO habla, ahora también en futuro sobre ÉL y TÚ (Fuentes 1970: 315):

YO no sé ... no sé ... si él soy yo ... si tú fue él ... si yo soy los tres ... TÚ ... te traigo dentro de mí y vas a morir conmigo ... Dios ... Él ... lo traje adentro y va a morir conmigo...los tres...que hablaron ... Yo ... lo traeré adentro y morirá conmigo ... sólo ...

Y también TÚ, la instancia que tiene la última palabra, cambia el tiempo y cuando echa mano del acostumbrado futuro, significa esto su propio fin – la última paradoja (Fuentes 1970: 316):

Artemio Cruz...nombre... “inútil” ... “corazón” ... “masaje”...
“inútil”... ya no sabrás... te traje adentro y moriré contigo... los tres... mori-
remos ... Tú ... mueres ... has muerto ... moriré

El mito del final, del final que consiste en una comprensión que se va evaporando, de todo lo ocurrido, sobre todo del propio fracaso, comprensión, al final del todo, de la afinidad e identidad de instancias, sectores de la personalidad – así podría ser la caracterización.

Repetimos que con nuestras reflexiones no queremos sencillamente declarar como algo secundario la antigua mitología mejicana o guatemalteca y sus contenidos. Estamos convencidos, sin embargo, de que en la literatura de la modernidad el número de los mitos no es limitado ni por el inventario del Olimpo ni por el número de los arquetipos ni tampoco por personajes y motivos de la mitología de la América antigua, que por lo demás nunca aparece sin conexiones funcionales nuevas. Juzgamos, pues, como posible una creación literaria de mitos de un nuevo tipo.

Queremos tratar otro ejemplo del campo de la narrativa, que parece corresponder a nuestros criterios – y que otros ya han puesto en relación con lo “mítico”. *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez se ha hecho célebre no en último término por sus elementos surrealistas, por sus aspectos cómicos y grotescos que recuerdan a Rabelais, por los acontecimientos sobrenaturales – desde raros monstruos y elevaciones, hasta la supresión de la muerte. No es, pues, nada de nuevo, sí se habla al menos de elementos mágicos en esta novela, y se han publicado hace mucho tiempo también algunas tesis sobre la semejanza del transcurso de la acción por ejemplo con mitos de la creación.

La novela latinoamericana quizás más espectacular, en cuanto al eco que suscitó, y sin duda la más intensamente analizada, de la época del “boom” es, pues, desde un principio sentida e interpretada como modelo – un resultado básico, cuyo valor no es disminuido por el hecho de que las opiniones difieran notablemente por lo que respecta al entendimiento exacto del “sentido universal”. *Cien años de soledad*, como idea mítica de Colombia, como idea de Latinoamérica, como idea de la Humanidad – o quizá todo a la vez, en distintos niveles y esto, aunque la novela está llena de datos concretos, aunque el autor y los críticos también llaman la atención a los elementos autobiográficos y Macondo está localizado desde hace bastante tiempo¹⁹.

¹⁹ Cf. Gariano (1975: 351, nota 2). Sobre el “nivel histórico” de Macondo, cf. también Weber (1984: 71 ss.).

Pero de nada sirve – con el realismo no se puede llegar muy lejos, ya en los personajes falla una tesis realista: La edad más que bíblica de los unos, la identidad de distintos individuos de varias generaciones sugerida por la igualdad de los nombres en los otros, lo supraindividual en otros personajes como Melquíades, Remedios la bella, como en la última pareja de enamorados Aureliano y Amaranta Ursula con cuya potencia y deseo erótico no se pueden comparar Venus y Ares en Homero. No podríamos tener en cuenta aquí todos los detalles, ni siquiera todas las personas, aunque quisiéramos; no decimos demasiado, indicando que aquí no se trata de fenómenos aislados en un contexto por lo demás “normal”. Antes bien, estas figuras están sometidas a un contexto por su parte sospechoso: es el del tiempo, al que se puede considerar en cierta manera como protagonista. Es casi un topos que *Cien años de soledad* tematiza el tiempo y así la historia o la posibilidad de la historia.

El que se pueda quitar validez al tiempo que transcurre de forma lineal no sería nada sorprendente. Lo sorprendente es que él sí que existe – junto a otras cualidades temporales. Por lo general se ve a *Cien años de soledad* determinada por una estructura temporal esencialmente cíclica²⁰. Lo que hay que preguntarse es, sin embargo, si es constitutiva para la novela sólo una clase de tiempo determinable completamente hasta su más profundo sentido y si a este mito de la familia Buendía con ello se lo puede reducir a una sola fórmula. El texto sugiere claramente algo distinto: la existencia de varias concepciones e impresiones temporales –precisamente esto es lo que entendemos bajo tematización. Hay un tiempo cíclico, en la macroestructura, del cual ya se habló, pero también existe según expresiones explícitas de personajes que reflexionan sobre el tiempo:

Ursula confirmó su impresión de que el tiempo estaba dando vueltas en redondo²¹.

Existe el tiempo que transcurre de manera lineal, con indicaciones claras sobre “antes” y “después”, pero ambos son aspectos subordinados de otra clase de tiempo completamente distinto, en efecto, el de la simultaneidad que abarca todo lo demás, el del momento eterno. Esta simultaneidad –que permite hablar de ciertas afinidades con Borges (Palencia-Roth 1983: 407 ss.)– se fundamenta en el manuscrito de Melquíades, como es descrito al final:

no había ordenado los hechos en el tiempo convencional de los hombres, sino que concentró un siglo de episodios cotidianos, de modo que todos coexistieran en un instante (García Márquez 1972: 359).

El acto del descifre de Aureliano al final de la novela es comparable a su vez, *mutatis mutandis*, con la iniciación de Nicho Aquino de Asturias y con los discernimientos de Artemio Cruz en su hora de muerte. (Piénsese también en los muer-

²⁰ Palencia-Roth (1983: 404), Castro (1971: 100), - Cf. los siguientes estudios importante sobre *Cien años de soledad*: Siebenmann (1973), Theile (1974), Janik (1978), Kulin (1982).

²¹ García Márquez (1972: 195); cf. Weber (1984: 75 ss.); Toro (1986: 75 ss.).

tos que hablan en *Pedro Páramo* los cuales obtienen esclarecimiento sobre sí mismos). El final trae iniciación e ilustración, y esto de forma sobrenatural: Aureliano es capaz de leer los pergaminos escritos en sánscrito,

sin la menor dificultad, como si hubieran estado escritos en castellano (García Márquez 1972: 359).

El vocabulario del reconocimiento es muy frecuente –“descifrar”, “encontró anunciado”, “conoció”, “impaciente por conocer”, “descubriendo”, “reconoció”, “encontró”, “descubrió”, “empezó a descifrar”, “ya había comprendido”–, y Aureliano experimenta un “instante” extremadamente sobrenatural, en el que coinciden descifrar, vida y “profecía” (García Márquez 1972 : 359 ss.), es decir, los tres niveles temporales, como coincidían ellos en el manuscrito de Melquíades.

Frente al peso que tenga este momento sublime del esclarecimiento en relación con la totalidad de la novela, parece un tanto enigmática la última frase de la obra:

[...] que todo lo escrito en ellos [los pergaminos] era irrepentible desde siempre y para siempre, porque las estirpes condenadas a cien años de soledad no tenían una segunda oportunidad sobre la tierra.

Es decir, ¿sí que hay al final una victoria del tiempo lineal? ¿O hay que concluir ingeniosamente con Palencia-Roth que los Buendía continúan?:

[...] estas últimas palabras de la novela se incluyen también en los pergaminos: y éstos existen en un presente eterno. Quizá nunca se repiten, pero tampoco dejan de existir. Por tanto, los Buendía no tendrán una segunda posibilidad de existencia porque ellos, al igual que los pergaminos, son eternos (Palencia-Roth 1983: 414).

Tales argumentaciones son lógicamente concluyentes, pero no tienen en cuenta que ningún mito, ni el más moderno, puede estar obligado a que se deje reducir a una única fórmula. ¿Por qué no se va a poder aceptar como abierto el final de *Cien años de soledad*, esto es, de una obra que tematiza el tiempo? Hay que tener en cuenta además que muy probablemente, considerando el tenor estilístico de la obra, está en juego la ironía: el momento del reconocimiento por la lectura, por la lectura de un texto existencial establecido en el presente eterno, este momento naturalmente pasa. No veamos todo esto con demasiado optimismo: los mitos modernos, así lo dijimos ya antes, pueden ser presentados al lector con distancia.

Junto a la importancia del tiempo no se debería dejar sin tener en cuenta otra estructura: la que presenta el cosmos de *Cien años de soledad*. Pensamos en primer lugar en los elementos grotesco-fantásticos que realmente no son sólo decoración ocasional, sino que fundamentan relaciones, y nos referimos a las relaciones entre los personajes de la obra. Acordémonos de Remedios la bella y la acción sobrenatural que emana de ella. Lo que se cuenta de los santos, a saber, que de ellos emanan olores maravillosos, esto caracteriza también a Remedios:

Hombres expertos en trastornos de amor, probados en el mundo entero, afirmaban no haber padecido jamás una ansiedad semejante a la que producía el olor natural de Remedios, la bella [...] Era un rastro definido, inconfundible, que nadie de la casa podía distinguir porque estaba incorporado desde hacía mucho tiempo a los olores cotidianos, pero que los forasteros indentificaban de inmediato (García Márquez 1972: 203).

Remedios podría ser un especie de Venus moderna. El texto acentúa su irradiación erótica que produce “pánico” (García Márquez 1972: 203). Pero, como se sabe, Remedios está llamada –involuntariamente, inconscientemente– a traer perdición: quien se acerca a ella, muere; y existe ya “la leyenda de que Remedios Buendía no exhalaba un aliento de amor, sino un “flujo mortal” (García Márquez 1972: 205). Con ello representa ella la encarnación de la relación amorosa precisamente no posible, si así se quiere: es una representante mítica de la soledad, símbolo de un campo temático importante de la obra que no puede ser desplazado en su importancia por el tema “tiempo”: la soledad – como *Pedro Páramo* es *Cien años de soledad* un tejido, un verdadero sistema de soledades y en este sentido un mito a su vez de signo negativo. Y de aquí recibe el final un significado completamente distinto: muere la única pareja que se había opuesto con cierto éxito al círculo mítico-perverso de la soledad existencial.

“Toda buena novela es una adivinanza del mundo” (Palencia-Roth 1983: 403) – con esta acertada frase se cita a García Márquez, y es así, mientras se conceda a las adivinanzas varias respuestas.

V

Todos los ejemplos tratados eran narrativos – según la idea originaria del mito como una narración²². Mirándolo más detenidamente, aquí y allá la narración presentaba, sin embargo, ciertas particularidades. En *La muerte de Artemio Cruz* (o también en *Pedro Páramo*) la fragmentación de la narración, en función con la tematización del tiempo, es llevada al extremo. “Mito” en el sentido perseguido aquí no significa –ni tampoco significa en contextos etnológicos– sencillamente *in illo tempore*. Desde aquí hay que preguntar si nuestro tema exige que nos limitemos a la novela, si se tiene que someter uno a los límites clásicos de los géneros literarios, puestos en duda desde hace tiempo. Proponemos una respuesta negativa y para fundamentarla queremos hacer algunas consideraciones sobre *Piedra de Sol* de Octavio Paz. No proponemos una interpretación completamente nueva, sino que indicamos momentos estructurales que sitúan el texto realmente en la cercanía de las novelas aquí tratadas.

Una pretensión general a algo modélico se podría justificar ya por el título con su indicación a la piedra circular del calendario de los aztecas, y se halla en el tenor del texto, en la “acción interior”, como se podría decir, en el transcurrir por el mundo, sus cosas concretas y cosas abstractas, por el propio interior, y en el monólogo frente a un TÚ:

²² Cf. Weinrich (1970); Albouy (1970: 1059) con la siguiente observación escéptica: “Más en littérature, il est rare que les textes ‘mythiques’ soient principalement narratifs”.

el mundo ya es visible por tu cuerpo,
es transparente por tu transparencia,

[35.] voy entre galerías de sonidos,
fluyo entre las presencias resonantes,
voy por las transparencias como un ciego,
un reflejo me borra, nazco en otro,
oh bosque de pilares encantados,²³

[40.] bajo los arcos de la luz **penetro**
los corredores de un otoño **diáfano**,
voy por tu cuerpo como por el mundo,
tu vientre es una plaza soleada,
tus pechos dos iglesias donde oficia
la sangre sus misterios paralelos.
[...]

No puede haber duda de que el yo que habla aquí no puede ser entendido como individuo civil y al menos tan claro está el carácter completamente supraindividual del TÚ: es una mujer, es la naturaleza como mujer (Mas 1980: 483):

[60.] tu falda de maíz ondula y **canta**,
tu falda de cristal, tu falda de agua,
tus labios, tus cabellos, tus miradas,
toda la noche llueves, todo el día
abres mi pecho con tus dedos de agua,
[...]

No olvidemos la cita de *Artémis de Nerval* ante el texto: es un TÚ que parece ser idéntico, durante un instante, con

[...] Melusina
[115.] Laura, Isabel, Perséfone, María²⁴.

Tampoco hay duda de que el tiempo es convertido en tema en una forma que estructuralmente acerca el texto por ejemplo a *Cien años de soledad*, a pesar de tener otra forma. Pasamos por alto muchos detalles, pero subrayamos el carácter del tiempo, en principio cíclico, relacionado justamente con la piedra solar, carácter que es sugerido al final, incluso documentado con toda claridad por la repetición del principio – los primeros seis versos:

²³ Cf. el célebre soneto de Baudelaire *Correspondances*: “La Nature est un temple où de vivants piliers/Laissent parfois sortir de confuses paroles”, –Citamos *Piedra de Sol* por la edición *Libertad bajo palabra* (Paz: 1968: 237 ss.).

²⁴ Sobre la relación entre el epígrafe y el texto de Paz, cf. Fein (1972).

Frente al concepto normal y corriente del tiempo, es decir concepción lineal del mismo formado por unidades medidas que se extienden hacia adelante y hacia atrás, se alza el concepto predominante en el poeta de la vuelta del tiempo, anunciado ya en el epígrafe (Fein 1972: 81).

En este sentido es importante constatar que se da este carácter cíclico realmente, que transcurre, que él no es postulado solamente en la teoría – y, elemento más importante aún, que no es sentido como felicidad:

El poco espacio dedicado a la idea de un paraíso no sujeto al tiempo está en razón inversa a su importancia, pero el hecho de su colocación hacia la conclusión del poema no deja duda en cuanto a que es la meta sentimental (Fein 1972: 81).

El mundo evocado en *Piedra de Sol* no es determinado por la causalidad, sino (lo que no causa gran sorpresa) por una larga serie de correspondencias mágico-míticas. Con ocasión del TÚ apostrofado ya se habló aquí de esto. Con razón ha llamado la atención Judith Bernard a la continua tendencia a la unión de los opuestos en *Piedra de Sol* y al carácter arquetípico de lo erótico en nuestro texto:²⁵

el mundo cambia
[375.] si dos se miran y se reconocen,
amar es desnudarse de los nombres:
[...]

el mundo cambia
[425.] si dos, vertiginosos y enlazados,
caen sobre la yerba: el cielo baja,
los árboles ascienden, el espacio
sólo es luz y silencio [...]

Se piensa en el *ἔρως γάμος*: el texto mismo sugiere la posible vuelta con tal unión a los orígenes paradisiacos, pero hay que tener en cuenta – y dando aquí la razón otra vez a Judith Bernard – lo siguiente: en tales procesos arquetípicos, y lo mismo en muchas alusiones comprobables a datos de la mitología mejicana – las migraciones de Quetzalcoatl, la unión por él simbolizada del espíritu y la materia – **no se trata de recepción de mitos en el sentido de la pura repetición, sino de la transferencia al hombre de potencias de ordinario divinas. A él, más exactamente: a su facultades poéticas, se les confía lo que de ordinario hacían los dioses: mantener firme el universo. Y esto sobrepasa indudablemente los ejemplos para la nueva mitología antes examinados.**

²⁵ Bernard (1967).- Cf. también Nelken (1968) y Schärer (1974).

- Albouy, Pierre
1970 "Quelques gloses sur la notion de mythe littéraire". En *Revue d'Histoire Littéraire de la France*. 70: 1059 - 1063, Paris.
- Álvarez Miguel Ángel
1983 *Análisis arquetípico, mítico y simbólico de Pedro Páramo*, Miami. Asturias Miguel Ángel
1964 *Juan Girador*, París
1966 *Hombres de maíz*, Novela. [1949] Cuarta Edición, Buenos Aires (Novelistas de nuestra época)
1967 "El Señor Presidente como mito". En *Studi di Letteratura Ispano-Americana*. 1:7 - 17, Milano.
- Bernard Judith
1967 "Myth and Structure in Octavio Paz *Piedra de Sol*". En *Symposium*, 21:5-13, Syracuse.
- Blumenberg, Hans
1971 Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos". En Manfred Fuhrmann (de.) 1971: 11 - 66 München.
1979 *Arbeit am Mythos*, Frankfurt.
- Callan, Richard
1968 "The Quest Myth in Miguel Angel Asturias' *Hombres de maíz*." En *Hispanic Review*, 36.3: 249 - 261, Philadelphia.
1971 "Función psicológica del mito en *Hombres de maíz*." En *Papeles de Son Armadans*, 62(185 - 186): 273 - 290, Palma de Mallorca.
- Castro, José Antonio
1971 "Cien años de soledad o la crisis de la utopía": En *Revista de Literatura Hispanoamericana*, 1.1:93 - 104, Maracaibo.
- Dapaz Strout, Lilia
1982 "Sobre héroes y tumbas: mito, realidad y superrealidad." En *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas (Salamanca 1971)*, ed. por Eugenio de Bustos, Tovar, 1:363 - 372, Salamanca.
- Douglas, Wallace W:
1971 "The Meaning of 'myth' in Modern Criticism". En John B. Vickery (ed.) *Myth and Literature, Contemporary Theory and Practice*, págs. 119-128, Lincoln, Nebraska.
- Elial de, Mircea
1966 *Kosmos un Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*. [Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition] Traducción al alemán por Günther Spaltmann. [1953], s.l. (rowohlts deutsche enzyklopädie, 260).
- Fein, John M.
1972 "La estructura de *Piedra de Sol*". En *Revista Iberoamericana*, 38 (78): 73-94, Pittsburgh.
- Filer, Malva E.
1984 "Los mitos indígenas en la obra de Carlos Fuentes". En *Revista Iberoamericana*, 50(127): 475 - 489, Pittsburgh.

Fouques, Bernard

- 1975 "El espacio órfico de la novela en *La muerte de Artemio Cruz*". En *Revista iberoamericana*, 41 (91): 237, 248, Pittsburgh.

Frye, Northrop

- 1957 *Anatomy of Criticism*, Princeton.
1971 "Littérature et mythe." En *Poétique*, 2: 489 - 503, Paris.

Fuente, Bienvenido de la

- 1978 "*La muerte de Artemio Cruz*: observaciones sobre la estructura y sentido de la narración en primera persona". En *Explicación de Textos Literarios*, 6.2: 143- 151, Sacramento.

Fuentes, Carlos

- 1969 *La nueva novela hispanoamericana*, México (Cuadernos de Joaquín Mortiz, 4).
1970 *La muerte de Artemio Cruz*, [1962]. Quinta edición, México, (Colección Popular, 34).

Fuhrmann, Manfred (ed.)

- 1971 *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München (*Poetik und Hermeneutik, Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe*, 4).

García Márquez, Gabriel

- 1972 *Cien años de soledad*. [1967], 29a edición, Buenos Aires.

Gariano, Carmelo

- 1975 "Lo medieval en el cosmos mágico fantástico de García Márquez": En Donald A. Yates (ed.): *Otros mundos, Otros fuegos, Fantasía y realismo mágico en Iberoamérica*, págs. 347 -354, (East Lansing:) Michigan State University.

Gimbernat de González, Ester

- 1983 "Arguedad: mito e ideología". En *Revista Iberoamericana*, 49 (122): 203-210, Pittsburgh.

Habermas, Jürgen

- 1974 "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?" En Jürgen Habermas y Dieter Henrich: *Zwei Reden. Aus Anlass der Verleihung des Hegel-Preises 1973 der Stadt Stuttgart an Jürgen Habermas am 19. Januar 1974*, págs. 23 -84, Frankfurt (*suhrkamp taschenbuch*, 202).

Harss, Luis

- 1969 *Los nuestros*. Tercera edición, Buenos Aires (Colección "Perspectivas").

Horstmann, A.

- 1984 "Mythos, Mythologie". En Joachim Ritter y Karlfried Gründer: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 6: 281 - 318, Darmstadt.

Hübner, Wolfgang

- 1985 "Michel Butors Pindarlektüre in Delphi". En *Antike und Abendland*, 31: 167 - 199, Berlin.

Janik, Dieter

- 1976 *Magische Wirklichkeitsauffassung im hispanoamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts. Geschichtliches Erbe und Kulturelle Tendenz. Con un resumen en español* Tübingen (*Forschungsprobleme der Vergleichenden Literaturgeschichte*, 5).

- 1978 "Gabriel García Márquez". En Wolfgang Eitel (ed.): *Lateinamerikanische Literatur der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, págs. 330-360, Stuttgart (*Kröners Taschenausgabe*, 462).
- Karényi, Karl, y Thomas Mann
s.a. *Romandichtung und Mythologie. Ein Briefwechsel*. Segunda edición. Zürich (Albae Vigiliae, N.S., 2).
- Killy, Walter (ed.)
1984 *Mythographie der frühen Neuzeit. Ihre Anwendung in den Künsten*, Wiesbaden (*Wolfenbütteler Forschungen*, 27).
- Kulin, Katalin
1982 "Mito y realidad en *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez". En *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas (Salamanca 1971)*, ed. por Eugenio de Bustos Tovar, 2: 91 - 100, Salamanca.
- Lamb, Ruth S.
1982 "El mundo mítico en la nueva novela latinoamericana". En *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas (Salamanca 1971)*, ed. por Eugenio de Bustos Tovar, 2: 101 - 108, Salamanca.
- Lévi-Strauss, Claude
1962 *La pensée sauvage*, Paris.
- Mas, José L.
1980 "Las claves estéticas de Octavio Paz en *Piedra de Sol*". En *Revista Iberoamericana*, 46(112-113): 471-485, Pittsburgh.
- Mora, Gabriela
1985 "Rechazo del mito en *Las Islas nuevas*, de María Luisa Bombal". En *Revista Iberoamericana*, 51 (132-133): 853-865, Pittsburgh.
- Moritz, Karl Philipp
1966 *Götterlehre oder Mythologische Dichtungen der Alten*. [1795]. Leipzig. Nelken, Zoila E.
1968 "Los avatares del tiempo en *Piedra de Sol* de Octavio Paz". En *Hispania*, 51.1: 92 - 94, Baltimore.
- Palencia-Roth, Michael
1983 "Los pergaminos de Aureliano Babilonia". En *Revista Iberoamericana*, 49 (123/124): 403 - 417, Pittsburgh.
- Paz, Octavio
1968 *Libertad bajo palabra. Obra poética (1935 - 1957)*. Segunda edición. México (letras mexicanas).
1972 *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. Tercera edición. México (Joaquín Mortiz: Serie del volador).
- Peñuelas, Marcelino C.
1965 *Mito, literatura y realidad*. Madrid (Biblioteca Universitaria Gredos, II.3).
- Pérez Botero, Luis
1972 "Caracteres demológicos en *Mulata de tal*". En *Revista Iberoamericana*, 38 (78): 117- 126, Pittsburgh.
- Pollmann, Leo
1984 *Geschichte des lateinamerikanischen Romans. Vol. 2: Literarische Selbstverwirklichung (1930 - 1979)*. Berlin (*Grundlagen der Romanistik*, 14).

Rodolf, Volker

1985 "Alejo Carpentier und *die Mythisierung des Mittelalters*". En *Iberomania*, 21: 79 - 104, Tübingen.

Schärer, Maja

1974 "Octavio Paz, Der Sonnenkalender oder das Ereignis der Dichtung": En *Romanische Forschungen*, 86.1/2: 42 - 56, Frankfurt.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von

1856-61 *Sämmtliche Werke*. 14 vols. en dos partes, Stuttgart/Augsburg.

Schrader, Ludwig

1972 "Die Kunst und die alten Götter bei Asturias. Zur Deutung von *Clavigilia primavera*". En *Interpretation und Vergleich. Festschrift für Walter Pabst*, págs. 267 - 301, Berlin.

1978 "Moderne Totendialoge oder der Mythos von der pervertierten Kommunikation: Zu Juan Rulfos *Pedro Páramo*". En *literatur für leser*, 1:165-187, München.

Sebeok, Thomas A. (ed.)

1965 *Myth. A Symposium*. [1955]. Bloomington/London.

Siebenmann, Gustav

1973 "Die wiedergewonnene Allmacht des Erzählers. Baustein zu einem kritischen Vertehen von *Cien años de soledad*, dem Meisterroman von Gabriel García Márquez." En *Studia Iberica, Festschrift für Hans Flasche*, págs. 603-623, Bern/München.

Strosetzki, Christoph

1986 "Magischer Realismus" oder Archäologie des Mythos. Zu Asturias Mythenverständnis in den *Leyendas de Guatemala* und in theoretischen Schriften. En *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, 27, Berlin (en prensa).

Theile, Wolfgang

1974 "Die Legitimität moderner Erzählliteratur: *Cien años de soledad* von Gabriel García Márquez." En *Romanische Forschungen*. 86.3/4: 379-395, Frankfurt.

Tomanek, Tomás

1972 "El mito y el lenguaje en la nueva novela hispanoamericana". En *Revue des Langues Romanes*. 80: 283 - 295, Montpellier.

Toro, Alfonso de

1984 "Estructura narrativa y temporal en *Cien años de soledad*". En *Revista Iberoamericana*, 50 (128/129): 957- 978, Pittsburgh.

1986 Die Zeitstruktur im Gegenwartsroman am Beispiel von García Márquez' *Cien años de soledad*, M: Vargas Llosa *La casa verde* und A. Robbe-Grillet *La maison de rendez-vous*. Tübingen (*Acta Romanica, Kieler Publikationen zur Romanischen Philologie*, 2).

Vargas Llosa, Mario

1976 "Die Wurzel ist ein Unberfriedigtsein". En *Börsenblatt des Deutschen Buchhandels*, 5 de octubre de 1976, págs. 1506 - 1509, Frankfurt.

Weber, Bárbara

1984 Macondo zwischen Realität und Mythos. Untersuchungen zur Struktur, des Romans *Cien años de soledad* von Gabriel García Márquez. Tesina pa-

Para obtener el grado de Magister Artium (no publicada). Düsseldorf.

Weimann, Robert

1971 *Literaturgeschichte und Mythologie. Methodologische und historische Studien*, Berlin/Weimar.

Weinrich, Harald

1970 "Structures narratives du mythe". En *Poétique*, 1: 25 - 34, París.

Yates, Donald A. (ed.)

1975 Otros mundos. Otros fuegos. Fantasía y realismo mágico en Iberoamérica. Memoria del XVI Congreso Internacional de Literatura Iberoamericana. (East Lansing:) Michigan State University.

Yepes-Boscán, Guillermo

1968 "Asturias, un pretexto del mito". En *Aportes*, 8: 99 - 116, París.

*Dr. Ambrosio Rabanales**

INTRODUCCIÓN

No cabe dudas de que el fenómeno "luz" es uno de los que más y mejor se han prestado al proceso de simbolización, al mismo tiempo que su simbolismo es también uno de los más importantes dentro del pensamiento religioso y del de diversas órdenes iniciáticas.

El objetivo de esta exposición es mostrar de qué manera, en mi opinión, la luz natural ha llegado a adquirir su múltiple significación simbólica de 'conocimiento', 'sabiduría', 'inteligencia', 'vida', 'amor', 'pureza', 'espiritualidad', etcétera.

LA LUZ COMO FENÓMENO FÍSICO

La luz, tanto natural como artificial, para el físico es la radiación de ondas electromagnéticas que al ser reflejadas por los objetos, estos se hacen visibles cuando dichas ondas impresionan la retina del ojo; de lo contrario, reina la oscuridad. Tales ondas están constituidas por fotones, o cuantos de luz, llamados también, figuradamente, "granos de luz". Ahora bien, al respecto asegura Einstein que "cincuenta años de tenaz reflexión no [le] han bastado para responder a la pregunta ¿Qué son los cuantos de luz?" (*apud* Zajonc, como epígrafe). Y mientras no se obtenga la respuesta no sabremos qué es esta cosa que nos permite ver nuestro mundo circundante y que, sin embargo, ella misma no se deja ver. Hablamos, pues, de la luz, como de la electricidad, por sus efectos, pero ambas son invisibles.

LA PALABRA "LUZ" Y TÉRMINOS RELACIONADOS CON ELLA

¿Por qué la luz se llama así? Su nombre procede de la forma latina *lucem*, de *lux*, *lucis*, que, además de nuestra 'luz' significa 'resplandor', 'claridad', 'el día', 'la vida', 'los ojos', 'la vista', 'esplendor', etc., es decir, que ya los latinos emplearon el término simbólicamente. *Lux*, a su vez, procede posiblemente de la raíz indoeuropea **leuq*-, con el significado de 'alumbrar, brillar, resplandecer' (*Klein, s.v. lucent*). Esto explica, al menos, tres raíces secundarias de palabras españolas: *luc*-, *lumin*-y *lustr*-. La primera, *luc*-, se encuentra en términos como *lucir*, *relucir*, *reluciente*, *destlucir*, *enlucir*, *trashlucir*, *lucimiento*, *dilucidar*, *lucero*, *luciérnaga*, *lucidez* y *lúcido*, esto

* Universidad de Chile.

es, 'en condiciones de pensar normalmente', 'claro en el razonamiento'; *alucinación*, etc.; además: (*e*)*lucubración* 'meditación', y hasta *luna*, *lunar*, *lunes*, *Lucio*, *Lucía*, *Luciano* y *Lucifer* (posteriormente Luzbel) 'portador de luz' en latín (como *fósforo*, de origen griego), por cuanto el personaje antes de su rebelión era un ángel luminoso. De la raíz *lumin-* derivan, entre otros términos, *luminoso*, *luminiscencia*, *luminaria*, *iluminar*, *iluminarse*, 'darse cuenta, entender', *iluminado* 'vidente', *iluminismo*, *lumbre*, *lumbera*, 'talento', 'talentoso'; *alumbrar*, *deslumbrar*, *relumbrar*, *vislumbrar*, y de la raíz *lustr-*: *lustre* 'brillo', *lustroso*, *ilustre*, *ilustrar*, *ilustrado*, etcétera, términos, todos, que reflejan la importancia que el hombre le ha atribuido a la luz.

LA LUZ Y LAS TINIEBLAS: EL CONOCIMIENTO Y LA IGNORANCIA

Según puede advertirse, hay entre las palabras citadas varias que apuntan a la idea de 'conocimiento', de 'entendimiento', de 'inteligencia'; es el caso de *lucidez*, *lucubración*, *iluminarse*, *lumbera*, *deslumbrar*, *ilustrado*, *ilustración* (recuérdese el período llamado "ilustración" o "Siglo de las Luces", alusión al siglo XVIII en Francia, Alemania y Gran Bretaña), etc., y de expresiones por el estilo de la *luz de la razón*, *echar luz* sobre algún asunto, *dar* alguien *sus luces*.

¿Pero cómo se ha efectuado esta relación entre la luz física y la "luz" de la razón?, ¿entre una entidad concreta y una abstracta?: un mismo ideograma (ming) significa en chino 'luz solar' y 'conocimiento' (Chevalier-Geerbrant, s.v. *luz*). Creo personalmente que ello ha ocurrido de la siguiente manera: conocer es tomar conciencia de que algo existe de algún modo, y esto se hace fundamentalmente por medio de nuestros sentidos, siendo el de la vista el que, sin duda, el hombre aprecia más. Es decir, conocemos en gran medida porque vemos, y vemos sólo cuando hay luz. Por otra parte, como ver es un proceso sicofísico, como toda percepción, es fácil pensar, por analogía con la luz exterior, en una *luz interior*, que "alumbrá" nuestra conciencia, es decir, nuestra facultad de conocer. *Conciencia* deriva de *ciencia*, y *ciencia* (del latín *scientia*, de *scire* 'saber, conocer') significa 'conocimiento'. Además, el conocimiento científico se plasma generalmente en una *teoría*, palabra que procede de un verbo griego que significa 'mirar, contemplar', con el ojo de la *razón*, el *espectáculo* que tiene lugar en el gran *teatro* de la vida. *Espectáculo* y *teatro* derivan, el primero, de un verbo latino, y el segundo, de un verbo griego, que significan, igualmente, 'mirar', contemplar'.

Dice Salomón (Sab 7: 29-30): "[La Sabiduría] es más luz que la luz (natural) porque esta se deja vencer por la noche, pero contra la Sabiduría el mal no puede prevalecer". Daniel, por su parte, (2: 21,22), afirma: "Dios [...] da a los sabios sabiduría, y ciencia a los entendidos. Él revela los misterios y los secretos, conoce lo que ocultan las tinieblas. Para él no hay sino claridad".

Como la transmisión de conocimiento es lo que se llama enseñanza, esta es igualmente luz, en opinión, otra vez, de Salomón, quien afirma (Prov. 6: 23) que. "porque [lo que ordenan los padres] es una lámpara, y la enseñanza una luz, las correcciones del que te enseña son un camino de vida".

Si la luz, por lo que se ha dicho, se asocia con el conocimiento, es fácil que la oscuridad, o las tinieblas, simbolizen la ignorancia. Al definir *oscuridad*, el diccionario académico señala, como 4ª acepción, “Falta de luz y conocimiento en el alma o en las potencias intelectuales”, y al referirse a *tinieblas*, como 2ª acepción, “Suma ignorancia y confusión, por falta de conocimientos”. Y María Moliner, en su diccionario, da como ejemplo “Estamos en tinieblas sobre sus verdaderas intenciones”. Enseña Jesús (Jn 11: 9 y 10): “El que anda de día no tropieza, porque ve la luz de este mundo; mas el que anda de noche tropieza porque no hay luz en él”. Y por la sabiduría de las enseñanzas de Jesús, David en uno de sus salmos (Sal 119: 105) le dice: “Tu palabra es una antorcha para mis pies, una luz para mi camino”. A su vez, confiesa Salomón (Sab 7: 7-10): “...pedí, y se me concedió la prudencia, supliqué y me vino el espíritu de Sabiduría... La piedra más preciosa no la reemplaza, el oro parece un puñado de arena, y la plata es barro en su presencia. La amé más que mi salud y hermosura, y la quise más que la luz del día, porque su luz no conoce ocaso”.

LA LUZ, SÍMBOLO DE LA VERDAD

Puesto que, como se ha señalado, la luz simboliza el conocimiento y este lo adquirimos principalmente, como lo estima la mayoría de la gente, a través de nuestra percepción ocular, y gracias a la luz, y puesto que *conocer*, como dice el filósofo Lalande (s.v. *conocer*), “tener presente en el espíritu [la mente] cierto objeto de pensamiento verdadero o real”, fácilmente la luz llega a ser símbolo de la “verdad”. Así, la visión y el ojo adquieren una importancia trascendental en nuestra vida: lo que vemos, influenciando nuestra mente y nuestra imaginación, determina en gran medida lo que somos, lo que pensamos y sentimos en relación con nosotros mismos, y con los demás, y todo esto, a su vez, modifica igualmente nuestra visión, tanto interior como exterior. De modo, pues, que, para el que ve, “ver” y “ser” son interdependientes. “Nuestra vista es nuestra lámpara –ha dicho alguien–, y según su luz, nuestro cuerpo y nuestra vida estarán en la luz o en las tinieblas”. Por otra parte, según el físico teórico Arthur Zajonc, “además de la luz exterior y el ojo, la vista requiere una ‘luz interior’ [de naturaleza síquica, una imagen visual y formativa] cuyo resplandor complementa la exterior y transforma la sensación pura en una percepción dotada de sentido. La luz de la mente debe conjugarse con la luz de la naturaleza para [conformar el mundo]” (pág. 6); de ambas depende en gran parte lo que se llama precisamente nuestra “cosmovisión”, nuestra manera de ver, de concebir el mundo, la *Weltanschauung* de los alemanes: “Con cada acto de percepción, participamos inadvertidamente en la confección de un mundo dotado de sentido” (pág. 23), nuestro mundo, fundamentalmente simbólico. Pero si nosotros nos hemos construido un mundo que consideramos verdadero, aquel en que hemos nacido, vivido y en el que moriremos, basándonos en nuestras percepciones, tratemos de aclarar, o, como deberíamos decir aquí, de “arrojar luz” sobre eso que llamamos “verdad” o “verdadero”. Después de tal aclaración veamos la función que desempeña la percepción en la adquisición de la verdad, tras la cual tan insistentemente andamos.

Con respecto a lo que se entiende por “verdad” o “verdadero”, hay muchas maneras de definirlos, dependiendo del punto de vista desde el cual se los enfoque: lógico, psicológico, ético, etc. (Ferrater, s.v. *verdad*). Personalmente me satisface entender la verdad como la conformidad de las cosas (materiales o inmateriales) con el concepto que tenemos de ellas; así, para mí, el aposento en que ahora me encuentro es una sala si y solo si concuerda con mi concepto de sala, de lo cual se infiere que una sala, como cualquier objeto, no existe en sí y por sí como lo que decimos que es: su “ser para nosotros” depende de nosotros, independientemente de su “ser en sí”, lo que ignoramos. Por nuestras percepciones y por la estructura de nuestra razón, sólo tenemos acceso a la apariencia de las cosas (el *phainómenon*), y no a su esencia (el *noóúmenon*), en opinión de Kant. Llegar, pues, a la verdad de una cosa perceptible, es aprehender intelectualmente esta relación de conformidad o adecuación, y esto requiere, tanto de que la cosa, obviamente, sea perceptible, como de la luz, a la vez exterior e interior, si la percepción es visual, y de nuestra capacidad de percepción, pues es por la conjunción de todos estos factores que llegamos a conocer las cosas perceptibles, a tener conciencia de ellas y a decir, por último, que existen: “ser” y “percibir” son, entonces, en tal caso, interdependientes; para nosotros, los seres humanos, solo existe “realmente” lo que percibimos de modo directo, o indirectamente a través de sus efectos. Ahora bien, la percepción, en cuanto fenómeno síquico, es, como se sabe, personal y selectiva, por lo que no llega a nuestra conciencia todo lo que captan nuestros sentidos, y tal selección está determinada por diversos factores: biológicos, psicológicos, culturales, etc.; de modo que todo conocimiento, y con él todo lo que consideramos verdadero, son necesariamente, y en grado importante, subjetivos. Dice Fouillée que “el sujeto no puede excluirse y eliminarse de su propio conocimiento, puesto que es siempre él el que conoce. Hay, pues, siempre en el conocimiento del objeto algo que viene del sujeto, aunque no fuera más que el conocimiento mismo”.

Por su parte, Zajonc (p. 37) asegura —a mayor abundamiento— que “el conocimiento supone dos caras: el mundo se presenta, pero nosotros debemos ‘representarlo’. Nos incluimos, con nuestras facultades y limitaciones, en la presentación del mundo, con el propósito de darle forma [...] y sentido a ese contenido. Las bellas y productivas imágenes que elaboramos a partir de la experiencia son sólo eso, imágenes, frutos de la imaginación”, pero “no por ello son [para nosotros, como nuestras pesadillas] menos verdaderas”. Si a todo esto agregamos que a veces nuestras percepciones son deformadas ya sea por un error de información, ya sea por una verdadera proyección hacia el exterior de imágenes mentales, en lo que psicológicamente se llama “ilusión”, y en el caso de la vista, “ilusión óptica”, y sin contar con las alucinaciones, desembocamos obligadamente en un gran relativismo con respecto a qué es la verdad, o lo verdadero. La historia de las ciencias muestra cómo “verdades” consideradas definitivas dejan de serlo por ser sustituidas por otras que no sabemos hasta cuándo serán también “verdades”. Por esto se dice que una ley científica no es más que una hipótesis plausible, y que una afirmación es verdadera mientras no se pruebe lo contrario.

Está en nuestra experiencia que la luz natural es inseparable del calor, y que sin luz y calor, la vida, en nuestro planeta al menos, es imposible. Sin duda, todos recordamos el fenómeno metabólico de la "fotosíntesis", es decir, la transformación de sustancias simples inorgánicas en compuestos complejos orgánicos que se efectúa en las plantas verdes por acción de la energía luminosa (gr. *phos*, *photós*, 'luz', del indoeuropeo **bha-* 'brillar, relucir'), compuestos que constituyen las sustancias alimenticias necesarias para su desarrollo. Las plantas, a su vez, nutren a los animales, y plantas y animales nutren al hombre. De aquí la importancia vital generalizada de la fotosíntesis, que explica también el heliotropismo.

Por otra parte, cuando la hembra, en el mundo animal, irracional y humano, está por parir, decimos que va a *alumbrar*, va a *dar a luz*, luz que es vida, sacando a su hijo de las tinieblas de la "matriz", palabra de la misma raíz latina que "madre". De esta manera, la luz solar evoca la fuerza creadora, la energía cósmica, la misma que a raíz del "big-bang" dio origen a la vida haciendo posible la formación, en nuestro planeta, de la primera célula. Nada de raro tiene entonces que la luz se haya hecho símbolo de la vida, tanto material como espiritual, y que el sol —como suponen algunos— haya dado origen a la idea de Dios, o bien —como quiere otros— que la propiedades que se le atribuyen a Dios hayan sido vistas en el sol, deificándose.

Muchas son las alusiones bíblicas a este simbolismo en sentido místico: Juan (8: 12) hace decir a Jesús: "Yo soy la Luz del mundo. El que me siga no caminará en las tinieblas, sino que tendrá la luz, que es vida". Y el mismo Juan comienza su evangelio con las tan citadas palabras: "En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba frente a Dios, y el Verbo era Dios [...]. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres". David, a su vez, en uno de sus salmos (Sal 36: 10) se dirige a Dios diciéndole: "En ti está la fuente de la vida y por tu Luz vemos la luz".

Como la luz es símbolo de "la vida" —lo mismo que el día—, la oscuridad, obviamente, simboliza "la muerte" —como la noche—, según se confirma, entre otros, con este texto en contra de Job (18: 5): "Ciertamente la luz del malvado será apagada, y no resplandecerá la llama de su fuego. La luz se oscurecerá en su tienda, y se apagará sobre él su lámpara". Y más adelante (Job 18: 17): "Hasta su recuerdo desaparecerá de la tierra, y su nombre ya no se pronunciará en todo el territorio. Lo echarán de la luz a las tinieblas, lo expulsarán del mundo".

Como la luz natural no traspasa la capa terrestre, en el subsuelo, donde dominan las tinieblas (del latín *tenebrae*), donde todo es "tenebroso", reside la morada de los muertos, lo mismo que el mundo de ultratumba. El mismo Job exclama en una ocasión (10: 20 ss.), dirigiéndose a Dios: "Apártate de mí, [deja] que goce un poco de alegría antes de que me vaya, para no volver más, a la región de las tinieblas y de sombra, tierra de oscuridad y desorden, donde la misma claridad se parece a la noche oscura". Y David, en uno de sus salmos (Sal 87:12 ss.), dialogando también con Dios: "¿Se hablará de tu bondad o de tu fidelidad en el sepulcro? ¿Acaso [los muertos] conocen tus maravillas en el lugar de las tinieblas? ¿Celebrarán tu justicia en la tierra del olvido?".

La vida y la muerte, las dos caras de una misma moneda. Dos procesos interdependientes, puesto que uno implica al otro —empezamos a morir desde que nacemos—, ya que se suceden cíclicamente, como el día, por el nacimiento del Sol en el oriente (en latín *oriri* ‘nacer’), y la noche, por su muerte en el occidente (en latín *occidere* ‘morir’). “Post tenebras, lux”, después de las tinieblas viene la luz, después de la muerte de la semilla enterrada, surge la vida en una nueva planta. Es el gran drama de la Naturaleza, del cual la muerte y resurrección de Cristo es uno de sus símbolos, resurrección que ocurre durante el equinoccio de primavera (20 al 21 de marzo, en el hemisferio norte), cuando todo se renueva, luego de emerger de los infiernos (etimológicamente, ‘lugares subterráneos’), adonde había descendido una vez enterrado. Al resucitar, recobra, con la luz, su imperio sobre las tinieblas, y con la nueva vida, su imperio sobre la muerte.

LA LUZ Y LAS TINIEBLAS: EL BIEN Y EL MAL

Dado que la luz es símbolo de la vida, y esta para el hombre es lo mejor que tiene, lo que más aprecia, y tanto, que aspira, a lo menos, a una vida más y eterna, después de la terrenal, es natural que la luz simbolice igualmente “el bien”, “lo positivo”, “lo hermoso”, como una puesta de sol en el mar, como el arco policromado del iris, después de que se abren las cortinas de la lluvia. Por otra parte, como las tinieblas simbolizan la muerte, es decir, el fin de todo bien, espontáneamente llegan a ser símbolo de “el mal”, de lo negativo. Así como la luz favorece el ejercicio de la virtud, la oscuridad favorece la consecución del delito. La bondad “ilumina” el alma, la llena de gozo y alegría; la maldad trae la “noche” al alma, despierta las alimañas de los bajos instintos, que viven en la oscuridad. Dice Mateo (6: 22-23): “Los ojos son como una lámpara para tu cuerpo; así que si tus ojos son buenos, todo tu cuerpo tendrá luz; pero si tus ojos son malos, todo el cuerpo está en la oscuridad. Y si la luz que hay en ti resulta ser oscuridad ¡qué negra será la oscuridad misma!”.

La lucha permanente entre el Bien y el Mal ha preocupado de tal modo al hombre de todos los tiempos, que su imaginación creadora la ha elevado trascendentemente a la lucha entre dioses, semidioses u otros seres suprahumanos, por la fuerza que les atribuye tanto al bien como al mal. Por ej., en el pensamiento cristiano, el eterno antagonismo entre Dios, creador de la luz, y el príncipe de las tinieblas, ambos luchando denodadamente por conquistar el alma de los mortales. Dios es intrínsecamente dios de la luz, o, como dice Santiago (1: 17), “el padre de las luces”, y como el Sol, divinizado en la mayoría de las religiones, máxima expresión del poder, dueño de la vida y la muerte. La palabra *dios* procede, según se sabe, del latín *deus*, como la de las demás lenguas románicas para significar lo mismo, y el lat. *deus*, a su vez, tiene su origen en la raíz indoeuropea, **dei-* (o **deiw-*), que significa ‘brillar’, ‘resplandecer’, ‘iluminar (Klein, s.v. *deity*), como lo hace el Sol, cuyo nombre deriva de otra base indoeuropea, **sul-*, con el mismo significado que **dei-* (ibid., s.v. *Sol*), y, como ya se ha dicho, **leuq-* y **bha-*. Del latín *Deus pater* ‘el dios padre’, resultó luego *Diespiter*, y de este, *Júpiter*. La misma base **dei-* se encuentra en *día*, *Zeus* y el sánscrito *deva* (*dévah*), cuyos referentes son todos de origen solar.

En la India, en cambio, la lucha entre el Bien y el Mal se entabla entre los

“devas” (divinidades celestes) y los “asuras” (genios malignos). En China, la batalla se da entre el Cielo, reino de la luz, y la Tierra, reino de las tinieblas, como entre el *yang* y el *yin*, respectivamente (Chevalier - Gheerbrant, s.v. *luz*)

En el mazdeísmo, religión de los antiguos persas, reformada por Zaratustra, en gr. Zoroastro, el Bien y el Mal se enfrentan como Ahura-mazda, u “Ormuz”, creador del mundo, divinización del bien, quien aumenta su poder con las buenas obras de los hombres virtuosos, y Angra-Mainyus, o “Ahrimán”, dios del mal, principio destructor, a quien derrotará para establecer el bien sobre la tierra (ibíd.). Dualidad universal de una misma realidad: la condición humana.

En una concepción bastante intelectualizada, el bien suele ser considerado como una consecuencia natural del conocimiento, de la sabiduría, y el mal, por cierto, como producto de la ignorancia: la luz de la razón, y las tinieblas de la sinrazón. La sabiduría –afirma Salomón– “[es] una emanación pura de la gloria del Todopoderoso (Sab 7: 25), una imagen de su perfecta bondad (7: 26); ella es en el universo el gobierno del bien” (8: 1). Y más adelante (8: 7): “La sabiduría con sus obras es madre de las virtudes: ella enseña la temperancia, la prudencia, la justicia y el valor; pues bien, nada en la vida es más útil a los hombres”. Y poco después (10: 8), aludiendo a los habitantes de Sodoma y Gomorra: “...por haberse apartado del camino de la sabiduría [...] sufrieron la desgracia de no conocer el bien”. Recordemos todavía que Dios plantó en el edén el árbol de la suprema Sabiduría: el árbol de la ciencia del bien y del mal (Gén 2: 9). La distinción, pues, entre ambos, se aprende, y el aprendizaje es el fundamento de la enseñanza. Por esto Sócrates decía: “Enseñad a los hombres y los haréis mejores”.

Por otra parte, como el amor es la expresión más sublime del bien, la luz se ha hecho, igualmente, símbolo de “el amor”, así como las tinieblas, representación de “el odio”. En la primera carta de Juan (1 Jn 2: 10, 11) se lee: “El que ama a su hermano permanece en la luz y no hay en él causas de tropiezo, quien odia a su hermano está en las tinieblas, y anda en las tinieblas sin saber adónde va, pues las tinieblas lo han cegado”.

Finalmente, como la luz, el calor y las llamas son manifestación de una misma cosa, en algunas órdenes iniciáticas el profano, después de que, en su iniciación, ha sido purificado por el fuego, escucha que “las llamas simbolizan el amor al prójimo que deben arder permanentemente en nuestro corazón”, lo que de cierta manera también expresa –implicando la pureza y la espiritualidad– el pensador árabe del s. XIII, Najm Razi, cuando escribe: “Si la luz se eleva en el cielo del corazón –y en el purísimo hombre interior alcanza el resplandor del sol o de muchos soles–, entonces su corazón es únicamente luz, su cuerpo sutil es luz, su atuendo material es luz; su porte, su visión, su mano, su exterior, su interior, son nada más que luz” (Apud Zajonc, como epígrafe).

1. Los fenómenos de la naturaleza, siempre en contacto con el hombre, provocando su asombro y admiración por su extraordinario poder, son los que más han motivado a este en sus simbolizaciones, elaborando con ellas la mayor parte de sus mitologías, o llenando también con ellas, como en el caso de la luz, su mundo axiológico.

2. El simbolismo de la luz está íntimamente ligado al del Sol, al del ojo, generador de luz interior, según Platón: la visión, la luna, "ojo de la noche", y las estrellas. "¡Oh Sol, ojo y alma de este grandioso mundo!", escribió Milton. Entre los egipcios, el ojo simbolizaba las divinidades solares y las luces de la inteligencia.

3. Como en muchos otros casos, algo concreto, material, como la luz, ha servido de símbolo a cosas abstractas, inmateriales, como el conocimiento, la sabiduría, la inteligencia, la vida, el bien, el amor, la pureza, la espiritualidad..., mediante un proceso similar al que Freud llamó "sublimación".

4. Su capacidad simbólica deriva de dos propiedades fundamentales suyas más cercanas a nuestra experiencia: su poder lumínico y su poder calórico.

BIBLIOGRAFÍA

- Blavastky, H.P. 1957 (1892), *Glosario teosófico*, Bs.As., Glem.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. 1986, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder.
- Cirlot, Juan Eduardo. 1969. *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor.
- Denyer, C.P. 1978. *Concordancia de las Sagradas Escrituras*, 7º ed., Miami, Edit. Caribe.
- Ferrater Mora, José. 1980 (1979), *Diccionario de filosofía*, 2º ed., 4 tomos, Madrid, Alianza, s.v. "luz".
- Gómez de Silva, Guido. 1995, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, FCE.
- Haag, H. et al. 1963, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Herder.
- Klein, Ernest. 1966, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, 2 tomos, Amsterdam, Elsevier Publishing Company.
- Lalande, André. 1953, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, 2 tomos, Bs.As. Libr. "El Ateneo" Editorial.
- Moliner, María, 1966, *Diccionario de uso del español*, 2 tomos, Madrid, Gredos.
- Pérez-Rioja, J.A. 1962, *Diccionario de símbolos y mitos*, Madrid, Tecnos.
- Real Academia Española. 1992, *Diccionario de la lengua española*, 21º ed. Madrid, Espasa-Calpe.
- Ricciardi, Ramón y Bernardo Hurault. 1972, *La nueva Biblia latinoamericana* 10º ed., Madrid, Ediciones Paulinas Verbo Divino.
- Zajonc, Arthur. 1994, *Atrapando la luz. Historia de la luz y de la mente*. Santiago, Andrés Bello.

MARÍA GRAHAM:
LA "BLANCA HIJA DE ORIENTE" Y SU "NUEVO CONTINENTE"

Ángela María Pérez-Mejía

Marco Polo imaginaba que respondía (o Kublai imaginaba su respuesta) que cuanto más se perdía en barrios desconocidos de ciudades lejanas, más entendía las otras ciudades que había atravesado para llegar hasta allí, y recorría las etapas de sus viajes y aprendía a conocer el puerto del cual había zarpado y los sitios familiares de su juventud, y los alrededores de su casa, y una placita de Venecia donde corría de pequeño.

(Italo Calvino, *Ciudades Invisibles*: 38)

Abundan los libros de viaje a Sur América escritos por europeos durante el siglo XIX, y últimamente se ha hecho prolífica la crítica literaria que se detiene en ellos para analizar la manera como Europa creó una imagen de nuestro continente. Pero hay otro lado en esa historia, y es pensar cómo la experiencia americana transformó a esos viajeros, cómo cambió su equipaje mientras recorrían los Andes, cómo se transformó su subjetividad mientras nos observaban y nos dibujaban en sus diarios de viaje. María Graham, quien luego sería conocida como Lady Callcott, llegó a Chile en 1822 proveniente de Inglaterra. Inicialmente la trajo el propósito de acompañar a su esposo que venía en misión diplomática, pero la travesía por Tierra del Fuego fue demasiado para el capitán inglés que llegó muerto a Chile. Viuda, María Graham se dedicó a recorrer Chile por un año, durante el cual se vio involucrada en la situación política y social convulsa que vivía el país en el momento posindependentista. El libro de viaje y las ilustraciones que lo acompañan, son un testimonio invaluable sobre la época y sobre la creación de la voz narrativa que la relata.

En la primera edición del libro *Journal of My Residence in Chile during the Year 1822* (1824)¹, de María Graham se incluye en la contraportada un grabado que ha desaparecido de todas las ediciones posteriores del libro, quizás por su pobre factura (ver ilustración 1). Este abre bocas tiene un valor especial porque tiene la particularidad de que la viajera está incluida como personaje del grabado y ha sido dibujada por ella misma. Es decir, es una mirada a sí misma durante el acto de viajar. El grabado lleva un simple pie de foto: "Traveling in Spanish America" y la muestra a

¹ La primera edición de este libro fue publicada en Londres en 1824 y es una antigüedad de difícil acceso. No hay ediciones contemporáneas en inglés que estén completas. Existe una buena selección hecha por Elizabeth Mavor *The Captain's Wife* (1993). En español, sin embargo, el libro es de más fácil acceso y existen varias ediciones completas del diario, aunque ninguna incluye todos los grabados, ni los innumerables anexos de la edición original, ni ninguna es reciente. Es por esa razón que para las fotos del presente texto se usan reproducciones facilitadas por la sección de libros raros de la New York Public

ella tímidamente mirando desde la ventana de una carroza tirada por mulas. A su lado hay un compañero de viaje que no sabemos quién es y a las mulas las lleva un indígena. Cabe pensar que la imagen es en Chile porque el paisaje andino con sus montañas nevadas es similar a otros grabados que hizo sobre esta parte de su viaje a Sur América, que también incluyó a Brasil.

Si se observa el ángulo desde el que se ha determinado el punto de vista de este retrato, no es la mirada totalizante del paisaje que determina otros grabados que incluye el libro (ver ilustraciones 2). En estos, el paisaje es mirado desde los ojos abarcadores de la viajera. El grabado que nos ocupa es un retrato cercano donde se alcanza a ver la expresión de un rostro, el de la viajera, como lo podría ver alguien parado a la vera del camino. Pareciera que ella se siente un poco incómoda y aparece en lo que podríamos llamar una pose autorreflexiva. Lo que finalmente interesa en el grabado y pretende informar esta lectura, es el momento en el que la viajera europea que visita a Chile en 1822, reflexiona sobre su propia imagen durante su viaje. Quizá, como todos los viajeros, hay un momento en el que abandona sus ojos abarcadores que todo lo ven y todo lo describen, para tomar conciencia de que ella también es vista y es percibida como extranjera; con todo lo que eso puede significar en Chile del 1822 donde se vivía la conmoción política posindependentista². No se puede ignorar tampoco lo que representaba la relación Inglaterra-Chile en el momento del viaje de Graham. Por un lado toda Sur América era una promesa para el desarrollo industrial de la nueva capital mercantil del mundo³.

Por otro lado Inglaterra había apoyado con capital, armas e influencias políticas los movimientos emancipadores de toda Sur América y en especial había ayudado a Chile con su fuerza naval para vencer a los españoles en el Pacífico. No es gratuito que una de las primeras cosas que impresionan a Graham en Chile es:

En todas las calles se ven carteles de sastres, zapateros, talabarteros y posaderos ingleses y la preponderancia del idioma inglés, sobre todas las demás lenguas que se hablan en la calle, lo harían a uno creerse en una ciudad de la costa inglesa. (*Diario*, 1956).

Library, pero las citas del texto están tomadas de la traducción al español de José Valenzuela, reeditada en Chile en 1956. Esta edición no incluye la introducción histórica escrita por Graham para la primera edición, ni los anexos, pero incluye reproducciones de la mayoría de los grabados que aparecieron en la edición de 1824. Las citas de la introducción se tomaron de la edición española de la traducción de Valenzuela hecha en 1916 y las citas de los anexos de la edición inglesa original de 1824.

² Desde 1780, después del levantamiento de Túpac Amaru en Perú, el poder colonial en todo el territorio de los Andes se había venido resquebrajando inconteniblemente. En abril de 1818 los patriotas chilenos vencieron a los realistas en la Batalla de Maipú y en noviembre la armada chilena salió hacia Perú a apoyar la campaña libertadora de San Martín. En 1820 se les unió la fuerza naval. En 1822, cuando María llega a Chile, se viven toda clase de rivalidades entre O' Higgins, Director Supremo de Chile y San Martín quien acababa de triunfar en Perú. En 1823 cuando sale del país, se firma la primera constitución en la que se establecía en Chile un gobierno representativo (Hancock, 1971).

³ Latinoamérica representaba para los ojos británicos uno de los grandes mercados disponibles. Para 1840 este absorbía el 35% de las exportaciones inglesas de textiles. A este incremento lo acompañaba la expansión del mercado inglés en Latinoamérica. Para la segunda década del siglo, más de 150 casas comerciales operaban en Latinoamérica. (Wolf 1982: 278).

Una extranjera inglesa paseándose sola por las calles de Valparaíso tenía que ser mirada por los locales. Y esa mirada, presente en este grabado, tenía que provocar una influencia en el diario personal escrito durante el viaje. La crítica contemporánea a la literatura de viajes producida durante la expansión europea ha explorado en detalle la creación de un "otro" por el sujeto europeo y las implicaciones ideológicas y económicas de este tipo de formación discursiva. Pero mirando el fenómeno desde este lado del Atlántico lo que resulta interesante es pensar cómo influyó la geografía y la experiencia local la formación de la subjetividad de la viajera. Graham construye una imagen de Chile influenciada por su procedencia y su situación personal, pero a la vez ella transforma su propia imagen y se concibe a sí misma como extranjera, es decir reflexiona sobre el cómo es vista desde los ojos de los locales, tal como lo representa la ilustración en pose autorreflexiva. ¿Qué pasa cuando el europeo se siente extranjero en tierra chilena?, ¿cómo se ve a sí mismo en esa otra realidad?, ¿Qué imagen de sí misma le devuelve a María Graham la mirada de los nativos chilenos?

Abordar el texto de esta manera no es gratuito. Dentro del diario mismo hay episodios en los que Graham reflexiona sobre su imagen, y el texto se pregunta por la autoridad de quien escribe, lo que nos hace pensar no sólo en los rasgos modernos de la prosa, sino en el viaje interior de transformación que el sujeto narrativo experimentó durante el viaje. No obstante, lejos está el diario de ser ensimismado o autorreflexivo. Aquí se trata de una viajera inglesa a Chile. Es decir, una hija del imperio más ambicioso de principios del siglo diecinueve, quien ya había viajado por la India, esposa de un capitán de la marina inglesa, ella misma de familia noble y militar, con un ojo comercial que anticiparía la retórica de los cientos de viajeros ingleses que inundaron la América hispana, en particular el cono Sur, en busca de mercado y expansiones comerciales⁴.

Las condiciones personales de María Graham conjugadas con estas especificidades históricas, pueden informar la lectura de los momentos del diario en los que la extranjera se ve a sí misma y se narra dentro del paisaje que visita. Hay un momento particularmente elocuente, en el que María va viajando sola a caballo. Ha estado en el país por varios meses y se encuentra haciendo un viaje a caballo al Salto de Agua, obra de los araucanos, que subsistía en los alrededores de Santiago. De repente tiene una especie de alucinación discursiva que para efectos de este análisis podría funcionar como una alegoría de su situación de viajera inglesa en tierras chilenas:

Permanecí algunos minutos separada de mis compañeros y mientras una densa nube desprendida de los Andes avanzaba lentamente por el cielo, podría haber imaginado, imitando las fantasías de Ossian, que esa nube era el alma de algún antiguo cacique, que, a la par que lamentaba el olvido de su nombre y las desventuras de su pueblo, soberano en un tiempo de

⁴ La afluencia de viajeros ingleses al Cono Sur durante el siglo XIX, producto de los intereses comerciales británicos en el establecimiento de los mercados y de las rutas comerciales que finalmente abrieron el Pacífico al comercio internacional, es un hecho bastante estudiado. Noe Jitrik hace un análisis histórico del hecho en *Los viajeros*, serie "Los argentinos" (1969), y Estuardo Núñez (1989) y José Toribio Medina (1962) tienen buenas compilaciones de viajeros al Cono Sur.

estas tierras, se deleitaba contemplando los risueños campos cultivados que él contribuyó a hacer fructíferos con su trabajo, mas no quizá, en verme a mí, a una blanca hija del Oriente, de donde recibirían una vez más la libertad los descendientes de los primeros dueños de este suelo. Sea como fuere, ello es que la nube pasó, y mi animoso caballo empezó a trepar (...) (*Diario*, 1956: 117).

A continuación me propongo analizar los elementos de esta alegoría teniendo presente la fotografía "autorreflexiva" del comienzo, y tratando de ver cómo María Graham construye su imagen de extranjera que es observada, cómo genera su autoridad discursiva y qué implicaciones tiene el establecimiento de unas determinadas coordenadas geográficas en un discurso. Como espero demostrar, María se dibuja a sí misma como extranjera dentro de la geografía chilena a la par que se reafirma como inglesa "civilizada" y construye a su cultura inglesa como la esperanza de progreso para los chilenos. Esta retórica de Europa como la "esperanza económica" de Latinoamérica puede considerarse como un eslabón más en la cadena de discursos determinados por las dependencias económicas coloniales y poscoloniales presentes en la literatura de viajes.

A. LA JINETE: "UNA BLANCA HIJA DE ORIENTE"

María Dundas, como se llamó al nacer, era la hija de una americana refugiada en Inglaterra y de un oficial de la marina británica. Nació en 1785 en el norte del país y tuvo desde niña una educación privilegiada. En particular se inclinaba por las lenguas, la escritura y la pintura. Padeció también desde niña una intensa tuberculosis que la convirtió en una parálitica durante los últimos años de su vida. A los 23 años se embarcó por primera vez hacia la India con su padre, que había sido nombrado comisionado de la marina inglesa, y con sus hermanos. Allí se casó con el capitán de barco Thomas Graham y con él se dedicó a viajar en alta mar, un privilegio que en aquel tiempo le era reservado a la esposa del capitán exclusivamente. De ahí en adelante su vida está marcada por los viajes y por la escritura de éstos. En 1812 publica su *Journal of a Residence in India*, en 1814 *Letters to India*, en 1820 publica *Three Months Passed in the Mountains East of Rome during the Year 1819*, y un ensayo sobre Poussin. En 1821 sale para Sur América y vive un año en Brasil. Llega a Valparaíso el 28 de abril de 1822 con el cadáver de su esposo. Se queda un año en Chile y regresa a Brasil donde se hizo institutriz de la princesa Doña María, más tarde reina de Portugal. En 1824 publica en Inglaterra los dos diarios de viaje a Brasil y Chile. En 1827 se casa con el pintor Augusto Wall Callcott, y pasa a ser Lady Callcott. En 1829 publica una historia de España, queda inválida y prepara su libro *Little Arthur's History of England*, que es el texto que finalmente le daría fama.

La prolífica escritora publicó más, pero dejemos ahí la ardua biografía que tiene como único objeto mostrar que la autora que nos ocupa era una experta escritora cuando llegó a América, vinculada a la clase influyente inglesa, una viajera profesional y con casi cuarenta años de edad. Como sujeto productor de conocimiento

Graham se siente portadora de un conocimiento previo que le adjudica autoridad, no obstante que sus textos de viaje padecieron la incredulidad del público⁵. Por un capricho del destino viajó sola a Chile, pero gracias a las conexiones políticas heredadas de su difunto esposo obtiene las experiencias que le permiten dedicar buena parte de su texto a los intrínquilos de la clase dirigente local. Muchos de los involucrados en estos debates políticos chilenos eran ingleses vinculados al comercio o a la estrategia militar que requería la Guerra de Independencia⁶. Otros eran la elite criolla con quien estableció amistades y alianzas: en particular hay que destacar a Bernardo O'Higgins. En los conflictos ocasionados dentro del nuevo gobierno se establecieron grupos y rivalidades y se hace explícita en el libro la disputa entre San Martín y O'Higgins y la alianza de éste con Cochrane, que a la vez tenía su propio conflicto con San Martín. Graham toma partido por unos en contra de los otros y a todos los consagra en su texto como los patriotas hacedores de una nación. Lo cierto del caso es que el proceso de vinculación del sujeto narrativo a esta clase dirigente chilena va aumentando durante su residencia en Chile, a la par que su autodefinición como "blanca oriental", miembro de la nueva clase civilizadora es una construcción que se puede observar en el texto. No hay que olvidar que Graham llegó a Valparaíso con el cadáver de su esposo. La privilegiada esposa del capitán que había salido de Inglaterra era ahora una viuda en un país muy lejano que no sabía siquiera cómo iba a regresar a su patria. La voz narrativa con la que se abre el texto es la de un personaje centrado en su dolor personal: "han transcurrido ya varios días, y aún me siento sin fuerzas ni voluntad para reanudar mi diario" (25). Aunque por el prólogo de la primera edición (1824: 32) sabemos que ella suprimió todo lo que en una revisión posterior le pareció de un dolor demasiado íntimo, el sujeto narrativo que empieza este texto vive el abandono y la soledad:

Hoy ha sido un triste día, la *Doris* zarpó esta mañana temprano y vuelvo a sentirme sola en el mundo; en ella se van las únicas relaciones, las

⁵ Las mujeres viajeras que escribieron sus relatos de viaje durante esta época son a menudo desautorizadas por sus editores o traductores. Cuenta Gotch en la biografía de Graham que en la primera reseña de su libro de viaje a la India que recibió en Inglaterra, se la presentaba como "otra" de las jóvenes inglesas que había ido a la India a buscar esposo. Según la biografía, la nota le molestó y la respondió alevosa. Lo curioso es que en la época existía entre Inglaterra e India lo que se llamó "The fishing Fleet", que eran barcos llenos de mujeres inglesas que llegaban a buscar esposos entre los prósperos comerciantes de la East Indian Company; por una de ellas debió tomarla el reseñador de la revista. Todavía hoy en libros contemporáneos de historia que deben mucha información al libro de Graham, como lo es *Cochrane y la independencia del Pacífico* (1976), se hace la salvedad de que sus noticias son "aproximativas" (263), porque pudo existir una historia de amor entre el líder político y la viajera.

⁶ Son muchos los ingleses vinculados a Chile que desfilan por la páginas de Graham, pero aquí es necesario identificar a dos. El primero su esposo, el Capitán Graham que había sido enviado a Chile, según Gotch, porque "British's interest in that turbulent coast were to be watched" (Gotch, 184), o en palabras de Mavor "with orders to keep a godfatherly eye on British trading interests in that unreliable part of the world" (Mavor, xi). El segundo personaje es Lord Cochrane, contratado para comandar la marina chilena. Llegó a Chile en 1818 y combatió en las guerras de Perú y Chile. Tuvo éxito organizando la marina y en sus estrategias militares, pero entró en conflicto con el poder local. Entró luego a servir al ejército de Brasil y años después tomó parte en la guerra de liberación de Grecia.

únicas amistades que tenía en este extenso país. (...) No puedo olvidar que estoy viuda, desamparada en un país extraño, alejada de todos mis verdaderos amigos por distantes y peligrosos trayectos, ya sea que regrese por mar o por tierra. (30).

Poco a poco Graham empieza a tomar interés por lo que la rodea y las primeras descripciones de la vida en Valparaíso las obtiene el lector siguiendo el recorrido de cómo ella consiguió casa y muebles, y aprendió las cosas básicas para la sobrevivencia. La observadora profesional que ya había escrito libros de viajes y la intelectual inmensamente curiosa que sin duda era Graham, comienza poco a poco a retomar la autoridad del sujeto que observa y da su juicio de todo lo que ve:

Hoy por primera vez desde que estoy establecida aquí he salido a caballo a ver el puerto; y he tenido la oportunidad de observar las tiendas, los mercados y el muelle, si este nombre puede dársele a la plataforma que hay delante de la aduana. (40).

Lo interesante es que a medida que el texto avanza y que Graham se apropia de su condición de viajera sola, ella misma reflexiona sobre cómo ha cambiado su sujeto y en ese cambio, observa una tendencia hacia el realismo:

Mientras tuve a otro ser con quien compartir mis pensamientos siempre vi el lado más hermoso de toda escena, pero ahora sospecho que va creciendo dentro de mí ese egoísmo que mira con frialdad o disgusto todas las cosas que no concuerdan con los propios gustos o las ideas y que sólo ve las tristes realidades de las cosas. La poesía de la vida no ha muerto, pero empiezo a sentir que los cuadros de Grabbe son más reales que los de Lord Byron (44).

Es justamente ese impulso de narrar la realidad el que hace que María se incline por una descripción de las costumbres sociales de Valparaíso lo que constituye una parte realmente fascinante de su diario. Es así que sabemos por ejemplo del grupo de niñas indígenas adoptadas por la familia O'Higgins a las que se les enseñaba el castellano con la esperanza de que algún día servirían de intérpretes entre los blancos y los indígenas:

Mucho me agradó (...) cuando vi que algunas muchachitas de aspecto salvaje entraron a la sala, corrieron hacia él y se abrazaron de sus rodillas, y supe que eran indiecitas huérfanas salvadas de morir en los campos de batalla. En las invasiones que suelen hacer en los territorios de que han sido despojados, los indios acostumbran llevar consigo a sus mujeres e hijos. Cuando se libra una batalla encarnizada, por lo general las mujeres toman parte en ella. Si la suerte les es adversa, no es raro que los hombres maten a sus mujeres e hijos para impedir que caigan en poder del enemigo (...) El Director da una recompensa por cada persona salvada en esas ocasiones, espe-

cialmente por las mujeres y los niños. A los niños se les educa, y servirán más tarde de mediadores entre la raza indígena y los chilenos, y para este fin se procura que no olviden su lengua nativa (111).

Solamente en este relato que Graham incluye como parte de su visita a la casa del Director O'Higgins, el lector obtiene información sobre el brutal proceso de colonización y expropiación que se llevaba a cabo todavía en los territorios de frontera. De igual manera en la inocente frase "servirán más tarde de mediadores entre la raza indígena y los chilenos", queda explícito que ni Graham ni sus interlocutores chilenos consideraban a los indígenas como parte del grupo de los "chilenos".

Con ese mismo espíritu de observadora que se detiene y pregunta por todo lo que ve, Graham aprende a hacer cerámica con los alfareros que comparten con ella secretos tradicionales del manejo del barro y que ha hecho que una de sus comentaristas contemporáneas hable de ella como una especie de heroína social que se rebajó con los más bajos (ver Mavor xii). De esas páginas también se pueden extraer noticias botánicas y por su biografía sabemos que Graham tenía un gran conocimiento de la clasificación botánica de las plantas, lo que queda claro en el texto.

De vuelta a la casa pasamos por el jardín particular donde vi por primera vez el lúcumo (*Achtaes lúcumo*) fruta rara aquí pero que abunda bastante en Coquimbo y florece muy bien en Quillota (...). Se encuentra también el chirimollo, (una anonna, de las coadunatas del método natural de Linneo) (65).

Las noticias sobre el uso botánico de los locales le permiten establecer comparaciones sociológicas con Europa y relatos de sabor local:

Me parece sin embargo que las brujas se dedican aquí a hacer las mismas cosas que en Europa: influyen en el nacimiento de los animales y hasta en el de los niños, cortan la leche, secan los árboles y dirigen los vientos a su antojo. No hace aún 30 años que fue encerrado en la cárcel de la inquisición el piloto de un buque mercante que había llegado desde Lima en 35 días, tiempo que entonces se consideraba corto para haber hecho el viaje sin ayuda sobrenatural (68).

Graham no pierde ninguna oportunidad para consignar en su diario los detalles de la vida doméstica de las diferentes casas a las que por una razón u otra tiene la oportunidad de entrar. En una cabalgata por la montaña con su amiga "La señorita H", de la que poco se sabe pero que la acompaña en sus viajes a menudo, son invitadas a cenar en una casa de campesinos y Graham anota en su diario los pormenores de la comida:

Encontramos a la madre que estaba sola en el estrado reclinada en unos cojines; delante de ella tenía una mesita baja y redonda, en la cual se había extendido un mantel de algodón, que distaba mucho de verse lim-

pio. Las hijas entraban sólo para servir a su madre, pues comían en la cocina junto al fuego. (...) Lo primero que apareció fue una pequeña fuente de barro que contenía médula cocida, y se nos invitó a untar en ella el pan que a cada cual se nos había dado; la anciana señora dio ejemplo y aún llegó a ofrecerle con sus dedos unos pedacitos bien sopeados a miss H., quien trató de pasárselos a un perrillo que estaba detrás de ella. (65-66)

No sólo se ocupa Graham de los interiores de las casas, también está su pluma atenta a los acontecimientos de la calle como procesiones y celebraciones religiosas, que siempre le merecen una crítica fuerte por considerar que la religión católica se vivía con fanatismo en Chile. Graham a menudo relata conversaciones que escucha o escenas callejeras que ve o simplemente relatos que le cuentan y que son elocuentes sobre la situación del país:

Hoy se llevaron a Santiago a 300 prisioneros de Lima, algunos a pie y otros en carretas por serles imposible caminar a causa de la edad y de sus enfermedades. Entre estos últimos iba un anciano de cabellos grises que apostrofaba el mar, cuyas playas dejaba, diciendo que se separaba del único camino que podía llevarlo a su tierra nativa; con débiles lamentos sentóse descuidadamente en un lado del vehículo; al dar vuelta la primera cuesta, cayó al suelo y murió ahí mismo, no a causa de la caída, sino de pesadumbre y tristeza. Dicen sus compañeros, que murió en la misma carreta con la palabra *España* en sus labios. (73)

Con este tipo de relatos el sujeto narrativo está realizando un doble proceso. Por un lado está usando la retórica de la observación de costumbres y de esta manera consignando una información invaluable como fuente histórica local. Por otro lado está construyendo una comunidad que le sirve a ella de referente para la definición de sí misma como viajera y su posición frente a esa comunidad. Los relatos van un poco más lejos en sus consecuencias discursivas ya que contribuyeron a la formación de un discurso de costumbres sobre la vida urbana en las nuevas repúblicas, es decir, hicieron una contribución a la geografía de estas comunidades. Esos discursos de viaje característicos de las mujeres viajeras, son una piedra angular en la generación de discursos como el de la etnografía y significaron un cambio en la dirección de las llamadas "Ciencias del hombre" que se habían gestado

⁷ Tal como lo demuestran los diferentes estudios de la colección *Inventing Human Science: Eighteenth-Century Domains* (Christopher Fox, ed. 1995) las bases para la formación de las diversas disciplinas que hoy se llaman las ciencias sociales, empezó su proceso de redefinición durante el siglo XVIII, en el que se generó un enorme interés por estudiar al ser humano y sus comportamientos sociales desde el punto de vista de la ciencia. De esa misma retórica se desprendieron conceptos como "civilización" y "progreso" que implican la organización de las comunidades, de acuerdo a una jerarquía de desarrollo en las costumbres que tiene su punto de referencia en Europa. No obstante, las clasificaciones del siglo XVIII se hicieron en gran parte con métodos brutales de recolección de especies en los continentes de África, Australia, Sur América y el Polo Norte. En su artículo "How to Prepare a Noble Savage: The Spectable of Human Science", Christopher Fox hace un análisis de ciencias como la antropología que tienen sus comienzos en los "head hunters" y las colecciones de plantas, animales y humanos disecados, que los naturalistas formaron en Europa con propósitos de investigación.

en la Ilustración⁷. Con textos como el de Graham nos encontramos en otro momento del desarrollo de las ciencias sociales: el de la observación y la descripción de las gentes "nativas", base de la antropología contemporánea. Hasta el momento del viaje de Graham el discurso geográfico sobre América no se había detenido en la observación de los interiores y las costumbres: el aporte de textos como éste constituye un paso más en la construcción de la imagen de los nuevos países.

Desde otro punto de vista, esta mirada de etnógrafa le permite a Graham reafirmar su propia identidad cultural al saberse portadora de costumbres mucho más refinadas que la de estos pueblos, en donde nadie dudaba en compartir la misma boquilla de mate, o en comer inescrupulosamente del mismo tenedor; donde había que padecer las incomodidades de cargar cama y colchón para viajes locales, porque la mayoría de las posadas no los proporcionaban. La escritora se constituye a sí misma como temeraria y valiente:

El viaje a caballo, que sólo es de treinta millas, me fatigó poco, pero mi pobre criada ha llegado tan rendida de cansancio que me arrepentí de haberla traído (...) Sin embargo, una noche de descanso en camas tan buenas que no quise sacar las nuestras del equipaje, una excelente comida y un almuerzo mejor aún, restauraron nuestras fuerzas. (...) El dueño de la posada es un negro británico que algo conoce de las comodidades a que están acostumbrados los ingleses y en realidad ofrece al viajero un lugar de descanso bastante satisfactorio (97).

La narradora se establece a sí misma como una intermediaria entre las dos manifestaciones límites de las costumbres: Inglaterra y Chile. Su heroísmo, como ella lo define, está en soportar las incomodidades del país del sur, habiendo disfrutado previamente sus privilegios de inglesa noble:

"Inglaterra con todos tus defectos siempre te quiero", decía Cowper en Gran Bretaña y Lord Byron en Calais. Por mi parte, creo que si cualquiera de ellos hubiese estado en Valparaíso, habría olvidado que hubiera defectos en Inglaterra. Es muy lindo, encantador, leer relatos de deliciosos climas y árboles de mirtos; de habitantes inocentes y sencillos que llevan una vida simple; pero como el hombre es un animal nacido con disposiciones sociales y de progreso, es realmente muy desagradable tener que retroceder a un estado que hace menospreciar las bendiciones del clima, ya que se encuentra menos bienestar en un palacio de Chile que en una choza de Escocia (44).

La narradora se está construyendo a sí misma como "civilizada", que es el calificativo que ella escoge para nombrar su diferencia con los locales. Así siente ella que se ve en el paisaje del Salto, como una "blanca hija de oriente", donde blanca quiere decir civilizada. Esta autodefinition a partir del color se da en contraste con aquellos que la observan, el cacique en este caso.

En su ficción de cómo es vista desde el cielo por el antiguo cacique, María se ve blanca y civilizada, y son ambas cosas la que le dan autoridad a los "hijos de

Oriente” de traer la libertad a los descendientes de “los primeros dueños de este suelo”. Esa Misión con la que Graham se alinea, da por supuesto, mucho que discutir. Lo más inmediato es volver a la alegoría y ver cómo “los risueños campos cultivados” constituyen el telón de fondo sobre el que la ve el cacique y que ella convierte en símbolo de su misión libertadora.

B. “LOS RISUEÑOS CAMPOS CULTIVADOS”/“BUT OF ALL THINGS I LOVED TO HEAR MAPS”:

“To hear maps (escuchar mapas)” es la manera como Lady Callcott recuerda sus clases de geografía cuando era una niña ávida de conocimiento, huérfana de madre, e interna en un colegio para niñas ricas en el sur de Inglaterra⁸. Según la recolección de su propia vida, es de allí de donde le venía su amor por los viajes y la escritura de lejanas geografías. Lo cierto del caso es que en la afición por “oír mapas” hay que sospechar algo más que el recuerdo romántico de las clases de geografía de una niña precoz. Es necesario pensar en lo que significaba el mapa del mundo por recorrer para una noble de la corona inglesa a principios del siglo XIX. Impulsada por el éxito de la East Indian Company, en plena rivalidad con los franceses y ante la crisis total del Imperio español, Inglaterra era en este momento la potencia imperial en mayor expansión, cuya estrategia era el comercio internacional⁹. María misma había estado en India donde se había relacionado con las figuras más influyentes de los enviados de la corona. Su padre había sido comisionado y el diario de viaje a la India es en gran parte un catálogo de las relaciones establecidas durante su viaje (*Journal of a Residence in India*, 1812).

El mapa que María Graham construye de Chile es en buena parte una carta de navegación comercial sobre el nuevo país que estaba en la mira de los intereses ingleses. En la primera edición de 1824 se anexaba inclusive una relación de árboles de Chile, junto a los documentos políticos de O’Higgins y Cochrane, titulada: “Account of the useful Trees and Shrubs of Chile, drawn up for the Court of Spain, in obedience to the Royal Edict of July 20th 1789; and forwarded with samples of the woods”. (Graham 1824: 498)¹⁰. El texto se presenta casi como una infiltración

⁸ El dato está sacado de las reminiscencias dictadas por ella desde su lecho de muerte a Caroline Fox entre 1836 y 1842 y que forman buena parte de la única biografía que existe de la autora; *María Callcott the Creator of Little Arthur* de Rosamud Brunel Gotch, 1936. la bibliografía sobre Lady Callcott es escasísima, y cabe pensar que este libro, además de su obra, es lo único que la rescata del olvido total.

⁹ Es pertinente recordar aquí que desde 1684 Inglaterra había establecido que sus primeros contactos comerciales en India, y desde 1765 la East Indian Company había obtenido los “*dirwan*” (impuestos de venta) de todas las provincias del este del río Ganges, además de plena libertad para comerciar sin pagar impuestos en toda esa inmensa área de las provincias más pobladas de la península. El éxito mercantil de Inglaterra lideraba los procesos de expansión europea y dejaba enormes ganancias a la nueva clase de comerciantes ingleses. De ahí el interés de la corona por intervenir activamente en la libertad de las colonias de la corona española, para abrir nuevos mercados (Ver Wolpert, 174-195).

¹⁰ Recuento de árboles y arbustos de Chile, dibujados para la corte de España, en obediencia al edicto real del 20 de julio de 1789 y enviado con muestras de maderas.

política, y en realidad lo era. Esta relación de árboles y sus posibles utilidades productivas, era un texto geográfico con valor político y comercial. Eso se reconoce además en la manera como se hacen las entradas de cada especie, en las que se dan detalles de ubicación, producción y posibilidades de transporte.

No obstante no se puede decir que el texto de Graham tenga un objetivo exclusivamente comercial, como lo tienen textos de viajeros ingleses en el mismo momento a Chile y Argentina. De hecho ella no era una inversionista y no era enviada por ninguna firma comercial. Sin embargo el tema le interesa y algunas veces incluso se detiene en explicaciones históricas de los problemas que afronta el país en su desarrollo comercial:

La cruel política que España observó con respecto a estos países reprimió siempre toda tentativa para establecer el comercio en las costas, por más que en las de Chile abundan las bahías adecuadas para el objeto. De ahí que estas bahías no hayan sido nunca bien reconocidas o que aparezcan tan erróneamente ubicadas en las cartas que se publican, que los buques de todas las naciones, incluso los de España no se decidan a recalar en ellas y que todo el tráfico tenga que hacerse a lomo de mula por los caminos más difíciles del mundo (Graham 1956, 78).

A menudo hace análisis de las imposibilidades del mercado interno abogando siempre por la liberación de impuestos de transporte: "Pero, ¿quién puede pensar en cultivar la remolacha o el nabo cuando tiene que pagar por derechos de puerto para traerlo a la plaza, casi como el valor total de la cosecha?". (Graham 1956, 79). En algún momento llega incluso a justificar la validez de su diario como una contribución al progreso mercantil del país:

Hay tanto de bueno en este país, tanto en el carácter de su pueblo como en la excelencia de su suelo y de su clima que no cabe duda sobre el futuro éxito de su esfuerzo (...) si las siguientes páginas contribuyeran como (...) un llamado de atención a ese país por su especial preparación para los intercambios comerciales o por los recursos y energías naturales que hay todavía en él por cultivar, sería para mí la más verdadera satisfacción (23).

Esto en realidad no es una peculiaridad del diario de Graham es una característica de los viajeros del siglo XIX, entre los que ella es una pionera, y es una consecuencia directa de las nuevas relaciones comerciales que se establecían. En lo que vale la pena detenerse es en el hecho de que el texto es explícito en determinar que el grado de civilización de Chile se mide por su capacidad de vincularse al comercio internacional. Paralelo a esto hay una identificación del sujeto como perteneciente a una nación europea que sí sabe comerciar, y por lo tanto se sabe en un grado de civilización superior al de aquellos que visita:

Me han abrumado con detalles acerca de los nuevos reglamentos de comercio, los impuestos que van a crearse y los monopolios del ministro

Rodríguez (...) Esto agregado a la falta de moneda, (...) causa graves daños a la vez que retrasará la civilización. ¿Son las naciones como los individuos, que nunca sacan provecho de la experiencia ajena? ¿Debe tener cada país su siglo de ignorancia y de tinieblas? (174).

El paradigma de Europa como poder civilizador y Latinoamérica como el territorio que debe aprender de Europa, o de otra manera no saldrá de su estado inferior, no es nueva para la retórica sobre las relaciones entre los dos continentes. También es parte de la retórica colonialista el ver a los otros como seres sin memoria, incapaces de aprender de la historia. Lo novedoso aquí es que la subjetividad de María Graham cobra autoridad porque ella se siente representante directa del país que posee la medida exacta del mercadeo y los hábitos de consumo por ejemplo, y que éstos determinan un grado de civilización. Relatando su visita a la casa del gobernador Zenteno, nos dice:

La señora Zenteno dama muy fina y agradable, me recibió con mucha cortesía, al parecer muy regocijada de poder exhibir las comodidades a la inglesa que había en el departamento en el que fui recibida. (...) Es agradable encontrarse en una habitación donde hay una alfombra inglesa, un estufa inglesa, y hasta carbón inglés encendido (...) Todo su afán es introducir el gusto por la elegancia de la vida civilizada (...) Habría podido decir yo que en su gran admiración por todo lo inglés, había cierto fondo de afectación (71).

En este tipo de comparaciones que no le dejan a los locales ni siquiera la posibilidad de imitar bien al modelo inglés, hay también una reafirmación de ella como la que lo conoce todo y en esa medida tiene una especie de misión que cumplir en la tierra de la barbarie. De hecho ella consideraba que su texto contribuiría con esa misión:

Más de una vez me sorprendí (...) al pensar en la mala estrella que había traído a una inglesa, esto es, a la más doméstica de las criaturas, casi a las antípodas, en medio de la conmoción de la naturaleza y la humanidad. Pero así como jamás cae a la tierra un pajarillo sin que se repare en su caída, puedo estar segura de que no seré olvidada. Muchas veces tengo que recorrer a esta certidumbre para poder soportar los males y molestias a los que nadie, ni aun el más vulgar, se sometería en mi dichoso país sin quejarse de su suerte. (229)

La viuda abandonada en las antípodas por una desgracia personal, recurre a todo su bagaje cultural para dar forma a la autoridad de su sujeto, que al final del libro se ha alineado con los "libertadores" ingleses.

Graham construye una autoridad discursiva que es a la vez la de "civilizada" europea y la del sujeto femenino romántico: "un pajarillo caído da las antípodas" que gracias a su poder civilizador se levanta como Fénix para dar una lección de

progreso comercial. Éste es justamente el modelo del sujeto problemático, como lo llama Sara Mills, que genera la literatura de viajes escrita por mujeres, en la que se da una sobreimposición de identidades. Por un lado está la viajera sola, enfrentada a realidades concretas que la ponen en una situación de inferioridad, como cuando desea visitar la casa de gobierno en Santiago y tiene que seguir un protocolo para asegurarse de que “se permitía la presencia de mujeres” (124), o cuando se lamenta de su situación de viuda abandonada en las antípodas. Por otro lado está la necesidad de justificar la audacia de viajar sola por tierras lejanas y constituirse como la portadora de la fortaleza necesaria y del conocimiento propio de la civilización que sabe interpretar todo lo que ve. Según Mills en la base de este tipo de sujeto se encuentra el hecho de que a menudo son representantes de un poder imperial: “Women’s writers problematic status, caught between the conflicting demands of femininity and that of imperialism” (Mills: vi)¹¹. En la constante reafirmación de Graham como dama sofisticada que lo conoce todo, está la formación del civilizado y el inferior, determinada por el comercio y los hábitos de consumo. Se puede leer también aquí una reafirmación de la mujer victoriana, esto es la que debía ser “la más doméstica de las criaturas”, asegurándose de que sus lectores le reconocen la autoridad que esa situación le otorga.

Los “risueños campos cultivados” sobre los que Graham imagina que la ve el viejo cacique, son también una sobreimposición de ideas románticas y de intereses comerciales. Por un lado está la percepción de la naturaleza americana como la inmensidad inabarcable que caracteriza a los textos de los viajeros ilustrados y que Graham sublima al punto de la poesía con un gesto claramente romántico:

Desde Santa Lucía veíamos todo el valle de Santiago (...) todo iluminado por los rayos del sol, que al ocultarse proyectaban esos magníficos efectos que los poetas y pintores se complacen en describir. ¿Pero qué pincel, qué pluma podrán darnos una pálida idea de los Andes iluminados por los últimos rayos de sol? yo los contemplaba: “Till the place became religion, and my heart ran over in secret worship” (108).

Pero en el centro de ese paisaje romantizado de los Andes, debe estar la mano de esos “blancos de oriente” que trazaron con sus mercados y sus textos el camino para salir de la barbarie pre-comercial que oprime. Hay un grabado que se incluye también en la primera edición y que es un ejemplo gráfico de esto (ver ilustración 3). En medio de las montañas hay un camino imposiblemente recto, un trazo y no un camino sujeto a la topografía, por el que deben entrar sin obstáculos los nuevos “libertadores de oriente”. Un camino recto que permitiría sin obstáculos topográficos la culminación del deseo de expansión comercial inglesa.

¹¹ La situación problemática de las viajeras escritoras que se debaten en el conflicto entre las demandas de la feminidad y las del imperialismo.

Dentro de la construcción de corte romántico de los Andes, no podía faltar el antiguo cacique, esta vez hecho una nube que apenas pasa, y que observa por un instante a un jinete en medio de las montañas, que representa el poder de donde *recibirán una vez más la libertad los descendientes de los primeros dueños de este suelo*. No es gratuito que la narradora evoque a Ossian, el poeta escocés mitificador de los guerreros celtas y que tuvo gran influencia en la literatura romántica. La imagen de los indígenas en los textos de viaje escogidos para este análisis es particularmente problemática porque como individuos han sido borrados del discurso. En el diario de Graham los araucanos de carne y hueso que todavía peleaban por sus territorios en la frontera de Santiago son rara vez mencionados, a no ser de manera tangencial, o para glorificar a alguien que los hubiera reprimido. Cuando Graham habla de Ambrosio O'Higgins, el padre del director Bernardo O'Higgins, lo describe como un militar irlandés al servicio de España que después de rechazar a los araucanos "que de nuevo habían comenzado a amargar la tranquilidad del Estado, emprendió el desarrollo urbanístico de Santiago" (*Diario* 1916, 37).

La voz de la etnógrafa se permite nombrarlos de vez en cuando y se hace mención a las fiestas populares donde se mezclan costumbres indígenas que según ella aclara "son mejores descritas que vistas" (165). El impulso del texto es en general asumir que los paisajes están vacíos, que no existe la civilización allí y por lo tanto no existe el ser humano:

El cielo estaba sereno y la temperatura era deliciosa. En una palabra, aquello habría sido un paraje de Italia si no hubiesen faltado allí los edificios y templos, signos del hombre: pero aquí todo es aún demasiado nuevo, tanto, que casi no sorprendería ver salir a un salvaje de entre los árboles próximos o escuchar el rugido de una fiera en el cerro (98).

La tendencia de llamar "nuevo" a todo lo nativo americano ha sido una constante en los discursos sobre el "nuevo" continente. El adjetivo por supuesto está borrando la existencia de los habitantes de los territorios concretos, su historia y el genocidio que para ellos representó la llegada de la civilización. Paralelo a esto se ha dado la construcción de un mito en el que el nativo americano es un noble previo a la decadencia de la modernidad. Según Mary B. Campbell en su libro *The Witness and the Other World*, la idea que se consolidó con Rousseau se encontraba ya en la literatura de viajes previa al renacimiento. Con el romanticismo el mito de los nativos americanos ascenderá a su cumbre, y también el texto de Graham presenta esta tendencia.

En particular los indígenas chilenos, gracias a que sobre ellos se escribió el más famoso poema épico de Latinoamérica, *La Araucana* de Alonso de Ercilla, son susceptibles de ser mirados como guerreros mitológicos, comparables a griegos y romanos, cuyo valor les adjudica nobleza. En la introducción histórica que Graham hace a su texto, y sobre la que volveremos luego, se hace un recuento detallado de

las hazañas de aquellos héroes. Cuenta la historia de Lautaro, adoptado por el conquistador Valdivia y quien a pesar de su fidelidad al español, en medio de una batalla contra los indígenas: "se sintió avergonzado, desgarró sus vestidos europeos, corrió hacia sus compatriotas y exhortándolos a seguirle, en nombre de su país los condujo a la victoria que fue confirmada por la muerte de Valdivia" (Diario 1916, 30). Continúa con la muerte de Caupolicán y otros episodios de gloriosa épica.

Es uno de esos caciques mitificados por la literatura el que mira a Graham desde el cielo con su actitud imperturbable, y no uno de los innumerables "peones" que aparecen a menudo y siempre sin nombre, llevando el equipaje, conduciendo las mulas, haciendo el trabajo de la casa. Tal como aquel indígena que lleva las mulas en la primera fotografía y quizá también como aquel que la mira desde la vera del camino y ante quien ella se cubre la cara. Los Mapuches que poblaban el territorio chileno penetran el texto, pero jamás como protagonistas o interlocutores.

Hay en la primera edición del diario un anexo que nos habla de la verdadera importancia política y social que tenían los indígenas en general en todo el territorio andino. Es una proclama de O'Higgins dirigida a los indígenas explicándoles que la libertad de los pueblos americanos había sido conquistada y que ellos debían respetarla para permanecer soberanos. Lo realmente particular es que la proclama aparece en tres versiones, inglés, español y quechua. Además de ser una curiosidad bibliográfica, el documento habla de una situación real de diferencias entre los patriotas y los indígenas, y de una tensión de la que Graham obviamente tuvo conocimiento, pero que prefirió ignorar en su texto.

Lo cierto del caso es que como en la fotografía, el párrafo que nos sirve de alegoría tiene también un instante en el que hay un gesto de cohibición ante el personaje que la observa: "algún antiguo cacique, que, a la par que lamentaba el olvido de su nombre (...) se deleitaba contemplando los campos (...) pero no quizás, en verme a mí". María Graham es consciente de que a los ojos de los indígenas, mitificados o reales, ella pertenece al mundo de los extranjeros que ocasionan el lamento del cacique romantizado. El sujeto narrativo es consciente de establecer las diferencias entre los proyectos de los unos y los otros, y en alinearse con el grupo de los "salvadores". Hay un momento inclusive, otra especie de alucinación discursiva, en el que ella ubica a su amigo personal Cochrane en la lista de los conquistadores, y en un gesto igualmente romántico, lo sube a un pedestal histórico en el que nunca realmente llegó a estar. Con esto ella no sólo está dándole importancia histórica a las fuerzas militares inglesas que intervenían en el gobierno chileno, sino que se está dando importancia ella, ya que Cochrane, quien se vuelve su último amigo, es quien la lleva de regreso a Inglaterra. Ella está observando la bahía de Valparaíso y ve entrar la fragata de guerra en la que regresaba Cochrane vencedor del Perú, e imagina:

¡Qué profunda emoción habría experimentado Almagro, si un mago le hubiese mostrado en el espejo del futuro el puerto de Valparaíso, lleno de buques de Europa, del Asia y de otros países que entonces no existían, y en medio de ellos, este barco (...) llevando en cubierta una artillería más fuerte que la que él jamás tuvo bajo su mando y conduciendo a bordo un héroe,

cuyo nombre, tanto en Chile como en el Perú, había de sobrepasar no sólo el suyo, sino también el de Pizarro, su más afamado compañero!(78)¹².

En ese sueño grandilocuente, Graham responde alevosa a las posibles miradas intimidadoras de los nativos y traza la línea definitiva según la cual los únicos indígenas dignos de ser individuos en su texto pertenecen al territorio de los mitos, o están impávidos observando el mundo desde las nubes. Ella y los suyos pertenecen al territorio de la historia, y tienen, como sus antecesores, una misión que cumplir en el desarrollo de los campos que alguna vez tuvieron otros dueños.

D. "SEA COMO FUERE LA NUBE PASÓ Y MI CABALLO COMENZÓ A TREPAR"

El hecho de explicar la presencia de los ingleses en Chile dentro de una cadena de sucesos históricos es la línea que conduce la introducción al *Diario*. Después de mencionar a los araucanos guerreros, resume brevemente la colonia y se detiene en gran detalle en la historia reciente de Chile y la presencia de O'Higgins y Cochrane. Este interés por el acontecer político chileno representa en realidad un momento de cambio para el sujeto narrador del *Diario* y coincide en gran medida con la llegada de Cochrane a Valparaíso y la amistad que se desarrolló entre ellos. Si el sujeto narrador que había iniciado el texto se lamentaba de ser una viuda sola que no podía describir con entusiasmo, algunos meses después ese mismo sujeto se emociona ante el militar inglés:

Lord Cochrane tiene una expresión de superioridad que, desde que se le ve, induce a mirarlo una y otra vez. Su expresión varía de acuerdo a los sentimientos que pasan por él, pero, por lo general, su aspecto es de benevolencia(...) si alguna vez he conocido el genio, puedo decir que en Lord Cochrane es sobresaliente. (92)

Desde ese momento el interés por la política local desplaza casi por completo a la observadora de costumbres sociales y ella se sorprende a sí misma cuando su texto se desvía hacia otras modalidades del conocimiento sobre la realidad chilena. Lord Cochrane regresa a Valparaíso después de un gran desencuentro con San Martín. Graham se detiene a hacer un exhaustivo análisis de la polémica y de la situación política de Chile. Concluye diciendo:

Pero he pasado escribiendo toda la mañana y me he dejado llevar por pensamientos semejantes a los de los singulares habitantes del Pandemonium de Milton: ¿Qué me importan estos estados y gobiernos a mí, que el sufrimiento me hace vivir en tierra extraña y que sé por experiencia cuanto poco influyen en las penas del corazón humano los monarcas y las leyes? (56)

¹²Diego de Almagro (1475 - 1538) acompañó a Francisco Pizarro en la conquista del Perú (1478-1541).

Pronto las dudas acerca de su sujeto narrativo se disiparán y su interés se volcará por completo hacia el estado de esos pueblos y gobiernos, en cuyo destino, su amigo personal Lord Cochrane tiene en realidad bastante influencia. Ella misma reconoce que ha sucedido una transformación en sus intereses y reflexiona:

Recuerdo un tiempo en que así habría pensado al leer el reglamento comercial de Chile, como al estudiar el informe de una comisión de vecinos de cualquier país remoto sobre caminos y portazgos, y en que mucho menos habría soñado en preocuparme de la constitución política del Estado de Chile. Pero el tiempo y las circunstancias suelen hacer extrañas invasiones en nuestros modos habituales de ser y de pensar, y he aquí que me he sorprendido infraganti, leyendo, con bastante interés dicha constitución política (190)

Es curioso que Graham describa el incidente como una disculpa ya que ha sido "sorprendida infraganti" leyendo sobre política, un acto que según su cultura victoriana no le corresponde a "la más doméstica de las criaturas". Ser sorprendida leyendo es descrito aquí casi como una transgresión sexual. Es un hecho también que el haberse interesado por los aconteceres y los documentos políticos le permitieron acercarse a Lord Cochrane, su admirado compatriota que ella construye como su salvador.

Pasa a describir la Constitución chilena con gran detalle y cabe decir que su interés por la política y la historia continuaron creciendo a partir de entonces, no sólo porque el resto de su diario se concentra en un relato minucioso de los aconteceres de Lord Cochrane, sino porque su obra en lo sucesivo se dedicará básicamente a temas históricos. En cuanto al diario de Chile, el interés en el momento de editarlo es aún mucho más histórico que mientras lo escribía. En la comprensiva introducción de la primera edición inglesa de 1824, es evidente que quería contribuir a la historiografía de Chile. En el prefacio que ella misma hace a su libro aclara:

La introducción del presente volumen es quizás su parte más importante. Pocos son los informes que pueden procurarse de los seis primeros años de la revolución de Chile (...) Durante los pocos días calamitosos que transcurrieron entre la derrota de los patriotas de Rancagua y el paso de los Andes, fueron quemados todos los papeles y documentos públicos que se halló a mano para evitar que cayeran en poder de los españoles (...) Desde entonces hasta 1817 no se encuentra (...) nada de lo impreso en Chile (*Diario*, 1916).

La intención de la editora era claramente hacer del libro un texto de valor histórico, completamente diferente a su diario de viaje a India que se presenta como una carta personal a un amigo. En realidad la edición del diario a Chile es una colección de documentos en los que el relato del viaje es sólo una parte. Se incluye además un informe de lo que sucedió después de su partida, un memorial dirigido a la nueva convención y firmado por los miembros de la junta de gobierno que había ejercido la autoridad suprema desde que había renunciado O' Higgins, una

relación de los hechos de la familia Carrera escrito por un Mr. Yates, correspondencia de Cochrane, una proclamación de San Martín a los habitantes de Perú, la lista de los árboles nativos de Chile y otros tantos documentos del gobierno.

Lo que queda claro es que el texto final del viaje en las manos de la editora pretendía ser un aporte a la alianza establecida durante sus últimos meses con Cochrane y O'Higgins. En esa alianza de reivindicación histórica es donde finalmente Graham sellará su autoridad discursiva, lo que le permitirá ser una con la clase inglesa en Chile y definirse como "la blanca hija de oriente" que continúa al galope una vez que las nubes se han disipado.

Hay otro punto de identificación como extranjera que se da ante la toma de conciencia de la imagen que tienen los locales de los extranjeros, a través de la figura de su amigo Cochrane y de su situación ante la política local. Hemos dicho que desde que Lord Cochrane llegó a Valparaíso, entre los dos se empezó a afianzar una amistad que se traduce en el diario en párrafos laudatorios hacia el almirante inglés y fuertísimas críticas a San Martín. Cuando conoce al libertador escribe:

Su rostro es verdaderamente hermoso, animado, inteligente, pero no es franco. Su rápida manera de expresarse suele adolecer de obscuridad (...) El deseo de gozar de la reputación de libertador y la voluntad de ser un tirano, forman en él un extraño contraste. No ha leído mucho, ni su genio es de tal índole como para impresionar por sí solo (180).

Ya antes lo había acusado de contrabandista y traidor a la patria (179). Las disputas entre estos dos militares se encontraban en su momento más agrio y Graham dedica las páginas de su diario a una defensa militante de Cochrane:

Los asuntos de la escuadra están mucho peor que cuando salí del puerto. Aún no se pagan los sueldos, y las tripulaciones de los buques claman por dinero, ropa y la demás cosas necesarias. El descontento cunde día a día y, como de costumbre va contra todos con o sin razón. El mismo Lord Cochrane, a pesar de todos los esfuerzos y sacrificios que ha hecho por la nación y la escuadra se ha convertido en el blanco de una malévola calumnia (175).

De alguna manera se ubica ella, con todos los ingleses que intervienen, como personas dotadas para comprender mejor lo que sucede. Puede servir de ejemplo el fascinante relato que hace Graham de una historia que ella misma descifró. El 11 de septiembre se encuentra visitando Santiago en la hacienda de Don Justo Salinas y Doña Ana María, viuda de Juan José Carrera, quien había sido fusilado por conspirar contra O'Higgins. Toda la familia Carrera era de la oposición y algunos se encontraban desterrados. Una noche en la hacienda le presentan a Graham a don Juan de Buenaventura: "Este sujeto vestía un tosco traje de campesino, es propietario de una hacienda y un buen hombre, aunque desgraciadamente es, tonto" (150). Pronto Graham comienza a observar con detenimiento al tonto y a admirar su belleza y una astucia particular que demuestra y que le obliga la relación con el personaje Touchstone de *As you Like it*: "Y cada vez era mayor mi asombro al ver tanto atractivo físico (...) unidos a tan escasa inteligencia" (150). Graham relata extensamente la

historia de la familia Carrera, central en la historiografía chilena, y de repente una noche empieza a sospechar de cierta inteligencia que le nota al tonto. En la conversación Graham menciona que el Director O'Higgins tenía las mejores intenciones de dar amnistía a los perseguidos políticos y esto hace que el tonto tenga una fuerte reacción. Ella le pregunta entonces por qué no es feliz:

—¡Yo, feliz— me contestó en el acto, y esta vez su voz y su modo de expresarse correspondieron a la nobleza de su figura y a sus bellas facciones, “Yo feliz” en medio de faenas rústicas (...) ¡No! durante muchos años he sido desdichado y mi primer instante de felicidad se lo debo a usted. —¡A mí!,— exclamé. —¿Entonces no es usted lo que parece?— Púsose entonces de pie y erguido y centelleándole los ojos me contestó: —¡No! No quiero seguir haciendo este papel de idiota indigno del hijo de doña Javiera Carrera, del sobrino de don José Miguel Carrera. Yo soy el infeliz desterrado Lastra, reducido a huir de desierto en desierto (...) y mi único crimen ha sido haber amado demasiado a Chile. (155).

María se presenta a sí misma como la clave que logró develar este gran secreto político, la mensajera de O'Higgins, y quien facilita de alguna manera la amnistía de Lastra, de la que el lector tiene noticias algunas páginas después.

La voz de la narradora se ha entregado casi por completo a los detalles de conflictos políticos al que ella tiene acceso en su vida social. En medio de toda esta conmoción local sucede algo inesperado, un terremoto sacude a Chile y destruye la casa donde vivía Graham, quien se pasa a vivir a una tienda y adopta “una vida a lo Robin Hood” (237). Para esas páginas de su diario Graham retoma momentáneamente la encantadora pluma de la observadora de la naturaleza y las gentes, y hace entradas cada dos horas para reportar sobre “la loca angustia” que los sobrecogía a todos. Se dedica a observar la naturaleza que había perdido el control: “No había ni el más leve soplo de viento y sin embargo tal era la agitación de los árboles que sus copas parecían tocar la tierra”. (203).

La situación límite a la que se ve abocada Graham la hace buscar explicaciones de este fenómeno natural entre los locales y en la literatura que conoce sobre Chile. Finalmente, encuentra la relación entre la naturaleza y las guerras civiles en un relator de viajes de 1625, de quien ella había aprendido la predisposición de la naturaleza chilena a los temblores, y la cita le permite establecer el paralelo con la conmoción de la guerra civil interna que es la que finalmente precipita su salida del país. El alucinante relato de Samuel Purchas es digno de citarse:

El pobre Valle (...) es de tal modo tiranizado por los meteoros y elementos que veces tiembla de miedo y en estos accesos de fiebre y escalofríos pierde sus mejores adornos (...) Y algunas veces los cerros también se contagian con esta fiebre pestilente y caen como muertos en el llano, asustando de tal manera a los tímidos ríos, que huyen de sus lechos y buscan otros nuevos, o bien se quedan paralizados de espanto, (...) los mares al ver esto, detienen su curso y no se atreven a acercarse a sus amados ríos, que quedan

a millas de distancia, de suerte que los buques tienen que naufragar necesariamente. (...) nada digo de las bestias y los hombres, que en estas guerras civiles de la naturaleza tienen forzosamente que vivir crueles miserias. (226)

Esas "Guerras civiles" de la naturaleza eran una especie de remedo de lo que sucedía entre los miembros del gobierno. Toda esta situación hacía que tanto Graham como Cochrane se sintieran extraños a esa naturaleza de reacciones primitivas y a esos ciudadanos, previos al orden y a la civilización, que se agitaban fuera de control y sin mostrar mucho respeto a los emisarios extranjeros de la libertad.

A nivel personal Graham no se encontraba en situación muy estable, había sufrido el rompimiento de una arteria en su viaje a Santiago y cuidaba a su primo moribundo bajo un árbol, durmiendo en una tienda, asqueada de cómo los locales no comprendían siquiera la elemental división de clases, que mantienen las cosas en un orden sanitario:

Cuando estuve más cerca, las carpas y ramadas de los infelices fugitivos reclamaron toda mi atención, pues allí se me presentó la horrible catástrofe en un aspecto enteramente nuevo para mí. Ricos y pobres, jóvenes y ancianos, amos y criados, todos estaban confundidos y aglomerados en una intimidad que aún aquí, donde las diferencias de clases no son tan marcadas y profundas como en Europa, me pareció verdaderamente pavorosa. Ahora comprendo el poder desmoralizador y relajador de los respetos sociales. (211)

En medio de esa conmoción la sorprende el final del año y su entrada del treinta y uno de diciembre es un lamento:

El dolor y la muerte han hecho de mí su presa, mis mayores esperanzas se han desvanecido y tendré que buscar algo que llene mi vida para que no sea insoportable(...) Así terminó este año, quizás el más triste de mi vida. (235)

El dolor y la muerte a los que se refiere son una combinación de desastres que comenzaron con la muerte de su esposo, continuaron con su enfermedad y la de su primo y parecían un reflejo de la furia de la naturaleza que los había dejado desamparados y de la conmoción civil que sólo prometía empeorar las cosas. Es justamente en este momento dramático cuando llega una mano que la auxilia: Lord Cochrane ha decidido irse de Chile y le ofrece llevarla con su primo Glennie de regreso a Inglaterra. Ella está enormemente agradecida con él y entre los dos arman una prensa litográfica en la carpa de Graham donde se dedican a imprimir comunicados del Almirante a los chilenos. Por algunas páginas le entrega la voz de su diario a él y transcribe los comunicados. Cochrane se refiere a los: "Chilenos, mis compatriotas: (...) Os dejo por un tiempo a fin de no mezclarme en asuntos ajenos a mi deber" (237). El extranjero se sabe ajeno y decide la retirada. Con él, María Graham se siente también ajena y se prepara a partir.

El 18 de enero en la fragata Moctezuma se arrió la insignia de Cochrane con lo que quedaba oficialmente terminada su autoridad naval en Chile. María escribe a bordo:

Quintero se va perdiendo más y más en el horizonte; sólo Dios sabe si lo volveremos a ver. Lord Cochrane adoptó por Patria a Chile, el gobierno lo trató mal; y ahora cuando le sería fácil si lo quisiera, vengarse de los malos tratamientos que ha sufrido, se retira. No ignoro que hay quienes creen justo y conveniente que todo los hombres honrados tomen parte en las conmociones civiles (...) Esto puede convenir a los naturales de un país, pero de ninguna manera a un extranjero de noble alcurnia y cubierto de glorias militares. (...) En este caso es noble (...) dejar que los hijos del país sean los árbitros de los problemas que le atañen. (241)

La nube había pasado, la jinete podía partir después de haber reflexionado en su posición de extranjera en tierras chilenas. Sabe que no es de allí, pero sabe también cuál es su posición y que la autoridad que ésta le otorga le permite observar, describir y juzgar. Cochrane, como ella, es extranjero, y como ella es de noble alcurnia y es ahí donde ella encuentra sus alianzas. La naturaleza de los Andes y la patria chilena, ambos azotados por guerras civiles y a las puertas de un florecimiento comercial, le han servido de escenario a María Graham para pintar un retrato de sí misma y para experimentar una transformación como escritora. En el retrato, como en el texto, quedan sobrepuestas todas las problemáticas identidades que la viajera adopta. Entre un pajarillo caído y una dama de alcurnia que se hace figura importante de la escena chilena, se configura la extranjera que se siente superior y con una misión salvadora que le confía a su discurso.

BIBLIOGRAFÍA

- Ávila Martel, Alamiro de. *Cochrane y la independencia del Pacífico*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1976.
- Ballesteros, Manuel, ed. *América en los Grandes viajes*. Madrid, Aguilar, 1957.
- Blunt, Alison. *Travel, Gender and Imperialism: Mary Kingsley and West Africa*. New York, Guilford Press, 1994.
- Blunt, Alison and Gillian Rose. *Writing Women and Space*. New York, Guilford Press, 1994.
- Calcott, María Dundas Lady. (Antes María Graham). *Memoirs of the War of the French in Spain*, 1815.
- , María Dundas Lady. (Antes María Graham). *Little Arthur's History of England*. London, Longman, 1831.
- Campbell, Mary B. *The Witness and the Other World Exotic. European Travel Writing, 400 - 1600*. Ithaca/London, Cornell University Press, 1988.
- Foster, Shirley. *Across New Worlds: Nineteenth Century Women Travellers and their Writings*. New York-London, Harvester Wheasheaf, 1990.

Fox, Christopher, ed. *Inventing Human Science: Eighteenth-Century Domains*. Berkeley; University of California Press, 1995.

Gotch, Rosamund Brunel. Maria Lady Callcott: *The Creator of "Little Arthur"*. London, John Murray, 1937.

Graham, María. (Después Lady Calcott). *Journal of a Residence in Chile during the year 1822*. London, Longman, 1824.

———. *Letters on India, with Etchings and a Map*. London, Longman, 1814.

———. *The Journal of a Residence in India*. Edinburg, Longman, 1812.

———. (Después Lady Calcott) *Three Months Passed in the Mountains East of Rome During the Year 1819*. London, Longmans and Constable, 1820.

———. *Diario de su residencia en Chile 1822 y de su viaje a Brasil 1823*. Madrid, Editorial América, Biblioteca Ayacucho, 1916.

———. *Diario de mi residencia en Chile en 1822*. Trad. José Valenzuela. Chile; Editorial Del Pacífico, 1956.

Grewal, Inderpal. *Home and Harem: Nation, Gender, Empire, and the Culture of Travel*. Durham and London, Duke University Press, 1996.

Hamalian, Leo, ed. *Ladies on the Loose: Women Travellers of the 18th and 19th centuries*. New York, Dodd, Meadn & Company, 1981.

Hancock, Anson Uriel. *A History of Chile*. New York, AMS Press, 1971.

Jitrik, Noel. *Los Viajeros*. Serie "Los Argentinos", Buenos Aires. Editorial Jorge Álvarez, 1969.

Mc Donald, Lynn. *Women Founders of The Social Sciencies*. Canada, Carleton University Press, 1994.

Medina, José Toribio (compilador y traductor). *Viajes relativos a Chile entre 1814-1815 (tomo I) y entre 1817-1822 (tomo II)* Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1962.

Meyer, Doris, ed. *Reinterpreting the Spanish American Essay; Women Writers of the 19th and 20th Centuries*. Austin, Texas, University of Texas Press, 1995.

Morgan, Susan. *Place Matters; Gendered Geography in Victorian Women's Travel Books about Southeast Asia*. New Jersey, Rutgers University Press, 1996.

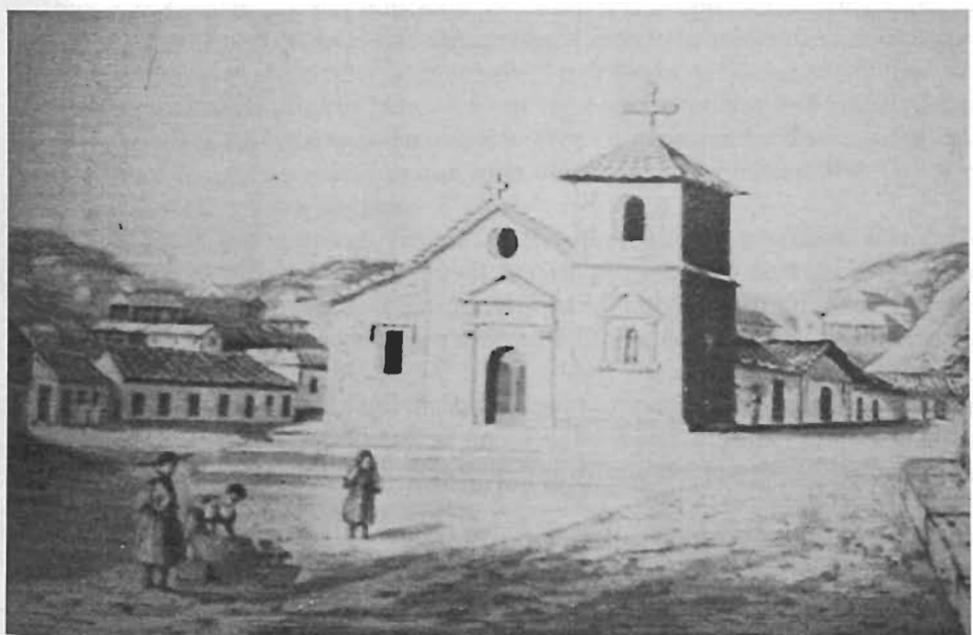
Pratt, Mary Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing an Transculturation*. London, Routledge, 1992.

Rebasa, José. *Inventing A-M-E-R-I-C-A: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Oklahoma Project for Discourse and Theory, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993.

Robinson, Jane. *Unsuitable for Ladies: an Anthology of Women Travellers*. Oxford/ New York, Oxford University Press.



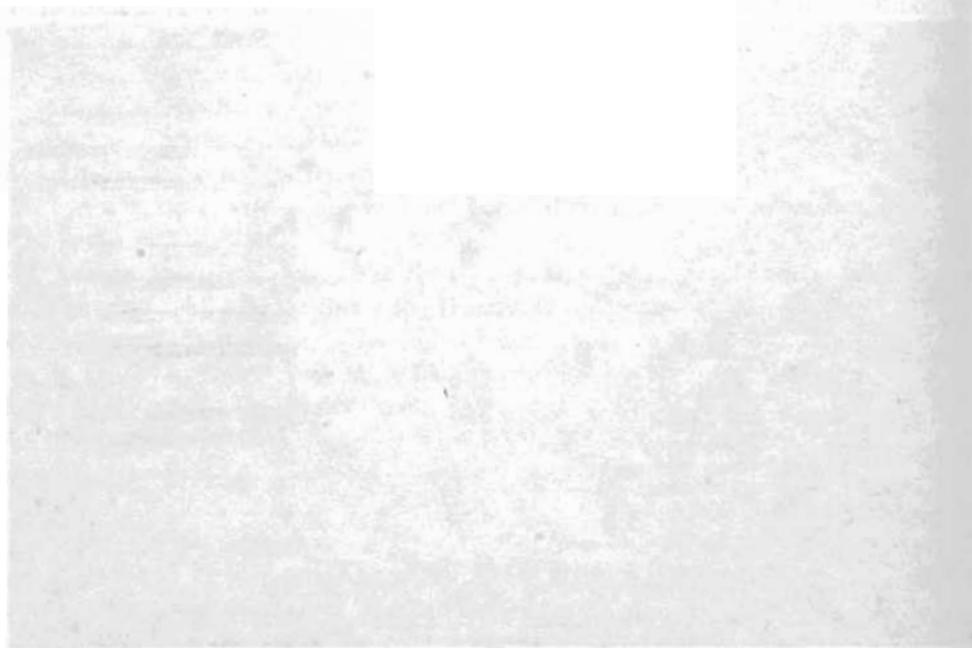
1.- Viajando por Sur América.



2.- Paisaje chileno.



3.- Paisaje andino.



onstids amski

¿No dice el *Espíritu de las leyes* que éstas deben ser propias para el pueblo que se hacen?

Bolívar

Ciertas técnicas de gobierno, al probar su utilidad se ganan a la postre el sostén del Estado sin que ello responda a una estrategia deliberada. Es decir, que la política de principios no siempre prevalece frente a los mecanismos directos del poder, que tienden a imponerse cuando resultan eficaces. La caución del sistema les llega entonces por añadidura, aunque se siga proclamando la majestad de la norma. Se trata de un fenómeno que para nosotros resulta especialmente digno de atención. Hispanoamérica ha resultado de un intento de imponer un modelo o una ley que no parten de ella misma sino que responden a un ideal, un plan o idea preconcebida. De modo que el desajuste o desfase produce mecanismos de defensa y resistencia o bien movimientos de adaptación y acomodo que son ilustrativos y vale la pena interrogar.

Por de pronto, no es evidente que se deba siempre obediencia a la ley, sea porque ella ordena algo injusto, imposible de cumplir o simplemente por contrariar una costumbre arraigada. Es lo que siempre ha afirmado la desobediencia civil: que un orden legal no es por sí mismo vinculante. La decisión de Sócrates, por ejemplo, al optar por su propia muerte, puede objetarse porque supone un reconocimiento al orden de la ley, en circunstancia que si se cree en la propia inocencia, se podría desconocer o resistir un mandato que sería objetable, y aún inaceptable, desde el momento que castiga la inocencia.

Nos interesa, sin embargo, llamar la atención sobre un problema inverso al del ciudadano ejemplar y la desobediencia civil, pues se trata de una desobediencia que opera en cierto modo al margen del problema de la ley, en el sentido que no admite a ésta como coordinada y referente único, no la valida como instancia inapelable, última.

Se acepta de buen grado que desobedecer a una directiva aberrante, desafiar un poder injusto o incompetente, es un derecho e incluso una obligación. Pero ¿qué pasa con la ley justa o el mandato que proviene de una autoridad legítima? ¿Es posible desobedecer semejante ley?

Es evidente que el punto de vista que reclama este problema no es el de la moral y el derecho. Se trata más bien de la relación de las prácticas con el poder y de ciertas reglas que operan al margen del orden jurídico, un asunto que se refiere más al funcionamiento de la ley que a su legitimidad. El punto de vista jurídico supone cierta univocidad del poder y de la ley, así como la continuidad entre la norma y su

cumplimiento. La falta de continuidad o la usurpación de la soberanía del sujeto titular del derecho, sea éste el soberano-rey o el pueblo soberano, implica la activación de mecanismos de orden distinto que, en tanto se superponen a las formas de ejercicio reconocidas de la autoridad, instauran otro espacio de poder o se deslizan en la ilegitimidad. Foucault ha caracterizado este fenómeno como atomización o despolitización del poder y lo ha definido con cierto detenimiento¹.

Ocurre, justamente, que en los márgenes se desjuridizan las reglas y el poder llega a ser más inmediato, menos controlable al mismo tiempo que más directo y funcional. Un filme de Werner Herzog, *Aguirre o la ira de Dios*, presenta los efectos que el poder experimenta en los bordes. El relato, basado aparentemente en una historia real, trata de la suerte de un destacamento comandado por un tal Urzúa que se interna en la amazonia. La autoridad de Urzúa se debilita y se hace más tenue e incierta a medida que la expedición se adentra en el laberinto de la selva, como si la espesura abriera a su paso una tierra de nadie, un espacio de *no man's law*. El propósito inicial se desdibuja a medida que van surgiendo breves imprevistos, dificultades sin nombre que terminarán por desbaratar la cohesión y la conducción del grupo. Llegado cierto momento, el conflicto estalla y el mando cae en manos del más audaz y decidido, el más temido y temible también: Aguirre, quien resulta ser un demente que termina arrastrando la expedición al desastre. Se salva el cura, un tal Carvajal, que sobrevive para narrar la peripecia.

Una primera lectura de esta historia sugiere la parodia de un golpe de Estado, una suerte de representación alegórica de una asonada, en la que uno de los protagonistas encarna la autoridad legítima y el otro la insurrección. La destitución y muerte de Urzúa representaría el crimen originario, el mito fundacional de la pareja homicida y su pretendida fuerza destino².

Como está dicho, sin embargo, nos importan sobre todo los efectos de conversión, erosión y mutación que la autoridad experimenta cuando no funcionan o no existen los dispositivos administrativos, jurídicos y demás, que permiten el ejercicio "normal" del poder. Esto es lo que trasluce el relato. Junto con situar la acción en el margen, destruye el mito del liderazgo que se constituye en torno a la imagen ideal de un conductor. Lejos de eso, aquí emerge un jefe simplemente de la perplejidad y desorientación que embarga al grupo. El peligro potencial de la situación y sus proyecciones imprevisibles, opera como un catalizador. En contraste con las vacilaciones y escrúpulos de Urzúa, la autoridad legítima, Aguirre se impone por su carácter resuelto y su voluntad de hierro. La leyenda de El Dorado le sirve de pretexto para afianzar su ascendiente sobre el destacamento, como Don Quijote, quien mantenía cebada la ambición de Sancho prometiéndole el gobierno de la ínsula. El Dorado es el sueño y el señuelo, la ideología, que gatilla la codicia de los expedicionarios. Aguirre intenta constituir un imaginario político y producir un redoble de la seducción ideológica de la leyenda, nombrando "Emperador de El Dorado" a uno de sus lugartenientes. La zozobra que vive la expedición comienza a producir sus efectos: asoma la locura, anunciadora del desenlace fatal.

¹ En *La microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1984.

² Ejemplos de estas "parejas homicidas" serían Caín y Abel, Rómulo y Remo, Cortés y Moctezuma, Pizarro y Atahualpa.

El borde, en este caso la selva, representa al propio tiempo el confín geográfico y la frontera de las formas legales. No se define sólo por la distancia física: la lejanía es un elemento constitutivo del margen, pero éste es sobre todo el agotamiento y aflojamiento de la autoridad que altera la relación con las normas. En el borde emergen formas de sometimiento y obediencia polimorfos y perversos que usurpan las formas consuetudinarias legitimadas por el derecho. La obediencia no se cumple en función de la ley o de las órdenes emanadas del titular del derecho, sino que se entrecruza el interés, la eficacia directa y desde luego el temor. El poder no se sujeta a los propósitos expresos de los agentes, adopta formas y procedimientos que lo vuelven funcional, operante y eficaz. El centro administrativo que equivale al Estado, una vez reducido a la contingencia del destacamento y despojado de su sostén jurídico, permite que la coerción se ejerza en virtud de una titularidad menos nominal, más aleatoria e imprevisible. En lugar de la dupla consagrada por el derecho y la costumbre, de soberanía/obediencia, surge en su cruda verdad la dupla dominio/sometimiento.

Una primera consecuencia de lo anterior es que el análisis del poder no se puede hacer sobre la base de los edictos, ni siquiera únicamente en relación a la autoridad central y sus designios expresos. Es preciso verlo operando, realizándose en sus recodos y confines, donde el imperio de la ley se afloja, se hace remoto y el Estado propiamente tal se vuelve difuso y más tenue la acción de su parafernalia administrativa. Entonces aparece ante todo como presencia inmediata, como facticidad manifiesta en la capacidad de imponer un sistema de penas y castigos directos. No se trata ya de quien detenta la titularidad del derecho, de cuales son sus intenciones, atribuciones o prerrogativas. El poder se instala en las prácticas, en los aparatos, en los instrumentos, sin que se ejerza con propósitos definidos o con voluntad expresa. Son más bien los actos los que producen efectos de sometimiento: actos de conducción, gestos de mando, voces de orden, acciones disciplinarias; en suma, todo el complejo técnico de la autoridad directa³.

En América se impuso una fórmula para desobedecer las disposiciones contenidas en los edictos reales: "se acata pero no se cumple", se decía. Una extraña fórmula mixta que combina dos opuestos: el acatamiento y la desobediencia, el respeto a la ley y su violación. Respeto, en cuanto no se cuestiona el principio que informa la ordenanza ni su legitimidad. Pero desobediencia a la vez, en tanto el incumplimiento proclama la negativa de la ejecutoria sin pretender invalidar la orden.

Esta figura reviste interés porque plantea una serie de problemas vinculados, desde luego, al modo de relación con la ley, con el Estado y la autoridad. En ella asoma, al mismo tiempo, como veremos, un modo especial de relación con la apariencia. La figura muestra, en fin, cómo en torno al funcionamiento del poder soberano se gesta una forma de contra-poder que anuncia otro régimen, paralelo al del soberano y la soberanía del rey, que pone una interrogante sobre el carácter de la autoridad. Este contra-poder triza de hecho el edificio de la soberanía, abre un espacio entre la norma y su ejecución, entre la ley y las prácticas; introduce una cuña entre la potestad de la voluntad real y la obediencia de sus subordinados. En esta

³ Foucault, *La microfísica...*, *op. cit.*

figura de desobediencia aún no despunta el germen insurreccional, pero se esboza la formación de un poder heterónomo, respecto del poder del soberano en este caso.

La fórmula expresa, por tanto, una suerte de doble estándar pues, junto con reconocer una regla, la trasgrede y la declara en vacancia; abre un registro equívoco para la vigencia de la norma, porque ésta vale sólo en principio o vale sólo para otros o no vale igual para todos.

En cierto sentido, el “se acata pero no se cumple” apunta a un rasgo genérico de la desobediencia, a un desajuste entre una voluntad y una regla, entre una práctica y una ley. Pero representa, por otra parte, un intento por salvar las apariencias sin volverse directamente contra la norma, cuya justicia y validez no se puede o no se quiere poner en duda. La fórmula expresa, pues, una práctica sin teoría, una costumbre que se afirma en su puro ejercicio, sin recurrir a una idea legitimadora o a una instancia diversa, sea ella de carácter religioso, filosófico o moral. En este sentido, es la desobediencia erigida en uso: no una desobediencia que reclame una norma superior a la ley vigente, como ocurre en la llamada desobediencia civil, sino una forma paradójica que combina el desacato, la inobservancia práctica, con un acatamiento sólo nominal.

La fórmula es teóricamente neutra, en tanto no pone en duda la legitimidad, pero desafía *de facto* el derecho fundado en la soberanía. Sin contestar directamente la validez del edicto, lo declara en vacancia al proclamar su incumplimiento. El enunciado permanece ambiguo en este aspecto porque *declara* la inobediencia, en circunstancias que para desobedecer no es preciso romper el silencio, basta con dejar sin efecto. Hay, entonces, un juego de paralogismos porque se concede a la vez que se niega: se simula obediencia al tiempo que se declara la contravención. La fórmula plantea una desobediencia engañosa, que no cuestiona el mandato mismo pero lo deja sin efecto. En cierto modo es una “obediencia indebida” que, a la inversa de la “obediencia debida”, no invoca el respeto a la jerarquía del mando⁴. Al contrario, proclama un acatamiento nominal y táctico, mientras de hecho se aparta de la orden. En lugar del sometimiento ciego que invoca la validez de la orden por el solo hecho de emitirla un superior jerárquico, esta forma de desobediencia hace *epoché* de la legitimidad de la norma y afirma una realidad distinta a la ley y el derecho. De otro modo se contentaría con el incumplimiento silencioso, la omisión, que es la forma usual y menos comprometedora de la desobediencia.

El interés de esta figura no radica, pues, en el gesto de acatamiento que no es más que una máscara, sino sobre todo en el verdadero rostro: la trasgresión, la inobservancia confesa de una norma que se proclama válida, pero que se la invalida con el acto de trasgresión. Una ley vulnerada, una orden que se deja sin efecto, indica muchas cosas, salvo el ejercicio real de la soberanía. Desde el punto de vista del derecho y de la relación con la ley, la fórmula expresa el reinado de la ilegitimidad. Pero si se la mira fuera de la categorización jurídica, representa el surgimiento de otra forma de poder, sin soberano ni soberanía, sin reglas ni órdenes emanadas de un sujeto consciente y, sin embargo, más real y poderoso que la ley misma.

⁴ Como se sabe, la “obediencia debida” es el expediente de exculpación reclamada por los militares, incluso del alto mando, acusados de crímenes y violaciones a los derechos fundamentales.

Foucault ha mostrado que el Derecho es un caso particular de un dispositivo sistémico de coacción que se expresa en formas difusas y algo anárquicas en la disciplina impuesta por los "sistemas de normalización": la cárcel, el hospital, el ejército, la escuela, el internado. En *Vigilar y Castigar* ha precisado que en las monarquías del siglo XVII el *cuerpo* del Rey desempeña un papel fundamental. Tiene en vista la doctrina canónica medieval sobre la "corona abstracta" y la curiosa ficción de "los dos cuerpos del Rey", desarrollada en la Inglaterra isabelina. La idea de un supercuerpo jurídico-político de origen divino del Rey es, sin duda, la réplica de la noción de cuerpo místico de Cristo. Su función es suplir cualquier falencia del cuerpo natural del monarca: enfermedad, minoría de edad, senilidad u otra, y garantizar de antemano a la vez la *infallibilidad* del soberano y la ilegitimidad de cualquier desobediencia civil.

La frase *el Estado soy yo* expresa bien esta duplicación de la realeza, pues identifica la persona del Rey con la realidad del Estado⁵. No hay delegación o representación del poder en el marco de la monarquía absoluta. La soberanía indelegable del Rey destruye la virreínia: la noción de virrey no puede ser equivalente a la de vicepresidente, viceministro o de cualquier otro "representante". El poder real es indelegable porque irreproducible e irrepresentable: es él mismo la encarnación de la soberanía, su corporización "real". De allí la importancia del *cuerpo* del Rey.

En la concepción moderna de la soberanía, el poder está mediatizado y requiere forzosamente de "representantes". Sin representación no hay unidad en la república; sin Rey no hay reinado ni monarquía en el siglo XVII. Por eso la idea de "partido" es ajena y repugna a la monarquía: el poder en ella es indivisible y el soberano posee el monopolio de la soberanía.

Ahora bien, en América ocurre precisamente que *el cuerpo del Rey siempre es invisible, siempre está ausente*. Y, como la soberanía es algo corporal que el soberano monopoliza, surge la cuestión acerca de si hubo alguna vez monarquía en América, si no fue *el poder de la realeza algo irreal y fantasmal, en nombre de lo cual se legitimó lo que se hacía, sin que hubiese correspondencia con la norma*, la que se acogía e interpretaba a voluntad⁶.

Re-presentar significa hacer presente algo ausente, volver visible lo invisible, patente lo oculto. Sin representación, todo ha de ser presencia visible. La invisibilidad del Rey es simétrica con la invisibilidad del Imperio. En territorios donde "nunca se pone el sol" no puede haber total visibilidad: restan siempre zonas de sombra, confines no vigilables, vale decir, fronteras no defendibles. El tamaño de las provincias, su ubicación y marginalidad, impide convertirlas justamente en "dominios reales". La invisibilidad del soberano, junto con anunciar un principio de entropía del Impe-

⁵ Hermann Kantorowicz, *Los dos cuerpos del Rey*, Madrid, Alianza Editorial, 1985. Según la doctrina canónica, el Rey posee un cuerpo natural y además, a imagen de Cristo, un cuerpo invisible e inmortal de carácter político que asegura la continuidad histórica de la monarquía.

⁶ Un crítico de la colonización española atribuye a los individuos que la llevaron a cabo la mayor responsabilidad. En cambio, respecto a la legislación, afirma: "no existe código alguno de leyes en que se manifieste con mayor solicitud y precauciones más multiplicadas para la conservación, seguridad y felicidad del pueblo que en las leyes españolas para el gobierno de las Indias". (Robertson *History of America*, 1777).

rio, debilita el principio de la monarquía: la soberanía del soberano. La invisibilidad del Rey tiene por contrapartida la invisibilidad e invigilabilidad del territorio. La consecuencia es tener que hacer la vista gorda, mirar con un solo ojo, dejar hacer, **dejar** imperar la regla del margen: la trasgresión.

La figura de la desobediencia legal reviste, como se ve, un significado múltiple. En primer lugar, y a pesar de que surge a propósito de las ordenanzas reales, el problema general que plantea es el de los márgenes de la norma. Su verdad se reproducirá más tarde con la república, el Estado democrático y el liberalismo, que a su modo también "se acatan pero no se cumplen". Es decir, sin que haya reconocimiento a otra forma de legitimación del poder, sin que se nieguen explícitamente sus principios, se recurre al régimen "transitorio", "de excepción", "de emergencia": al poder "de facto": fórmulas que trasuntan todas algún grado de reconocimiento a una norma o sistema que al mismo tiempo resulta conculcado y cancelado. Se resuelve así un viejo dilema colonial: emular los métodos de la antigua metrópolis o bien reivindicar la diferencia, una tradición vernacular, *sólo en el juego de las apariencias*.

Para quien acata y no cumple, la ley reviste un carácter de propuesta, de invitación, no de mandato: no posee un carácter vinculante. Las órdenes, los dictámenes, los juicios, dependen de la aceptación que les otorguen quienes las reciben, quienes las aplican o ejecutan, de otro modo son letra muerta o son mandatos sólo virtuales, expresión de la voluntad legisladora. La ley reducida a propuesta deja margen a la discrecionalidad y al doble estándar. Si la ley vale sólo de modo condicional y ha de cumplir con ciertas excepciones, es ella misma un vector estratégico de aplicación limitada, una suerte de señal que emite la autoridad, que suscita una obediencia simulada⁷.

Esta ambivalencia en la relación con la ley y la autoridad es la que aparece en esta figura de desobediencia y constituye en cierto modo la réplica invertida de la desobediencia civil. Si esta contesta la ley y la costumbre en nombre de una norma que tiene por más válida y legítima, la desobediencia legal antepone simplemente a la ley una práctica, sin invocar una norma alternativa: niega *al interior* de la misma ley. El acatamiento que guarda se refiere a la misma norma, que no es burlada por el recurso al resquicio, sino por la inobservancia sin impugnación. Se trata de un *simulacro* de obediencia, sin duda, de una aceptación acompañada de la ostentación verbal del incumplimiento.

En su positividad, esta forma de desobediencia indebida lo que hace es anunciar, en sordina y sin nombrarla, otra pauta, una ley no escrita pero inscrita en la práctica y sancionada por la costumbre. Asoma, pues, en esto una segunda verdad de la fórmula y es que ella conduce a un lado oculto, secreto y no planteado de la Conquista: la pregunta por su factibilidad y compatibilidad con la legalidad canónica.

Hay que recordar que la desobediencia legal invariablemente pivotea sobre cuestiones como la del trabajo esclavo, el trato a los indios e indias sometidos. Se

⁷ Borges hace una observación que resulta en cierto modo pertinente: "El europeo y el americano del norte juzgan que ha de ser bueno un libro que ha merecido un premio cualquiera; el argentino admite la posibilidad de que no sea malo, a pesar del premio".

refiere, por tanto, al estatuto mismo de la Conquista: ¿Qué oro y qué “quinto real” enviar de vuelta a la Península? ¿Qué promesa de riquezas para alentar a la corona al financiamiento de nuevas expediciones? ¿Cómo pretendían los monarcas mantener su imperio y la bandera anacrónica de la Contrarreforma en Europa sin esquilmar a los indios? ¿Qué costo habría tenido una política que respondiera a las exigencias planteadas en las ordenanzas reales? ¿Estaba la corona en condiciones de cumplirla y sobre todo dispuesta a pagarla? ¿Qué condiciones políticas y técnicas se requerían para que la empresa colonial pudiera *rendir*? ¿Era compatible tal política con la ética cristiana o al menos con el honor de la corona?

La desobediencia como práctica abierta o encubierta delata el carácter voluntarista, desiderativo, de la ley. Pero el desacato no podría tampoco imponerse sin cierto consentimiento tácito de la autoridad, en este caso, sin la existencia de una cadena de intereses que abarca desde el encomendero y las autoridades locales hasta la misma cúspide del Imperio. Sin la anuencia de estas distintas instancias, no se explicaría la actitud impasible que frecuentemente mantuvo la corona frente a la trasgresión flagrante de sus ordenanzas. Como decíamos, la invisibilidad del monarca implica que éste tampoco ve ni escucha. Para eso están los llamados “ojos y oídos del Rey”, funcionarios reales encargados de ver y oír en nombre del Rey. Ellos son los encargados de “hacer oídos sordos” y “hacer la vista gorda”.

Cabría incluso preguntar, como hemos sugerido antes, si la cadena de complejidades no alcanzó hasta la alta jerarquía eclesiástica^b.

Pero hay un último aspecto en este problema que no quisiera dejar de mencionar. Es el hecho que un régimen de poder no sólo está definido por el sistema estatal, también lo está por las instancias de sometimiento del aparato productivo, del aparato pedagógico, además de las instancias propiamente jurídicas del aparato administrativo, judicial, penal y policial. No por nada se le ha llamado “aparato” al sistema del Estado. El concepto althusseriano de “aparato ideológico de Estado” no solamente procura a la “ideología” un referente distinto del sujeto, sino que apunta a las formas de coerción impersonales que se ejercen de un modo infracosciente y se inscriben en las prácticas, en las formas institucionales, en los reglamentos y procedimientos. A través suyo, adquieren una consistencia que permea las conciencias, las ideas, los actos, que produce, en suma, *sujetos*. En este sentido, la idea de “aparato ideológico” se aproxima mucho a los “sistemas de normalización” y las formas disciplinarias analizadas por Foucault: la cárcel, el hospital y el hospicio.

La metafísica moderna en este aspecto ha pretendido que las ideas, el conocimiento, las normas y las leyes actúan por sí mismos, como protagonistas independientes de los instrumentos y órganos del poder: como si el orden simbólico actuara por su cuenta, como si su relación con el régimen de producción del orden simbólico fuera puramente episódico y accidental.

Al despojar a los códigos y edictos, al lenguaje en general, de su pretensión temeraria e ingenua de justicia o de verdad, se los inviste de una valencia y significación estratégica que resulta enteramente indispensable para entender la

^bEsta interrogante la planteamos antes, en *Reflexión Sexta* apartado: “¿Otro caso Galileo?”.

operancia/inoperancia de la ley y, en general, para la comprensión de la "ideología". Pues, los "aparatos ideológicos", los "sistemas de normalización" apuntan ambos a la espacialidad del régimen de verdades, a su corporeidad. A través suyo, se despunta un poder más real que el de las formas jurídicas, pues, de hecho, puede saltárselas. De modo que la figura analizada pone de relieve el surgimiento de una forma de relación con el poder definida negativamente como reinado de la ilegitimidad. Pero al mismo tiempo muestra un divorcio entre la norma y la situación que intenta regular. Considérese, por ejemplo, la disociación entre el texto de un "requerimiento"⁹ y su interlocutor: la misma ficción interpelativa que advertíamos en su contenido se reproduce en el divorcio entre la Conquista y la doctrina oficial contenida en las Leyes de Indias. En su laconismo olímpico, el "se acata pero no se cumple" expresa en sordina un dualismo que resulta, por demás, enteramente funcional a la empresa colonial. Los "ojos y oídos del Rey" —su cuerpo administrativo-judicial—, no alcanzan a ver y oír en los intersticios y rincones: quedan márgenes invisibles e inaudibles, espacios no cubiertos que llena la *Realpolitik* de los encomenderos y capitanes. El monarca dicta leyes, emite edictos, sienta en suma la jurisprudencia que salva el honor espiritual de la corona. No hay que olvidar que esta tiene el centro de sus preocupaciones en la política europea: es el Mediterráneo, a fin de cuentas, el eje del poder en el siglo XVII, no el Atlántico.

Sin perjuicio de la lógica del margen, la figura analizada tiene todavía una implicancia que se refiere a una nueva y muy moderna concepción de la apariencia y de los signos.

UNA DOCTRINA DE LA APARIENCIA

Aunque la expansión político-religiosa de España se pueda pensar como una empresa heredera y tributaria del Imperio musulmán, quedará marcada más bien por el futuro que contribuyó a preparar y no por el pasado que ayudó a sepultar. No se equivocaba en este aspecto Maquiavelo cuando puso al rey Fernando I como ejemplo de "nuevo príncipe", iniciador de una política de estilo moderno. Su admiración por Fernando es, por demás, compartida: Maquiavelo es el santo de una devoción secreta de la política del Imperio. Toda esa época, en realidad, ha adorado y maldecido a Maquiavelo.

El escritor florentino presenta como modelo de virtud civil y moral del soberano la imagen del centauro, "medio bestia, medio hombre", combinatoria de la fuerza del león y la astucia del zorro¹⁰. La piedad con los enemigos, por ejemplo, tiene que ser motivo de justo recelo para el hombre de acción. La derrota de una ciudad

⁹ El "requerimiento" es un texto en el que se conminaba a los indios a aceptar ser vasallos del Rey, invocando títulos de legitimidad canónica, es decir, la potestad papal sobre todo el orbe, delegada en el monarca y por su intermedio en los capitanes. La incongruencia entre estos títulos abstractos y el derecho consuetudinario es evidente. Y como resultaba imposible para los indios entender las razones invocadas, la lectura del "requerimiento" se redujo en la práctica a un rito exculpatorio.

¹⁰ *El Príncipe*, capítulo XVII.

ha de significar por eso la esclavitud o la muerte o de sus habitantes, pues un enemigo a las espaldas es doblemente peligroso. Las virtudes cristianas y las cívicas no tienen por regla que coincidir.

El consejo del florentino al príncipe es ante todo *parecer virtuoso*; "debe parecer compasivo, digno de confianza, humanitario, honesto y religioso. Y serlo de verdad, pero tener la mente preparada de modo que, cuando es necesario no practicar esas virtudes, pueda cambiar a lo contrario". La máxima: "Preséntate como deseas ser" significa también: que los otros te vean como tú quieres. El príncipe ha de cuidar en su hablar no tanto la valencia que posee en cuanto discurso verdadero, como atender a los efectos que produce su palabra, es decir, ha de cautelar la valencia operativa y estratégica de sus expresiones, definida por sus consecuencias y por la obtención de resultados. El lenguaje no sirve sólo a la comunicación y a la trasmisión de lo verdadero, es al mismo tiempo un instrumento de ocultación y una forma de manipulación de los signos.

Las huellas de las enseñanzas de Maquiavelo son perceptibles de muchas maneras: fue una lectura obligada de los hombres del poder de su época, que fue también la de Carlos V. Sin perjuicio de su originalidad, *El Príncipe* es un decantado y a la vez un signo de los tiempos. "Maquiavelo" no es sólo el sujeto teórico que conocemos como autor de cierta obra, es al mismo tiempo un indicador de la articulación de un discurso con una totalidad histórica. Abarca tanto un determinado campo de ideas como la atmósfera intelectual que lo rodea y que su misma obra contribuyó a crear y definir. Pocock en su libro clásico, *El momento Maquiavelo*, toma precisamente el nombre del florentino como un parámetro para definir una época y cierto clima intelectual asociado a ella¹¹.

Sin la influencia de *El Príncipe* y del *Arte de la guerra*, no se entendería, por ejemplo, la perfección conseguida por Cortés en México en las artes del simulacro y la farsa. Cuenta Todorov que en cierta ocasión embarcó a toda una población en sus naves, valiéndose de la creencia de los nativos que el paraíso se hallaba en ciertas islas al otro lado del mar. Y, prometiéndoles llevarlos hasta allí, se deshizo de ellos en plena travesía, arrojándolos al agua. Tanto en la guerra como en la paz, Cortés se mostró como un maestro consumado del *bluff*. Los que vinieron después no tendrán más que seguir su ejemplo, a menudo copiando casi con calco algunos de sus ardidés y tácticas como fue el caso, sin duda, de Pizarro.

Pero Maquiavelo representa, por otra parte, un paso decisivo en la separación del sentido de los signos —su contenido de verdad— y las formas externas de su operatividad, lo que hoy llamaríamos su sentido instrumental o técnico.

La idea que sostiene la teoría tridentina del *signo eficaz* es precisamente que éste se encuentra *mediado* y esa mediación, lejos de ser indiferente, cumple una función crucial, constituyente. El "échate de rodillas y terminarás creyendo" de Pascal, traduce la doctrina del signo proclamada en Trento, a propósito de la eficacia de los sacramentos *por el hecho mismo de su ejecución*. Esta nueva concepción de la apariencia, formulada contra la doctrina luterana de la fe, tiene por tanto una enorme importancia y proyección. Supone una nueva teoría de los signos, de su

¹¹ J.G.A. Pocock, *The machiavellian moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

eficacia, y a la vez implica una relectura de la religión: los sacramentos representan la corporeidad o materialidad de la fe y son una instancia fundamental de la religión. Se puede incluso pensar la recomendación dirigida al príncipe –el *parecer virtuoso*– en relación a la figura antes analizada y su regla de oro: el *parecer respetuoso*. Ambas reglas remiten y son expresión de una incipiente cultura de la apariencia, de la “imagen”, diríamos hoy.

La doctrina tridentina del “signo eficaz” dio lugar a una revisión y *control de los textos* que pronto se traduciría en dispositivos de protección de la ortodoxia, es decir, en control y vigilancia sobre los párrocos y predicadores. Se inicia así una larga tradición de censura, intervención y custodia sobre la palabra, una técnica de vigilancia de los signos a la que no escaparán las posesiones de ultramar¹².

Quizá no sea del todo casual que la recepción en España de la obra de Maquiavelo presente una notable singularidad, y es que se omite sistemáticamente su aporte más significativo, la teoría de la república moderna. En cambio, la técnica del gobierno y del ejercicio del poder en general, produjo el mayor impacto.

Pero Fernando es un “nuevo príncipe” también porque con la empresa americana del Estado español se inicia la construcción programada de colectivos, que anuncia la ingeniería social moderna, o sea, la *práctica* de la revolución si bien no aún su *teoría*, asociada al nacimiento de la ciencia moderna. Aunque la aplicación del conocimiento a la transformación del mundo ya era una realidad en el siglo XVI, la idea de revolución no entraba aún en las cabezas de los hombres, ni siquiera en una tan moderna como la de Maquiavelo.

¹² *Nouvelle Histoire de l'Église*, vol. 3. *Réforme et Contre-Réforme*, obra colectiva de Hermann Tüchle, C.A. Bouman y Jacques Le Brun. Capítulos IV y V, Paris 1989.

DOMESTICIDAD Y MODERNIDAD:
LAS RELACIONES LABORALES DOMÉSTICAS.
CONCEPTUALIZACIÓN, REPRESENTACIÓN, ACTUALIDAD.

M. Angélica Illanes

En Chile, hace pocos años, dos mujeres feministas y destacadas economistas se aventuraron con el tema del trabajo doméstico, cuyo producto fueron dos hermosas historias orales, que recogen el testimonio de varias mujeres trabajadoras. Sin embargo, lo que más llama la atención en esos trabajos es algo que podríamos identificar como "el silencio de la ciencia": las autoras no se atreven a definir la problemática al estilo tradicional y únicamente se limitan a consignar el carácter "ambiguo" de este tema¹.

No hay duda de que esta temática constituye un desafío cognitivo, por cuanto ella se sale abiertamente de todos los marcos convencionales con los que ha trabajado la historiografía que ha buscado ser "científica", apartándose de toda subjetividad. Me parece que el tema de las relaciones laborales domésticas, rompe con este requerimiento profiláctico; por otra parte, sus categorías no pueden asentarse sobre determinativos simples ni inferencias causales. En este tema, quedamos en presencia de una verdadera revelación anti-científica.

La historiografía en Chile no se ha aventurado en estudios específicos sobre el trabajo doméstico; y seguramente esta carencia de estudios al respecto diga relación con este problema de la "cientificidad" en la modernidad. Tradicionalmente, la historiografía moderna se ha consruído sobre categorías que riñen con, al menos, dos conceptos básicos del mundo de la domesticidad: a) con el carácter "privado" que asume esta relación laboral y la "complejidad" de los lazos que esta relación genera; factores incompatibles con los métodos de las ciencias sociales, encaminadas al conocimiento de objetos comprobables documentalmente, homologables, medibles; y b) con la naturaleza "doméstico-femenina" de esta relación laboral, habiéndose centrado la historia general, por una parte, en los fenómenos guerreros, políticos y económicos, protagonizados generalmente por hombres; y la historia social, por otra parte, en lo popular movimientista, callejero y externamente visible, con predominio de figuras no domésticas. En suma, lo temático-íntimo, subjetivo-diverso-femenino-casero, no solo no ha formado parte del estudio de la sociedad tal como se ha desarrollado en la modernidad científica, sino que ello constituye una temática que riñe con toda la tradición metodológica y temática sobre la que se sustentó el conocimiento histórico-científico.

Quizá hoy día está mucho más abierta la posibilidad de iniciar historiográficamente algunos estudios al respecto. La expectativa de tal surgimiento emerge desde la interesante constatación de una triple crisis: una crisis de legitimidad de

¹ Thelma Gálvez y Rosalba Todaro, *Yo trabajo así, en casa particular* (Santiago, Chile, Ediciones CEM, 1985).

la ciencia objetivista-simplista; una crisis del patriarcado y una crisis del sistema de relaciones laborales domésticas en sociedades en vías de modernización laboral. Paralelamente, se ha estado produciendo una nueva legitimación epistemológica de lo "subjetivo" en torno a la categoría de "lo cultural". Asimismo, se han desarrollado con extraordinario ímpetu los estudios relativos a la mujer y al género, mientras ya son reconocidas las tensiones intra-familiares que genera la modernización laboral y social. Todo lo cual introduce una nueva serie de estímulos para el inicio de estudios referidos a las relaciones sociales domésticas, como parte del campo propio de la historia y de la ciencia social. Para el caso de Chile esta temática es relevante por cuanto este régimen laboral encarna una de las contradicciones importantes de nuestra experiencia transicional: la contradicción entre tradición y modernización; dos elementos de un mismo fenómeno configurativo de nuestras sociedades latinoamericanas.

¿Qué es este mundo de "lo ambiguo", que despierta temor, silencio y sospecha? Creo que dice relación con lo que planteábamos: se trata de un mundo donde no caben las dicotomías simples y las inferencias causales. Pero creo que esta "ambigüedad" de la temática no nos puede impedir acercarnos a su objeto, especialmente tomando en cuenta que el régimen laboral doméstico ha jugado un rol decisivo en la modelación de la cultura humana.

Este texto se inscribe en este desafío: una entrada al mundo de la "ambigüedad de lo doméstico" para intentar "conocer", lo que la ambigüedad no nos puede impedir hacer. Nos acercaremos sigilosamente; mis herramientas no serán las del método científico tradicional; ellas son bastante más simples y artesanales y propias del género ensayístico. El método consiste en la "construcción de una determinada articulación", destinada a captar el objeto desde diversas perspectivas.

Instalándonos en el nudo de esta problemática, ¿cómo podemos trabajar esta intrincada temática de la relación laboral doméstica? ¿Es posible dar otro paso más allá de la historia oral, intentando conocer con mayor abstracción y generalidad? ¿Qué pretensión científica es ésta, cuando sabemos que reiteradamente nos encontraremos con esa "ambigüedad" propia de esta relación laboral, combinándose las categorías "objetividad-subjetividad", "generalidad-particularidad", como elementos propios de dicha relación? Sin pretender con este trabajo lograr un producto estable, al menos intentaré penetrar en el cuarto oscuro de la ambigüedad. Al menos me contentaría con poder reivindicar y legitimar "científicamente" este objeto, como diría Foucault, emergiendo desde el más humilde de los temas y desde el más abandonado de la ciencia: el del trabajo doméstico.

Nuestra opción cognitiva ubica esta temática en lo que podríamos llamar un "recinto categorial articulador" que denominamos: *de la domesticidad*. Esta es una categoría que, inserta en el ámbito de "lo cultural", atraviesa un vasto campo, dando cuenta de las dimensiones multifacéticas de lo real. Trataremos la cuestión de la domesticidad en tres ámbitos: a) en relación a lo que podríamos llamar *modelo cognitivo de la acción de domesticidad*; b) luego realizaremos una *conceptualización de la domesticidad* y c) por último trataremos más específicamente acerca de la *servidumbre doméstica*. Por otra parte, abordaremos algo acerca de la representación *de la domesticidad* en tres campos, casi a título de ejemplo: en alguna pintura europea, en alguna

literatura chilena y en la historiografía de nuestro país. Por último, trataré de identificar algunas de las *tensiones actuales* de la domesticidad en la situación chilena.

ACERCA DE LA DOMESTICIDAD

a) *Modelo cognitivo de la acción de domesticidad.*

La relación que los humanos establecen con el *cuidado* de su *cuerpo* es un campo interesante en el estudio de la cultura. Esta relación ha ido cambiando a lo largo de la historia y ella conduce a una de las claves de la construcción civilizacional. Por otra parte, éste constituye uno de los temas importantes en el momento de comprender el desarrollo de la cultura como proceso de diferenciación por sexos. Posteriormente, dicho fenómeno estará en la base de importantes procesos de diferenciación social. En suma, esa relación nos proporciona una de las claves para la comprensión del complejo fenómeno de "estratificación sexo-socio-cultural".

Nosotros los humanos compartimos en gran medida ese modo de vivir y cuidar del cuerpo propio de los mamíferos, durante esa larguísima línea del tiempo que nos remite a las cavernas y a la vida nómada y de recolección. Nuestra relación con el cuerpo y nuestro esfuerzo dedicado a su cuidado cambia radicalmente a partir del crucial momento de la sedentarización. La vida del cuerpo, a medida que hubo de instalarse y buscar acomodo, comienza a complejizarse. La identificación con un determinado y reducido espacio-vital, junto a la proliferación y acumulación de objetos y utensilios, habría de conducir a la emergencia de una serie de pares de conceptos antónimos que regirían las pautas de convivencia de los cuerpos humanos en el espacio, entre ellos, básicamente cuatro: los conceptos de "orden y des-orden", de "limpieza y suciedad", de "nuevo y viejo", de "rico y pobre". Una de las claves fundadoras de civilización se relaciona con el hecho de que la valorización positiva se cargó hacia los conceptos: orden-limpio-nuevo-rico y, por lo tanto, hacia el esfuerzo artificial por lograrlo. Comenzaba un importante capítulo de la cultura como intervención y construcción de un determinado modo de vida humana.

El otrora lugar de refugio nocturno, de fogata y solaz, poco a poco se va convirtiendo en un espacio grupal y social cargado de tensiones y contradicciones. El espacio de convivencia para la vida y cuidado del cuerpo se transforma en una actividad pesada y laboriosa, sujeta a conceptos de planificación, organización y prevención; así como a una intensa subjetividad artística, estilística y valorativa.

Este proceso y fenómeno quedó intrínsecamente identificado con la *mujer*, la cual adquiere así un nombre y definición peculiar: "dueña de casa". Las razones de ello se pierden en el mismo intrincado proceso de construcción histórica del patriarcado, del cual la historia antropológica ha logrado dar algunas luces, relacionándolo con el surgimiento de la apropiación privada del ganado, el cual adquiere valor como mercancía. No es nuestra intención introducirnos en este complejo fenómeno, pero allí ha ocurrido un interesante suceso, acerca del cual me interesa llamar la atención sobre lo siguiente.

El paso del hombre **siguió, como antes, tras el animal, al que dedica gran parte de su tiempo.** Esta acción consiste en la adopción plena de una postura corporal

erecta, en un movimiento pendular vertical extenso de ida y regreso, abierta la mirada al horizonte y a la inspiración de la inmensidad extendida, libre el pensamiento para su divagación poético-especulativa, largo el camino para su soledad creativa... Por su parte, la mujer que permaneció en el lugar de la casa, se configuró en torno a una movilidad *circular* repetitiva, encorvando sus espaldas, bajando la vista al suelo, enmarcada en el límite, su mirada atada a un triple esfuerzo: el del cuidado de los críos, el cuidado artificial de los cuerpos y objetos en el espacio/casa, y el nuevo régimen de producción, esto es, el cultivo de la tierra.

Su modo de estar-laborar en el espacio-casa se fue configurando, de manera cada vez más especializada en su sexo, en torno a lo que podríamos llamar *la lúdica cuerpo-objeto*, caracterizada por una multifacética y continua actividad circular dada en el espacio-límite, centrada en el uso y des-uso de objetos para el cuidado del cuerpo propio y de su familia. En esta lúdica fue desarrollando una pericia determinada, que actúa en una verticalidad ojo-abajo y en una movilidad de las manos en múltiples direcciones simultáneas, que funciona a través de un tipo de concentración difusa y semi-automática que, si bien logra gran eficacia en el trato de lo múltiple, produce un estado síquico-cognitivo peculiar.

Esto es, pensamos que la lúdica cuerpo-objetos en el ámbito de la casa, genera un determinado modelo de conocimiento del mundo o, más bien, una determinada relación cognitivo-metodológica con el mundo:

a) En primer lugar, despuntando el alba de la luz y el sol que invita a salir y expandir, la "dueña de casa" se sumerge en el interior en sombras, a lidiar con un *caos primordial*, semejante al del primer y nocturno estallido de la creación. Llantos, pañales, platos, fuego, zapatos, mesas, calcetas, aguas sostenidas y derramadas, restos, gatos, ..., a los cuales "busca su lugar". Se establece, así, una relación entre "objeto y lugar" que pasa a ser "su conocimiento especializado acerca del objeto", una suerte de doble apropiación del objeto y del lugar, clave que intenta proteger para minimizar el caos. Se establece así su identificación genérica especializada como "guardadora de objetos".

b) Todo conocimiento y todo trabajo consiste, de alguna manera, en establecer un *orden* determinado sobre un des-orden preexistente, el que se busca, así, superar. No obstante, la puesta en "orden" del caos casero se caracteriza, en segundo lugar, por ser fundamentalmente "efímero" e incapacitado de ser superado hacia un estado de ordenamiento superior. Este "orden" está en continua *disolución*, llegando al cabo de 24 horas, al mismo punto de partida anterior. No hay superación de etapas y, por ende, desarrollo cognitivo, como en cualquier otra operación de ordenamiento. Esto produce un estado de inmovilidad cognitiva y principalmente, una percepción de retroceso insuperable hacia el mismo punto de partida, como una condena al infierno repetitivo del caos y, por lo tanto, a un sentimiento de impotencia creativa.

c) Su gran objeto de creación cotidiana, el sabroso plato de comida, que ha sido objeto de bastantes horas, inspirador de deseos, cariños y afanes de superación *degustativa*, es devorado y convertido en objeto de caos (plato sucio) y en *excreta de mal olor*. Su creación *degustativa* es objeto de consumo en permanente desaparición y en una nueva exigencia de *re-creación*. La creación de la mujer dueña-de-casa es una *excreción* y, por lo mismo, es una creación desechable.

d) Lo único que constituye su objeto de creación propia, su proyecto de orden de superación y la permanencia de su acción, es el hijo/hija. Así, su estado superior cognitivo es el de *madre*: en ese estado y condición encuentra su des-alienación, su proyección, su creación. Pero esta creación luego se va y pertenece a otro.

La "dueña de casa" puede permanecer, así, en su especialidad, como guardadora eterna de objetos, en una silenciosa lúdica de los cuerpos con las cosas, que le marean el ser en una hipnosis de entre-muros. A menudo ella despierta, intentando escapar angustiosamente.

En suma, su trabajo es *alienación*: no tanto porque su objeto creado no le pertenezca —como podría ser una de las visiones tradicionales de la alienación—, sino especialmente porque este objeto está en continua disolución.

b) *Conceptualización de la domesticidad.*

En su definición nominativa, el concepto de *doméstico* tiene tres acepciones: a) "perteneciente o relativo a la casa u hogar"; b) "aplicado al animal que se cría en compañía del hombre, a diferencia del que se cría salvaje"; c) "dícese del criado que sirve en una casa". Definiciones íntimamente relacionadas y articuladas a través de tres claves que sirven de enlace entre una y otra acepción: *casa-criado-sirve*.

En su forma verbal, la palabra "domesticar" tiene otras tres acepciones: a) "reducir, acostumar a convivir con el hombre a un animal"; b) "enseñar a un animal a obedecer al hombre y hacer todo lo que él le mande"; c) "hacer tratable a una persona que no lo es; moderar la aspereza de carácter"². Las claves de interés aquí son: *acostumar-obedecer-moderar*. En otra forma verbal, la palabra "domesticación" se atribuye exclusivamente al ámbito zoológico y significa lo siguiente:

"mediante la domesticación el animal es asociado al hombre para su utilización o explotación económica. Si el aprisionamiento se realiza por engaño o por medio de la fuerza contra el instinto natural de independencia que presentan los animales, la domesticación explota, en cambio, la tendencia a la sociabilidad de éstos. Existiría una especie de "consentimiento" por parte de los animales para pasar del estado salvaje al doméstico. En cualquier caso, parece probable que muchos animales en condiciones desfavorables para su vida, tiendan a asociarse al hombre antes de perecer"³.

De esta definición interesa extraer las claves siguientes: *asociación-utilidad-sociabilidad-consentimiento*.

Aplicadas al animal o a la persona doméstica, las claves señaladas nos dan, a nuestro juicio, una pauta clarificadora sobre el concepto de "trabajo doméstico" y, a la vez, acerca de las tensiones que atraviesan dicho concepto: a) en primer lugar,

² *Diccionario Enciclopédico* (Barcelona, España, Ediciones Salvat, 1984).

³ *Ibid.*

se trata de una *relación social* entre dos elementos, domesticador-domesticado, en la que el segundo queda en estado de *subordinación* respecto del primero; b) en segundo lugar, esta relación de subordinación se realiza en el ámbito de *la casa* del domesticador, lo que exige una serie de pautas de *comportamiento* psicológico y social establecidas; c) en tercer lugar, esta relación social-de-casa que exige un determinado comportamiento vital, es una relación auto-sostenida mediante la creación de ciertos *lazos mutuos* de sociabilidad y utilidad.

En suma, la *relación de domesticidad* es una relación que se da en el ámbito privado, la casa, y que está impregnada de relación de poder: una relación de poder caracterizada por la subordinación consentida, por el acostumbamiento y la obediencia, así como por la moderación del carácter, según pautas de comportamiento establecidas privadamente por el domesticador. Sobre el sustrato de todos estos elementos, se realiza el intercambio mutuo: el servicio del domesticado a cambio de su manutención segura.

Si a este sistema relacional de domesticidad, agregamos la especialidad funcional de la mujer dada por su relación con la lúdica de los objetos, tenemos un cierto panorama, con todos los matices que se quiera otorgar, de la *construcción histórica de la domesticidad*, como una relación de subordinación, con funciones separadas y especializadas: el servicio del cuidado del cuerpo con los objetos, a cambio de la manutención asegurada sobre la base del aprovisionamiento de las materias primas. Todo ésto sustentado sobre ciertos hábitos de acostumbamiento y moderación, en un espacio para la sociabilidad y la vida en común.

Se podría uno preguntar por qué en este ámbito de la domesticidad como “relación de subordinación consentida”, tenga que ser la mujer la que se identifique con la situación de subordinación. Es conocido el fenómeno de la “reina de la casa”, donde la mujer aparece como la gran dominadora. No obstante, su reinado no es del gran reino de este mundo; su reinado rige la lúdica del cuerpo con los objetos, en el espacio de la casa. Y si bien su reinado le permite a menudo establecer las pautas de comportamiento en la lúdica de los objetos, ella es una reina de entre muros, azotada en el límite sus alas, vendada su mirada de niña alzada.

La mujer, al especializarse en la lúdica del cuerpo con los objetos, quedó “adentro”, en el espacio donde se realiza el proceso de la domesticidad subordinada; el hombre, al especializarse en la manutención lograda por el trabajo-en-el-mundo, quedó “afuera”, fuera del espacio de la culturización domesticadora, pudiendo, al llegar con el cuerpo lleno de horizonte, constituirse casi gratuitamente en domesticador.

Es decir, es en el “modelo cognitivo de la acción de domesticidad” donde reside, a mi juicio, la clave de la domesticación como subordinación consentida; constituyéndose la mujer, ya en objeto de domesticación por el hombre, ya en objeto de su propia auto-domesticación.

c) *La servidumbre doméstica.*

Entrando ahora al ámbito de la “servidumbre” propiamente tal, sabemos que por *servidumbre-doméstica* se entiende una peculiar relación social de trabajo: la de un

“servicio personal”, en el cual una persona se dedica a la atención y cuidado cotidiano del cuerpo de otro, en el lugar donde reside el otro, en el interior de su “domos” o casa: lugar de su intimidad, reproducción, alimentación, descanso, limpieza y recreación. Lugar de *trabajo* que se constituye, para el servidor, en su propio lugar de *vida*; situación caracterizada, por ende, por la sustancial indiferenciación entre dicho trabajo y dicha vida, confundándose ambos elementos, quedando uno íntimamente implicado en el otro. Es una relación de trabajo que históricamente se genera ya como consecuencia de la pérdida de libertad, ya por necesidad de la propia auto-subsistencia de la persona que “sirve”.

Ella surge como un fenómeno cultural peculiar de la historia humana, correspondiente al estadio de organización político-religiosa de la sociedad, lo que trae aparejado la formación de elites y jerarquías estamentales. A partir de este momento, crucial en la historia de la humanidad, se produce el hecho decisivo de la liberación de ese estrato elitario, no sólo del trabajo físico para la producción de productos necesarios a la subsistencia, sino también la liberación del esfuerzo físico que requiere la mantención de su propio cuerpo biológico personal y el de sus parientes.

Esta histórica liberación elitista, constituye por lo general, una liberación de las *mujeres* de esa elite, como mecanismo de emancipación genérica respecto del patriarcado, al menos en lo que respecta al cuidado de los cuerpos de su familia. Por su parte, este servicio personal constituirá, por las mismas relaciones patriarcales existentes en la sociedad en general, un ámbito laboral muy propio de mujeres del pueblo; de esta manera, se configura como una relación laboral peculiar *entre-mujeres*: “la señora” y la “servidumbre”; relación sustentada sobre la rebelión de la señora respecto del patriarcado, a través de su sustitución por la servidumbre. Es decir, rebelión sin cambio; sólo relevo.

Relevo que es producto de dos estratificaciones históricas encarnadas en la *sirviente*: estratificación sexual y estratificación social. A estas dos subordinaciones históricas se suma, en la servidumbre, una nueva y tercera sumisión: la sumisión a “la señora”. Una subordinación respecto del mismo género para hacerse con la propia *alienación* genérica de la “otra”, cargando, así, el peso de un doble patriarcado.

Sumisión femenina, pero también una estrecha alianza, e incluso una *comprensión* mutua —aunque a menudo muda— cruza su relación. Espejo mutuo una respecto de la otra: espejo roto el que emana desde el rostro de la sirviente, espejo liso el que emana de la señora hacia aquella. Cada una se define por la otra. Una, la señora, por la negación de la otra: en la sirviente ve lo que no quiere ser, pero que puede siempre volver a ser. La otra, la sirviente, se define por la afirmación de la otra, por *desear ser* la otra, la señora, pero que no puede ser. Ambas se definen por el *no ser la otra*, cada una es para la otra el propio espejo de su alienación, sin poder definirse por sí mismas. Las tensiones que atraviesan esta peculiar relación de sustitución entre “señora” y “sirviente”, están pues, atravesadas de sentimientos de culpa, *comprensión*, rabia, renunciamiento y complicidad: una alianza misteriosa y contradictoria, silenciada siempre en el aturdidor juego lúdico de los cuerpos con los objetos.

Espejo mutuo de negación entre una y otra; pero también espejo de afirmación una respecto de la otra. El grado de desnivel entre ama y sirviente o entre

patrona y empleada es tan grande, que no podría hablarse aquí de relaciones estrictamente contractuales. Dichas relaciones están basadas en gran parte en una relación de *lealtad o fidelidad*, concepto que sitúa el vínculo en un ámbito subjetivo, posibilitando una suerte de sublimación de la subordinación a través de una relación de incondicionalidad –a veces mutua–, más allá de toda retribución material.

Desde una perspectiva histórica general, podríamos puntualizar que la “servidumbre doméstica” ha constituido un elemento de gran importancia en la consolidación del régimen patriarcal, al relevar a aquellas mujeres que, por sus aspiraciones y posibilidades de poder y libertad, se habrían podido rebelar. Al relevarlas, la servidumbre aumenta los escalones de la estratificación y, por ende, de la subordinación, agregando, a la estratificación social-económica y a la patriarcal, la subordinación intra-género.

REPRESENTACIÓN DE LA DOMESTICIDAD

A través de algunas expresiones artístico-culturales modernas, tanto en el ámbito europeo y chileno, podemos encontrar trazos de la “sirvienta doméstica”. Algo de su rostro aparece también en la literatura general –novela y teatro–. Sin embargo, no hay que hacerse muchas esperanzas: la representación de la relación de domesticidad es escasa y no deja de constituir sino casos excepcionales.

a) Cierta registro de su presencia nos ha quedado en la *pintura europea*, especialmente en la época del romanticismo, gracias a los afloramientos de realismo que tuvo este movimiento. Podemos mencionar, en primer lugar, a *La Fregona*, de Guisepe Maria Crespi (1665-1747). A pesar de corresponder a una época donde se resalta el rostro y la pose en el arte, *La Fregona* no tiene rostro. Ella no ha necesitado posar; su única forma es su parte trasera, todo su ser: nuca, espalda, glúteos. Ella sigue trabajando mientras alguien la pinta, nada interrumpe su lúdica con los objetos. Ella se encuentra rodeada de ellos, los objetos son su reinado, cada uno en el lugar que ella le ha asignado, para sacarlos y ponerlos, y realizar, a través de esa acción, su conocimiento especializado del mundo. Los colores son sombríos, la luz, indirecta; la dimensión, cuadrangular. La acompaña el infaltable gato, tan ensimismado y solitario como ella, ronroneando sus sentimientos incomprensibles.

En *El Santo del Abuelo*, Luis-Leopold Boilly (1818), vemos una escena más familiar, donde la sirvienta aparece junto a la familia que celebra al abuelo. Este tema, el de la sirvienta formando parte de la familia es un argumento reiterado al momento de interpretar el servicio doméstico. Allí la niña está, pero no forma parte. Todos los integrantes de la familia forman un círculo centrado en el brindis común; la niña está atrás, afirmada en el respaldo de la silla del abuelo, sin vaso ni brindis, sin sacarse su uniforme de trabajo, pseudo-marginada, ensimismada en torno a una celebración claramente ajena.

Finalmente, en *La Niñera* de Vincent van Gogh (1889), ella ha posado y tiene nombre propio; se ha arreglado y el pintor la ha retratado rodeada de un fondo de bellas y alegres flores. Toda ella está allí, vestida del verde de la esperanza. Sin embargo, sus ojos no miran, sus ojos están tristes y taciturnos y no se alzan ante el

espectáculo de su futura imagen. Su verde esperanza no convence, es una tonalidad sin alma. Todo en su figura habla de su ausencia, de su falta de ilusiones. Sus manos, callosas, deformadas y apretadas una junto a la otra, nos muestran su historia: la de la interminable lúdica del cuidado de los cuerpos con los objetos; toda llama se ha consumido en esa devoradora motricidad vital de la domesticidad.

b) En el ámbito de la *literatura chilena*, la novela de reciente data, *Ay, mama Inés*, de Jorge Guzmán, representa la primera relación de “señora y servidumbre” de la historia de Chile: la de Inés de Suárez, compañera del conquistador Valdivia, con sus sirvientas⁴. Las tres sirvientas de Inés juegan en dicha novela un rol propio y tienen nombre de pila: son “la Elvira”, “la María” y “la Catalina”. Ellas carecen de apellido y se les nomina anteceditas por el artículo “la”. La Elvira es “su india esclava de Guatemala”, caracterizada por sus gritos agudos que fastidian a la señora; la María es su “sirvienta india” y la Catalina “su mulata esclava española”; las tres son definidas anteceditas por el artículo posesivo “su” y las tres, ya esclava o sirvienta, ya mulata o aborígen, se igualan en el mismo status de “sirvientas” de la doña Inés. Una relación vertical, pero muy directa, incluso corporal, se establece entre la señora y ellas tres, cargando su rabia Inés contra Valdivia sobre la María, tirándole los cabellos y riñendo a la Catalina, mientras la Elvira, silenciosa, la evadía al verla destemplada. Un día de esos limeños, Inés se trasladó, “junto con sus sirvientas y animales” a la casa de Valdivia. Comenzaba su destino. Uno de esos días conflictivos con el amante, la Elvira encontró a la doña llorando en el patio y se puso a llorar también, penetrada de su dolor. Cariño y confianza, desahogo de sus congojas “con ese hombre desconocido que las alojaba”. Las domésticas sufren con cada congoja de la ama; ella marca el signo de los sentimientos en la casa. “Las tres sirvientas, la Catalina, la Elvira y la María, cada una a su manera, se empeñaron en mejorar el humor del ama, pero no lo consiguieron. (...) La Elvira y la Catalina pensaron, y con razón, que el problema tenía que ser el amo”. Las sirvientas eran también enfermeras auxiliares de la doña Inés, que hacía de doctora de los heridos; pero no lo hacían bien. La ama salía con la María, “como siempre, callada, fea y fiel”. Una noche,

“Inés comió con sus tres sirvientas. Las dos indias se mostraban, como siempre, afables y diligentes (...) La Catalina, en cambio, estaba rara, callada, pálida. Inés pensó que quizás tenía fiebre. No, no era malestar, sino alegría. —Es que ya soy mujer, señora, ya tengo mis reglas. La mulata había cumplido sus quince años en Atacama. Inés estuvo a punto de ponerse a llorar”.

Y también lloró “a coro Inés con sus tres sirvientas” cuando Valdivia le otorgó la encomienda por méritos superiores a cualquier soldado. Cuando asoló el campamento la peste de viruela, la María se contagió de ella

“con extrema violencia, pero sobrevivió, por la abnegación de Inés, que no se apartó de su lado en los días de su mayor gravedad. Un día la María

⁴Jorge Guzmán, *Ay, mama Inés. Crónica testimonial* (Santiago, Chile, Ed. Andrés Bello, 1994).

pide permiso a Inés para adoptar un niño aborígen que había sido recogido en el campamento. Inés accede y María lo cuida, lo mimaba, lo viste bonito y lo luce limpiecito. Pero el niño sale rebelde, huidizo, guerrero y hechicero. En el asalto de Santiago había corrido al otro lado de la Chimba a unirse con los naturales chilenos. Desde allí lo trajo la María atado a un lazo y ya no lo quiso más. El niño no mostraba afán por los blancos y ella que había soñado con él como caballero; el niño quería volver a los suyos, los indios. La María ya no lo vistió ni lavó y el niño andaba el más andrajoso del campamento. El ama, Inés, hubo de encargarse de él ante el rechazo de la sirvienta. Y un día de esos, viendo la Elvira que el niño yanacona imitaba a Valdivia, dijo a Inés: “-¿Has visto, señoray a este insolente, que quiere, pues, caminar como camina el señor y ha aprendido a decir como él, “vaya, vaya”? Castigarlo deberías, pues, señoray”.

El niño era Lautaro.

En la literatura chilena del siglo XIX y principios del XX, por lo general, la doméstica o “criada”, como se le llamaba, es un personaje marginal, casi siempre supeditado a la figura de la “señora”; es un recurso narrativo, un elemento de adorno, un signo de riqueza, una sombra callada tras los pasos de “ella”. Esto no quiere decir que la doméstica no juegue cierto rol, que en la literatura chilena costumbrista es bastante reiterativo; dicho rol nos da luces acerca de la visión que, desde la tradición decimonónica, se tiene implantada en la mentalidad chilena respecto de la “servidumbre”. En *El Loco Estero* de Alberto Blest Gana, la referencia a “los criados” aparece a menudo; ellos son elementos que juegan un papel propio en la mecánica narrativa: sirven de abre y cierra puertas, de anunciadores, de interrupción de diálogos espesos. Hay también alusiones generales al “mundo” un tanto sórdido de los criados, especialmente en cuanto ámbito donde se generan los cuentos de terror para los niños, protagonizados por diablos y locos. Un cierto rol juega Ña Gervasia, criada de los Estero, la que es retratada con esa imagen reiterada de criada esforzada, cargando el peso de un hijo sin padre reconocido, eterno niño-grandulón, borracho y poco considerado con su madre, la que dedica a él todas sus regalías y cifra en él todas sus vanas esperanzas. Ña Gervasia juega también el rol de “comunicadora” de hechos y rumores en el interior de la familia a la que sirve y hacia afuera, así como de divulgadora de sucesos que, queriendo “la señora” que se sepan, rehúye decir por su cuenta. Ña Gervasia juega, asimismo, ese conocido rol de “recadera furtiva”, la que transporta papeles urgentes en medio de la noche, destinados a la casa del enamorado de la “niña” y regalón suyo, por su trato comedido y generoso para con ella. En *Martín Rivas*, del mismo autor, cuya temática se desarrolla centralmente en la intimidad de un hogar aristocrático santiaguino, las sirvientas no alcanzan a cobrar figura, ni rostro, ni nombre propio; son sólo sombras receptoras de mandatos lanzados por la niña mimada a “una criada”, una de las tantas, apostada siempre en algún lugar al alcance de la voz de la mandante. Pero esa aparente nula relación entre señorita y criada juega un rol importante en la narración: ella es la vara de medida de la distancia social, de la diferencia de clases: ese grito mide la altura social de la niña Leonor y la pequeñez e insignificancia de la criada en som-

bras. Esa relación devela también la distancia existente entre la criada y el propio narrador. Alberto Blest dice expresamente que él no se digna gastar su pluma en la descripción de una criada, menos si era desgreñada, como lo era la criada de la casa de familia de medio pelo, una de las protagonistas de su novela.

“Dar una idea de aquella criada –dice Alberto Blest– tipo de la sirviente de casa pobre, con su traje sucio y raído y su fuerte olor a cocina, sería martirizar la atención del lector. Hay figuras que la pluma se resiste a pintar, prefiriendo dejar su producción al pincel de algún artista: allí está en prueba *El Niño Mendigo* de Murillo, cuya descripción no tendría nada de pintoresco ni agradable”⁵.

A través de estos tres ejemplos novelísticos, vemos emerger algunos rasgos de la domesticidad en su evolución histórica en Chile. En la novela de Guzmán, relativa a una era de esclavitud en el servicio doméstico, sustentada principalmente en la diferenciación étnica y de conquista, las líneas de separación entre ama y sirviente son tenues; todas ellas comparten espacios comunes como la cocina y el gallinero, donde se lleva a cabo una alianza mutua basada en lo común-femenino: la maduración del cuerpo, el sexo y los pesares causados por el macho. Su lenguaje intercomunicativo es el sentimiento, las prácticas mágico-culinarias y sobre todo, el llanto a coro. Todas ellas forman parte del mundo de la “domesticidad”; no obstante, hay una diferencia de nivel de domesticidad entre ellas que es sustancial. Inés es domesticada respecto del amo, él la hace llorar y reír, él la lleva a su casa, la tiene de amante o la manda casar con otro; es justamente para desahogarse de esta domesticidad que se reúne con sus sirvientes, para compartir su común condición. Por su parte, las niñas de servicio, mantienen una situación de domesticidad profunda y múltiple: la ama es todo, se sufre lo que ella sufre, se ríe lo que ella ríe, se vive por y en ella, se adquieren sus valores y sus propios sueños; se llega a renegar de lo propio. Por ella se manipulan los objetos para el cuidado de los cuerpos sin emitir una queja y soportando las rabias de la señora que carga en ellas su propia condición de domesticada. Finalmente, ellas son el espejo roto: leales y feas.

En las novelas de Blest Gana, se nota la construcción de una domesticidad sustentada ya sobre las clases sociales, separadas por un desprecio profundo por las sirvientes y el mundo de los subalternos. La clave ordenadora de la sociedad es el dinero, por excelencia. La pobreza es el equivalente de la domesticidad, de la cual libera la riqueza. La sirviente no sólo carga con todos los niveles de la domesticidad, sino que, además, con el desprecio: son meros objetos de una sociedad que las utiliza. La doméstica sigue siendo el espejo roto: roto por las pisadas que lo quiebran a su paso.

c) Llama la atención el escaso interés en el estudio de las relaciones laborales domésticas, por parte de nuestra historiografía. En el ámbito de la disciplina tradicional, escasas noticias encontramos relativas al trabajo doméstico. Algo mencio-

⁵ Alberto Blest Gana, *Martin Rivas* (Santiago, Chile, Ed. Zig-Zag, 1961), pág. 67.

na Encina al respecto en su *Historia de Chile*, al tratar la configuración de la familia chilena en su primera etapa, luego de la conquista.

“Un crecido número de indígenas de ambos sexos, pertenecientes a la antigua civilización chincha-chilena, dice Encina, complementaba la familia, desempeñando los menesteres domésticos, cuidaban a los niños, aseaban las calles y sembraban y regaban los solares y las chacras”. Agrega Encina: “Vínculos de afecto surgieron entre los amos españoles y la servidumbre aborigen. Los niños, que los indios veían nacer y cuidaban, constituían el más sólido de esos vínculos”⁶.

Encina puntualiza que la calidad de “indio doméstico” formaba una categoría aparte, superior, respecto del resto de los aborígenes y, en correspondencia, recibía un trato diferente. Ellos y ellas, además, constituían uno de los medios más importantes para la transculturación. “Los indios domésticos, dice, recibían la influencia de la cultura europea en la forma más eficaz que es posible concebir. Ninguna institución, ninguna enseñanza sistemática o refleja, puede acercarse en este terreno a la influencia familiar (...)”⁷.

En el ámbito de la historiografía social popular, Gabriel Salazar en *Labradores, peones y proletarios*, ha tratado con bastante detención el tema de la servidumbre doméstica en el siglo XIX, definiéndolo como “peonaje femenino”, fruto del quiebre de la economía campesina y de la consiguiente emigración a los suburbios y ciudades. Mujeres que habrían sido objeto de represión por la legislación anti-vagabundaje del siglo XIX, o como fruto de su “reclutamiento” o captura como reprimenda moral por amancebamiento o como consecuencia de abandonos de guaguas en casa de huérfanos, destinadas más tarde a servir. Muchas mujeres de pueblo habrían sido, así, arrastradas a la servidumbre doméstica “en casa de honor” y “a mérito” y compelidas o educadas para ser dóciles y fieles. Por casi medio siglo, y hasta antes de 1860, concluye Salazar, “una enorme sección del peonaje femenino se vio compelido a vivir en servidumbre”, equivalente, prácticamente, a un trabajo forzado, a pesar de estar concebido, en general, como trabajo asalariado. Este salario, puntualiza Salazar, daba para la subsistencia de una semana como independiente; de allí la necesidad de recibir en especie: techo y comida. “Era precisamente, dice, esta dependencia la que hacía del servicio doméstico un callejón “sin término de esclavitud”. De esta manera, concluye Salazar,

“El mercado del trabajo servil femenino no se regía por las leyes libres de la concurrencia económica. Más bien se regía por el entrecruzamiento de situaciones límites, poderes arbitrarios e intereses mercantiles. Su ley era la voluntad de gobernadores, alcaldes, inspectores, subdelegados, jueces, sacerdotes, militares, hacendados, mercaderes. Bajo ese poder extra-económico, las mujeres de pueblo fueron deportadas, expatriadas a depósitos

⁶Fco. A. Encina. *Historia de Chile* (Santiago, Chile, Ed. Nascimento, 1940), Vol. I, pág. 421.

⁷*Op. cit.*, pág. 426.

fronterizos, separadas de sus amantes, despojadas de sus hijas e hijos, forzadas a la servidumbre, violentadas, discriminadas. Es por ello que un viajero pudo decir que ellas carecían del status que se les reconocía a las mujeres en un país civilizado”.

El trato dado a las sirvientes, dependía mucho del *status* de la casa donde servían, puntualiza Salazar.

“En las casas patriciales de mayor alcurnia, parecía respetarse más la persona y la dignidad de las sirvientes. Esto, porque “la servidumbre” de una gran mansión constituía el aparato central de la pompa y circunstancia del modo de vida de los mercaderes más ricos. Es decir, las sirvientes eran respetadas como partes del respeto patricio por su propio oropel”.

El trato variaba, pero siempre dentro del marco de la “servidumbre” porque, plantea Salazar, “hasta 1850, nunca el patriciado concibió para las mujeres de pueblo, otro empleo que el servicio doméstico, a menos que estuviesen en la cárcel”. De este modo, el “peonaje femenino puertas afuera” se habría desarrollado lentamente, desde la mitad del siglo XIX hacia adelante⁸.

Es curiosa la correspondencia que se produce entre la novela de conquista y la historia de conquista; así como entre la novela del siglo XIX y la historia de Salazar del siglo XIX. Alguien podría decir que Guzmán se inspiró en Encina, y que Salazar en Blest. Ello no tiene mayor importancia. Lo que interesa es que aquellas son las representaciones histórico-literarias que construyen y socializan una determinada visión de la domesticidad en la narrativa chilena. Me interesa recalcar un concepto que ronda siempre a esa narrativa, un concepto que está profundamente arraigado en la mentalidad patronal en relación a la doméstica y que, como habíamos dicho, define la relación de servidumbre, más allá de lo contractual: el concepto de *lealtad*. Interesa retener este concepto.

MODERNIDAD CHILENA EN LAS RELACIONES DE DOMESTICIDAD

En general y en el ámbito de occidente, la relación de “servidumbre” —ya sea la doméstica o la adscrita a la tierra de un señor—, se configura históricamente sobre la base de lazos de “sujeción” y de “coacción” de la libertad personal; no obstante, nunca se llegó a la condición de pérdida total de libertad, como en el caso de la esclavitud, manteniendo en su definición la servidumbre en general y la *servidumbre-doméstica* en particular, su condición de *semi-libre*.

Esta condición de “semi-libre” fue facilitando la progresiva transición de esta “servidumbre” desde el estado de una sujeción incuestionada, hacia una progresiva y mayor movilidad. Con el desarrollo de la modernidad y, por ende, de la consolidación de las relaciones contractuales libres, con énfasis en el resguardo de un

⁸ Gabriel Salazar, *Labradores, peones y proletarios* (Santiago, Chile, Ed. SUR, 1985), págs. 285 a 310.

relativo grado de autonomía laboral, aquellos elementos propios de la "relación de servidumbre" que la habían definido secularmente, chocan con la sensibilidad y la búsqueda de este nuevo espíritu de libertad, especialmente en el curso de este siglo, rabioso de emancipación. Se va transitando, así, hacia una progresiva toma de libertad en el servicio laboral doméstico, hasta alcanzar, en la actualidad, el estatuto de una relación contractual plenamente libre y sujeta a ciertas reglamentaciones laborales básicas.

Expresión de este cambio liberalizador modernizante ha querido ser el sucesivo cambio de nombres para designar el servicio doméstico, ocurrido en este siglo y específicamente en nuestro país, con el objetivo de intentar borrar la antigua connotación de "servidumbre" —o de coacción de la libertad— existente en estas relaciones laborales. Así, nosotros hemos sido testigos de cómo en Chile se pasó del nombre de "servidumbre doméstica" al de *empleadas domésticas*, luego a *asesoras del hogar* y, actualmente, a *trabajadoras de casa particular*. Como sustituto y cambio cualitativo respecto de la condición y apelativo de "servidumbre", los nombres de "empleadas", "asesoras" y "trabajadoras" denotan, pues, este nuevo énfasis y reconocido *status* de libertad-contractual modernizante, en el seno de las relaciones laborales domésticas.

A la par con la nueva valorización de la trabajadora doméstica, ella logra constituirse en un genuino arquetipo social, y logra una representación protagónica en algunas obras de teatro chilenas que tuvieron honda repercusión en el ambiente nacional, en las décadas del cincuenta y sesenta de este siglo. La "Carmela", que "llegas a la ciudad, con la cara sonriente, ¡ay que felicidad!..." de la *Pérgola de las Flores*, viene con la expectativa de un trabajo más liviano en la capital, *esperanzada* de liberarse de la domesticidad en el campo, donde dice que "se trabaja **todo** el día, se duerme al anochecer y apenas clarea el alba, trabajamos otra vez, ay!...". El otro gran personaje es la *Desideria*, creado por Ana González para un radioteatro de amplia difusión; se trata de una empleada doméstica con una personalidad y carácter definidos, con legítima voz y sueños propios, con una visión del mundo en rápida transmutación y con una clara intención de incorporación a la modernidad aportando a ella su propio lenguaje y bagaje cultural.

En el curso de estas últimas dos décadas, comenzó a ganar espacio el régimen de trabajo "puertas afuera", desempeñado por "señoras del pueblo" que residían en su propia casa y con su propia familia. Paralelamente a ésto, hemos estado presenciando una cierta manifestación de crisis en el régimen laboral doméstico en general, en correspondencia con una notoria atracción femenina a emplearse en la gran gama de empresas que han surgido, especialmente comerciales, símbolos de modernidad. No obstante, el servicio doméstico ocupaba, según el censo de 1980, al 25% de la fuerza laboral femenina del país (el oficio más numeroso de mujeres); se notaba, eso sí, un progresivo aumento del régimen de trabajo "puertas afuera" (de cada 100 trabajadoras de casa particular, 44 trabajaban puertas afuera y 56 lo hacían puertas adentro), al paso que, en Santiago, por ejemplo, sólo el 10% de los hogares contrataban algún tipo de servicio doméstico.

¿Está en vías de extinguirse este sistema laboral en Chile, o al menos en la capital, a semejanza de otros países que han consolidado su "modernidad", a la que Chile aspira, al menos según el *rating* de discursos públicos y publicitarios?

A nuestro juicio éste constituye un tema interesante a la hora de tratar el problema de la transición modernizadora. Porque si bien éste puede ser un problema específico de una poca cantidad de hogares chilenos, sin embargo, tras él están presentes una serie de otros temas relacionados con la modernización: el tema de la conformación de las relaciones de poder al interior de la familia, de las relaciones patriarcales y de género, de las pautas de relación social inter-clase, de la revolución de las aspiraciones, del urbanismo y la vivienda, del desarrollo económico, industrial, comercial y tecnológico, del auge educacional.

La tensión actual reside, a mi modo de ver, en la permanencia relativa de un sistema de relaciones laborales de domesticidad en una sociedad que, en general, tiende a modernizar su forma de vida. Este fenómeno, para el caso de los países desarrollados, constituye una clara contradicción; sin embargo, aquí el fenómeno mantiene su inestable equilibrio a través, ya de un proceso de transformación gradual-evolutiva, ya a través de una tensión que se mantiene inestablemente estática.

Por una parte, mientras las ofertas educacionales crecen y con ello se abre una mayor expectativa ocupacional, una importante fracción de mujeres, incapaces de optar a ello, se ocupan en el trabajo doméstico; claro que, tal como lo plantean las mujeres de la historia oral realizada, ellas lo hacen como una opción "sin remedio", atravesadas por una profunda insatisfacción; aspiran a más, como aspira cualquiera persona normal en toda sociedad moderna. *Desean* otra cosa. Así, cambian de casa con frecuencia, algunas dicen trabajar sólo durante diez meses para juntar plata y pasar libremente el verano... Claramente, están sufriendo a rabiar su condición laboral.

Por otra parte, mientras muchas familias adquieren mayor cantidad de ingresos, aspirando a un creciente estándar de vida y de acceso a todo tipo de tecnologías modernas, tienden simultáneamente a comprar trabajo doméstico e incluso un grupo más pudiente aún, tiende a una suerte de recuperación de la *belle époque* otrora ida, con mansiones y sirvientes, con muchos hijos y buenas nanas; y se siente una profunda insatisfacción porque ya "no existen las nanas de antes" y, a pesar del dinero, hay que meter las manos en la sopa y lidiar con las cosas de la casa. Este fenómeno ha estado provocando una situación bastante crítica en el seno de las familias con mayores recursos y con tendencia a valorar la permanencia de estilos familiares tradicionales y con ciertos visos aristocráticos.

El valor de la "servidumbre" tiende, incluso, a ser reforzado por los medios, aflorando la mentalidad o el inconsciente tradicional de las elites a nivel de la representación pseudo-teatral. Es algo notorio observar el reforzamiento de los lazos subjetivos de la servidumbre en todas las teleseries que se han exhibido en la pantalla chica en los últimos tiempos, donde se muestra una relación idílica entre las nanas y las/los patrones. El narrador les muestra a las mujeres populares de este país el valor de la lealtad doméstica, mientras les concede a ellas, a cambio, un nivel bastante protagónico en la trama de los idilios amorosos; en el amor se funda un espacio de igualación entre empleada y patrona.

No obstante, el descontento laboral doméstico es la energía de este tiempo. Una veloz rotativa de "nanas" mantiene en persistente crisis el rodaje del funcio-

namiento doméstico, en un ámbito donde persisten estilos tradicionales: caserones grandes, numerosos hijos, régimen de patriarcado, forma de vida caracterizada por una activa y formalizada vida social, con un estilo de vida muy sígnico, basado en el ritual de paños bordados, delantales almidonados, llamado por campanilla y trato formal... Se percibe una clara nostalgia de las "nanas antiguas" que identificaban su propio destino con el servicio a la "familia" y que llegaban, se dice, incluso a formar parte de ella. Se echa de menos su omnipresencia cuasi maternal, sus tortas de cumpleaños, sus rezongos... Se escucha un lamento general de señoras acerca de la actual falta de espíritu de "compromiso" de las nanas actuales, su inestabilidad, su afán imitativo de la señora, sus aspiraciones de gente-bien y su espíritu inconforme. Se les ha mejorado el trato, se les pagan buenos sueldos, se les conceden regalías —pieza y baño cómodo, agua caliente— se les compran máquinas modernas —lavadoras automáticas, lavadoras de platos—, se traen planchadoras extras, jardineros, limpiadores de vidrios y de aseos generales. Nada parece satisfacerlas. Claramente, se puede constatar una crisis en el régimen laboral tradicional.

Lo que está principalmente en crisis, a nuestro juicio, son los factores subjetivos extra-contractuales: la *lealtad* y la *incondicionalidad*. Y ésto, es un importante factor de modernización. Lo que se está produciendo es un interesante movimiento de *resistencia de la domesticidad* como servidumbre, tendiente a des-subjetivizar o a objetivizar la relaciones laborales domésticas: resistencia y ruptura imprescindible para ir consolidando la democracia en la sociedad, desde adentro hacia afuera, desde el ámbito de la casa hacia el país. De esta manera, la crisis que, en el seno de estas familias, vive el régimen laboral de domesticidad, constituye un fenómeno interesante a considerar al tratarse del tema de la transición modernizadora en Chile.

Por otra parte, en amplios sectores de familias de clase media, este sistema ha sido desplazado por el régimen de trabajo doméstico "puertas afuera", el cual, manteniendo algunos rasgos básicos del sistema anterior, constituye, sin embargo, una clara ruptura con aquel. El fundamento de dicha ruptura descansa en el hecho de que este sistema libera a la mano de obra doméstica del régimen de servidumbre, que, como hemos visto, está sustentado en la permanencia de la servidora en la propia "casa de la señora", para un servicio familiar prácticamente ininterrumpido y carente de una clara separación entre "trabajo" y "vida personal". Es manifiestamente claro que el nuevo régimen "puertas afuera" —que va desde la "jornada completa" hasta el "trabajo por horas"— constituye también para las familias de clase media que compran este tipo de fuerza de trabajo, una gran ventaja para su intimidad, la cual se valora ahora ampliamente ya que la vida familiar moderna de esta clase se desarrolla en espacios bastante justos o reducidos. En este régimen, generalmente la "patrona y la trabajadora" se ven poco, intercambiando notas matinales y vespertinas, mitigándose los efectos de la relación inter-subjetiva, volcándose muchas rabias y resquemores inter-personales en un papel plano, blanco, inmóvil, cargado de expresividad sin rostro; papel que, por último, se puede botar y arrugar.

A mi juicio, en el ámbito de este régimen laboral familiar "puertas afuera" es donde se han favorecido las mayores transformaciones modernizadoras de la sociedad chilena, y, especialmente, los mayores cambios en el régimen de patriarcado.

Al mismo tiempo, este régimen ha permitido una transición progresiva, no traumática, desde la familia tradicional –señora en la casa, hijos numerosos, régimen de jerarquía patriarcal y estamental, de roles fijos– hacia la familia moderna –señora/trabajadora, pocos hijos y sistema inter-familiar poco jerárquico y de roles intercambiables. Es decir, pensamos que las relaciones de domesticidad-puertas-afuera han servido, pues, tanto de “fermento” de las transformaciones modernizadoras de las relaciones intra-familiares, como de mitigadoras de los conflictos y crisis que este fenómeno de transformación trae naturalmente consigo.

A pesar de las considerables ventajas que el sistema puertas-afuera ofrece, tanto para la señora, como para la trabajadora, este tipo de trabajo tampoco es una panacea. La mayoría de dichas trabajadoras aspira, para ellas o sus hijas, poder sustraerse de este tipo de trabajo. Las empleadas domésticas actualmente viven, ya en el sistema puertas afuera o adentro, la gran tensión entre el “deseo” y la “realidad”, entre las “expectativas” y la “conformidad”, tensión que ha energizado a las sociedades hacia su transformación modernizadora. En el caso de las “puertas afuera” los factores extra-contractuales de incondicionalidad y lealtad no entran mucho en el juego. Y, sin embargo, este trabajo sigue cargado con el rechazo y la inconformidad. ¿Qué hay detrás de todo ésto?

Nos preguntamos si a partir de este nuevo *status* nominativo y legislativo de “trabajadoras o empleadas” ha quedado superada la triple carga de estratificación que soportaba la antigua servidumbre doméstica. Nos preguntamos si estamos, con estos nuevos nombres, y nuevos sistemas puertas afuera, en presencia de una trabajadora más, semejante a un trabajador de fábrica o a una empleada bancaria. Al respecto, nos inclinamos a pensar que el cambio de nombre y de realidad del primer término –“servidumbre” por “trabajadoras”–, así como las regalías de las puertas adentro y la libertad de las puertas afuera, si bien ha mejorado las relaciones y ha agilizado la rotación de ocupaciones, mantiene, en la naturaleza de su segundo término: “doméstica”, gran parte de las coacciones, conflictos y tensiones de este régimen laboral. Trabajo de “hogar,casa=domos”, trabajo *doméstico*: concepto cargado de todas aquellas connotaciones que ya consideramos y sobre las cuales volvemos a insistir.

Ninguna de las reformas modernizadoras ha logrado superar ese régimen *cognoscitivo de la domesticidad* que emerge de la acción del cuerpo con las cosas en el espacio-casa: a) la inmersión reiterativa en el caos primordial -platos sucios, toallas, calzones, zapatos, calcetines en el suelo, la tierra y las arañas que insisten en re-enseñorearse de todos los rincones-; b) la creación de un orden efímero en rápido proceso de descomposición y la incapacidad de pasar a un estadio superior de ordenamiento del mundo; c) la especialización con el tratamiento de las excrecencias, de lo sucio, de lo manchado, de lo arrugado, de lo chueco, de lo aplastado; d) el horizonte limitado en el intramuros y la mirada agachada sobre el suelo en un movimiento circular continuo de espaldas dobladas ...: todo ésto genera una sensación de ser inferior, aplastada, sometida, acomodada, subordinada: en suma, de ser domesticada, cuando ya no se quiere ser.

Está en crisis el “consentimiento tácito”, fundamento de la domesticidad. Aún más, ya se percibe el caos, la suciedad y las excretas como siendo de “otros-cuer-

pos". Se ha ido produciendo, una interesante situación de "extrañamiento" en la relación del cuerpo con las cosas en el régimen laboral de domesticidad. Esto constituye, sin duda, un punto clave crítico que anuncia su transformación. Es como la conciencia, la que al extrañarse de sí misma, va adquiriendo conciencia de sí.

Creo, para finalizar, que una cuestión central es hacer la crítica de la "domesticidad", seguir trabajando este concepto, con el fin de apuntar a una cuestión más honda y estructural que afecta tanto al servicio laboral doméstico, como a la dueña de casa. Una crítica a la *domesticidad* tendría, quizás, que apuntar: a) a la des-vinculación de la mujer con su especialización en materia de la relación del cuerpo con los objetos en el recinto de la casa; b) a una conciencia de apropiación de *cada cual con su vida*, asumiéndola cada uno como la *unidad* entre: orden y desorden, creación y ex-creación, limpieza y suciedad, ojos abiertos al horizonte y agachados al suelo, **trabajo** intelectual y trabajo manual... Hacer de nuestra vida una práctica dialéctica entre ambos términos. En definitiva, pienso que sólo una conciencia crítica hacia el concepto de "domesticidad" puede encaminarnos hacia una democratización en la casa y el país, como dice el acertado *slogan* feminista.

FILOSOFÍA Y NACIÓN EN IBEROAMÉRICA. DE LA SOCIEDAD CIVILIZADA A LA SOCIEDAD MODERNIZADA¹

Cecilia Sánchez²

1. LA SOCIEDAD NACIONAL. CONCEBIDA COMO *TELOS*

A diferencia de los Estados dinásticos e imperiales, característicos de los tiempos medievales, el Estado moderno se apellida "nacional" cuando se supone fundada la "soberanía" de un determinado territorio. La posesión de un territorio se obtiene en ciertos casos bajo la forma del titánico gesto de una empresa guerrera³. No obstante, dicho acto —por sí mismo— no se instituye en soberano hasta no llegar a establecer los parámetros de una nueva comunidad político-cultural sobre la base de un acto legal⁴. Enmarcada en una ley nacional, la comunidad abandona su legalidad anterior y despliega delante de sí un *telos* cimentado en la virtualidad de un tiempo común que pasa a ser homogéneo.

Como se sabe, el prototipo del Estado-nación, compuesto de la trilogía territorio-estado-pueblo, es común en Occidente en tanto figura política de la modernidad, pero su forma de edificación en ningún caso es semejante en las distintas áreas geográficas en las cuales existe. Pese a ser la Revolución Francesa uno de los paradigmas inspiradores del Estado republicano en Iberoamérica, aunque también la Independencia de los Estados Unidos consolidó un modelo en el terreno de la economía⁵, el evento como tal arranca de una multiplicidad de experiencias

¹ El presente artículo forma parte del proyecto "Filosofía y Nacionalidad", correspondiente al Concurso Nacional de Proyectos FONDECYT (años 95-97).

² La autora es profesora e investigadora en el Instituto de Estudios Humanísticos José Ignacio Molina de la Universidad de Talca.

³ Habría que reparar críticamente en el énfasis que el historiador chileno Mario Góngora ha puesto en la "guerra" como principal elemento de la nacionalidad chilena, ya que dicha perspectiva nacionalista del Chile republicano es parcial y deudora de principios conservadores inspirados en autores alemanes como Spengler, Jünger, Schmitt, entre otros, razón por la cual trastoca el sentido moderno de la construcción de la nación, cuyo fundamento no es la "fuerza" sino que una "ley racional" compartida por los miembros de una determinada colectividad. Véase de Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la nación de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (Santiago, Editorial Universitaria, tercera edición 1990), págs. 29-39.

⁴ Es importante recalcar el fundamento "legal" de la soberanía nacional, de otro modo el principio unificador de una colectividad consiste en actos ilegales. Hannah Arendt analiza varios de los peligros en los que han incurrido aquellos Estados-nación que han desbordado el marco legal de la "soberanía"; ya mediante actos expansionistas o bien transgrediendo los "derechos" internos de los implicados en ella. Véase de Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Barcelona, Planeta-Agostini, 1994), tomo I, págs. 182-194.

⁵ El interés de los nuevos Estados-nación en Iberoamérica, como dice Sol Serrano respecto de Chile, se centraba en la aspiración a insertarse en la "doble revolución": la política de corte liberal y la revolución industrial. Véase de Sol Serrano, *Universidad y nación. Chile en el siglo XIX* (Santiago, Editorial Universitaria, 1994), pág. 72.

históricas de diferente signo, cuya repercusión alcanza a la historia reciente de la mayoría de los países del planeta.

Antes de comenzar a desarrollar el tema mencionado, cabría recordar cuán lejos nos encontramos hoy de las fronteras y distancias tradicionales cuya desaparición es consecuencia de un industrialismo, tecnologías y políticas cada vez más globalizadas. Hasta no hace mucho las naciones parecían formas políticas destinadas a perpetuarse indefinidamente, pero hoy cada vez más se desdibujan y hacen emerger formas de homogeneización hasta ahora insospechadas. De hecho, no debe olvidarse el imperativo de "cosmopolitismo" planteado por uno de los máximos filósofos de la modernidad como fue Kant, para quien la voluntad humana posee una marcha regular que la dispone a incrementar progresivamente su libertad. Se trata de una forma laica de progreso moral, inherente a la especie humana, destinada a crear vínculos cuya máxima aspiración reside en alcanzar una "paz perpetua"⁶. En la actualidad, el ideal kantiano de cosmopolitismo ha llegado a ser una necesidad, sólo que esta vez tal apertura persigue la instalación de un espacio ilimitado para la libre circulación de los intereses del mercado y se desentiende casi por completo de lo que Kant entendió por progreso moral. Sobre la base de tales antecedentes, ¿qué puede decirse de la construcción filosófica de un orden nacional y estatal en Iberoamérica?

En mi opinión, la pregunta formulada es altamente compleja y puede abordarse desde diversos ángulos. En este caso, para que ella tenga algún sentido y se la perciba en sus lazos de unión con el presente, se la debe intentar responder tomando en consideración el fenómeno de globalización que comienza a regir a las sociedades actuales. He señalado esta nueva situación para que sea posible entender las mutaciones y, en algunos casos, la pérdida casi total de significado de varias de las grandes categorías que han incidido en la conceptualización de los Estados-nación en Iberoamérica, las que, de modo análogo a la añosa y estética locomotora de hace un siglo, de símbolo material del progreso pasó a ser un sedimento poético del pasado todavía en circulación.

En virtud de lo dicho, la intención del artículo es examinar en el mundo ibérico los modos de lectura y el tipo de inserción de corrientes filosóficas hoy en día olvidadas como son el sensualismo, el eclecticismo, el positivismo y el modernismo. Las corrientes nombradas buscaron promover su proyecto como universal a través de la *ratio* de las ciencias y de las filosofías del progreso, pero sus formas de traducción en las diferentes latitudes no han podido ser sino particulares y tremendamente políticas. Por lo demás, la crítica que a lo largo del siglo xx le han hecho los intelectuales con mayor suspicacia política a ciertos aspectos del universalismo abstracto de la modernidad ha ido señalando cuánto de sexismo, de racismo y de clasismo social ha destilado dicha noción.

Por mi parte, creo lícito revisar los discursos, categorías y simbolizaciones generados en Iberoamérica relativos al tema recién mencionado, apelando a una suerte de "política de la traducción", por así llamarla, operación que, como verá

⁶ Véase de Kant, "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita", en *Filosofía de la Historia* (Buenos Aires, Editorial Nova, 1958).

más adelante, permite descontextualizar sociológica, psicológica y teóricamente un determinado corpus de ideas para volver a recontextualizarlo en una nueva situación. A juicio de Ricoeur, este fenómeno de lectura es posible en función del hecho de que cualquier obra escrita, venga de donde venga, es independiente de su autor y del contexto donde se produjo y puede, por lo mismo, cobrar vida independiente⁷.

Como bien se sabe, el surgimiento del Estado-nación puso en circulación una serie de temas ligados a la así llamada modernidad, ya que establecer territorios soberanos en Iberoamérica implicó adherir a la lógica envolvente de varios de sus principios. Entre las diversas dimensiones en las que ésta se dio a conocer en el siglo XIX, especialmente en relación a la construcción del Estado republicano y la ciudadanía, se encuentra el tema de la educación, la estatización de la lengua y la literatura como formas dinámicas de socialización.

La primera gran traducción, quizá la más política de todas, va a ejercerse justamente en el dominio del término "educación". Inspirados en algunos de los tópicos de la Ilustración, "educar" pasó a ser sinónimo de "civilizar". Pero, en rigor, dicho término constituye una distorsión de la práctica moralizadora preconizada por los principales filósofos ilustrados, en especial Rousseau y Kant⁸. En la primera noción se juega la adaptación a las nuevas exigencias homogeneizantes que comienza a imponer la nueva sociedad. "Moralizar", por el contrario, es buscar la "autonomía" de cada individuo según las declaraciones expresas de la filosofía de la Ilustración. De tal extrapolación derivó el par de conceptos que mayores efectos políticos y culturales habrían de suscitar en el continente durante el siglo XIX: me refiero al binomio "civilización/barbarie".

La educación es reconocida como la principal herramienta por medio de la cual se espera encaminar hacia su *telos* racional a una comunidad fáctica, permeabilizada por las tradiciones premodernas propias del continente. Dicha comunidad debía ser creada, inventada artificialmente en virtud de una serie de categorías y mecanismos técnicos. La educación y el uso de una lengua estatal se orientan así a un único objetivo: la nacionalización de la sociedad.

Según Etienne Balibar, una formación social no llega a ser nacional hasta que un individuo no se instituye como *homo nationalis*, ello desde su nacimiento hasta su muerte⁹. Como bien indica Julia Kristeva en relación a un nacionalista como Rousseau, quien conjugó racionalismo y sentimentalismo, especialmente en su *Emilio*, el "yo" es un producto de la comunidad social. El "individuo", en cambio, en tanto que particular, es sólo una parte de una unidad mayor que es la nación. Por el contrario, en el *Contrato Social* el individuo es producto de un contrato cuya subordinación final se refiere a la universalidad de los derechos del hombre y del

⁷ Véase de Paul Ricoeur, *Du texte à l'action* (París, Editions du Seuil, 1968), pág. 111.

⁸ En lo que a Kant y Rousseau concierne, Michèle Crampe-Casnabet analiza los diferentes sentidos políticos que, en relación a la educación, poseen los términos moralizar y civilizar. Véase su artículo, "Du dressage à la civilisation: Kant", en *L'Education Approches Philosophiques* (París, Presses Universitaires de France, 1990), págs. 236-237.

⁹ Véase de Etienne Balibar y de Immanuel Wallerstein, *Race Nation Classe. Les identités ambiguës* (París, Editions La Decouverte, 1990), págs. 122-126.

ciudadano¹⁰. Sin embargo, una sociedad con las características nacionales mencionadas no existe naturalmente: todo un conjunto de aparatos y de prácticas cotidianas deben colaborar para conformar este tipo de unidad autónoma y, sobre todo, deben proyectar o anticipar esta constitución.

¿Cómo lograr conciliar este doble movimiento, cuyo eje a la vez que principio de individuación es un fenómeno colectivo? Como dije, se trata de una operación inventada, aunque no ilusoria, ya que dicha operación ante todo busca lograr un efecto institucional, es decir, una fabricación o, como define Balibar a la construcción de un pueblo, una "etnicidad ficticia". El Estado invocará entonces una unidad preexistente y apelará a una misión histórica que permite idealizar la política bajo el sentido de la pertenencia, es decir, a nombre de una colectividad cohesionada por una ley común. La paradoja es circular, pues el individuo construye su identidad en un campo de valores sociales, de normas y de símbolos colectivos, y sea, en medio de una institucionalidad también en proceso de construcción.

Por último, habría que agregar que a la colectividad fundada en la ley la recorren otros dos tipos de comunidad: la comunidad de la lengua, una de cuyas mediaciones es la institución escolar; la otra es la comunidad étnica o racial, cuyo núcleo es la familia¹¹. Esta última es la que más notablemente crea márgenes con un exterior y alimenta todo tipo de segregaciones. Del mismo modo, no es posible ignorar que la educación también funciona como un principio diferenciador de capas sociales, como se verá más abajo en relación a la recepción del positivismo, al asignarle a los individuos (considerados en un sentido social) y géneros (en el sentido de la diferencia de sexos) diferentes destinos sociales, pese a que sus procedimientos generales se orientan a la uniformización de la sociedad.

2. POLÍTICA Y TRADUCCIÓN

Antes de examinar algunas de las categorías que han participado en la construcción republicana de los Estados-nación iberoamericanos, es necesario reparar en lo que más arriba he denominado "política de la traducción", relativa al uso de ciertas doctrinas y corrientes teóricas de proveniencia europea y anglo-americanas. Es importante dar a conocer algunos de los referentes y supuestos que forman parte de lo que hoy en día se entiende por "traducción" y por "política", dado que las categorías recepcionadas han sido objeto de variados y contradictorios modos de traducción. Los intelectuales iberoamericanos han buscado conceptualizaciones que ayudarán a legitimar o a deslegitimar situaciones fácticas de poder o esquemas políticos, con el propósito de contradecir o coincidir con lo que, en determinado momento, ha llegado a convertirse en un estilo de racionalidad, aunque éste pudiera suscitar formas encontradas de puntos de vista. Llamaré con el apelativo de "política" a las tomas de posición generadas en ámbitos plurales de discusión sobre la base de lecturas compartidas. Una afirmación así por cierto merece algún tipo de explicación.

¹⁰ Julia Kristeva, *Etrangers à nous-même* (Paris, Fayard, 1988), págs. 255-262.

¹¹ El Estado interviene en las relaciones familiares a través de reglamentaciones jurídicas relativas a la herencia, la muerte y el nacimiento, entre otras.

Desde la partida, quiero explicitar que apelo aquí a lo que, en el plano del saber, gran parte de la tradición filosófica contemporánea ha entendido por "político". Respecto de esta idea, en primer lugar, habría que convocar un nombre: el de Foucault, quien elaboró, con todas sus consecuencias, una teoría del poder cuyo primer modelo es Nietzsche.

Se trata de la constatación de la "historicidad" de la verdad y de la forma en que ésta circula en el plano social. La idea con la cual discute la mencionada historicidad de la verdad es aquélla según la cual la verdad tiene un origen independiente de los intereses humanos. Es de sobra sabido que aquel es uno de los principales soportes de la tradición metafísica. Por el contrario, para Nietzsche la verdad no es más que "un conjunto de relaciones humanas", es decir, una suerte de sustancialización del mero interpretar sin la mediación de un "texto previo". La consecuencia más inmediata de tal concepción es que entre el conocimiento y las cosas sólo es posible establecer relaciones "creativas", esto es, relaciones de arte y de poder. Por esta vía es como Foucault llega a reformular la verdad "perspectiva" de la que habla Nietzsche en los términos de una "política de la verdad"¹². Tal extrapolación le permitirá elaborar la historia de las variadas modalidades en que cada sociedad –según lugar y época– ha instalado diferentes estilos de racionalidad o de *episteme* con sus consiguientes rituales de autenticación. Tal situación repercute en la formación de nuevas formas de poder, condición que, a su vez, da lugar al surgimiento de nuevas subjetividades.

No es el propósito de este artículo llegar a desarrollar con mayor profundidad y extensión dicha concepción política del saber. De lo que se trata es de hacer ver cuán frágil es el fundamento de cualquier verdad y cuán "políticas" pueden ser también las lecturas de ciertas verdades, en especial cuando aquéllas repercuten directamente en el terreno social y se efectúan desde diferentes contextos culturales.

Pero todavía hay más, pues se busca explicitar también, ahora un poco más de cerca, en qué términos pueden establecerse traducciones políticas. En este caso habría que citar otro nombre: se trata ahora de Derrida, quien ha instalado el acto de traducir en un marco político-institucional, según lo ha señalado respecto de la más ejemplar de todas las operaciones lingüísticas: la decisión de Descartes de escribir en francés su *Discurso del método*, en el momento en que la lengua dominante de la filosofía era el latín¹³. Aunque a primera vista pueda parecer alejado del contexto iberoamericano, me parece válido reparar en el análisis de Derrida relativo a los procedimientos políticos de Descartes, dada su relación análoga con ciertas situaciones nuestras.

En su recurso al francés, Descartes abre una de las grandes paradojas de la traducción y demuestra hasta qué punto ésta es política. Descartes justifica el uso de una lengua natural como es el francés a modo de facilitar la lectura de quienes

¹² Acerca de la idea "política" de la verdad, establecida por Foucault en virtud de su lectura de la obra de Nietzsche, véase mi artículo, "La política de la verdad. Nietzsche leído por Foucault", aparecido en la Revista *Universum* N°10, Talca, Universidad de Talca, 1995.

¹³ Sobre el análisis efectuado por Derrida acerca de Descartes y su operación lingüística y el tema de la traducción en un sentido político, véase el capítulo titulado, "Transfert ex cathedra. Le langage et les institutions philosophiques", aparecido en *Du droit à la philosophie*, (Paris, Galilée, 1990).

“sólo se sirven de su razón natural”. No obstante, la palabra “natural” posee significados por completo opuestos: ya cuando el referente es la “lengua natural” o bien cuando la aludida es la “razón natural”, dado que una lengua natural es histórica y, por lo mismo, “la cosa menos compartida del mundo”. A la inversa, la razón natural a la que apela Descartes es un principio universal, ahistórico.

Entre las variadas connotaciones extraídas por Derrida de esta paradoja, me interesa reparar especialmente en la que más estrechamente se relaciona con el tema de la nación, ya que Descartes opta por escribir, como él mismo lo señala en uno de los párrafos del libro antes citado, en la lengua de “mi país”¹⁴. Como puede apreciarse, la referida es la lengua nacional, cuyo soporte político no es otro que el Estado. A modo de antecedente, habría que hacer patente que en la Francia del siglo xvi ha triunfado la estatización de la monarquía y uno de sus primeros efectos de poder es la imposición de la lengua francesa a todas las provincias como medio administrativo y jurídico. Tal imposición tuvo variadas resistencias. Una provino de la Iglesia Católica, cuando el movimiento de la Reforma en Europa nacionalizó la Biblia al traducirla del latín a las respectivas lenguas nacionales. De modo paralelo, el mundo jurídico se resistió al propósito del poder estatal de inscribir las leyes en la lengua nacional dominante. Asimismo, la lengua de Estado violentó —al igual que en Iberoamérica— el habla de los dialectos provinciales, hecho que demuestra que aquélla era tan poco materna que escasamente se entendía y pasó a ser, como antes el latín, la lengua paterna del derecho. En un momento posterior, la Revolución Francesa también practicará una política de la lengua y declarará la guerra a quienes le opongan resistencia. De igual modo, el movimiento revolucionario llegó a decretar el uso exclusivo del francés en el ámbito público y privado. En gran parte, este fue uno de los objetivos de la escuela republicana durante los siglos xix y xx.

A juicio de Derrida, cuando Descartes escribe en francés internaliza en su texto la tendencia estatista de la monarquía, es decir, “va en el sentido del poder”. De allí que su gesto no sea revolucionario. La otra paradoja que afecta directamente la traducción del mencionado pasaje cartesiano ocurre cuando, posteriormente, el año 1644, aparece la traducción latina de su libro, en la que, con el consentimiento del mismo Descartes, se omite dicho pasaje. El problema abierto por este acontecimiento dice relación con los supuestos que encierra el término de “texto original”. Para Derrida la traducción latina no es tal. Esta no va del original a su traducción, puesto que las condiciones que la acompañan convierten lo que en apariencia es una traducción en una “resitución”. Puesto en latín, el texto retorna, sin más, a la escritura del derecho que le correspondía inicialmente. Quiero recalcar que la referida lectura de Derrida acerca del texto de Descartes es posible sólo si se efectúa tomando en cuenta las condiciones políticas de su producción.

El análisis de Derrida llega bastante más lejos de lo que acabo de apuntar. Sin embargo, para acercarme con mayor precisión al punto que se relaciona con este

¹⁴ Dicha opción por la lengua vulgar o de Estado en vez del latín al momento de escribir textos filosóficos también está presente en algunos países de Iberoamérica casi con los mismos argumentos interpuestos por Descartes. Es el caso en Chile de Ventura Marín, quien a petición del gobierno de la época publica, *Elementos de la filosofía del espíritu* (1834), escrito en español para “volver accesible —dice— el conocimiento a toda clase de personas”, véase “Prefacio”, pág. xiii.

artículo, cabe hacer presente en este momento el problema del "original": sus modalidades de traducción o la imposibilidad de la misma, tema que recorre gran parte de la filosofía contemporánea.

Para comenzar, debo mencionar los cambios radicales experimentados por la hermenéutica en su tratamiento del texto original. Desde que dicha corriente se aparta de los principios románticos que hacían del ejercicio de la traducción un gesto sacralizador y reproductor del original, con Gadamer, inspirado en Heidegger y, posteriormente, con Ricoeur, la comprensión ha podido potenciarse sobre la base de considerarse también "productiva". Desde esta perspectiva, la distancia temporal o geográfica, así como los prejuicios o la pre-comprensión del intérprete, no constituyen un obstáculo para dicha labor. Muy por el contrario, ambos son constitutivos de ésta y representa —según lo hace ver Gadamer en su libro *Verdad y Método*— una posibilidad positiva y creativa al momento de ejercer cualquier acto de lectura de una obra escrita. La premisa en juego es aquella según la cual la intención del autor y el sentido de su texto han dejado de coincidir: el autor ya no puede auxiliar a sus escritos al modo en que sí puede hacerlo con la palabra oral. De este modo, el texto se independiza del autor y queda en manos de una pluralidad de auditores anónimos —vivos y por venir— quienes se encuentran situados en tiempos y contextos socioculturales diferentes. De modo que lo que llegarán a producir los futuros destinatarios serán siempre nuevos acontecimientos de sentido: ellos estarán en condiciones de extraer significados latentes o no dichos en la medida en que se ha legitimado la intromisión del "otro" en el texto, quien, desde su diferencia, lo lee de una manera distinta. Es así como, más allá de la sicología del autor (romanticismo) y de la obra entendida como un montaje de estructuras (estructuralismo), para Ricoeur la interpretación tiene que ver con lo que él llama, siguiendo a Heidegger y su noción de *Verstehen* en su libro *Ser y Tiempo*, "el mundo del texto". A partir de éste se proyectan posibilidades que surgen del corazón mismo de las situaciones en las que se encuentran los lectores¹⁵.

Sin embargo, Habermas ha hecho notar un grave inconveniente en la hermenéutica de Gadamer, quien la habría "ontologizado", poniendo el acento en la autoridad del prejuicio o *consensus* previo de la tradición. Según Habermas, a las ciencias del espíritu habría que oponerles las ciencias sociales críticas, dirigidas por un "interés emancipativo" (autorreflexivo), único gesto capaz de desenmascarar los intereses del conocimiento, ya que las ciencias histórico-hermenéuticas luchan contra el distanciamiento crítico y se mueven en el plano de un sujeto trascendental que disimula, tras imbricados mecanismos racionalizadores, los intereses del deseo¹⁶.

Volviendo al problemático binomio "original/traducción", nuevamente es Derrida quien abre una polémica en este ámbito, cuya repercusión alcanza al ejercicio mismo de la filosofía tal como éste se ha venido realizando. Desde la partida, lo que la deconstrucción ha puesto en cuestión es la consabida jerarquía entre

¹⁵ Acerca de la hermenéutica contemporánea posheideggeriana, véase de Ricoeur, *op. cit.*, pág. 88-100.

¹⁶ El debate entre Gadamer y Habermas es expuesto por Ricoeur en función de una alternativa que permite rescatar de ambas formulaciones una teorización complementaria y no excluyente. Véase de Ricoeur, "Herméneutique et critique des idéologies", *Ibid.*

un texto primero y su posible derivación. Sin tal jerarquía, desaparece el centro y el origen y junto con ello se vuelve inexistente todo comienzo y la pureza que lo acompaña. En la nueva perspectiva, cada traducción pasa a ser una “transformación” o “variante”, con los mismos derechos del original¹⁷. No cabe duda que es el esquema platónico el que todavía vigila el desempeño de la traducción en su forma tradicional, con su mundo ordenado de estamentos, compuesto de originales, buenas y malas copias. Desde el punto de vista del lenguaje y también desde el dominio político-institucional, el original acaba mostrando sus límites, haciendo patente su heterogeneidad y sus variadas derivaciones provenientes de otros contextos. Bajo los nuevos términos, la lectura del significado parece no tener fin y termina por evidenciar su falta de univocidad.

En varios de sus artículos y libros, Derrida hace evidente las paradojas y las imposibilidades de la traducción merced a la falta de identidad y ausencia de unidad del origen, lo cual no implica el abandono de tal esfuerzo, más bien se trata de llevarlo a cabo sin disimular sus aporías ni las condiciones políticas que lo sostienen.

Del mismo modo, más allá de entender la traducción como un fenómeno puramente verbal, el ensayista mexicano Octavio Paz la identifica con el proceso mismo de la historia¹⁸. Bajo tal óptica, la conquista de Iberoamérica puede considerarse como uno de sus mejores ejemplos. Es así como el encuentro entre las diversas culturas disolvió para siempre la ilusión de una identidad unívoca, ya que lo que se entendió como una cultura única y original, adherida a significados fijos, pasó a desmigajarse en múltiples sentidos, producto de entrecruzamientos entre tradiciones diferentes, cuyos deslizamientos y transformaciones, sin duda, no tendrán fin.

Por otra parte, la concepción de la escritura de la obra desde un estatus originario ha dado lugar, además, a la percepción de la individualidad de un autor como un “creador”. Foucault aborda la precariedad de tal principio de unidad, examinando su debilidad, en la medida en que el nombre del autor es un indicador ambiguo de una pluralidad de formas de circulación de un discurso al interior de una determinada sociedad¹⁹. El autor a veces es una simple indicación, una descripción, un principio configuracional o un principio de autoridad. De igual modo, la legitimidad y el espesor epistemológico de un autor varía radicalmente según se trate de un fundador de discursos, categoría en la cual clasifica a Marx y a Freud, o de quienes aparecen solamente como los continuadores de una forma discursiva.

En suma, los principios de unidad mencionados hasta ahora, en especial la idea de “autor” recién aludida y la noción de “original”, no cesan de mutar de

¹⁷ Sobre este aspecto de la traducción, véase de Carmen Africa Vidal, el capítulo “Desconstruir la traducción”, en *Traducción, manipulación, desconstrucción* (Salamanca, Ediciones Colegio de España, 1995).

¹⁸ Véase de Edwing Honig, “Conversación con Octavio Paz”, *Pasión Crítica*, pág. 136. Citado por Rorberto Hozven en su libro, *Octavio Paz. Viajero del presente* (México, El Colegio Nacional, 1994), pág. 203.

¹⁹ Respecto del tema del “autor” y sus variadas formas de legitimidad, entre otros libros, véase de Foucault, *Qu’ est-ce qu’ un auteur* (Paris, Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1969).

estatus según sean sus condiciones sociales y políticas de existencia. Desde tales perspectivas epistemológicas es desde donde, según yo creo, puede resultar fructífero juzgar los tipos de lectura practicados por los lectores iberoamericanos acerca del pensamiento moderno, en el período en que la actividad política se desarrolló en vistas de la instauración republicana de los Estados-nación.

3. LAS REFLEXIONES EN IBEROAMÉRICA SOBRE LA LENGUA, LA LITERATURA Y LA FILOSOFÍA A PARTIR DEL SENSUALISMO Y EL ECLECTICISMO

Los principios emancipadores por los que se rigieron los procesos independentistas a menudo fueron contradichos por el esquema autoritario de poder apolítico concentrado en la figura de un caudillo o en lo que Weber llama una personalidad carismática²⁰. Debido a ello, los debates acerca de las formas de configuración política de las nuevas sociedades debieron desarrollarse en medio de una serie de principios encontrados y en un fuerte contraste con una realidad que permanentemente los desmentía. En tal contexto, uno de los temas que con fuerza concitó la atención de los pensadores de la época fue el de la lengua y la literatura. El interés por dicho tema venía dado de un doble modo. Por una parte, la lengua había comenzado a ser objeto de grandes debates en Europa desde mediados del siglo XVIII, especialmente entre los grupos de los innatistas cartesianos y los sensualistas²¹. El lenguaje era interrogado por los partidarios de esta última corriente a partir del modelo triunfante de la física y de la mecánica. La cuestión fundamental era ver cómo el uso de la lengua produce efectos sociales, políticos y económicos en la medida en que lo real se sustituye por las variadas figuras del discurso, razón por la cual se intentaba analizar sus límites, su extensión y múltiples posibilidades lingüísticas. En función de tales exigencias llegaron a establecerse todo tipo de desplazamientos transdisciplinarios entre saberes tales como la física, la economía, la lógica, la filosofía, entre otros²².

Por otra parte, una de las necesidades políticas en Iberoamérica para los efectos de homogeneizar los discursos públicos comienza a ser la instalación de una lengua de Estado, entendida como una lengua de la razón, hecho que dio lugar a una serie de replanteamientos acerca de la necesidad o no de la presencia del latín en las instituciones escolares como había sido la costumbre de la educación cuya vertiente era religiosa o clásica. Se discute, asimismo, la legitimidad del lirismo barroco cuyo dominio se hacía sentir en la literatura, en la escritura burocrática y en los salones de las clases conservadoras. Ya durante el período colonial, en Perú, a partir del último tercio del siglo XVIII, comienza a quedar en entredicho la modalidad barroca

²⁰ Véase de los editores José Luis Romero y Luis Alberto Romero, *Pensamiento Político de la Emancipación (1790-1825)* (Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977), tomos I y II.

²¹ Algunos de los filósofos europeos cuyo objeto de estudio fue la lengua y que a su vez sustentaron posturas políticas al respecto fueron, entre otros, de Bosses, Dumarsais, Rousseau, Diderot y Condillac.

²² Respecto del tema de la lengua y sus operaciones transdisciplinarias en el siglo XVIII en Francia, véase de Francine Markovits, *L'ordre des échanges* (Paris, Presses Universitaires de France, 1986).

del lenguaje relativa al escolasticismo. Pablo Macera hace notar que el sermón barroco, por ejemplo, se detiene con exagerada precisión y elegancia en la descripción de los vicios en vez de condenarlos. Como su contraparte, se expanden las doctrinas del probabilismo cuya legitimidad reside en la solidez del juicio aunque éste pueda ir en contra del orden natural sustentado por la sociedad colonial²³. La lengua oral y los dialectos regionales también comenzaron a ser blanco de las nuevas políticas de la lengua y muy prontamente el Estado nacional se esforzaba en erradicarlos a fin de llegar a establecer una unidad lingüística.

Contrariamente al barroco, la nueva gramática buscaba eliminar —en el caso de la corriente sensualista— el exceso de significado de las palabras y asociar el signo a la experiencia sensible. De allí que en lugar del uso de las formas barrocas y ritualistas del lenguaje se comenzará a valorar el uso de la lógica como parte de una política de la gramática. En este plano, la lengua hará visible su potencia generadora de poder en la esfera de la política, en el campo jurídico y en el económico. Del mismo modo, se hace patente el inmenso poder comunicativo de la lengua en su capacidad de establecer vínculos sociales entre los individuos que forman parte de la colectividad.

En esta nueva situación, el lenguaje pasó a ser un instrumento eficaz en la adquisición y en el uso de un tipo de poder cuya forma es moderna. De allí que según el empleo de sus figuras lingüísticas, por intermedio de la lengua se podían gestar relaciones verticales o de horizontalidad. Del predominio de una u otra de estas coordenadas dependerían, en gran parte, las formas de participación política asumidas por las nuevas colectividades nacionales.

De suerte que para ser moderna la política debía aprender a manejar los saberes que ella misma había contribuido a producir. Como muy bien señala Bernardo Subercaseaux en su libro sobre el positivista chileno José Victorino Lastarria, "conservadores y liberales coinciden en que la política es un campo reservado a los hombres cultos"²⁴. Tal situación queda de manifiesto en el modo en que los problemas políticos se enfrentan en toda Iberoamérica desde el dominio del saber y la cultura. Por cierto, los debates sobre la lengua y la gramática se sostuvieron sobre la base de posiciones rivales. También han sido diversas las posturas acerca de la misión acordada a la literatura y la filosofía en el proyecto de constitución de la nacionalidad republicana. Los venezolanos Andrés Bello y Simón Rodríguez, los argentinos Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, Victorino Lastarria en Chile, entre otros, fueron algunos de sus prestigiosos protagonistas.

La mayoría de los pensadores mencionados se refieren al tema de la lengua y la literatura en función de una finalidad cuyo propósito inmediato era el de ganar una batalla: establecer la supremacía de la razón universalizante por sobre cualquier tipo de particularismo o tradición local. Dicha batalla era dirigida principalmente por el Estado en nombre de la nación y se sostenía en el dominio de una *ratio* discursiva contra una naturaleza caótica, oscurantista, prisionera de toda suerte

²³ Citado por Efraín Trelles Arestegui en "Modernidad signo cruel; curso y discurso de modernizantes peruanos (s. XVI-XIX)", *Debates Andinos* N° 17, Cusco, febrero de 1991, pág. 137.

²⁴ Bernardo Subercaseaux, *Lastarria. Ideología y literatura* (Santiago, Editorial Aconcagua, 1981), pág. 59.

de pasiones. De igual modo, en el plano del territorio se libraron todo tipo de combates similares, especialmente cuando el Estado debía hacer sentir su presencia en territorios o comunidades marginales ubicadas en espacios fronterizos. José Luis Martínez señala que en los casos de expansión territorial, "cada burocracia estatal intentaba dibujar para sí misma una determinada representación de los espacios, territorios, poblaciones y riquezas necesarias para el control administrativo, puesto que se trataba, en todos los casos, de burocracias externas a la región (Lima, La Paz o Santiago)"²⁵. Esta lógica era diferente según el país de que se trataba, pero las estrategias empleadas por la propia comunidad indígena para eludir ese control estatal demuestra que se trataba de una lucha en la que se confrontaban distintas formas de racionalidad y de intereses.

Es así como el lugar de la tradición de la palabra oral fue asimilada, a partir del esquema polarizado del pensamiento ilustrado, como pura "naturaleza". Se trataba del lugar de la "barbarie", según una mirada que, como es el caso de la mirada de Sarmiento, percibe en el mundo europeo su modelo pleno: el de la "civilización".

¿Cómo se establece esta mirada? La operación de Sarmiento en su *Facundo* es ambigua. En modo alguno puede decirse que buscó la exclusión de la lengua de la tradición. A la inversa, me parece acertada la perspectiva de Julio Ramos según la cual Sarmiento busca traducir la lengua oral a la lengua escrita con el propósito de "mediar" entre la civilización y la barbarie²⁶. De modo similar al movimiento de estatización de los países europeos, sobre todo en Francia durante la Revolución Francesa, la empresa de Sarmiento es ante todo político-estatal: el discurso del otro, la voz del pueblo fáctico, su murmullo, sus formas de articulación, debían codificarse a fin de poder incorporarlo a la legalidad de la vida pública. Se trata, como se dijo más arriba, de una práctica de socialización adaptativa, de domesticar con conocimiento de causa a las turbas populares. Sin embargo, la ambigüedad de Sarmiento lo alcanza también en el plano de su acción como polemista, ya que, en gran parte debido a su condición de autodidacto y a sus lazos con el romanticismo, según subraya uno de sus comentaristas, "él defiende el partido de la civilización con las energías, violencias, tumultos, agresiones, intemperancias del partido de la barbarie"²⁷.

El caso de Bello es diferente. Su discurso debe reconocerse en particular en el ámbito de la Universidad como su primer Rector. En el plano teórico, sus perspectivas derivan de aquella vertiente del pensamiento anglo-francés que proclama una mezcla curiosa de empirismo y espiritualismo de acuerdo a la fórmula ideada por uno de sus maestros más importantes: el ecléctico Víctor Cousin²⁸. Su famoso discurso en el acto de instalación de la Universidad de Chile, el 17 de septiembre

²⁵ José Luis Martínez, "Relaciones y negociaciones entre las sociedades indígenas de la región atacameña y el Estado y la sociedad chilenos. Siglo XIX y XX", Santiago de Chile, en *Proposiciones N° 24*, 1994, pág. 202.

²⁶ Véase de Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina* (México, Fondo de Cultura Económica, 1989), pág. 26.

²⁷ Dardo Cúneo, *Sarmiento y Unamuno* (Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1981), pág. 88.

²⁸ Véase de Carlos Ruiz y Cecilia Sánchez, "L'ecléctisme cousinien dans les travaux de Ventura Marín et d'Andrés Bello", en *Corpus N° 18/19*, Paris, 1991.

del año 1843, es el texto más sintomático de su póstura ecléctica y de las tensiones políticas vividas en ese período en el dominio del saber. Las discusiones pedagógicas, los puntos relativos a la gramática castellana, el uso de figuras oratorias plenas de moderación, más que verdades trasuntaban un curioso equilibrio político que le permitió mantener el apoyo del gobierno conservador, pero también levantó fuertes críticas en quienes habían sido sus discípulos. Con posterioridad, Lastarria narrará la conducta de su maestro en aquel acto en los siguientes términos: "Pero el maestro nos dio la mano a todos sin satisfacer a ninguno de los dos bandos, construyendo su obra sobre las dos corrientes encontradas"²⁹.

La invocación ecléctica que Bello hizo en su discurso de la vieja sentencia "las verdades se tocan", junto con hacerlo aparecer imparcial frente a las rígidas posturas políticas de la época, le permitió mantener la concepción tradicional de Universidad como *universitas literarum*. Se trataba de recoger a la verdad en todas sus variadas acepciones: desde la verdad proclamada por las ciencias hasta la verdad del dogma religioso.

En relación a las conexiones que en el nuevo esquema de los saberes ilustrados la lengua mantiene con la razón, Bello antepondrá el "saber decir"³⁰, mezcla de elocuencia y lógica, ligado a una gramática cuya operación es artificial y no natural como el habla popular. Ello queda de manifiesto cuando se refiere al rol que debe asumir la literatura en relación al ejercicio intelectual y también moral. Al respecto dirá: "Aquel departamento literario que posee de un modo peculiar y eminente la cualidad de pulir las costumbres, que afina el lenguaje, haciéndolo vehículo fiel, hermoso, diáfano de las ideas..."³¹. Pese al uso implícito de muchos de sus giros, no cuesta mucho advertir en las frases citadas que su modelo discursivo favorito es el literario, el cual cobra legitimidad en el campo jurídico. Como se sabe, el discurso y la profesión de mayor cercanía con el poder político en Iberoamérica ha sido la de los abogados. Por lo mismo, cómo no reconocer en Bello al educador, al jurista, al filósofo y al literato que, desde el Estado y a través de la Universidad, apela a la *elite* en el poder. Bello no pretende, como Sarmiento, domesticar desde dentro a la multitud bárbara. Él se ubica en la coordenada contraria, ya que él es un político de la palabra vertical. Él se mueve en el esquema normativo del educador letrado, todavía no profesionalizado, como exigirá poco después el positivismo cuando prescriba, en reemplazo de las letras, las nuevas técnicas pedagógicas fundadas en las ciencias.

Pese a su normatividad clasicista, a su modo Bello intentó aproximarse al así llamado mundo incivilizado, al mundo de la ignorancia en el que dominan las jergas bárbaras, a través de una propuesta de simplificación —expuesta en su *Gramática de las reglas* ortográficas que rigen el lenguaje escrito, estableciendo correspondencias biunívocas entre fonemas y grafemas, es decir, entre los sonidos

²⁹ José Victorino Lastarria, *Recuerdos literarios* (Santiago, Librería de M. Servat, segunda edición, 1885), 225.

³⁰ Véase de Ramos, *op.cit.*, págs. 35-49.

³¹ Andrés Bello, "Discurso pronunciado en el acto inaugural de la Universidad de Chile", en *Obras Completas de don Andrés Bello* (Santiago, Edición Oficial del Consejo de Instrucción Pública de Chile, 1885), tomo VIII, pág. 314.

de la lengua y los signos que los consignan como tales³², para, de este modo, solucionar los graves problemas y dificultades que planteaba la reciente emancipación a la educación popular.

En el campo de la literatura, Lastarria entró a competir con su maestro Bello, fundando el año 1842, junto a otros intelectuales ilustrados, la *Sociedad Literaria*. En dicha sociedad se trataban temas de filosofía, literatura e historia, a fin de difundir el ideario liberal, puesto que hacer literatura era hacer política y hacer política era hacer literatura. El literato tenía por misión promover un movimiento emancipador que permeara todos los espacios de la vida social. Según palabras de Lastarria, "Para eso es necesario que los novelistas procuren formar buenas madres de familia y no mujeres afectadas sentimentalmente; buenos ciudadanos y no individuos inútiles que por moda aparentan disgusto por la vida"³³. Como puede advertirse en el texto recién transcrito, el estilo de Lastarria calza con los requerimientos políticos que la sociedad en vías de civilizarse le hace a un intelectual: poner por encima de cualquier proyecto o padecimiento personal los intereses generales del Estado. Como se verá más adelante, el intelectual de principios de siglo sufrirá una profunda modificación en su concepción de la cultura y en su relación con el poder del Estado.

En el esquema civilizatorio del siglo XIX, Bello al igual que Lastarria y Sarmiento, cuando fomentan la creación de una literatura o cultura nacional tienden a caer en una imitación indiscriminada del modelo europeo de cultura percibido como originario, pese a que Lastarria se refiere explícitamente a la distinción entre una "forma" que se adapta y acopla a un "contenido" que sería propio³⁴. Lo mismo sucede con Bello, para quien la apropiación de los conocimientos ilustrados reside casi exclusivamente en su "uso" y "aplicación", tal como lo señala en su primer discurso rectoral. Respecto de este punto, cabría reparar en una curiosa situación puesta de relieve hacia fines de siglo, cuando en pleno auge de una fuerte modernización urbana, los literatos hispanoamericanos buscaron identificarse y glorificar a la "naturalaleza" como tema literario específico del continente, operación emprendida bajo los términos de una tensa y polarizada relación entre las bondades del campo y los artificios de la ciudad. Aparecen así los defensores de las pampas argentinas, las sierras peruanas o los llanos venezolanos. Es el caso de Pérez Bonalde, de José Martí, de José Hernández, de Franklin da Silveira Távora, de Alberto Blest Gana y del modernísimo Rubén Darío, entre otros. Más adelante me detendré sobre esta extraña paradoja, dado el alcance social y los efectos políticos de aquel fenómeno.

De modo análogo a Bello en Chile, en Brasil, desde el comienzo del siglo XIX, Mont' Alverne y el pionero del nacionalismo literario, Gonçalves de Meglha, serán quienes introducen las ideas de la filosofía francesa del período de la Restauración. Según Cruz Costa, especialmente en el eclecticismo encontraron los intelectuales

³² Sobre este punto véase de Lidia Contreras. *Historia de las ideas ortográficas en Chile* (Santiago, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 1993), págs. 20-21.

³³ Informe de Lastarria y M.L. Amunátegui sobre Blest Gana. Citado por Luis Oyarzún en su libro, *El pensamiento de Lastarria* (Santiago, Editorial Jurídica, 1953), págs. 116-117.

³⁴ Véase de Alfredo Jocelyn-Holt, "La idea de Nación en el pensamiento liberal chileno del siglo XIX", en *Opciones* N°9, Santiago de Chile, mayo-septiembre de 1986.

brasileños los principios para justificar la situación política de la época. El eclecticismo parecía encajar con la educación ornamental que se daba en las aulas y convenir al espíritu de la incipiente aristocracia. Ya en 1828 se hacía público el deseo: "nada de excesos. Queremos la Constitución, no queremos la Revolución"³⁵.

Cuba, por su parte, a pesar de su tardía Independencia, incorporó la corriente de los ideólogos mucho más que la de los eclécticos. Ello ocurrió principalmente a través de los cursos y la obra difusora del padre Félix Varela, quien enseñó filosofía y derecho político en el Seminario de San Carlos. La ideología, inspirada en el pensamiento antimetafísico y antirreligioso de Locke y Condillac, entre otros, influyó notablemente en Varela y más tarde en Luz y Caballero³⁶. Curiosamente, la recepción de los postulados de la llamada ideología, entendida como ciencia de las ideas, se estableció en abierta contradicción con las creencias religiosas sustentadas por ambos cubanos. De allí que no haya quedado claro cuán conscientes fueron, sobre todo Varela, de que tales doctrinas, además de poner en jaque algunos de los postulados más rígidos del escolasticismo, también corroían los fundamentos de la colonia.

Alberdi en Argentina es un caso digno de destacar respecto de su forma de "traslado" del pensamiento europeo a las circunstancias locales de la cultura argentina. Al igual que Bello y Lastarria, él se mueve en el Salón Literario de su país, en el cual demuestra ser un lector político del pensamiento ecléctico ya desde la tercera década del siglo pasado. Pero, además, es un traductor fino de las pequeñas filiaciones de ideas cuyo núcleo profundo constituye un respaldo político a su postura. La política argentina era inestable, todavía no había sido posible configurar un modelo de política nacional sobre la base del modelo ilustrado. El manejo institucional del país en ese momento lo tenía el partido federal, ante lo cual Alberdi sale del paso combinando en su pensamiento una valoración romántica hacia ciertos elementos locales con una escuela histórica de corte hegeliano. Podría decirse que combina "razón" y "barbarie", es decir, cruza la civilización universal con las dimensiones originarias y arcaicas de la región. Por lo mismo, sus lecturas fragmentan el pensamiento de autores como Kant. Para leerlo utiliza a Lermínier, Cousin y Jouffroy, de quienes se vale como modelo para hacer aparecer la moral kantiana "como una suerte de conciliación entre las exigencias universales y lo peculiar de cada situación determinada"³⁷. Él se opone así a un Kant o línea de pensamiento cercana al jacobinismo, como es el caso de la corriente sensualista. De igual modo, más adelante también entrará en disputa con el positivismo.

Cercano al paradigma sensualista, tan temido por Bello y Alberdi, Simón Rodríguez asumirá, alrededor de las mismas décadas, la construcción de la nación desde la óptica del lenguaje. Se trata, esta vez, de entablar una batalla frontal contra el lenguaje barroco a partir de la lengua fundada en la *ratio* científica.

³⁵ Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil* (México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica), 1985, pág. 24.

³⁶ Véase de Félix Varela y Morales, *Miscelánea Filosófica*, La Habana (Editorial de la Universidad de la Habana, 1944).

³⁷ Jorge Dottí, *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta* (Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 1992), págs. 46-48.

Como bien subraya Arturo Roig en su comentario acerca de dicho autor, él reordena a su modo algunos de los tópicos de la cultura europea a fin de suprimir el azar y la ignorancia en el campo de la cultura³⁸. Sus postulados arrancan de las ciencias experimentales y desde allí ataca al ya mencionado espiritualismo presente en los eclécticos americanos, quienes se mueven en el terreno de una metafísica renovada y en los conocidos *a priori*s del racionalismo, mientras que el lenguaje, la expresión y la producción misma de la sociedad arranca de las condiciones materiales de la realidad. Inspirado en Gabriel Girard, entre otros, para quien la riqueza de la lengua nada tenía que ver con la abundancia de palabras, sino con la cualidad de éstas, propondrá un signo único, al cual debería corresponderle un concepto único³⁹. Se trata de reemplazar las palabras por las ideas, de eliminar, casi hasta el límite, la equivocidad del lenguaje. El modelo, por excelencia, de esta forma científica de hablar es el discurso aforístico. No obstante, la comunicación misma del lenguaje, su forma de transmisión, desde el punto de vista del receptor, tendría que cederle un pequeño espacio a los significantes y a la retórica. En este punto es donde Rodríguez acude a la pintura como una metáfora de la expresión del lenguaje. Al respecto dirá "no podemos hablar sin pintar", "gesticular es pintar"⁴⁰. La retórica de esta expresividad cumple con los requerimientos del pensamiento sensible, ya que se trata de una representación del dato sensible que se dirige al entendimiento y no a los sentimientos como mediación y motor de la voluntad. Es por esta vía que Rodríguez apela a la emancipación del receptor y propone un modelo comunicativo horizontal que es por completo opuesto al de quienes manejan el modelo espiritualista o ecléctico.

Pero además del pensamiento sensualista y espiritualista y su variante ecléctica, paralelamente se hizo sentir en Iberoamérica la presencia del utopismo socialista. Este provenía de una nueva mentalidad europea forjada en la época de la Revolución Francesa, los procesos independentistas de América, incluida la Revolución Industrial de Inglaterra. Algunos de sus forjadores fueron el inglés Robert Owen y los franceses Claude Henri de Rouvroy, el conde Saint Simón y Charles Fourier. Posteriormente aparecen Pierre-Joseph Proudhon, Louis Blanc, Auguste Blanqui y otros. Por su parte, la historia del utopismo en Iberoamérica no comienza antes de 1830. Es fronterizo con el liberalismo, el nacionalismo popular, el radicalismo y también con otras corrientes menores. Como todo pensamiento en su circulación y discusión por Iberoamérica se vuelve heterodoxo. Podría mencionarse hasta qué grado el romanticismo literario se encuentra asociado al socialismo. Este pensamiento reivindica la igualdad humana, la fraternidad universal, el desarrollo libre de la individualidad, la creencia en el progreso y la perfectibilidad humana. No es especialmente anticapitalista, pero pone atención en los abusos del sistema, tampoco es enteramente antirreligioso, lo cual lo hace ser más rápidamente aceptable en

³⁸ Véase de Arturo Roig, "Semiótica y utopía en Simón Rodríguez". en *Estudios Latinoamericanos SOLAR*, Santiago de Chile, 1995.

³⁹ La obra de Simón Rodríguez en la cual expone algunas de sus ideas sobre la economía del lenguaje es *El libertador del mediocidio de América y sus compañeros de armas defendidos por un amigo de la causa social* (Caracas, Edición fascimular, 1830).

⁴⁰ Citado por Roig, *op.cit.*, pág. 15.

estas latitudes. Al igual que la mayoría de los pensamientos sociales y políticos del siglo XIX, nuestros utopistas confiaban más en las reformas hechas desde arriba hacia abajo, es decir, en la adopción de sus ideas hechas por jefes de Estado o en minorías selectas, al igual que como ocurrió más tarde con el positivismo.

Utopistas como Santiago Arcos, Francisco Bilbao⁴¹, Esteban Echeverría y José Ignacio Abreu, en sus análisis políticos observaban el estado fragmentado de la nación: contabilizan a los pobres y examinan las discriminaciones de castas, de razas y de todos los fenómenos que contradicen la igualdad proclamada por el pensamiento ilustrado⁴².

4. LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN SEGÚN LA MATRIZ DEL PENSAMIENTO POSITIVISTA.

Hacia mediados del siglo XIX comienza a hacerse sentir con gran fuerza la presencia del positivismo en toda Iberoamérica, cuyo fundamento biologicista consiguió, en la mayoría de los casos, desplazar los supuestos espiritualistas que habían sido dominantes en los espacios del saber. Su poder configurador de la política lo convierten en el pensamiento del Estado y de la nación por excelencia, pese a que tal situación lo hace entrar en contradicción con sus propios principios universalistas. Por cierto, no es posible considerar al positivismo iberoamericano como una simple prolongación o continuación discursiva del pensamiento de autores tales como Comte, Littré, Mill y Spencer. Es necesario remarcar el conjunto heterogéneo de sus lectores y sus variadas bifurcaciones, posturas y condiciones de existencia.

Con todo, el positivismo comteano fue una de las variantes más apreciadas por los intelectuales iberoamericanos en su forma de categorización de la realidad. Dada su relación especular, a partir de él la política y la educación aparecían dotadas de numerosas similitudes, de vecindades analógicas. Como se sabe, dicho pensamiento buscaba ponerle fin a las fluctuaciones intelectuales y políticas. A cambio propone subordinar el poder político al sistema de las ideas científicas, ya que a dicho saber se le supone la capacidad de fundar un buen orden social en virtud de su naturaleza estable. En tal situación, esta concepción que hace de las ciencias el punto de convergencia de la política, imita la consabida tradición imperial que gira en torno de un centro fijo, al igual que como ocurre con la soberanía de un Príncipe, modelo de una sociedad monista y centrípeta.

En el caso de México, Gabino Barreda entiende las circunstancias históricas de su país en los términos comteanos de "anarquía social". Por una parte, la clase social ilustrada y liberal se enfrenta con la clase conservadora, formada por el clero

⁴¹ Dentro de la corriente utopista, el chileno Francisco Bilbao representó una de las posturas mayormente radicales. Para él, tanto la religión, instalada por la institución católica, como la propiedad se entienden como las verdaderas fuentes de la desigualdad social. Véase de Francisco Bilbao, "Sociabilidad Chilena", en *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilado por Sergio Grez, (Santiago, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Colección Fuentes para el Estudio de la República, 1995), vol. VII.

⁴² Véase *Utopismo Socialista (1830-1893)*, compilación, prólogo, notas y cronología de Carlos M. Rama, (Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977).

yla milicia. Por otra parte, se enfrenta con grupos fuertemente combativos, quienes se inspiran en los filósofos de la Revolución Francesa de raigambre jacobina. El grupo de los positivistas buscaba el "orden" como un principio que está sobre cualquier otro. Es más, aquél se estableció como uno de los valores fundamentales del Estado nacional, lo mismo que el de "progreso", el cual propendía a sustituir un estado por otro y podía hacer avanzar la historia positiva del país. La voluntad de la divinidad y la del caudillo militar quedaban atrás. Se trataba ahora del triunfo del estado positivo, el que, con Justo Sierra, se asimiló por un tiempo al Porfírrismo⁴³.

Orientado por este mismo tipo de mirada unificada que el positivismo ofrece, Valentín Letelier, en Chile, propuso su concepción de la organización de la sociedad nacional sobre la base de un diagnóstico crítico de la situación política chilena, similar al efectuado por Barreda en México. Él percibe como una situación de peligro para la nación la ausencia de "unidad de creencias" en la población y, por extensión, la falta de unidad de intenciones en el gobierno⁴⁴. Desde el punto de vista de la famosa ley de los tres estados antes mencionada, el fraccionamiento responde a un "atraso" en el cumplimiento de esta ley, dado que el estado teológico había sido ya desplazado en el resto de la humanidad. Pese a su carácter universal, la marcha del progreso social parecía no desplegarse entre nosotros en toda su amplitud.

El tipo de poder al que aspiraban quienes acudieron al modelo positivista tenía características especialmente antidemocráticas, aunque sus postulantes se reclamaban grandes demócratas, puesto que se trataba de un poder cohesivo capaz de disolver todo tipo de diversidad de perspectivas y todo sectarismo. El poder se consideraba más legítimo mientras más propendiera a una suerte de transpoliticidad, es decir, cuando sobrepasaba las diferencias, sin hacer un llamado —como el que hace la política ordinaria— a una "mayoría simple". Su ideal era, por así decir, el de ir al encuentro de una república universal. Pero la política como tal no podía, por ella misma, constituirse en un todo orgánico, razón por la cual el gobierno temporal tuvo necesidad de una "verdad compartida". Se trata de una doctrina común proveniente de las ciencias, producida por un intelecto público cuyo domicilio es la Universidad. El cometido de dicha institución era el de crear y difundir adecuadamente la verdad universal de las ciencias, convirtiendo a la sociedad en un "individuo único".

La educación se refleja en la política en la medida en que la unidad de las escuelas, dirigidas por la Universidad, expresa y confirma la unidad de la patria. A nombre de tal exigencia, las escuelas deben consagrarse a la enseñanza de verdades comúnmente admitidas, dejando las dudas y la especulación a la discusión sabia practicada en las universidades. El positivismo aplica un doble criterio a la escuela y a la Universidad: la instrucción primaria se destina a todos y dispensa sólo un mínimo de conocimientos. A la inversa, la educación superior debe conte-

⁴³ Véase de Leopoldo Zea, *El positivismo en México* (México, Fondo de Cultura Económica, 1968), págs. 48-50.

⁴⁴ Véase de Valentín Letelier, *Filosofía de la Educación* (Santiago, Editores Juan Nascimento, segunda edición aumentada y corregida, 1912).

ner la totalidad del saber y entregárselo sólo a un pequeño número de estudiantes. Como puede apreciarse, desde el positivismo la cultura y la política se conciben vertical y selectivamente.

En su intento por cubrir la totalidad de la sociedad, el positivismo también buscó administrar el espacio educativo que comenzó a representar el "domicilio", lugar privilegiado en el que se forman opiniones y costumbres que pueden preparar la ruina de las instituciones. Es así como aparece en la escena educativa la mujer, ya que Comte y sus seguidores en Iberoamérica propusieron "científizar" el papel de la madre, en la medida en que, más que engendrar y nutrir, su cometido es educar: ser la maestra de sus hijos. Tales argumentos ayudaron a exigirle al Estado una instrucción igualitaria para los dos sexos y hacer también de la mujer un "ser social". El cubano Enrique José Varona dirá al respecto: "Todo lo que hay, pues, de común en ambos sexos debe cultivarse del mismo modo...". Sin embargo, pese a proclamar la igualdad de la mujer, también se le rehúsa toda posibilidad, como la sugerida por el positivista y liberal inglés Stuart Mill, de emancipación y de acceso al espacio público. El mismo Varona agrega, "...ni la inteligencia ni la sensibilidad femeninas(...) se han de aplicar a los mismos asuntos ni del mismo modo que los de los hombres". Se trata sólo de dar "tono mental y vigor a la familia"⁴⁵. Dentro del mismo modelo, Letelier desea suprimir -al interior de la familia- los disgustos domésticos, reveladores de una disconformidad de opiniones, así como la eliminación de las tendencias conservadoras y sectarias en la mujer a través de una educación igualitaria para ambos sexos. Letelier entiende que la mujer merece ser dirigida por los mismos principios morales y sociales, pero el destino de tales principios no es más que "el techo doméstico", único lugar donde debe desarrollarse la misión social de la mujer en tanto que madre y esposa⁴⁶. En consecuencia, la mujer es parte de la sociedad y de la nación en la medida en que, como ya lo había sentenciado Aristóteles en su libro *La Política*, habita al interior de la esfera doméstica de un modo legítimo y según reglas unificantes provenientes del Estado.

Por otra parte, el ecuatoriano Belisario Quevedo se refiere al tema de la nacionalidad a partir de categorías similares, pero llega a conclusiones nacionalistas de corte bélico. Él describe a las clases sociales como "superpuestas", es decir, desintegradas en relación a una cultura común, síntoma de una sociedad inorgánica. Su análisis se mueve en el dominio de la sicología de los pueblos y su determinante naturalista, de donde deriva sus prejuicios raciales. Propone una pedagogía nacionalista y evolucionista en la que se enseñe la necesidad de la expansión territorial⁴⁷.

Mucho más que en Chile, en Brasil el positivismo fue acogido incluyendo la doctrina y culto de la religión de la humanidad⁴⁸. Tal es el caso del primer positivista brasileño, Luis Pereira, cuyo libro se tituló *As tres filosofias*, aunque solo redactó la Filosofía Teológica y la Filosofía Metafísica. Su principal tema fue el religioso,

⁴⁵ Enrique José Varona, "Sobre la educación", en *Pensamiento positivista Latinoamericano*, compilación, prólogo y cronología Leopoldo Zea (Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980), Vol. 2, pág. 60.

⁴⁶ Valentín Letelier, "La instrucción de la mujer", en *La lucha por la cultura* (Santiago, Imprenta y encuadernación Barcelona, 1895).

⁴⁷ Arturo Roig, *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (Quito, Ediciones de la Universidad Católica, 1982), págs. 107-127.

del mismo modo que Miguel Lemos y Raimundo Teixeira, quienes transformaron su trabajo en vivencia religiosa. Sin embargo, la importancia del positivismo fue absoluta en dicho país, puesto que en su nombre se pasó del Imperio a la República. Posteriormente, la orientación naturalista de tal pensamiento tuvo lugar en la Escuela de Recife⁴⁹.

En el caso del Perú, quien primero dio noticias de Comte fue el español José Ferrater Mora. Por la misma época, el político liberal José Antonio Barrenechea propone una reforma de las ciencias sociales en el marco de la filosofía de la evolución. En la misma línea, Mariano Cornejo se preocupó del tema de la división del trabajo y las categorías de la sociedad y el estudio sociológico del lenguaje.

Tal como en Ecuador, el positivismo en Bolivia tuvo fuertes repercusiones racistas. Este fue el caso de Nicomedes Antelo, quien, en pro del progreso universal y bajo la rúbrica del pensamiento evolucionista darwinista, propuso la abolición de la raza indígena, ya que, en su opinión, "el indio no servía para nada"⁵⁰.

En el Uruguay el positivismo se orientó principalmente hacia el evolucionismo sajón de Darwin y de Spencer. El modelo que representó Comte, por el contrario, no encontró seguidores en este país, ya que se pasó bruscamente de la metafísica espiritualista del eclecticismo al espíritu científico. En la línea del naturalismo científico, dicho pensamiento influyó en las reformas educacionales de la escuela primaria y de las universidades a través de personajes como Costa y Varela⁵¹. Posteriormente, José Enrique Rodó y José Pedro Massera, influidos por Renán, Guyau, Bergson y James, reaccionan, hacia finales de siglo, contra este movimiento. Algo semejante ocurre en Cuba con pensadores como José de la Luz y Enrique José Varona, siendo esta última una de las figuras más representativas del positivismo en América. Es crítico de Comte y Spencer, pero acepta de ellos el concepto naturalista del mundo y de la vida. José Martí, asimismo, le opondrá resistencia desde la literatura a partir de los nuevos parámetros del intelectual moderno que busca independizarse del Estado.

En Argentina, los hombres de la generación romántica: Echeverría, Sarmiento y Alberdi fueron reemplazados primero por Alfredo Ferreira, pedagogo y filósofo, quien sería uno de sus animadores. Postuló la adaptación de Comte a las necesidades de América y no su adopción literal. Desde el derecho y en absoluta oposición al criticismo de Kant, Bunge insistirá en una teoría científica del obrar humano, negándole toda posibilidad de libertad⁵². Más tarde, la generación del 80 se dejó influir por Spencer, pero se hizo coexistir el positivismo con elementos eclécticos, cristianos, racionalistas y krausistas⁵³. A ella pertenecieron José Nicolás

⁴⁸ Los exponentes de la doctrina religiosa en Chile fueron casi exclusivamente los hermanos Lagarrige. Lastarria y el recién citado Letelier se hicieron cargo más bien de la doctrina del principal divulgador de Comte: su discípulo Littré, cuyo énfasis fue científico y en absoluto religioso.

⁴⁹ Véase de Francisco Larroyo, *La filosofía Iberoamericana* (México, Editorial Porrúa, 1978), págs. 106-114.

⁵⁰ *Op. cit.*, pág. 109.

⁵¹ Véase de Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (Uruguay, Universidad de la República, 1968), págs. 251-255.

⁵² Véase de Dotú, *op. cit.*, págs. 114-116.

⁵³ Véase de Rosa María Martínez. *El pensamiento argentino (1853-1910)* (Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1986), págs. 279-286.

Matienzo, Rodolfo Rivarola, Roca, Pellegrini, Juárez Celmán, por nombrar solo algunos⁵⁴.

Las modernizaciones vehiculizadas por el positivismo y las nuevas profesiones legitimadas por aquél desde finales y principios del siglo xx, fueron estableciendo una nueva forma de crítica social, la que principalmente se dirigió contra las excesivas concentraciones de poder del Estado cohesivo. Como subraya Ángel Rama, una de las más notorias ampliaciones letradas de la modernización, favorecida por la educación después de la Universidad, fue la de la prensa⁵⁵.

El sentimiento nacional ya se había comenzado a instalar en Iberoamérica, pero esta vez lo toma a su cargo la sociedad civil y los intelectuales más autónomos trabajan en él a través del discurso literario e historiográfico, actividades que cobraron una fuerte legitimación desde fines del siglo xix. La nación ha dejado de ser un impulso de la razón y ahora aparece comprometida con el mundo rural y étnico, con sus tradiciones y valores premodernos.

Cabría señalar también que la extrema fusión existente en el siglo xix entre el espacio político y el espacio intelectual hizo del letrado un funcionario del Estado y estableció nexos indisolubles entre tales ámbitos cuya vigencia continúa hasta el día de hoy. De igual modo, el nuevo intelectual independizado en cierto grado del Estado continuará en su papel de ideólogo de la sociedad y en una relación compleja y contradictoria con el poder político. En mi opinión, será la sociedad civil la más afectada con las políticas civilizatorias de cohesión nacional provenientes del Estado y de los partidos políticos, ya que ambos espacios intentarán erradicar toda huella de diversidad y diferencia, viendo en cualquiera de sus manifestaciones un factor peligroso de desintegración social.

5. EL ADVENIMIENTO DE LA SOCIEDAD MODERNIZADA

Quisiera reparar ahora en algunos de los acontecimientos cuya irrupción provoca una resignificación en Iberoamérica de las categorías que sostuvieron la instalación del Estado-nación. En primer lugar, el evento, marcador de la ruptura entre una colectividad buscada y una que aparece como resultado de las políticas adoptadas, es uno que, de por sí, posee fuertes connotaciones simbólicas: el fin de siglo. Por cierto, el término "fin de siglo" no es más que el nombre externo y cronológico de un universo configuracional que cobija un conjunto de significados heterogéneos de elementos que, disparados en múltiples direcciones, componen el entramado que da lugar a la así llamada sociedad modernizada de comienzos del siglo xx.

Desde un punto de vista sociológico, este evento se caracteriza por la creciente presencia de multitudes urbanas, producto del auge de la industrialización que ya rige al continente. Tal crecimiento demográfico, compuesto de inmigrantes, de trabajadores de proveniencia rural y un sin fin de nuevos ricos, precipitó una serie de fenómenos sociales y políticos que llegaron a repercutir directamente en la

⁵⁴ Véase de Larroyo, *op. cit.*, págs. 111-113.

⁵⁵ Véase de Ángel Rama, *La ciudad letrada* (Hannover, Ediciones Norte, 1984), pág.79.

esfera de la cultura. En primer término, la producción industrial y las políticas comerciales de la nueva burguesía hacen aparecer una clase media y un proletariado que reclama derechos sociales y políticos que hasta hace poco no poseían.

Se trata de un fenómeno de masificación que, por doquier, experimentan los nuevos Estados-nación occidentales. No obstante, cada país o continente elaborará significados y apreciaciones diferentes. Cabe mencionar que fue Tocqueville el que al describir la situación americana en su libro *La democracia americana* (1835), proporcionó a los europeos una mirada especular respecto de su propia situación. La ciencia y su derivado tecnológico-industrial habían establecido una democracia cuyo aspecto utilitario e igualitarista resultaba vulgar y decadente si se la miraba desde el punto de vista de los valores tradicionales de la cultura. Entre los europeos cuya apreciación fue de alarma y desencanto figuran Renán, Burke, Nietzsche, Heidegger, Ortega y Gasset, Gabineau, por nombrar sólo a algunos de los más conocidos. De este modo, el proyecto nacionalizador de la sociedad, vehiculizado por el Estado a lo largo del siglo XIX, se trastoca en la agresiva imagen de una sociedad masificada, cuyo accionar tendería a la remoción de los patrones jerárquicos de la cultura anterior. ¿De qué modo llegaron a experimentar la nueva situación los iberoamericanos?

Un texto paradigmático, relativo al fenómeno señalado, es el ensayo escrito por el uruguayo José E. Rodó. Publicado el significativo año 1900, el *Ariel* expone su rechazo a las nuevas condiciones democratizadoras, actitud que en una primera aproximación al texto se da a conocer a través del empleo de un discurso magistral, característico del estilo de la cultura tradicional. El maestro, llamado Próspero, sostiene un soliloquio dirigido a sus alumnos bajo el solemne busto de bronce que representa la figura de Ariel. En dicho discurso da a conocer sus argumentos en defensa de una cultura de ideales humanistas, la que, a juzgar por los autores mencionados, tiene como principal referente a Francia.

Como es sabido, el modelo del cual se vale Rodó para expresar sus opiniones es el libro del francés Ernst Renán, titulado *Calibán*, cuya publicación data del 1878. Tal escrito es un ensayo en el que, inspirado en la conocida pieza de Shakespeare, *La Tempestad*, Renán extrapola los tres personajes principales que allí aparecen: Próspero (aristócrata y símbolo del poder), Calibán (esclavo que simboliza la rebelión popular) y Ariel (símbolo de los desinteresados valores idealistas). El trasfondo del citado libro de Renán es el ambiente cuya atmósfera se despliega a partir de la Revolución en Francia de 1848, pasa por la así llamada Comuna de París de 1871 y culmina con la Segunda y la Tercera República. Renán se mueve, pues, entre el período del triunfo de la República igualitaria, pero luego es alcanzado por la Segunda República que desemboca en la monarquía bonapartista y la recuperación de la República. En medio de tales acontecimientos, Renán fue presa de todo tipo de temores y de un profundo escepticismo ante la democracia, la que al ritmo de sus oscilaciones demostraba que el pueblo es ignorante e irracional al momento de decidir su destino colectivo. El deslizamiento paulatino desde su primigenio entusiasmo comunitario hasta rematar en un pragmatismo desencantado, lo conduce a concluir que el régimen popular de Calibán es, a lo más, un mal menor. La democracia popular es aceptable en la

medida en que todavía es posible dar curso allí a una obra de tipo intelectual en la que creía Renán, es decir, todavía es posible la cultura, pese a la obligatoriedad de tener que convivir, bajo las mismas reglas, en las cercanías de quienes pueden generar productos aberrantes.

Rodó, por su parte, demostrará su descontento apropiándose de la voz de un Próspero inspirado en Ariel, el idealista, para quien los elevados fines inherentes a todo proyecto humano se derivan del clásico *otium*, en contraposición al dominio cuantitativo y al utilitario *negotium* que llegó a desprenderse del positivismo de corte utilitarista. Es elocuente su molestia ante la forma igualitaria de la democracia según puede apreciarse en la siguiente frase: "El igualitarismo, en la forma mansa de la tendencia a lo utilitario y lo vulgar, puede ser un objeto real de acusación contra la democracia del siglo XIX"⁵⁶. El representante del contramodelo de los ideales del humanismo clásico para Rodó no es otro que Estados Unidos, país en que predominantemente se practica el utilitarismo y la "democracia del número", pero es indudable que, de modo indirecto, su interlocutor y objeto de crítica es Iberoamérica, recomendándole acentuar mecanismos educativos de carácter selectivo. Asimismo, la reacción ante el citado libro de Rodó se dividió entre quienes vieron en aquél el típico pensamiento colonizador y aristocratizante de proveniencia europea, y entre aquellos que, como el mexicano Alfonso Reyes, no llegaron a percibir una contradicción entre la democracia y el modelo humanista de cultura invocado por Rodó⁵⁷.

Según Ángel Rama, los intelectuales se sentían agredidos por las masas cuyo propósito principal en la vida consiste en procurarse bienestar económico. La cultura política que venía con los inmigrantes, sin embargo, no desdeñó ese tipo de manifestación democrática. Los conservadores, a su vez, reactivaron la clásica actitud polar contra los sectores liberales y socialistas, característica del siglo XIX. En tal sentido, es ilustrativo citar al colombiano Miguel Antonio Caro, quien, además de sostener una defensa de la desigualdad política y social, esgrimirá fuertes críticas contra el utilitarismo y la sensibilidad subjetivante del modernismo. Al respecto dirá, "...anular las desigualdades es tratar de anular el orden, y en último resultado las existencias(...). Es menester que uno no esté donde está el otro; ocuparán situaciones correlativas que se llamarán arriba y abajo, derecha e izquierda: ¡desigualdad!"⁵⁸. La crítica de Caro no alcanzó a impugnar únicamente las formas de la democracia igualitaria y del utilitarismo, también incluye en su crítica un nuevo comportamiento o actitud de vida, cuyo correlato intelectual se dio a conocer con el nombre de modernismo. Dicha tendencia ha sido caracterizada a partir de una conducta que realza la subjetividad, la libertad individual y la búsqueda de lo nuevo. En el nuevo esquema, el canon clásico se desvirtúa, el individuo es ahora un centro, un pequeño demiurgo que crea a partir de su propio "yo" un nuevo mundo. De este modo, el antiguo orden jerár-

⁵⁶ José E. Rodó, *Ariel* (Buenos Aires, Clásicos de Ayer y Hoy, 1969), pág. 25.

⁵⁷ Véase de Juan Marichal, "De Martí a Rodó: el idealismo democrático (1870-1910)", en *Cuatro fases de la historia intelectual de Latinoamérica (1810-1970)* (Madrid, Fundación Juan March y Cátedra, 1978), pág. 90.

⁵⁸ Citado por Ángel Rama en su libro, *Las máscaras democráticas del modernismo* (Montevideo, Fundación Ángel Rama, 1985), pág. 19.

quico se trasmuta en el orden concebido por un determinado sujeto. Caro es especialmente agudo al momento de esgrimir su crítica contra la nueva tendencia, la que plantea en los siguientes términos: "El idealista se refugia en el yo y el utilitarista en el placer, modificación del yo; y de ahí no salen. Esas mismas ideas, yo, placer, independientes de la idea fundamental de Dios..."⁵⁹.

El análogo en política de dicha tendencia intelectual es el llamado "individualismo", corriente caracterizada por el mismo Tocqueville como una consecuencia de la disolución de la sociedad aristocrática. Por consiguiente, la aparición del individuo es un producto democrático en la medida en que su emergencia deslegítima el clásico entramado jerárquico. Pese a su antidemocratismo, Nietzsche servirá de inspiración al momento de configurar la nueva tendencia. Su individualismo repelía cualquier conducta gregaria: el soberano y autónomo pronunciamiento, "yo marcho a mi paso", es uno de los soportes de su obra y de su propia vida.

Cabe, no obstante, matizar la forma en que se hizo presente el liberalismo y la democracia en el mundo ibérico. La comparación con los Estados Unidos, en los términos en que la planteó Rodó y quienes lo siguieron en el debate, puede resultar distorsionadora si se entiende que dichas corrientes han tenido suertes similares en ambos universos continentales.

En su libro *El espejo de Próspero*, Richard Morse juega con el nombre del personaje Shakespeariano, representativo de las ideales aristocráticos, como una continuación del debate iniciado por Rodó a principios de siglo, introduciendo también un procedimiento semántico que, además de adjetivar el nombre Próspero en los "prósperos" Estados Unidos, establece una relación especular entre ambos continentes. En uno de los capítulos del mencionado libro, Morse relativiza la recepción del liberalismo en Iberoamérica, la que aprecia más bien en tanto que adaptación ideológica: ya como vocabulario o como una forma de estrategia económica; pero no como "modo de vida política", sin, tampoco, lograr vincularse con la democracia rousseauiana. A la inversa, en el mundo angloamericano, señala que "las doctrinas liberales de la representación y las salvaguardias liberales de los derechos civiles atenuaron el fervor populista de la democracia y su inclinación al liderazgo heroico"⁶⁰. Para el autor citado, la democracia se ha expresado mejor en Europa con sus versiones socialistas y plesbicitarias, no así entre los angloamericanos, quienes han estado siempre alerta para salvar la libertad de los excesos que pudiera provocar la voluntad general.

De acuerdo a lo dicho por Morse, el mensaje del individualismo ha tenido una escasa expresión en Iberoamérica. Más bien se ha contado con un fuerte populismo en la forma de movimientos o tumultos espontáneos de tipo sectario, en los que conviven antiquísimos antecedentes medievales y una suerte de herencia rousseauiana también con elementos provenientes del escolasticismo. En dicha lógica es posible inscribir movimientos dispares tales como diferentes agrupaciones religiosas, así como ciertos grupos nacionalistas y revolucionarios.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 20.

⁶⁰ Richard Morse, "Liberalismo y democracia en el contexto iberoamericano", en *El espejo de Próspero* (México, Siglo veintiuno editores, 1982), pág.113.

Por otra parte, en el ámbito de la letra, la nueva sensibilidad modernista introduce una variante antes desconocida. Con el advenimiento de la figura del pedagogo, generada por las universidades de corte positivista, y la legitimación de la figura del periodista debido al auge de la prensa⁶¹, surge la necesidad de independizarse de las tareas prácticas que el intelectual enciclopédico y científico ejerció durante la construcción de la República. El intelectual desea ahora desenvolverse en un mundo alternativo, en un universo que busca desplazar, en el caso del literato o poeta, los cometidos racionalistas, civilizatorios o moralizadores, para adentrarse en mundos manejados por legalidades autónomas: la ley de la lengua, de la imaginación o la de la crítica. El escritor, alejado de los intereses del Estado, se incorpora al mercado según la nueva lógica de la división del trabajo. A su vez, el pedagogo también busca desarrollar su trabajo de un modo autónomo, pese a su dependencia con las instituciones del Estado.

Fue así como, en Chile, durante los primeros 25 años del siglo xx, época que, según el historiador Cristián Gazmuri, manifestó una gran estabilidad política, un grupo disperso de intelectuales y políticos denunciaron un problema nacional que el resto del país no percibió sino años más tarde. La denuncia fue heterogénea. En algunos casos la crisis aparece caracterizada como un problema moral o de decadencia de las *elites*, en otros como un problema social o de desarrollo, hasta llegó a ser planteada como un problema racial que estaría menoscabando la nacionalidad chilena. Entre los intelectuales denunciantes corresponde mencionar a Enrique Mac-Iver, Alberto Edwards, Alejandro Venegas, Luis Emilio Recabarren, Nicolás Palacios, Alberto Encina, entre otros⁶².

A modo de ejemplo y por tratarse de un pedagogo, quisiera destacar, de entre las figuras citadas, a Venegas. Bajo el seudónimo de Dr. J. Valdés Cange, este profesor, cuyos estudios realizó en el recién fundado Instituto Pedagógico de orientación positivista, elabora una fuerte crítica de la sociedad chilena en la forma de cartas que hizo llegar a quienes él metafóricamente tilda de "cumbres": los presidentes Pedro Montt y Barros Luco, y que más tarde recopiló en un libro bajo el título *Sinceridad. Chile íntimo en 1910*. Disfrazado con el ropaje y las actitudes de los diferentes oficios y estamentos que conforman al país "íntimo", Venegas da testimonio, a nivel de la "llanura", con los ojos certeros de quien "camina a pie", del empobrecimiento de una clase en beneficio de aquella que posee el poder político, crisis cuyo comienzo sitúa a partir de la Guerra del Pacífico.

El adjetivo "sinceridad" tiene por misión apelar a aquéllos —los jóvenes— que aún mantienen "el amor a la verdad"⁶³. Dicho título es, en mi opinión, la mejor prueba dada por Venegas de su absoluta autonomía y desprendimiento en oposición a los intereses particulares manifestados por el poder. Es importante añadir que dicha

⁶¹ Con relación a Chile, Carlos Ossandón ha estudiado detalladamente la instalación, desde la segunda mitad del siglo xix, del literato-periodista, quien problematiza las relaciones entre cultura y poder. Véase del autor, "El correo literario de 1858", en Revista *Mapocho* N°38, Santiago de Chile, Segundo Semestre de 1995.

⁶² Respecto de dicha crisis, véase de Cristián Gazmuri, *Testimonios de una crisis. Chile: 1900-1925* (Santiago, Editorial Universitaria, 1980).

⁶³ Dr. J. Valdés Cange, *Sinceridad. Chile íntimo en 1910* (Santiago, Imprenta Universitaria, 1910), pág. XI.

crítica se hizo cuando todavía resonaba el entusiasmo al momento de celebrar el Centenario de la Independencia, "cuando —como él mismo subraya— aún no se apagaban los ecos de las salvas, ni los acordes de las músicas marciales que pregonan nuestra mentida grandeza, quiero llevar a los altares de la patria una ofrenda sincera, que tal vez será la única que allí pueda verse"⁶⁴. La crítica es extensa. Primero se la identifica en términos de una crisis moral ocasionada por el uso de las arcas fiscales en beneficio de quienes manejan el poder político, describiendo la decadencia y la corrupción a nivel de los partidos, la industria, la justicia, la administración y los diferentes niveles de la instrucción. El gesto de Venegas se mueve en el conocido esquema de quien espera una solución desde lo alto, desde la "cumbre" o Estado, desde el Presidente. Venegas hace, así, el trabajo de quien observa desde cerca, vale decir, desde el no-poder, situaciones que se desdibujan o definitivamente no se aprecian o no se quieren ver desde las alturas del poder.

Asimismo, desde una perspectiva abierta por Francisco E. Encina, quien hizo del concepto de "raza" una de las coordenadas de la historia nacional, Nicolás Palacios, médico de profesión, admirador de la teoría de la evolución postulada por Darwin, desarrollará en su libro *Raza chilena*, escrito el año 1904, una curiosa evaluación de la sociedad chilena. A partir de los presupuestos endógenos del nacionalismo, Palacios identifica una severa crisis nacional en el terreno de lo que él entiende una evolución negativa de la raza. La irrupción de inmigrantes cuya raza es "matriarcal" debido a su componente latino, habría contribuido a degenerar o bastardear la raza originaria chilena, compuesta de la raza "patriarcal" española de carácter gótica y de la raza araucana. Uno de los grandes problemas señalados por Palacios es el desprecio que recibe el "roto" chileno por parte de los estratos dominantes, quienes prefieren al inmigrante⁶⁵. Dicho autor desea defender al estrato popular en virtud de argumentos racistas de carácter aristocratizante, análogos a los que tuvieron lugar en Perú, Bolivia y Ecuador durante el siglo XIX, sólo que esta vez se defiende la raza autóctona en desmedro de la del extranjero, cuya única excepción la constituye el conquistador español de origen goda.

Este libro, entre otros de escritores chilenos de corte nacionalista, fue duramente criticado por Miguel de Unamuno, quien, además de identificar en Chile una "oligarquía petulante", percibe también el predominio de una "plebe semi-ilustrada", a la que pertenecería Palacios. Unamuno se burla del nacionalismo chileno, en especial cuando llegan a sus manos libros como el de Palacios o el de Vicuña Subercaseaux, *Un país nuevo (Cartas sobre Chile)*, publicado en París el año 1903. Según Unamuno, los chilenos viven encerrados en sí mismos en búsqueda constante de autoafirmación. De allí que para Subercaseaux sólo la literatura chilena es genuina, de estilo "sobrio y paciente", donde más que la imaginación prima la ciencia, cualidades que Unamuno tilda de "retórica nacionalista" y ve asociadas al carácter vasco, acerca del cual tiene apreciaciones contradictorias⁶⁶.

En el caso del literato, la corriente modernista también responde a la nueva situación experimentada por la sociedad. Precisamente, uno de los efectos medulares

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Véase de Gazmuri, *op.cit.*, págs. 27-35.

⁶⁶ Acerca de tales apreciaciones de Miguel de Unamuno, véase, "Un libro chileno sobre Chile" en *La raza y la lengua*, O.C. (Madrid, Escelicer, 1966), tomo IV.

del liberalismo económico es el desarrollo paulatino de una división del trabajo. Dicha modalidad comienza a disociar las labores políticas del Estado respecto de la actividad intelectual. Esta última, más que profesión se percibe ahora como una vocación. En el nuevo contexto, el arte pasaría a ocupar un lugar paradójico, puesto que si bien en el esquema de la división del trabajo ya no cabe, tampoco concuerda con el esquema decimonónico: no contaba ya con los cometidos político-sociales asignados por el Estado.

Tal situación configuró una oposición radical entre arte y trabajo. Los valores asociados a uno y otro comienzan a ser antagónicos. La división del trabajo propiciaba la industria y el comercio. Por el contrario, el arte, así como cualquier actividad intelectual, se asimila en la dimensión de una expresión del "espíritu". El artista o intelectual reacciona con gestos de rechazo hacia los valores de la sociedad burguesa. Al instalarse en una "poética libre", en un mundo imaginado o sensorial, su perfil simbólico comienza a ser el del "genio", el "rebelde" o "marginal". De este modo cree alejarse de la sociedad cuya conducta es uniformizada y productiva y vive en la ilusión de haber podido independizarse de los lazos sociales. En Francia, el esteticismo llegó a ser una de las expresiones más "puras" del arte. Centrado en la "forma", hace del "estilo" su razón de ser. Por cierto, tal fue la máxima de Flaubert. El auge de la novela, única forma de arte—según Hannah Arendt— "por completo social", da testimonio de la nueva y estrecha relación entre lo social y lo íntimo. Sin embargo, tanto como el artista, el burgués crea espacios interiores, espacios compuestos de "pequeñas cosas" que lo distraen de su negocio. Los franceses hicieron un arte del pequeño encanto de lo que ellos llamaron la *petit bonheur*, modo de humanización del entorno íntimo frente a la fría industrialización desplegada en el mundo social⁶⁷. Pero ambos, burgués y artista, a su manera, no dejan de vivir en la realidad.

Es el momento de preguntar qué ocurre con el modernismo en el mundo iberoamericano. ¿De qué modo el artista y el letrado se construyen un espacio autónomo?

Como señala Ramos, la voluntad de autonomía también define la organización de su ejercicio desde cánones literarios más que sociales, "incluso en el caso de Martí, el escritor más 'público' de todos"⁶⁸. Pero el rótulo de "purismo" no encontró el mismo asidero que en Europa. En este punto Ramos discute con Rama acerca del modo impreciso en que usa la noción de "letrado". Para este último, el letrado no abandona la tradición redentorista que viene dada desde la Colonia. La perspectiva continuista de tal tradición soslaya—según Ramos— los cambios experimentados en el ámbito de la letra, en especial a fin de siglo⁶⁹, la que, como vimos, se constituye en oposición a la política del Estado y hace del intelectual un crítico del mundo político institucional.

En este punto quisiera retomar una idea que señalé más arriba. Esta dice relación con la preferencia de los escritores iberoamericanos por el tema de la naturaleza. Precisamente, una de las grandes paradojas señaladas por la corriente

⁶⁷ Hannah Arendt ha desarrollado cuidadosamente las nuevas diferenciaciones entre espacio público y privado, lo social y lo íntimo, producidas por la sociedad industrializada. Véase al respecto su libro, *La condición humana* (Barcelona, Seix Barral, 1974), págs. 58-77.

⁶⁸ Julio Ramos, *op.cit.*, pág. 67.

⁶⁹ *Op. cit.*, pág. 69.

modernista en Iberoamérica se refiere al modo de apropiación del asunto de la naturaleza. Me interesa detenerme en este aspecto, debido a que, más que ningún otro tema, la "naturaleza" pasó a ser un lugar de cruce simbólico de las contradicciones sociales, políticas y culturales del mundo ibérico.

Como dije anteriormente, el tópicus de la naturaleza ha sido apreciado como uno de aquellos de raigambre romántica que más entusiasmo ha concitado. Ello merced a que aparece como específico y distintivo del continente. Sin embargo, más allá del lugar común que tal aseveración representa, también es posible considerarlo desde el punto de vista de sus desvíos y sustituciones. El mismo Rama se refiere a la manera en que la naturaleza es un modelo cultural donde se han proyectado los sentidos de la sociedad urbana. En Chile ha sido Luis Oyarzún quien ha elaborado una original tesis referida al vínculo entre poesía y sociedad en Latinoamérica, el que tiene como correlato una sociedad desarticulada, compuesta de clases irreconciliables y divisiones raciales⁷⁰. Dicha situación puede leerse en el corpus de significados asignados a la naturaleza por literatos modernistas tales como Martí, Darío, Huidobro, entre otros, en sus obras de comienzos y mediados del siglo xx.

A modo de finalización de este estudio, quisiera abordar algunos aspectos trabajados por Oyarzún y también por Félix Schwartzmann⁷¹ desde la literatura en función del problema de la fragmentación que aqueja a las sociedades iberoamericanas. Según los autores, el recurso literario de apelar a la conducta panteísta de voluntad de comunión con la creaturas de la naturaleza comporta una suerte de envés que puede leerse como "soledad social". Tal voluntad de unión con la naturaleza se traduce en poesía en la forma de rebelión apasionada contra la sociedad existente, como profunda insatisfacción, rebeladora de un fuerte apetito de amor humano, equivalente a la búsqueda de absoluto de la poesía europea.

Se trataría de sociedades cuyo motor se alimenta de una suerte de vitalismo pánico, de una veneración del existir. Sin embargo, los mismo síntomas advertidos por Oyarzún en la poesía, aparecen en el ámbito menos angélico de la política. Se exalta un cierto género de activismo puro, una entrega desesperada a una acción sin principios. Según Oyarzún, las novelas que describen luchas políticas están invadidas por el sentimiento de no saber por qué se combate: "Amo la revolución como amo el volcán que irrumpe", confiesa un personaje de la conocida novela de Mariano Azuela *Los de abajo*. De aquí deriva Oyarzún la tendencia a la anarquía social y al caudillismo. Es así como la actividad política se concibe como una actividad que vale por sí misma, independiente de toda aspiración y regulación moral. A juicio de Oyarzún, tales características se deben al estado de indeterminación en el que todavía permanecen las articulaciones culturales provenientes de la experiencia con el otro.

⁷⁰ Los textos en que Luis Oyarzún desarrolla sus tesis acerca de la percepción de los poetas y escritores modernistas sobre Iberoamérica, aparece en su libro, *Temas de la cultura chilena* (Santiago, Editorial Universitaria, 1967). Se trata de los artículos "Poesía y sociedad en la América Latina" y "Sociedad y Naturaleza en nuestra literatura".

⁷¹ Félix Schwartzmann ha trabajado el tema de la soledad y la naturaleza en su libro, *El sentimiento de lo humano en América* (Santiago, Editorial Universitaria, reeditado el año 1992).

En la relación con el prójimo tampoco se entablan relaciones respecto de las cuales derive algún tipo de vínculo, más bien se tiende a la exclusión del otro a través de la hostilidad explícita o implícita, frustrando de esta manera aquella sed de comunión de la que hablé más arriba. De suerte que, según esta visión panteísta de la cultura, las relaciones resultan difíciles tanto en el amor como en la amistad, pero sobre todo es en el mundo de la política donde se hace visible con mayor claridad la falta de vínculo recién mencionada.

No obstante, concluye Oyarzún, la poesía no expresa un nihilismo desesperado. Por el contrario, lo que ésta expresa es una zozobra esperanzada, ya que, tal vez por compensación, siempre se espera el advenimiento de un milagro extraordinario, evocado como algo o alguien.

En su trabajo sobre los americanos del Sur, Félix Schwartzmann analiza en forma análoga el problema de la búsqueda de unidad con el otro, la que se persigue a través de acciones y conductas poco usuales, varias de las cuales tienen un carácter puramente autodestructivo. Schwartzmann y el mismo Oyarzún resaltan como ejemplo de este impulso frustrado e irracional el tipo "titanesco", tan común como perfil humano en América Latina, visto como una característica de conducta masculina. Sin embargo, pese a que tales autores no lo indican, cabría extender este prototipo a un cierto modo de ser de la mujer, cuyo modelo también se ha hecho presente en la literatura con personajes como "Doña Bárbara" de Gallegos, "Amalia" de José Mármol y la conocida "Ursula" de Gabriel García Márquez, entre otras. Por su parte, la figura con la que se presenta dicho tipo humano masculino puede variar entre bandido, bohemio o pedagogo, capaz de vivir en el patrón machista del "hombre de pelo en pecho" o del "roto choro" y en la figura del "pata de perro", estado anímico que combina una cierta delicadeza con una alta dosis de ferocidad. Este tipo de conducta "sin Dios ni Ley" aparece profusamente descrito en la literatura desde Facundo Quiroga y Martín Fierro, en la literatura mexicana y en los bandidos de Rafael Maluenda.

Ambos autores describen un mundo social o "humano" desde el punto de vista de la figura fragmentada de la "soledad". Se trata de un espacio atomizado, cuyo único vínculo real parece sostenerse en el nivel epidérmico del rol que cumple el Estado, pero, en el plano fantástico de la literatura, la unión con los otros ha devenido panteísmo, es decir, ansias de unión con la naturaleza o con una humanidad naturalizada.

A partir de lo dicho por tales autores sobre la base de la literatura se puede constatar hasta qué grado la sociedad todavía carece de articulaciones que posibiliten un empalme con las instituciones creadas por el Estado-nación. La sociedad no estatal aparece como un margen fáctico, como un borde donde se ejerce el poder de otra manera, sin la legitimidad de una sociedad civil, la que —según Hegel— es la señal de que se está en una sociedad moderna. En el otro extremo, la ley y el derecho han pasado a ser epidermis, suerte de implantaciones sin uso cotidiano que, por lo mismo, cuando aparece algún tipo de conflicto no cuesta mucho abandonar para reforzar el *facto* no legítimo del Estado a través de la fuerza y en desmedro de la ley.

De este modo, la tematización de la naturaleza sirve para identificar un problema moderno: todavía se carece de un "espacio común autónomo", forjado por

experiencias comunes, más allá de elementos naturales como la raza y la lengua, cuya condición sea la libertad y la pluralidad a modo de evitar particularismos y nacionalismos cerrados.

Como habrá podido apreciarse, el artículo presenta un análisis del recorrido en Iberoamérica que va desde la conformación de la sociedad civilizada, cuyo objetivo era la instalación del Estado-nación, hasta llegar a la sociedad modernizada. Respecto de este tránsito, no me cabe más que decir una última palabra. En primer lugar, recalcar que la aparición de la última forma de sociedad no es la simple negación de la primera, más bien es un producto de las políticas que la anterior aplicó a lo largo del siglo XIX. El cometido ahora pasa a ser la construcción de espacios autónomos, los cuales ya no son impulsados por el Estado. He aquí la gran ruptura que media entre uno y otro momento. Se trata de marcar fronteras entre una sociedad civil incipiente y un Estado homogeneizante y autoritario que todavía carece de mecanismos de apertura.

En el período restante del siglo XX, se ha buscado ensanchar espacios y dotarlos de autonomía, como es el caso de las universidades, la práctica laboral, entre otros. Sin embargo, ello ha ocurrido en medio de acontecimientos que han propendido a cerrarlos casi del todo en ciertos momentos.

Queda abierta la interrogante acerca de cuáles son en la actualidad los principios unificadores de las sociedades iberoamericanas en reemplazo de las categorías de la nación. En forma explícita aparece la tecnología configurando todo el complejo engranaje de la economía, la política y la cultura. Como efecto de una inversión de las coordenadas anteriores, el Estado y su engranaje institucional aparecen ahora como su margen. Las nuevas unificaciones transnacionales producidas en las áreas de la economía, así como la supresión de las distancias en ámbitos diversos, anuncian una sociedad de masas uniformizada, esta vez a nivel planetario, lo cual no evitará que se reproduzcan y aumenten las consabidas fragmentaciones y jerarquías inherentes a una sociedad desgarrada por insatisfacciones primarias. La pregunta por la identidad esgrimida por las comunidades nacionales iberoamericanas hasta no hace mucho, hace patente el gran vacío de la modernización globalizante en la que ha comenzado a instalarse el continente, acontecimiento que desde hace algún tiempo apela a la capacidad de traducción de comunidades que, como las iberoamericanas, se encuentran en permanente transformación.

Edison Otero*

Existe una relación problemática entre las ideas aportadas por Thomas S. Kuhn (1922-1996) al debate epistemológico y el *status* de las ciencias sociales implicado en esas ideas. Las consideraciones siguientes intentan perfilar los detalles de esa condición problemática.

Como se sabe, Kuhn elabora sus tesis desde la perspectiva de la historia de la ciencia. En no pocas ocasiones, caracteriza sus planteamientos como proposiciones sociológicas o de sicología social. Incluso más, llegó a decir que de reescribir *La Estructura de las revoluciones científicas* centraría sus análisis no en el concepto de *paradigma* sino en el concepto de comunidad científica, o sea giraría desde un énfasis claramente lógico o cognitivo hacia un énfasis explícitamente sociológico. En una palabra, la ciencia es susceptible de un abordaje en términos de ciencias sociales. Replicando a Lakatos, Kuhn dice que recurre a la sicología social –aunque afirma que prefiere decir *sociología*– y no a la sicología individual, la sicopatología, la mentalidad colectiva o algo por el estilo.

Por otra parte, un examen de sus libros y artículos principales revela que prácticamente toma todos sus ejemplos especificatorios y demostrativos de las ciencias físicas y de las ciencias biológicas. De hecho, ningún ejemplo de ideas o disciplinas de las ciencias sociales es utilizado por Kuhn para argumentar algún caso significativo de episodio científico, normal o revolucionario. Esto permitiría concluir que si bien cree en la posibilidad de un enfoque sociológico para comprender diversas dimensiones del fenómeno científico, no parece creer que la sociología misma sea un ejemplo de su teoría del ciclo ciencia normal-anomalía-revolución científica-ciencia normal. De hecho, hay una consideración kuhniana que refuerza esta conclusión. Kuhn distingue un período preparadigmático en el desarrollo de una disciplina científica, etapa que se caracteriza por la existencia de escuelas rivales que enfocan de modos diversos los mismos asuntos. Este período preparadigmático, suponemos, no sería estrictamente aquel ubicado en la frontera **terminal de un período** de ciencia normal sino, incluso, una fase previa a la **estructuración de una** etapa de ciencia normal. Las ciencias sociales caerían bajo esa figura. La pregunta obvia es ésta: ¿cuál de esas escuelas rivales proporcionaría el fundamento teórico para un enfoque sociológico de la ciencia?

Busquemos otro camino, preguntándonos qué ha ocurrido con la sociología de la ciencia después de Kuhn. En lo sustantivo, hay una polémica ardua que divide a los contendores en dos grupos; de una parte, quienes suscriben la idea de

* Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

un *ethos* peculiar de la actividad científica, formulada por Robert Merton, aunque con diversos grados de aceptación o crítica; de la otra, el denominado *programa fuerte* de la Escuela de Edimburgo. Autores como Barry Barnes, Bloor, Woolgar o Karen Knorr-Cetina, con distintos énfasis, han propuesto a partir de los años 70 una visión de la actividad científica en términos de intereses cognitivos y sociales, cuestionando a las concepciones que la explican en función de razones. En las concepciones del programa fuerte son sustantivas categorías como *orden científico*, poder y autoridad en el sentido weberiano de la expresión, control y dependencia, junto con una crítica del concepto de comunidad científica y, en suma, la puesta en relación de determinadas estructuras cognitivas con series de redes específicas de poder y autoridad.

Aunque se los identifica como postkuhnnianos o, incluso, como desarrollos en la dirección indicada por Kuhn, el propio Kuhn no se sintió próximo a los autores del programa fuerte. En el prefacio de *La tensión esencial*, en 1977, Kuhn afirma:

“En la literatura de la sociología de la ciencia, quienes han estudiado especialmente el sistema de valores de la ciencia han sido Robert K. Merton y sus seguidores. Hace poco, a este grupo lo han criticado repetidamente y a veces en desagradable tono algunos sociólogos que, basándose en mi trabajo y a veces describiéndose de manera informal como ‘kuhnnianos’, recalcan que los valores varían de una comunidad a otra, así como de época en época. Además, señalan estos críticos que cualesquiera que sean los valores de una comunidad dada, uno y otro de sus miembros los violan repetidamente. En esas circunstancias, piensan que es absurdo creer que en el análisis de los valores se tiene un medio eficaz para esclarecer la conducta científica. Los comentarios precedentes, así como los artículos a los que sirven de introducción indican, sin embargo, lo desencaminada que yo pienso que es esa clase de crítica”.

En un artículo de 1968, titulado *La historia de la ciencia*, Kuhn sostiene:

“Otro cambio de la historia que probablemente ejercerá cada vez más efectos es la sociología de la ciencia. En última instancia, ni los intereses ni las técnicas de ese campo tienen que ser históricos. Pero en el actual estado de subdesarrollo de su especialidad, los sociólogos bien pueden aprender de la historia algo sobre la forma de la empresa que investigan”.

Hasta ahí Kuhn. La expresión *subdesarrollo* habla por sí misma y esclarece otro poco su postura en relación a las ciencias sociales. A propósito de razones (valores) e intereses, Kuhn no estuvo interesado en tomar partido en la querrela de *internalistas* y *externalistas*; más bien, estuvo convencido de *integrar ambas orientaciones*, en la convicción de que cada uno de ellos, por separado y *aisladamente*, se convertían en posturas excluyentes y reduccionistas. Argumentó contra los *externalistas* que aunque sus trabajos no redundaban precisamente en la *consideración* de los factores externos *intervinientes en la empresa científica*, ello no

debía interpretarse como una negación de su existencia. Simplemente, eso no era su propósito principal.

En el mismo artículo sobre historia de la ciencia al que hemos hecho referencia, Kuhn teje otras tantas consideraciones de sus ideas sobre ciencia. Por de pronto, distingue entre momentos anteriores y posteriores en la evolución de una ciencia; más específicamente, diferencia entre ciencias maduras y otras que no lo son. En los primeros momentos del desarrollo de una disciplina, las necesidades y valores sociales resultan ser las determinantes principales de los problemas en los que se concentran sus practicantes, y los conceptos manejados son tomados del sentido común de su tiempo, de las tradiciones filosóficas prevalecientes, o de las ciencias con mayor prestigio. Este estado de suma permeabilidad con el contexto social general va a experimentar un cierre ostensible en la fase posterior, madura. Ahora se produce una subcultura especial, altamente compleja y autoreferida, con propósitos característicamente intelectuales consistentes en aumentar el acuerdo entre teoría y objeto. Todo apunta a indicar que Kuhn veía a las ciencias sociales en esta fase no madura de una disciplina científica.

En un trabajo de 1959, anterior a la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn ya manejaba esta distinción de ciencias maduras y no maduras, asimilable perfectamente a las etapas preparadigmática y paradigmática. En este artículo, titulado *La tensión esencial: Tradición e innovación en la investigación científica*, Kuhn utiliza las expresiones *preconsenso* y *consenso*. Resulta claro que asimila el consenso a la madurez; de algún modo, pues, el preconsenso, o sea la presencia simultánea de teorías rivales, imposibilita la madurez de una disciplina. Esto puede leerse como algo tremendamente chocante en la medida en que colisiona con nuestras convicciones de que el pluralismo y la diversidad de ideas constituyen bienes intelectuales irrenunciables. Comenta Kuhn, explícitamente:

“Los hechos históricos sugieren fuertemente que, aunque se practique la ciencia (como en la filosofía o en las ciencias del arte y la política) sin un consenso firme, esta práctica más flexible no producirá la pauta de avances científicos rápidos y consecuentes a que nos han acotumbrado los siglos recientes”.

Sus ejemplos históricos de ciencias en fase de consenso incluyen una diversidad de disciplinas, todas las cuales pertenecen a las reconocidas ciencias físicas y biológicas. Una frase lacónica y de media tinta cierra el párrafo pertinente, en forma textual: “Este siglo parece caracterizarse por el surgimiento del primer consenso en partes de unas cuantas de las ciencias sociales”. No hay especificación ninguna de cuáles serían estas pocas ciencias sociales y de qué partes de ellas se habla. En 1965, en el Coloquio de Bedford, en Londres, Karl Popper planteó a Kuhn sus dudas sobre un enfoque sociológico de la ciencia; explícitamente le preguntó cómo podía fundar sus razonamientos sobre la base de disciplinas tan espurias como la psicología, la sociología o la historia misma. Kuhn responde que si lo que quiere decir es que las generalizaciones en sociología y psicología son fuentes demasiado débiles para construir a partir de ellas una filosofía de la ciencia, él

no podría estar más de acuerdo. En consecuencia, no llega más allá de considerarlas una referencia. Por lo demás, afirma Kuhn, los propios textos de Popper están llenos de observaciones de índole histórica y sociológica.

En la respuesta a quienes le critican por no abundar en consideraciones del tipo externalista, Kuhn desarrolla otra disquisición sobre fases o etapas de una disciplina científica. Dice Kuhn:

“Tanto los historiadores en general como los historiadores de la ciencia se quejan repetidas veces de que mi relación del desarrollo científico se basa exclusivamente en factores internos de las propias ciencias; que no logro inscribir las comunidades científicas en la sociedad en que se sustentan y de la cual son extraídos sus miembros; y que, por consiguiente, doy la impresión de creer que el desarrollo científico es inmune a las influencias de los medios sociales, económico, religioso y filosófico en que se desarrolla. Claro está que mi libro tiene poco que decir sobre tales influencias externas, pero ello no se debe interpretar como negación de que éstas existen. Por el contrario, debe entenderse como un intento de explicar por qué la evolución de las ciencias más desarrolladas ha ocurrido con relativa independencia del medio social, en grado mayor que la evolución de disciplinas como la ingeniería, la medicina, las leyes y las artes”.

Se implica aquí, otra vez, que Kuhn no incluye a las ciencias sociales entre las ciencias maduras. En un texto de 1971, llamado *La historia y la historia de la ciencia*, Kuhn reitera esta idea:

“No voy a discutir que ese clima externo no tenga importancia alguna para el desarrollo científico. Pero, excepto en las etapas rudimentarias del desarrollo de un campo, el medio en que se da la actividad intelectual reacciona sobre la estructura teórica de una ciencia únicamente en la medida en que lo ameritan los problemas técnicos concretos a los que se enfrentan los profesionales de ese campo”.

Una conclusión relevante a extraer de los antecedentes que hemos considerado aquí es que el ya sobradamente conocido esquema de ciencia normal y revoluciones científicas es un modelo funcional para la comprensión de la dinámica de las ciencias maduras. En consecuencia, su aplicación a las ciencias sociales es, a lo menos, problemática. No estará extraviado el decir que Kuhn, al igual que Popper, era sensible a la observación de la vulnerabilidad de las disciplinas sociales a los factores externos. Si se tiene en cuenta la expedición pública de los estudiosos sociales en los años sesenta y setenta, generosa en intoxicación ideológica, es posible entender las aprensiones de Kuhn hacia desarrollos como el del programa fuerte en sociología de la ciencia. Los hechos parecen darle la razón. Muchos de los productos de esa tendencia de investigación no se diferencian mucho de esa literatura reduccionista, simplista y trivial que pretendía establecer una relación mecánica y monocausal entre contextos sociales y productos intelectuales.

No es aventurado afirmar, en consecuencia, que Thomas Kuhn mantuvo una relación intelectual ambivalente frente a las ciencias sociales, lo cual no quiere decir ambigua. Caracterizando su enfoque como intrínsecamente sociológico, no tuvo dudas en cuestionar muchas de las afirmaciones de contenido de los científicos sociales, admitiendo al mismo tiempo que contienen una potencialidad intelectual fructífera para la comprensión del fenómeno científico. Aquí viene a rematar una cuestión sustantiva. En apariencia, pues, habría diferencias entre las ciencias físicas y biológicas y las ciencias sociales. Pero, según hemos visto, no es una diferencia en las definiciones sino una diferencia en la situación. En la perspectiva de Kuhn, una disciplina científica pasa por etapas que la llevan hasta su edad madura, desarrollada, consensual, paradigmática. Tenemos, entonces, una idea única de ciencia, no obstante que los orígenes históricos y la situación actual de cada una pueden ser muy particulares, como lo reitera Kuhn una y otra vez. De modo que, en rigor, no es que el esquema ciencia normal-revolución científica no le venga a las ciencias sociales por razones esenciales sino que no les viene por ahora, en tanto se mantiene todavía en sus períodos preparadigmáticos. Cerrando el círculo, esto es lo que explicaría que Kuhn no recurra a ninguna ciencia social para ejemplificar la tesis de las revoluciones científicas. En coherencia con lo anterior, y haciendo teoría-ficción, si Kuhn no hubiese vivido ahora sino en el futuro, habría podido especificar sus ideas generales con casos concretos ejemplares tomados de las ciencias sociales. Todo esto, claro está, bajo el gran supuesto de que Thomas Samuel Kuhn esté en lo cierto.

BIBLIOGRAFÍA

Imre Lakatos & Alan Musgrave, eds. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge University Press, 1970. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London 1965, Volume 4.

Philosophy of the Social Sciences, Volume 11, Number 2. The Toronto Conference on the Philosophy of the Social Sciences, June 1981.

Thomas S. Kuhn. *La tensión esencial* (1977). Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Karl Feyerabend. *Against method*. Third Edition, Verso, London.

Carlos Solís. *Razones e intereses. La historia de la ciencia después de Kuhn*. Ediciones Paidós, Barcelona 1994.

Cristóbal Torres Alberó. *Sociología política de la ciencia*. Siglo Veintiuno de España Editores S.A., Madrid 1994.

Antonio Beltrán. *Revolución científica, renacimiento e historia de la ciencia*. Siglo Veintiuno de España Editores S.A., Madrid 1995.

LA FRONTERA PORTÁTIL: NACIÓN Y TEMPORALIDAD EN LASTARRIA Y SARMIENTO¹

Álvaro Fernández Bravo²

Cayó el despotismo de los reyes
y quedó en pie con todo su vigor
el despotismo del pasado

Lastarria

El nacionalismo cultural adoptó en el Cono Sur de América Latina una persistente voluntad por delimitar el perímetro de inclusión de las emergentes estructuras políticas. Los relatos que intentaban dotar de sentido la transición de la colonia al momento poscolonial buscaron producir narraciones útiles para definir sus naciones en el espacio y en el tiempo. La dimensión temporal de la Nación fue uno de los problemas más atractivos para los letrados, interesados por fijar conceptualmente ese objeto intangible. Las fronteras territoriales del Estado no significaron en esta temprana etapa una zona de atención; se trataba de desentrañar en el pasado las raíces de la nacionalidad y más aún: emplear el tiempo como una herramienta para modelar una identidad de contornos imprecisos³.

Estudiar la posición de las fronteras cronológicas de la nación permite hacer visible la forma que adquirió ese objeto maleable, estratégicamente manipulado por la imaginación literaria. La constitución de nuevas unidades políticas llevó a las elites latinoamericanas a preguntarse por la historia de sus comunidades y a buscar relatos que articularan el período que llegaba a su fin con la nueva etapa. La duración de la nación se convirtió en objeto de narraciones que al reescribir su trayectoria proponían un vínculo diferente entre el pasado y el presente.

Los años cuarenta del siglo XIX reúnen en Santiago de Chile algunas de las figuras más activas de la cultura latinoamericana⁴. La presencia de Andrés Bello y la llegada de los exiliados argentinos agita la atmósfera cultural y desata la polémica. El problema de la producción de un capital cultural ingresa rápidamente en la

¹ Este artículo fue posible en parte gracias a un *Grant in Aid for Publication* de la Universidad de Temple.

² Temple University.

³ Para la relación entre nación y temporalidad véanse Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (New York, Columbia University Press, 1983) y Walker Connor, "When is a Nation?" publicado en *Ethnic and Racial Studies*, 13/1 (1990) 92-100; para la relación entre historia y nacionalidad Michel De Certeau, *The Writing of History* (New York, Columbia UP, 1988) y Andrew Woll, *A Functional Post: The Uses of History in Nineteenth Century Chile* (Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1982).

⁴ Véase Luis A. Romero, "Sarmiento, testigo y testimonio de la sociedad de Santiago" y Norman P. Sacks, "Lastarria y Sarmiento: el chileno y el argentino achilenado", ambos publicados en *Revista Iberoamericana*, N° 143 (1988) págs. 461-475 y 491-512.

discusión y de inmediato surge la pregunta por los materiales que deberán nutrir a esa literatura que aparecía como un componente imprescindible de toda nación moderna. ¿Hacia dónde debían dirigir su mirada los letrados encargados de producir la representación de la Nación? O para decirlo con las palabras de José Victorino Lastarria en 1842: “¿Qué modelos literarios serán, pues, los más adecuados a nuestras circunstancias presentes?”⁵.

Esta pregunta ya había sido planteada y respondida por Andrés Bello un año antes cuando recomendaba entusiasmado encontrar ese modelo literario en *La Araucana*, “la *Eneida* de Chile (...), único hasta ahora de los pueblos modernos cuya fundación ha sido inmortalizada por un poema épico” (1841:106)⁶. Según Bello, Chile poseía en el relato de Ercilla una ventaja sobre otros “pueblos modernos”. Con el propósito de establecer la genealogía de una tradición propia, los letrados debían necesariamente buscar en el pasado —y en el celebración épica de la conquista— los materiales para la construcción de una literatura propia.

Sin embargo las palabras de Bello reflejan una posición difícilmente aceptable por sus interlocutores. La percepción de la temporalidad de la nación como una continuación rectilínea de la etapa colonial española resulta en este momento una idea por completo ajena a los jóvenes letrados, ansiosos de promover una separación entre el presente nacional y el pasado colonial. Leer la fundación de la identidad chilena en *La Araucana*, como hace Bello, significa aproximarse demasiado a la tradición española de la que los letrados consideraban preciso distanciarse.

Lastarria afirma en ese mismo discurso de 1842:

[M]uy poco tenemos que imitar: nuestra literatura debe sernos exclusivamente propia, debe ser enteramente nacional. Hay una literatura que nos legó España con su religión divina, desfigurada por el fanatismo, con sus pesadas e indigestas leyes, con sus funestas y antisociales preocupaciones. Pero esa literatura no debe ser la nuestra, porque al cortar las cadenas enmohecidas que nos ligaron a la Península, comenzó a tomar otro tinte muy diverso nuestra nacionalidad (ibíd).

Hay en estas palabras un rechazo del legado cultural español y también un problema de orden: la emancipación marca una transformación política que debe verse reflejada en la vida social. Lastarria —y según veremos también Sarmiento— entiende que el orden vigente no cumple acabadamente los objetivos de la independencia. En el orden actual conviven leyes y costumbres que deberían separarse: colonia y nación, Europa y América representan conceptos antagónicos que conspiran contra la necesaria homogeneidad de la Nación. Estos dos conjuntos semánticos deben diferenciarse porque sólo así será posible establecer una identidad poscolonial específica, distinta de la metrópoli.

⁵ José Victoriano Lastarria, “Discurso de incorporación a una sociedad literaria de Santiago, pronunciado en la sesión del 3 de mayo de 1842” en *Miscelánea histórica y literaria*, tomo II (Valparaíso, Imprenta La Patria, 1868 [1842]: 5-26) 15.

⁶ Andrés Bello, *Obras completas*, tomo VII, Opúsculos literarios y críticos (Santiago, Imprenta Pedro G. Ramírez, 1884) 141.

En su polémica sobre la lengua con Andrés Bello y sus discípulos, Sarmiento defendió desde una posición comparable a la de Lastarria el derecho soberano de los pueblos a crear su propia lengua, ya que "el idioma de un pueblo es el más completo monumento histórico de sus diversas épocas y de las ideas que lo han alimentado"⁷. Frente a la preocupación de Bello sobre el peligro de convertir al español en un idioma "jenízaro y mestizo", Sarmiento alega en favor de la impureza lingüística como un modo de afirmar una especificidad respecto de la ex metrópoli⁸.

Al abogar en favor de una lengua escrita que reflejara con mayor fidelidad el habla popular de los chilenos, Sarmiento no sólo desafiaba el apego a la norma peninsular recomendada por el intelectual caraqueño sino que consideraba éste un gesto necesario para la independencia cultural. Para Sarmiento era preciso aproximar la identidad lingüística a los usos característicos de la Nación —y en particular el habla de las ciudades, usinas de civilización permeables a las costumbres europeas. Deshispanizar las costumbres mediante la incorporación de *habitus* locales —preferentemente urbanos— y europeos a la lengua nacional no podía tener sino un efecto saludable y modernizador para las nuevas naciones del continente⁹.

Tanto en Sarmiento como en Lastarria funciona una voluntad por establecer fronteras que contribuyan a recortar una identidad nacional necesariamente alejada del pasado español. Pero esta empresa rápidamente se estrella con la presencia perdurable del mundo colonial en la legislación, costumbres e instituciones de las nuevas naciones. Ese tiempo demasiado breve transcurrido desde la Independencia no había bastado para borrar las huellas que señalan continuamente el pasado del que los letrados consideraban urgente despojarse. Ante este hecho consumado los escritores ensayan distintas soluciones que, según veremos, apelan a fronteras más o menos restrictivas, destinadas a modelar la forma de la Nación que mejor se ajuste a sus respectivos proyectos.

La estrategia de Lastarria puede observarse con mayor nitidez en el ensayo que escribiera en 1844, titulado *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y el sistema colonial de los españoles en Chile*¹⁰. Lastarria escribe sus *Investigaciones* como respuesta a una convocatoria de la Universidad y con el propósito de rastrear la genealogía de la Nación en el pasado colonial. Pero en contraste con la sugerencia de su maestro Andrés Bello, no establece una línea de continuidad entre la épica colonial hispánica y el presente, sino que se interesa más bien por la confrontación entre europeos e indígenas como una zona de formación de la subjetividad chilena. El ensayo localiza en el "pasado étnico" una zona donde explorar los orígenes de la nacionalidad¹¹. Lastarria navega confiado por las aguas de la

⁷ Norberto Pinilla, *La controversia filológica de 1842* (Santiago de Chile, Prensas de la Universidad de Chile, 1945) 42.

⁸ Véase Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Ensayos argentinos: De Sarmiento a la vanguardia* (Buenos Aires, CEAL, 1983) 43 y ss.

⁹ Tulio Halperín Donghi lo puso en estos términos: Si España es el problema, Europa es la solución. *El espejo de la historia* (Buenos Aires, Sudamericana, 1987) 198.

¹⁰ Incluido en su *Miscelánea Histórica y literaria*, tomo I (Valparaíso, Imprenta de la Patria, 1868: 1-136)

¹¹ Cf. Anthony D. Smith, "Gastronomy or geology? The role of nationalism in the reconstruction of nations" en *Nations and Nationalism*, vol 1, part 1 (march 1995) 3-23.

paradoja cuando se propone simultáneamente estimular un corte con el pasado y localizar en él un origen de la nacionalidad chilena.

Este proyecto ambivalente, que procura liberarse del pasado pero no logra cesar de buscar en él claves para entender el presente y edificar el futuro, puede ser interpretado en el marco del *horror vacui* que sobrevino a las clases letradas con la desintegración del orden colonial. Sin duda la repentina apertura generada por la Independencia no significó un don fácilmente manejable para aquellos que querían reemplazar el antiguo régimen y ahora enfrentaban la tarea de proveer un argumento para la transición. Necesariamente la mirada se vuelve hacia el pasado (y también hacia la naturaleza, la otra cantera a la que acuden los letrados en búsqueda de materiales para escribir la literatura nacional). Sin embargo ese pasado no será un tiempo exámine sino un espacio estratégico donde atrincherarse para atacar el orden vigente y denunciar la pervivencia de estructuras arcaicas.

Lastarria presta especial atención a la etnicidad como un modo de iluminar una cara de la conquista antagónica con la historia colonial. Pero las *Investigaciones* acuden allí no con el propósito de exhumar el pasado e hilvanarlo mansamente con el presente, como quería Bello, sino para reinterpretarlo: reemplazar el tiempo colonial por otro tiempo más útil a una nación moderna, menos condescendiente con los ejecutores de la Conquista y poblado de indígenas en guerra permanente con el invasor europeo. La resistencia araucana será territorializada y ubicada de este lado de las fronteras cronológicas: la Nación precisa héroes y su panteón no puede ser el mismo de la metrópolis colonial. A pesar de las indignadas protestas que esta operación despertó, una prolífica tradición historiográfica se hizo eco del gesto de Lastarria. La vocación pedagógica de esta estrategia discursiva fue eficaz y la resistencia araucana ha persistido en la cultura chilena como una representación de la nacionalidad¹².

No obstante, sería ingenuo suponer que esta maniobra respondía simplemente a una precoz voluntad multiculturalista interesada en contestar el rampante etnocentrismo de los letrados decimonónicos. Lastarria y Sarmiento actuaban movidos por el deseo de modernizar sus naciones, aunque sin conseguir escapar a la contradicción de buscar las marcas de la identidad en costumbres o acontecimientos ligados a un tiempo que consideraban necesario dejar atrás.

El interés por las culturas indígenas en las *Investigaciones* tiene una función pragmática y contingente; esa "inclusión" del componente étnico en la narración de la Nación no significa que su perspectiva sea radicalmente distinta de la de sus contemporáneos. Si como dice Efraín Kristal "Lastarria does not seem to differentiate Chileans of European descent like himself from the indigenous populations"¹³, en realidad el ensayo sí impone una distancia. Se trata precisamente del

¹² Lastarria dice en sus *Recuerdos Literarios*: "Había tenido que hacerme literato para auxiliarme con este propósito con todas las formas del arte y combatir el pasado colonial, hiriéndolo, chocándolo, sublevando contra él las antipatías de la nueva generación": *Recuerdos Literarios* (Santiago, Librería de M. Servat, 1885 [1878]) 46. La lucha por el control del sentido supone que quien triunfe podrá imponer su relato en un nivel pedagógico sobre las jóvenes generaciones.

¹³ Efraín Kristal, "Dialogues and polemics: Sarmiento, Lastarria and Bello" en Joseph T. Criscenti, *Sarmiento and his Argentina* (Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1993: 61-79) 66.

proceso de temporalización cuyos efectos suponen una mitologización nacionalista de la resistencia araucana y la consecuente ubicación de ese icono de la nacionalidad en un punto remoto (e inofensivo) del tiempo. Las *Investigaciones*, al reclamar una frontera entre el tiempo de la Nación y el tiempo de la Colonia, reifican esas piezas que buscan ser ordenadas en una nueva secuencia. Hay un uso arqueológico de los indígenas que, despojados de toda connotación bárbara, no interesan como un sujeto histórico, sino más bien por una posición ideológica que permite oponer una línea diferente de conexión con el pasado, útil para la narración de la Nación.

Sarmiento se encontraba entonces en Chile y en parte gracias a la ayuda de Lastarria¹⁴ se había convertido en un dinámico partícipe de la vida cultural de la ciudad. Su reseña de las *Investigaciones*, publicada en *El Progreso* el 27 de septiembre de 1844, es una pieza de sumo interés ya que el calor de la polémica descubre el modelo de nación imaginado y la localización de sus fronteras. Por otra parte, la proximidad temporal del artículo con la publicación del *Facundo* permite reconocer algunas de las ideas que serían desplegadas en la obra máxima del escritor argentino¹⁵.

El problema de las fronteras cronológicas articula el eje de la crítica de Sarmiento. Incorporar el componente indígena al imaginario nacional entraña un riesgo que la reseña se apresura a denunciar. Dice al respecto:

Según se deja traslucir aun por el título mismo de la obra, el autor considera la conquista española como un hecho que ha venido a influir sobre la sociedad chilena; así, le vemos llenarse de santo y patriótico entusiasmo, al recordar la heroica resistencia araucana, y llenarse de indignación al detallar los medios que los españoles tocaban para escarmentar a sus enemigos (...). El autor no ha podido en estos conceptos emanciparse de las ideas que puso en boga la revolución de la independencia para azuzar los ánimos contra la dominación española, mintiendo una pretendida fraternidad con los indios, a fin de ponernos en hostilidad con nuestros padres, a quienes queríamos arrojar de América; así, pues, nos envanecíamos de “la cordura de Colo Colo, de la prudencia y fortaleza de Caupolicán, de la pericia y denuedo de Lautaro, de la ligereza y osadía de Painenancu”, como si estos hombres salvajes perteneciesen a nuestra historia americana, y como si Arauco, después de la revolución, como durante el coloniaje, no fuese un país fronterizo y una nación extraña a Chile y su capital e implacable enemigo a quien Chile ha de absorber, destruir, esclavizar, ni más ni menos que lo habrían hecho los españoles (217).

Su lectura acepta la utilidad coyuntural de la retórica indigenista tal como fue empleada durante la Independencia pero se resiste a reconocerle una función

¹⁴ Ver Sacks 1988: 492-493.

¹⁵ El *Facundo* se comienza a publicar en agosto de 1845 y la reseña de las *Investigaciones* el 27 de septiembre de 1844, en el mismo periódico donde se publica el artículo que me interesa ahora. Cf. Sarmiento, *Obras completas*, tomo II, Artículos críticos y literarios (Buenos Aires, Editorial Luz del día, 1848) 215-222.

idéntica en el presente. Para Sarmiento no sólo es preciso abandonar la estrategia empleada entonces sino que la Nación debe asumir como propia la política expansionista de la colonia. Si durante la Independencia se trataba de acumular fuerzas para “arrojar a nuestros padres de América”, apelar a un pacto –y nótese que se trata sobre todo de un “pacto discursivo”; Sarmiento no habla de “hechos” sino de representaciones– con la barbarie en nombre de la emancipación acaso pudo estar justificado. Pero rechaza terminantemente prolongar esa alianza contingente en la actualidad: los indígenas deben ser expulsados incluso de “nuestra historia americana”. Durante las guerras de la Independencia pudo haberse acudido a medios infames en nombre de un objetivo legítimo pero ese tiempo ha terminado; la temporalidad de la Nación debe distanciarse de esa ficción e inventar una nueva donde no hay un espacio par la canonización de la barbarie indígena, ni siquiera en el relato de la historia. La irritación de Sarmiento debe leerse sin embargo como índice de su propia fascinación por el Otro como un campo semántico donde la identidad se define negativamente. Lastarria proclama que no somos españoles; Sarmiento le responde que tampoco somos indígenas¹⁶.

El eje del cuestionamiento del argentino radica en que la discusión sobre el pasado encierra un debate sobre el presente. La estrategia de temporalización de las *Investigaciones* suponía prolongar la alianza simbólica con la barbarie que fue precisamente una de las estrategias del gobierno de Rosas, que organizó sus milicias apoyándose en ese pacto y que había negociado la paz con las tribus indígenas, posponiendo la definición de los conflictos fronterizos que estallarían en las décadas siguientes. Sarmiento veía en su país un efecto inaceptable de la propuesta cultural de Lastarria. Dice al respecto:

Quando uno lee a Ercilla y oye repetir hoy día aquellas imaginadas virtudes de Colo colos y Lautaros está a punto de creer que los antiguos araucanos eran otro pueblo distinto de los araucanos que conocemos nosotros; de esos salvajes del sur, borrachos, estúpidos, crasos e ignorantes, y sin sentimiento alguno de dignidad, salvo el gusto por ser independientes, que es distintivo de las tribus salvajes. ¿Cuánto Colo colos, Lautaros y Caupolicanes lancean todos los días a nuestros soldados de la frontera? Y estos héroes de nuestra historia ¿qué algazara feroz no armarían, si Concepción cayese una hora en sus manos? ¿Y eso por odio a la dominación española? No; es preciso no se candelosos; por amor a la rapiña, por sus intintos salvajes de matanza y destrucción (220).

El fragmento rechaza la distribución temporal desarrollada en el ensayo porque aunque comparte el propósito de responder la pregunta por las fronteras de la identidad, se niega a reconocer en las culturas indígenas un antecedente del presente. Sarmiento lee lo que el texto calla: que los indígenas que resistieron la conquista española son los mismos que ahora resisten la expansión de los estados chileno y argentino. Y alude a un conflicto que ya se perfilaba en el horizonte: la

¹⁶ Edward Saïd ha estudiado este mecanismo en *Orientalism* (New York, Vintage Books, 1979) 53 y ss.

¹⁷ Las guerras de expansión colonial instrumentadas desde las naciones encontraron una justificación ideológica en las narraciones de la identidad que habían territorializado el pasado. Este gesto proveyó argumentos a la consideración de los indígenas como ciudadanos “rebeldes” y a la regiones

guerra de fronteras que explotaría en los años siguientes¹⁷ y la amenaza que él veía en plena operación en su patria: las hordas salvajes ocupando las ciudades y haciendo retroceder en el tiempo las costumbres de los centros que debían irradiar la luz de la civilización sobre el cuerpo nacional.

La invención de la Nación impulsó a los letrados latinoamericanos a investigar las fronteras de la identidad aunque el resultado de ese viaje parece promover más preguntas que las que aspiraba responder. Sarmiento y Lastarria comprendieron que descolonizar la cultura nacional era un paso ineludible para diseñar una nación moderna y preferentemente homogénea. Sin embargo para promover ese distanciamiento debieron zambullirse en el tiempo y armar desde allí relatos que despertaron la polémica. Las estrategias para alcanzar esa meta fueron diferentes y permiten reconstruir un itinerario ideológico. Mientras Sarmiento encontró en la lengua *bastarda* y urbana (Pinilla 46) la representación de una identidad en conflicto, Lastarria propone una nueva organización del pasado étnico como el antídoto para distinguir los tiempos yuxtapuestos de la Nación y la Colonia. En ambos casos las fronteras cronológicas delimitadas en los relatos permiten reconocer quienes merecían pertenecer y quienes no a ese territorio conceptual en proceso de definición.

ocupadas por las tribus como fragmentos circunstancialmente separados del cuerpo nacional. Said califica estos discursos como productores de "obligaciones metafísicas" que dotan a las naciones de una argumentación ideológica para la expansión imperialista que tuvo lugar durante el siglo XIX. *Culture and Imperialism* (New York, A. Knopf, 1993) 10.

TESTIMONIOS

(CONVERSACION)

E.M.: ¿Qué
debería
de ser un

Segundo
cosa que
diferencias,
diferencias por
diferencias de
diferencias de
diferencias de la

E.M.: ¿Qué es un

E.M.: Siempre
de perturbación
de siempre, hay un
de las palabras. Es decir,
de la comunicación moderna, en el siglo

E.M.: ¿De El visitante?

de la comunicación
de la comunicación
de la comunicación
de la comunicación

PAÍS DE JAUJA: ESPACIO ABIERTO
(CONVERSACIÓN CON EDGARDO RIVERA MARTÍNEZ)¹

Edgar O'Hara

Edgar O'Hara: Tú has confesado que si no hubiese sido por la computadora, País de Jauja no habría sido escrita o, en todo caso, quedaría en manuscrito, boceto, borradores. Explícame ese factor suerte...

Edgardo Rivera Martínez: En realidad se trata de que el esfuerzo de trazar una novela, que iba a resultar extensa, con tecnología del cuento... Quiero decir con la dedicación, con la atención que se presta al conjunto, a los primeros planos, a los detalles, precisamente como sucede en el caso del cuento, bueno, habría sido un trabajo demasiado largo con la máquina de escribir... La computadora me permitió aligerar el proceso y marchar entonces al ritmo de la imaginación, de la creación y de la reflexión...

E.O.: ¿Cuánto tiempo tardaste en escribirla?

E.R.M.: Un poco más de dos años porque la comencé el 91 y para el 93 ya estaba lista. Salió en el mes de junio...

E.O.: ¿Y era un proyecto que tú tenías de antes o que nace con la década del noventa?

E.R.M.: La idea central la tenía desde antes, pero no había escrito absolutamente nada. Y, bueno, cuando ya dispuse de la computadora, me lancé... El proyecto inicial se fue enriqueciendo, ampliando y perfeccionando a lo largo del mismo trabajo.

E.O.: ¿El visitante lo escribiste a máquina o a mano?

E.R.M.: Siempre he escrito en máquina de escribir. *El visitante*, que es novela corta, permitía ese trabajo. Pero en relatos relativamente cortos o en esa novela, por ejemplo, hay un mayor lugar para el arrepentimiento, o el "pentimiento" de que hablan los pintores. Es decir, ya el texto fue publicado pero tengo trabajada una versión modificada, corregida, perfeccionada...

E.O.: ¿De El visitante?

¹ La novela de Edgardo Rivera Martínez, *País de Jauja*, apareció en Lima en 1993, y fue una de las obras finalistas en el Concurso Internacional de novela "Rómulo Gallegos" (1995).

E.R.M.: Sí, como parte de una edición que podríamos llamar “Obras narrativas completas”, si alguna vez se publica... En el caso de *País de Jauja*, es una novela que yo a veces releo y la releo con afecto y por lo menos ahora no tengo nada que rectificar, salvo las erratas que aún se han deslizado.

E.O.: ¿Y en “Angel de Ocongate”, por ejemplo?

E.R.M.: Forma parte del conjunto de relatos que estoy sometiendo a revisión. Se trata de una obra pequeña en la cual —sabemos bien lo que pasa con el cuento— no se trabaja con lupa sino con microscopio...

E.O.: Te hacía esta pregunta sobre el método o el artefacto que sirve de medio porque pensando en tus relatos, sobre todo a partir de *El visitante*, la atmósfera es una que podríamos definir como lírica... Tienes una tendencia a una construcción del relato de ambiente, con una precisión por el aspecto antinaturalista del texto. Y estando tan cerca de la poesía, se me ocurrió que tú podías ser un escritor “a mano”, que corrigiera y volviera sobre los manuscritos, cosa que haces por cierto... Pero nunca pensé que escribiras de frente a la máquina... ¿Siempre ha ocurrido así, incluso en tus poemas?

E.R.M.: Bueno, los poemas no me acuerdo muy bien; creo que los trabajé a mano. Pero los poemas son un episodio relativamente breve o, en todo caso, momentos esporádicos en mi producción. En lo que concierne al modo de escribir en prosa —ya sea prosa de reflexión, prosa periodística o la prosa de la narración—, mi modo de trabajo siempre ha sido con la máquina de escribir. Y ahora la computadora, que permite una velocidad que va a la par con la imaginación y el pesamiento, sobre todo en el caso de relatos de tipo lírico. Si me permites una opinión —no siempre el autor tiene la razón en lo que concierne a lo que escribe, lo sé—, creo que mi producción narrativa es de carácter lírico... Así veo yo las cosas, en todo caso.

E.O.: ¿Y cómo definirías ese elemento lírico?

E.R.M.: En los relatos cortos he trabajado a partir —tú lo has dicho— de una atmósfera, predominantemente, y en un número menor de casos a partir de un personaje o una anécdota. Me ha interesado sobre todo la atmósfera en el caso de *El visitante*, y también en “Angel de Ocongate”, aunque allí el fenómeno es más complejo porque el personaje tiene una importancia especial...

E.O.: Bueno, basta pensar en un título como “Enunciación” para volver al problema de la poesía...

E.R.M.: Efectivamente.

E.O.: ¿Cómo elegiste ese título para un libro que reúne, pues, tres relatos —“Enunciación”, “Ciudad de fuego” y “El visitante”—, uno de los cuales ya había sido publicado en forma independiente?

E.R.M.: En el caso de "Enunciación", el enunciante no queda definido y entonces parte del suspenso o de la pregunta que plantea el texto es quién habla. ¿Quién es el que *así* está hablando? Incluso, hasta donde yo recuerdo, en el texto se formula esa pregunta... Siendo, sin embargo, una voz —hasta donde puedo yo apreciar las cosas— poética o, como dicen ahora, un Yo poético, pero sin ser precisado ni situado en determinadas coordenadas...

E.O.: *¿Cómo nace tu interés —que uno puede ver plasmado en distintas ediciones— por los libros de viajeros, o la "mirada ajena" sobre lo peruano? ¿Tiene algo de obsesión poética?*

E.R.M.: He trabajado con los testimonios de viajeros del siglo XIX, principalmente, marcados de alguna manera, aunque sea a distancia, por el Romanticismo: la subjetividad que viaja, que se desplaza, para ver y observar pero también para contemplarse a sí misma en escenarios diferentes. Y esto permitía un vuelo de la fantasía que a mí me parece particularmente interesante. Eso es lo que me atrajo de los viajeros, aunque yo comencé con viajeros del siglo XVI, XVII y XVIII... Me interesaron después los viajeros del XIX porque es una subjetividad que funciona en términos líricos, ¿no? Son viajeros que *se sienten viajar* y reaccionan muchas veces de manera lírica frente al paisaje. Y esto se vuelca no sólo en sus textos sino en los dibujos y el grabado. De modo que ha sido una inquietud paralela que me ha deparado múltiples satisfacciones. Sigo trabajando en esa línea en la medida que las circunstancias lo permiten.

E.O.: *¿Te han interesado los autores franceses del XIX? Pienso en Stendhal...*

E.R.M.: Me han interesado, sí, pero no de una manera especial. Sin embargo puedo mencionarte que en mis clases de San Marcos me he ocupado de poesía francesa, sobre todo Mallarmé. Incluso trabajé en una crítica constructiva, diríamos, de las traducciones al español que se han hecho de la poesía de Mallarmé... De prosistas, quien me ha interesado es Proust...

E.O.: *Yo pensaba, pues, en el asunto de la subjetividad, que en Stendhal es tan claro, ¿verdad?*

E.R.M.: Sí, por cierto... Pero mi visión de la literatura francesa, por circunstancias no bien elucidadas para mí, de pronto se orientó más bien hacia la poesía. Alguna vez me he detenido en Nerval y también en Lautréamont y Rimbaud.

E.O.: *En el caso del título de la novela, y siendo tú jaujino, País de Jauja se refiere a un lugar específico y a un lugar utópico. Retomando la noción de los viajeros, ¿de qué manera País de Jauja podría ser el escenario de la imaginación?*

E.R.M.: País de Jauja, hasta donde yo lo puedo ver en este momento, no debe casi nada a mis trabajos sobre los viajeros. Es más bien un espacio autobiográfico, porque tiene que ver con la época de mi adolescencia, y es una Jauja que remite,

claro, a la idea utópica del país o la isla de Jauja. Pero hay un doble simbolismo: por una parte, esa isla de felicidad y holganza que inventó la imaginación europea de la Edad Media y del siglo XVI; por otra, una utopía no abstracta sino de posibilidad realizable en términos de integración de diferentes vertientes culturales, integración de distintos modos de ver y sentir... Esto es lo que el Perú reclama, siendo un país multinacional, complejo, contradictorio y conflictivo. Sería, pues, ese encuentro fecundo y enriquecedor. Esa idea del mestizaje feliz, que Arguedas señalaba respecto del valle del Mantaro. En la novela aparece una Jauja —la de los años 40— que se acerca un poco a esa idea, cuando iban a ella enfermos de diferentes procedencias. Y si no había una integración lograda, existía por lo menos un diálogo... Tal es el espacio singular y privilegiado que me ha permitido trabajar sobre lo que me interesa: el diálogo intercultural, el beber de múltiples fuentes...

E.O.: Tú viajaste de Jauja a Lima... ¿En qué año fue eso?

E.R.M.: En realidad la cosa es más compleja. Yo nazco en 1933 y muy niño, a los dos o tres años, venimos a Lima con mi familia y nos instalamos en Barranco, en la Bajada de los Baños. Allí vivimos unos cuatro años, después nos mudamos a otra parte del distrito y luego regresamos a la sierra... Pero volvíamos a Lima... Finalmente cursé mis estudios de secundaria en Jauja hasta el momento en que ingreso a la Universidad de San Marcos. Por lo tanto entre mis recuerdos más antiguos no sólo está la casa de Jauja sino también el mar...

E.O.: Pero desde hace unos veinte años tú vives principalmente en Lima... En este sentido tus "regresos" a Jauja serían como los de un viajero de la memoria...

E.R.M.: La Jauja actual es otra... Volver a ella es un poco volver a una ciudad que yo desconozco (cierta turgurización, maltrato de calles, balcones, la Plaza de Armas, la propia iglesia). Pero en lo fundamental, en lo que a mí me interesa, sigue siendo mi ciudad natal, ¿no?, la ciudad donde están mis raíces y una parte de lo que pueda yo haber conocido de felicidad en esta existencia, sobre todo en la infancia... Y no solamente en Jauja sino en el campo, en un sitio que se llama Ataura, donde mi familia, como otras familias jaujinas, tenía unas pequeñas parcelas, trabajadas en ese sistema que se llama de aparcería. Y yo iba de niño y he participado de una manera gozosa en las eras de trigo, cuando se trillaba el cereal con caballos. Era una época en que precisamente yo leía —por partes, como todo chico de esa edad— *La Iliada* y cosas así... Y entonces estar en la era con los caballos era una fiesta, como lo era estar en las noches reunidos junto a la parva y escuchar a las muchachas que cantaban huaynos, ver el cielo estrellado y frígido, sentir el viento del río que estaba cerca. La era de Ataura fue para mí sinónimo de felicidad...

E.O.: ¿Vuelves a ese pasado para detener el tiempo?

E.R.M.: Creo que todos, de alguna manera, al escribir realizamos un intento por recuperar el pasado ¿no? Mi opción personal no es la pura recuperación en

términos de nostalgia, sino una recuperación abierta al futuro, a la vida, como creo que acontece... –ojalá que sea así– con *País de Jauja*. Fundación del futuro, ventana hacia la vida, finalmente, aun en lo que la vida comporta de muerte...

E.O.: Pero el otro día me dijiste que tú te habías divertido mucho escribiendo la novela...

E.R.M.: Sí, *País de Jauja* –novela que escribí en circunstancias especialmente difíciles, por la situación de nuestro país– fue para mí una fiesta. Entre otras razones porque creo que tiene partes en las cuales la comicidad y el humor tienen enorme importancia. A veces vuelvo a esas páginas y lo hago con alegría.

E.O.: Un humor que no había aparecido antes...

E.R.M.: Creo que no, salvo en un cuento que se titula precisamente “El cuentero”... Pero hay vertientes de la persona que a veces no se manifiestan en la lírica o en la narración. Por ejemplo, hay gente que se ha sorprendido mucho al leer mis artículos periodísticos –tengo una vertiente periodística que es importante para mí– y comprobar que unos son humorísticos y otros son artículos muy indignados, cuando se ha tratado de los atropellos tan frecuentes a los Derechos Humanos. Ahora ya no escribo periodismo de opinión, no porque no quiera hacerlo sino porque, como se dice, hay que concentrar esfuerzos... Y a veces también ha aflorado una vena satírica que puede no haber gustado a muchas personas... una vena satírica en la que puedo haberme excedido un poco, ¿no? Pero el Perú es un país en el que no indignarse sería realmente un pecado: suceden tantas cosas alucinantes, increíbles, atroces...

E.O.: ¿Hay un proyecto, a partir de País de Jauja, en camino?

E.R.M.: Sí... Tenía ya la idea de una novela –a medio camino, digamos– que también está ambientada en una ciudad que si no es Jauja se parece mucho a ella... No sé cuándo la terminaré... Espero que con la ayuda de la computadora y un poco de tranquilidad, alguna vez la acabe...

E.O.: Volvamos a ciertas presencias... Pienso en Henry James...

E.R.M.: Sí, en los tiempos en que lo leía, su narrativa me gustó mucho. Y una obra que me merece una profundísima admiración es la de Rulfo, ¿no? Sin embargo mi modo de trabajar es muy diferente. Rulfo trabaja en concentración. Por ese esfuerzo de concentración diría que *Pedro Páramo parece más un cuento que novela*, ¿verdad?, aunque sus calas y el tratamiento sean de una novela. Hay otros autores por los que siento admiración pero cuyas obras no me agradan; hago esta distinción porque puedo apreciar el diseño, la ingeniería... Pero mi opción es otra: la de la novela lírica. Por eso me gustan mucho *La muerte de Virgilio*, de Hermann Broch, y *La muerte en Venecia*, de Thomas Mann. Sin embargo, en lo que concierne a *País de Jauja* no ha habido una fuente inspiradora novelística; es el

resultado, más que nada, de mi experiencia vital en Jauja y mi visión del Perú. En la novelística peruana tenemos varias novelas etiológicas, vale decir, explicativas. Por ejemplo, *Conversación en la Catedral* es un caso típico de novela etiológica, con esa pregunta inicial de Zavalita (“¿en qué momento se había jodido el Perú”). *La violencia del tiempo*, de Miguel Gutiérrez, también es una novela etiológica. Mi novela no es explicativa ni pretende serlo; respeta esas otras opciones, pero más bien, si vemos la cosa desde ese ángulo, es una novela de propuesta... y además de celebración porque yo creo que la misión de la novela no es mostrar documentalmente, sino eso: celebrar...

E.O.: Y en ese sentido, ¿te sentirías cerca de Canto de sirena, de Goyo Martínez?

E.R.M.: Sí hay algo en común, pero se da de muy diferente manera... Los contextos, los referentes, los personajes, la “intencionalidad narrativa” (como diría un amigo mío), son completamente diferentes, sin perjuicio de los valores que yo reconozco en *Canto de sirena*. Hay muchas maneras, pues, de celebrar la vida, y las de Gregorio no son las mías, dicho esto en broma...

E.O.: Para terminar, Edgardo, tú has tenido una experiencia estadounidense...

E.R.M.: Sí, pues, estuve primero en el International Writing Program de Iowa en 1975, lo que me permitió conocer a gente muy interesante, por ejemplo a Anthony Burgess, entre otros. Y leer, escuchar música... Iowa es un poco como Jauja, pero una ciudad más grande y más rica, y estando en el Mid West, sin embargo es un centro cosmopolita, ¿no?, o por lo menos lo era en aquel tiempo...

E.O.: Muchos escritores se deprimían allí también...

E.R.M.: Los que se quedaban en el invierno, ¿verdad? Parece que la pasaban muy mal. Yo estuve felizmente durante el otoño, de setiembre a diciembre... Ya comenzaba el invierno... Posteriormente he vuelto a Estados Unidos como profesor visitante, en Darmouth... Y vi esa nieve purísima y deslumbrante para un peruano que así no más no ve la nieve, aunque sea de la sierra. Y anteriormente, en los años setenta, tuve la oportunidad de viajar por San Francisco, Nueva Orleans, Nueva York, Chicago...

E.O.: ¿Y conservas algún diario de viajero, para volver al tema?

E.R.M.: Sí, alguna vez saldrán esas notas. Algo he publicado y el resto son esbozos... Guardo, como sucede siempre cuando se está de paso, un recuerdo multifacético de los Estados Unidos...

E.O.: ¿Y alguna posibilidad de que la poesía toque la puerta?

E.R.M.: Si me permites la vanidad de decir que me ha tocado muchas veces y yo le he respondido en mi lenguaje, que es el de la narrativa... Porque no separo tajantemente prosa de verso. A veces sí, sí, me toca en el sentido estricto: poesía en verso. sí.... Y leo poesía, no con la frecuencia que yo quisiera, pero sí lo hago. Por algo mi opción es la de la lírica, ¿no?

(Lima, 2 de septiembre de 1996)

Pedro Lastra S.

Mi primer encuentro con Alberto Escobar ocurrió en las páginas de un diario chileno. Un domingo de abril de 1957 leí, con interés creciente, un extenso artículo sobre *La narración en el Perú* firmado por don Ricardo Latcham, mi maestro de literatura hispanoamericana en la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile. Ese elogioso comentario —“libro nutrido y sabio”, dice Latcham— se me convirtió en una invitación perentoria no sólo para leer el libro sino para obtenerlo y seguir en su compañía. No era tarea fácil en esos tiempos de lentas y precarias comunicaciones bibliográficas con países que no fueran Argentina y México, y sólo un azar hizo posible, dos años después, que se cumpliera la primera parte de mi propósito: un joven sacerdote peruano, que estudiaba en la Universidad Católica de Santiago y a quien conocí en mis andanzas por librerías, me contó que había traído ese libro y, tal vez conmovido por mi curiosidad, me lo ofreció en préstamo por algunos días o semanas. Esa circunstancia me permitió escribir una breve reseña, que una revista universitaria publicó a comienzos de 1960.

La narración en el Perú representó para mí un ejemplo de lo que debería ser el estudio del relato breve en nuestros países. Lo señaló así don Ricardo, y lo repetí yo en el párrafo final de mi reseña. Sé que Alberto no ha vuelto sobre ese libro, que sin duda considera como una etapa cumplida de sus afanes más tempranos en la investigación y en la crítica literarias, pero yo lo releo ahora y otra vez me impresiona, como hace tantos años, semejante lección de rigor, de amplitud y de inteligencia. También de anticipaciones, corroboradas con largueza poco tiempo después.

Hubo luego un segundo encuentro en ausencia, porque sucedió en un diálogo con José María Arguedas. Como lo he contado en otra parte, conocí a José María en una de las memorables reuniones que organizó Gonzalo Rojas en la Universidad de Concepción, y creo que no sólo le llamó la atención el hecho de que yo supiera algo de sus libros, sino que le mencionara también a Alberto Escobar. Me preguntó si lo conocía personalmente. No, yo sólo había leído y escrito unas páginas sobre *La narración en el Perú*, y sabía de sus estudios de lingüística y de sus primeras publicaciones poéticas. Me habló entonces de Alberto con un entusiasmo que relegaba sus cautelas o temores iniciales frente a los desconocidos (yo lo era del todo para él en esos momentos), y advertí que apreciaba por igual sus méritos intelectuales y las manifestaciones de su conducta. Como se sabe, valores de entereza moral como la rectitud y la honestidad eran esenciales para José María, y verdaderamente lo exaltaba descubrirlos en los demás. Eso le ocurría al hablar de Alberto, y cuando días después me dijo que él ya nos veía como muy buenos amigos en el futuro, yo sentí que esa cálida seguridad consolidaba también su fraternal cercanía.

Gracias al empeño de José María viajé por fin a Lima en 1964. No fue un viaje más, sino la revelación de un mundo que me cautivó desde el primer día, y que es ahora materia de nostalgias recurrentes al contrastar mi deslumbrada visión inicial de la ciudad con los desapacibles cambios que llegaron a borrarla (ya se ve que yo también he tenido "una Lima que se fue"). Pero entonces se dio en la realidad el primer encuentro con el escritor leído y admirado y con la persona tan presente en los relatos de José María. Fui con él a visitar a Alberto en su oficina de la Universidad de San Marcos. Nos saludamos como viejos conocidos, y recuerdo que hablamos como si estuviéramos continuando un diálogo de la semana pasada, en el que hubiéramos dejado pendientes algunas noticias sobre nuestros quehaceres y preocupaciones. Después he pensado en lo inhabitual de ese trato entre personas que no se habían visto nunca, y que tampoco se habían escrito con anterioridad. Me pareció, pues, natural que Alberto dijera que almorzaríamos en su casa, donde Betty nos esperaba. También me pareció natural que al dejarnos José María a media tarde, nosotros continuáramos nuestra charla por el resto del día. En esa ocasión Alberto me contó que había viajado a Chile en 1939, como integrante de un grupo de niños peruanos invitados por la revista *El Peneca*, que se publicaba en Santiago. Algo sabía yo de tales andanzas, porque a fines de esa década y a comienzos de la siguiente fui un fanático lector de la revista, y vi en varias oportunidades las fotos de esos grupos que procedían de los países vecinos. Nos situamos así en un territorio común del pasado, abierto a la plenitud de la imaginación y de los sueños infantiles; y como las experiencias de ese viaje habían resultado intensas y cordiales para él, estuvimos de acuerdo en que si los niños manejaran las relaciones internacionales acaso el mundo iría mucho mejor de lo que va. Al hilvanar esas reflexiones pensábamos en la coincidencia de que ambos fuéramos, en ese momento, padres de tres hijas que llegarían, como llegaron, a ser a su vez muy amigas. Aquí anotaré que debo a la amistad de nuestras hijas el conocimiento de la extensa zona norte de mi país: en julio de 1973 las hijas mayores de Alberto viajaron a Santiago a visitar a las nuestras. La crisis que se vivía en Chile se agudizó ese mes, con huelgas generalizadas de transportes que hacían imposible el retorno a Lima de las queridas visitantes, que debían regresar a sus clases, y entonces Juanita y yo decidimos que no había otra manera de devolver sus hijas a nuestros amigos que llevarlas hasta la ciudad de Tacna. Así fue como contratamos un taxi, en el que yo hice con ellas el insólito recorrido de unos dos mil kilómetros y obtuve una visión, auténticamente pasajera pero visión al fin, de una zona sorprendente y casi alucinante que hasta entonces no era para mí más que una suma de líneas y colores en un mapa, ordenada o no según vagas nociones aprendidas en los manuales de geografía.

Los encuentros se han multiplicado en estos treinta años, y constituyen ya una vasta teoría de lugares, viajes, lecturas, variadas empresas y preocupaciones compartidas. Privilegios de la amistad: cuando me correspondió dirigir la serie "Letras de América" en la Editorial Universitaria de Chile, Alberto me apoyó con fervor y colaboró en nuestros proyectos. De esa época son su prólogo a la edición chilena de *Crónica de San Gabriel*, de Julio Ramón Ribeyro, y su libro *La partida inconclusa*, obra que propone modos ejemplares de lectura, ilustrados con precisos y pené-

trantes análisis de diversas piezas, poéticas y narrativas, de la literatura en lengua castellana.

En una entrevista que, como todas las suyas, abunda en aciertos, Juan José Arreola expresó su esperanza en que el balance final sería favorable a su trabajo narrativo porque, dijo, “apliqué mi espíritu a los quehaceres arduos; porque me metí con los mejores”. Yo creo que ese juicio de Arreola le cuadra de manera cabal a la obra crítica de Alberto, y como a ninguna otra que yo conozca de los escritores de mi tiempo. Desde luego, no estoy solo en esa opinión, que adelantó con sagacidad Ricardo Latham hace cuarenta años. Bastará recordar ahora el alcance de sus libros mayores sobre César Vallejo, Ciro Alegría, José María Arguedas y el germinante *Patio de Letras* para valorar su tarea en términos parecidos a la confiada reflexión de Arreola. Y para agregar también otra certeza, que yo entiendo como un hecho consumado: sus lúcidos escritos contradicen, felizmente, un sombrío diagnóstico formulado por Borges en 1985, cuando observó que “la literatura actual se complace en las facilidades del caos y de la azarosa improvisación”, desvíos culpables a los cuales no ha sido ajena la crítica que debía combaírlos. Me regocija pensar que las fecundas meditaciones de mi amigo seguirán cumpliendo entre nosotros su cometido generoso: ser flechas indicadoras de la buena dirección.

Abril, 1996.

CARTA DE VICENTE HUIDOBRO A SALVADOR REYES*

París, julio 1924

Sr. Salvador Reyes

Estimado poeta y amigo:

He recibido su hermoso libro de versos y ahora pocos días su carta que me apresuro a contestarle.

Pienso que no debe dar ninguna importancia a la opinión que tengan de Ud. o de mí en Chile. Es lo mismo y cuenta tanto en el mundo como lo que se piensa en las Islas Sandwichs. La raza chilena es tonta por naturaleza y aunque ello es muy triste no tiene remedio. (A menos que lleven 500.000 europeos por año)

El pobre Omer Emeth es una gallina ciega, era el único asno que había en Francia por eso se sintió fraternalmente atraído a Chile y fue a encallar en nuestras playas. Díaz Arrieta es un títere que no sabe lo que es arte por definición.

Por eso es que no hay que pensar en esa gentuza. Si quiere hacer obra en Chile, siga su camino deseado, derecho sin mirar a los lados. Allá hay que ponerse anteojeras como los caballos y sobre todo hay que cortarse el cordón umbilical con la patria. No tener ningún contacto con nadie, vivir entre sus libros y trabajar mucho.

Es una genticilla terrible y por mucho que uno huya de ellos tienen **el tacto** especial de venir a molestarlo en su rincón.

Figúrese usted que aquí en París donde yo les ahuyento como la peste, **no me** dejan vivir con sus chismes.

Ahora último han andado corriendo que abandoné mi familia y que me fugué a Italia con Gloria Swanson la gran artista de cine americana. ¿Y esto sabe usted por qué? Porque me fui con ella a mostrarle los castillos de Francia y dormí una noche en un hotel de Fontainebleau.

Son unos podencos moralistas de pura impotencia. Están furiosos porque cuando di mi conferencia en la Sorbonne no envié invitación a ningún chileno.

Pero dejemos a estas comadres disfrazadas de hombres y pasemos a hablar del oficio.

En el próximo número de mi revista "Creation" daré un poema suyo. Supongo en sus manos el número que le envié hace meses con un suplemento castellano. Si no lo ha recibido avíseme, para enviárselo de nuevo.

* Los originales de estos documentos, se conservan en el Archivo del Escritor de la Biblioteca Nacional de Chile.

De poesía en Francia no hay nada, excepción hecha de Paul Eluard, Tristan Tzara y a veces algún acierto de Roberto Desnos. Pero en fin aquí siquiera salen todos los días muchachos nuevos y que harán algo. En España hay uno solo Juan Larrea que vale de verdad, en Alemania Arp, en Italia nadie, Italia es el país anti-artístico por excelencia y son tan idiotas que aún creen en el padre Marinetti y en el más pobre D'Annunzio. En Inglaterra, Bélgica y Holanda todo es aún muy pobre y en Rusia demasiado truculento.

Respecto a la novela yo creo que aún no se ha escrito en el mundo ninguna que valga la pena y para mi gusto fuera de Rabelais, de "Le Moine" de Lewis, y uno que otro balbuceo moderno lo demás es justamente la anti-novela por excelencia.

"Le Diable Amoureux" de Cazotte no está mal, sobre todo si pensamos que data del siglo 18. Jean Cocteau es un infeliz y demasiado pederasta para poder hacer algo de peso.

Yo prefiero Dumas padre y Dostoievski, a Cendrars o a Reverdy. Marcel Proust me parece un idiota que todavía cree en los problemas psicológicos y en el detallismo inepto de los naturalistas.

Quieren crear personajes cuando lo que hay que crear es novelas. Siempre se equivocan de camino. Quieren darnos pedazos de vida (que ellos dicen) como si la vida no fuera lo que más nos aburre y como si los conflictos del alma del señor López y las desgracias de mademoiselle Dupont nos importaran un huevo.

Les falta lo único que cuenta en el arte: el lirismo puro y la sorpresa. Para mí una novela debe ser variada y sorprendente como un álbum de estampillas y así de múltiple, de lírica y de imprevista.

Sobre todo lo único que me distrae en el mundo, es la poesía. Lo único que me impide suicidarme. Tener una visión poética de la vida, una visión distinta, absurda, loca, anticuotidiana, antihabitual, profunda y maravillosa es lo único que me dignifica y que me hace olvidar un poco ese saco lleno de m... que es el hombre.

Felizmente estas ideas mías son tan lógicas que he logrado imponerlas en casi todos los últimos muchachos que valen de verdad y se van abriendo camino más rápidamente de lo que yo pensaba.

Pero al decir poesía yo no me refiero a lo que generalmente se entiende por tal, sino todo lo contrario. Yo no me refiero a lo que es poético en sí sino a lo que uno hace poético. Nada detesto más que el romanticismo.

Para mí hay dos maneras de hacer verso: Poetizando lo no poético y despoe-tizando lo poético. Si Ud. ha leído mi Manifiesto "Manifeste Peut Etre" en el último número de "Creation" comprenderá mejor lo que quiero decir.

Prefiero un ruiñeñor que canta en la cocina o sobre un paraguas que no un ruiñeñor cantando en la arboleda. I vea Ud. como no sólo es más lírico por el choque (que hace saltar la chispa) sino además es una nota llena de piedad. La cocina y el paraguas necesitan un poco de piedad, un poco de dulzura que no necesita la arboleda.

"El ruiñeñor ciego" de Maeterlinck es demasiado poético es miel sobre miel y desde el momento en que un poema se titula "El ruiñeñor ciego" se acabó el poema, ya no hay más que decir, no hay donde poner más poesía. Yo prefiero mí

ruiseñor desafinado, el ruiseñor rural, matarle lo empalagoso con un adjetivo vulgar, con algo que se pueda decir de cualquier paseante en cortes.

La poesía poética es algo espeluznante. Muchas veces pasa que las imperfecciones son lo que más nos sacude porque son algo que se pesca, que se agarra a nuestra piel y que da como golpes eléctricos, golpes que se pueden encontrar en un cantar popular pero que no se encontrarán jamás en Hermosilla ni en Moratín el más perfecto y el más pedestre de los poetas castellanos.

Porque la perfección es algo muy distinto de lo que la gente cree.

Pero dejemos estas cosas que no son para una carta sino más bien objeto de una conversación o de una conferencia.

Mañana parto a Suecia donde tendré que hablar de todo esto pues estoy invitado a explicar la nueva estética y mi poesía en Stokolmo en una o dos conferencias.

Envíeme sus cosas y trabaje mucho sin dejarse desalentar por nadie. No haga caso ni piense en la opinión chilena, pues yo le aseguro que aquí un portero sabe más de Arte que todos los críticos de allá.

Recibe un saludo cordial y téngame por su amigo sincero.

Vicente Huidobro

París, 41 Rue Victor Massé.

Fernando¹: Te envío los datos de nuestra Colonia.

I. Para vivir con decencia arrendábamos una gran casa –de esas antiguas que tú conoces– la que pagábamos en común, sin mayores discusiones y cada cual tomaba sus habitaciones según las necesidades familiares.

La primera casa que arrendamos estaba situada en Pio IX, al pie del Cerro San Cristóbal; nos costaba \$75; fue por el año 1906 ó 7, si mal no recuerdo. Hoy esa casa creo que vale algunos miles. Vivíamos muy económicamente y con comodidad; una cosa que nunca se nos ocurrió fue haber hecho la comida en común, pero de todos modos nos sentíamos muy a gusto con nuestra pequeña independencia, dentro de aquel gran caserón.

En verdad el nombre de anarquistas es el mismo comunismo de hoy; no sé por qué nos llamábamos anarquistas. O nos llamaban.

LOS NOMBRES

Alejandro Escobar y Carvallo, se ganaba la vida como médico homeópata y naturista –escuela médica repudiada en aquel entonces y que hoy ejercen algunos médicos alópatas eminentes en el país–. Casado en segundas nupcias con una niña muy culta y hermosa; Zunilda Zenteno, hija de un señor que tenía imprenta en San Bernardo, también simpatizante de nuestros ideales. Era una joven menor que él, de una paciencia de Job; fue una verdadera mártir acompañando a Alejandro en su azarosa vida de luchador idealista; sin protestar ni arredrarse ante las pobreza y las privaciones.

Hoy, a Dios gracias, está bien, aunque no de fortuna; sus hijos están bien educados y sin vicio alguno, desempeñan buenas ocupaciones y están muy bien con-

* Esta carta se refiere a una segunda colonia tolstoyana, ubicada en Santiago, que era integrada por artesanos y obreros anarquistas admiradores de Tolstoi. Habitaban una antigua casa en la calle Pío Nono. También se integraron a este grupo los pintores Benito Rebolledo Correa y Julio Fossa Calderón y el periodista Alejandro Escobar. Duró poco, por motivos económicos y problemas con las autoridades gubernamentales. Poco antes de desaparecer sus miembros trataron de relacionarse con los tolstoyanos de San Bernardo. De todo esto, y otros detalles da cuenta esta carta.

¹ Fernando Santiván: (1886-1973) Novelista, cuentista, ensayista. Inicia sus estudios en Chillán. En esa ciudad, en el diario *La Discusión*, publica sus primeros cuentos. Se matricula en la Escuela de Bellas Artes, de donde es expulsado. Comparte con D'halmar, la creación de la colonia tolstoyana. En 1952 recibe el Premio Nacional de Literatura. De sus obras mencionamos: *Palpitaciones*, *El crisol*, *La casa de hierro*, y *La hechizada*, entre otras.

ceptuados ante sus jefes y patrones; las hijas casadas con hombres excelentes, trabajadores, ganan mucho dinero. No era posible que siguieran la tradición de sus padres que tanto sufrieron por el amor a la Humanidad, ¡me consta!

Miguel Silva, cuñado de Alejandro, con taller propio de tapicería y fábrica de muebles; —fallecido en un accidente de auto, después de haber formado su familia— es padre de un médico, el doctor Silva Escobar, de un oficial de aviación, otro arquitecto y dos hijas profesoras.

Julio Fossa Calderón, estudiante de Bellas Artes, vivía solo como simpatizante con nosotros pues era católico. Jamás le discutimos su religiosidad. Vivía con una muchacha de la cual tuvo dos hijos (varón y mujer) a los que abandonó para ir a Europa a conquistar gloria. Ella lo esperó durante diez años fielmente; era una mujer muy sencilla y bondadosa. Nunca tuvo noticias de él. A los muchos años vino a Chile, pero ella ya se había casado con un hombre que la hizo feliz. Él también venía a casarse con una dama de fortuna, con la cual regresó a Europa. A los pocos años volvió nuevamente con su esposa y una hijita, a dirigir la Escuela de Bellas Artes, contratado por don Armando Quezada Acharán en París, donde este último era Embajador. Fossa quiso reorganizar la Escuela, pero los futuristas y masones le hicieron una guerra terrible y de un empujón nos echaron a los dos, a él y a mí, donde yo le acompañaba como profesor. Una cátedra que me había dado por amistad. También salieron otros profesores adeptos a él y desde entonces están en el poder los futuristas, encumbrados por el P. comunista; también son dueños *del llamado Premio Nacional*. El escultor que trajo de París como profesor, Ernesto Tapia, un hombre de mucho talento, autor de "Fresia", una escultura que tú debes conocer; el tema es una india arrojándole el niño al caudillo, la que creo se encuentra en la Escuela Militar, no lo quisieron reintegrar a París de donde lo trajeron y el pobre murió en la última miseria, en un conventillo, dejando abandonada a su esposa francesa en París con 5 hijos. Fossa, tú sabes, también ha muerto en el último combate por la gloria, (?) después de obtener una Medalla de Oro en el Salón de París. Su esposa le sobrevivió un año, también falleció y quedó una hijita huérfana completamente sola en la Ciudad Luz, pero con fortuna. Se cuenta que tiene mucho talento como pintora. Creo que siente horror por Chile donde trataron tan mal a su padre; nació en París. Cuando Julio vino a Chile, en el último viaje era una niña de unos 8 años; hoy es una jovencita de 20 años y debe recordar la patria de su padre como una pesadilla.

Vicente Saavedra, un joven tipógrafo de mucha cultura y distinción de moralidad severísima, sin alarde, ningún gran señor le iba en saga en el vestir y en la fineza natural de su trato. Murió joven de una dolencia pulmonar, el fin de casi todos los tipógrafos. De su esposa (que era maestra) no he sabido más; era hermana del compañero Cádiz. No dejó hijos.

Manuel Cádiz, ebanista, también muy educado; era un tanto bromista pero sus bromas eran de buen gusto, no molestaban; simpático, gran trabajador, soltero,

de talla mediana, moreno como un árabe del desierto, de buenas facciones. No he sabido más de él.

Mamerto González, empastador de libros, joven sencillo, de pocas palabras, amigo de los deportes, casado con una mujer muy hermosa; se querían como Pablo y Virginia; tampoco he sabido más de ellos.

Teófilo Galleguillos, campesino, con alguna instrucción; trabajaba en la Vega de comerciante; era bondadoso y paciente. Bueno, todos eran bondadosos. Vivíamos en un continuo torneo de tolerancia y bondad, influenciados por el ambiente moral que nosotros mismos habíamos creado. A Uds. los encontrábamos superiores por el heroísmo de haber hecho voto de castidad, según las prédicas de Tolstoy, en su libro "La verdadera vida", si mal no recuerdo. Teófilo tenía una amiga que a veces nos visitaba, una muchacha que reía por todo, fresca como una flor. A todos nos encontraba muy buenos; creía que vivíamos en continua penitencia, porque éramos naturistas.

Alfonso Renau, francés, de oficio zapatero de obra de lujo, trabajaba para Pepay; era el tipo de obrero intelectual, de grandes conocimientos. Tenía cientos de libros. Era de una bondad excepcional como hay pocos hombres, muy respetable y distinguido. Tenía pasión por la astronomía. En las noches claras y estrelladas, se sentaba en el patio a describirnos los astros, con mucha amenidad y veneración por el universo; era panteísta. Se casó con una joven que había contratado como empleada; de ella tuvo varios hijos. Era un hombre de unos 45 a 50, años de salud precaria. Murió de 65 años; de su familia no he sabido más.

Francisco Roberts, zapatero, llegó de París junto con Renau, de menos edad que él, parecía su hijo. Hoy es hombre de fortuna; creo que se ha hecho masón; tiene una tienda de lujo en el centro. Aquí contrajo matrimonio con una joven francesa que conoció en el barco cuando venía de Europa. Se enamoró de ella a sabiendas de que era mujer de mal vivir. Pero él seguía un apostolado que le aconsejaba perdonar. Era muy orgullosa y lo abandonó por encontrarlo inferior, y se fue a Francia, su tierra de origen. Roberts está ahora casado con una chilena. Era un buen muchacho, muy cortés y trabajador; aseado, pulcro y meticuloso al igual que Renau. Su obra de mano también la entregaba a Pepay. No hemos seguido cultivando la amistad.

Aquiles Lemure (Lemir), francés, también de oficio zapatero de obra de lujo, como el compañero anterior, trabajaba para Pepay; era el tipo del francés alegre y cordial, muy ordenado y trabajador, gran deportista, practicaba el box francés. Era poco amigo de la lectura, le bastaba con que los demás estudiaran por él y luego le informaran. Recuerdo que los frailes lo sacaban de quicio; era soltero. Su padre tenía un restaurant. Después que se disolvió la colonia se casó con una niña tan trabajadora como él. Tiene varios hijos e hijas, todos muy bien educados. Una de las jóvenes es concertista, esposa de un abogado. Lemure tiene una propiedad

muy hermosa en los alrededores de Santiago. Todavía no habla bien castellano. Yo le suelo visitar cuando me invita; es muy cariñoso y rangoso. En cuanto se enfrenta a mí me echa los brazos al cuello y me dice en su media lengua extranjera: "¡Oh, Benito, mi... mi... mi... viejo amor... mi viejo amor!". Aún no atina con "mi querido y viejo amigo".

A la señora parece que le hicieran cosquillas en las axilas de la risa y le dice: "Nunca se le va a quitar lo enrevesado para hablar. Va a llegar a los cien años en Chile y no aprenderá castellano". Creo que fue este niño el que tuvieron de vecino en San Bernardo ¿o fue Renau?

Manuel Pinto, era joyero; después aprendió a zapatero con Renau, por encontrarlo un oficio muy independiente. Era Pinto de un buen carácter como pocos, siempre tenía la respuesta amable y sonriente; casado con una niña de nombre María, no recuerdo su apellido. Ha tenido de ella varios hijos. Uno de ellos ha seguido siendo revolucionario militante y es arquitecto.

III.- Vivíamos en común, como ya te he dicho, todos éramos vegetarianos; no bebíamos licores ni fumábamos, lo mismo nuestras mujeres. Era la misma vida que hacían Uds., a excepción del voto de castidad. A pesar de tantos hombres y mujeres reunidos, jamás hubo disgustos ¡para eso éramos apóstoles de la paz y de la fraternidad! Dios es testigo de que éramos inocentones. Hay un refrán que retrata a los hombres así, que parece ser de Sancho: "Parece tonto de bueno", porque para este terrible hombre práctico sólo los ladinos y los pícaros son inteligentes.

Éramos iluminados por una luz mística: el amor a la Humanidad. Sobre todo a los humildes, a los pobres, por los que luchan sin esperanza, por los que mueren sin haber tenido jamás una satisfacción de verdadera vida.

Poseíamos un pequeño periódico que dirigía Alejandro, titulado: "LA PROTESTA HUMANA". En este pequeño periódico se defendía, como te he dicho, a los obreros. Se publicaban artículos sobre moral y leyendas ejemplares. Este periódico se regalaba a los obreros; era financiado por cuotas voluntarias; entre los donantes había personas del alto comercio, que en su juventud habían sido revolucionarias, en Europa: *Los hermanos Kenette*, merceros franceses; el filósofo y escritor millonario, don Carlos Newman, de Quillota, le enviaba cantidades de dinero a Alejandro, para "La causa", y otros industriales ricos, extranjeros, de los que no te doy sus nombres, porque aún viven y están vinculados al alto comercio y a la sociedad de Santiago y temo que se molesten. Alejandro descubrió a estas personas, no sé cómo. Sólo sé que los hermanos Kenette eran masones, muertos hoy, como don Carlos Newman.

Una cosa no recuerdo bien ¿quiénes eran los que incitaban a las huelgas?

Me parece que era el Partido Socialista de aquel entonces y nosotros, naturalmente, nos adheríamos para hablarles a los obreros en los mitines, lo que hacíamos al pie de la estatua de los héroes o en la Plaza de Armas.

De los que nos visitaban había un muchacho italiano, venido de la Argentina, tenía el continente de Paoloantonio, pero descuidado en el vestir, a pesar de eso, con una gracia singular; era un orador formidable, de elocuencia arrebatadora;

tipo de napolitano, buena cara; siempre vestido de negro, con un sombrero puesto de cualquier modo y una corbata negra flotante, toda descuidada. Se llamaba *Inocencio Lombardossi*. Cuando llegó de la Argentina fue a vernos y a los primeros que encontró en casa fue a Alejandro y a mí. Nunca nos habíamos visto y nos abrazó en forma efusiva como a antiguos conocidos y amigos, diciéndonos, textualmente: “¡Cómo te vaa, Alejandro! ¡Cómo te va Benito!”. No nos dio ninguna explicación luego. Creo que nos conocía de nombre, pues teníamos canje con el gran diario revolucionario argentino “Ariel”, dirigido por el anarquista italiano, el abogado Pedro Gori, expulsado de su patria por subversivo. Este último vino especialmente a Chile a dar una conferencia contra la guerra cuando nos querían hacer pelear con Argentina. Era el tipo del señor italiano, muy elegante en el vestir, parecido al músico violoncelista, Estéfano Jiarda, de recordada memoria entre nosotros. Era un orador exquisito. Recuerdo que terminó su pieza oratoria, llena de humanismo, con estas palabras: “¡Espero ver la Estrella Solitaria de Chile y el Sol de la Argentina juntos, resplandeciendo en el cielo ¡¡in alto!! ¡¡in alto...!!!”. pues tenía un acento italiano que le daba mucha gracia a su oratoria. Volvamos al compañero Lombardossi. Cuando el mitin era en la Plaza de Armas, por ejemplo, se subía a uno de los escaños de la Plaza muy erguido, miraba de frente a la policía de Castro y de aquel famoso Comisario que llamaban “el terrible huaso Gómez”, que nos vigilaba, descubriéndose el pecho con las manos y gritaba muy fuerte, con voz de trágico: “¡¡¡Aquí tenéis mi pecho, el baluarte de los explotados, de los hambrientos, de ‘los que tienen hambre y sed de justicia!!!’ ¡No temáis que me arredre! ¡¡¡Disparad vuestras carabinas mercenarias!!!”. Lo decía con voz de tenor, vibrante y armoniosa como un clarín de guerra. Y así seguía hablando sin interrupción hasta más de media hora. Los pobres policías, los “pacos”, como les llamaban, se ponían pálidos y al cuarto de hora de oírlo hablar, olvidaban el desafío que les había hecho y las lágrimas les corrían por las mejillas curtidas yendo a caer a las crines de los caballos silenciosos. Parece que Castro y Gómez, embelesados también, se olvidaban de su cometido por escucharlo; pienso que por esto lo dejaban terminar. Murió muy joven de tuberculosis, después de varias prisiones, porque era muy agresivo con la policía, la insultaba en forma heroica.

Alejandro también es un admirable orador, pero más correcto que Lombardossi. Cuando habla, se pone muy pálido y le tiemblan los labios. Le he oído hablar, sin interrupción, hasta hora y media; tiene hermosísimas concepciones.

Todos hablábamos en estos casos, luego la policía disolvía el “comisio”. A veces hubo algunas cargas y de resultados, contusos.

Luis Olea también nos visitaba; era casado y tenía una casita propia; pintor decorador, muy artista, poeta y periodista como Alejandro. Olea era lo que se llama un exquisito ¡nunca lo podré olvidar! Su aspecto señorial y su refinamiento aristocrático; buenmozo, de color blanco tostado, nariz aguileña, de rostro parecido al pintor Araya, de barba rubia, con bigotes a lo Káiser y cabellos castaños-oscuros, ondeados, echados hacia atrás, de regular estatura, cuerpo de atleta. También esta impresión hacía en los demás, porque recuerdo que una dama de San Bernardo, a la que pintaba y decoraba su casa (una viuda joven muy interesante) teniéndolo-

me a mí como ayudante, esta señora me preguntó en una ocasión con mucho interés: “¿Conoce Ud. mucho tiempo a Lucho?”. Ya no le decía “maestro”. “Si, señora” le respondí. “¡Qué gran señor parece! ¿no? Debe ser de buena familia”. “Creo que sí, señora” –“En verdad, continuó, todas mis amigas que le han visto y oído hablar les inspira respeto”. No quisiera halagarte, tenía mucho de tus modales. A todo yo estaba pasando susto que me preguntara si era casado, mas creo que tuvo pudor y no lo hizo; había tenido que decirle la verdad, pues teníamos la consigna de no mentir, sobre todo no engañar a las mujeres. No llevábamos anillo en el dedo por considerarlo un prejuicio.

Magno Espinoza, casado con una joven modista, sin hijos; mecánico de los ferrocarriles del E., luego maquinista, ascenso que obtuvo por su intachable conducta. Impecable en el vestir, de muy buena cara; parecía que hubiera sido hermano de la esposa del poeta Carlos Mondaca. Tú sabes que es una mujer hermosa. Espinoza murió joven.

Marcos Yáñez, dueño de una pequeña joyería de la calle Chacabuco, orador fogoso, de estilo popular. Murió consumido por el ideal.

Pedro Pardo, carpintero; muy entusiasta, hablaba bastante bien. Soñaba con ser un gran tribuno para servir mejor a “la causa”.

Y muchos otros que no tienen mayor importancia.

Fue, como tú sabes, la Edad de Oro del desinterés y del sacrificio por los demás de un puñado de hombres jóvenes, tan raro en los tiempos que corremos de miseria moral y mezquindad. Nuestras colonias dejaron constancia de la nobleza de nuestras intenciones y marcaron una época en la Historia de nuestro Chile.

Nos disolvimos porque los hijos crecieron y había que educarlos y aumentaron las necesidades de la vida. Y sin dinero no puede subsistir una colonia sólida. Habríamos tenido que poseer tierras propias y aún así posiblemente el Gobierno nos habría disuelto cuando nos hubiera visto crecer, como un peligro para el orden público, (como si estuviera toda tan ordenado) lo que aconteció con otras colonias europeas.

Yo, por mi parte, fui el más desengañado. Investigaciones y estudios que he hecho, me informaron que estábamos sirviendo, inconcientemente, la causa secreta del Judaísmo, porque todos estos ideales llamados revolucionarios y redentores los esgrime el judaísmo internacional para dividir a la familia humana no judía, como un plan de guerra sigiloso y secreto. Por esto no quiero saber nada de estos tales ideales, pues me he convencido del fraude que éramos víctimas. Tengo pruebas irrefutables al respecto.

Busca el libro de Monseñor Caro, titulado: “Misterio de la Masonería”. –Descorriendo el velo”. –Sin la lectura del libro ya mencionado, estos informes te quedarán incompletos; por él sabrás quienes son los autores de los atentados de los llamados anarquistas... Y también por qué no obtienen los premios en dinero los que no son masones, cuando los que los disciernen son masones. Por eso dice el

libro: "Hay tanta mediocridad de gloriola entre los masones por el juramento solemne que hacen de votar a todo trance por el hermano de logia, aunque sea un patán".

Pags. 5 - 166 - 167 -. Y siguen, pags. 119 - 121 - 172 - 174 - 175 - 176 - 177 - 178 - 179 y 180.

Todo el libro es interesante. No tengo para qué recomendarte prudencia. Estas ahí rodeado de muchos amigos masones y... "pueblo chico, infierno grande".

También fuimos expiados por la policía. Se decía que éramos unos corrompidos que vivíamos en promiscuidad y nos cambiábamos las mujeres; que por algo éramos comunistas.

La espía, una amante de uno de los compañeros, que se vino a vivir con nosotros, a la postre, la pobre se encariñó con nuestras mujeres y vio la pureza de costumbres en que vivíamos. Un día que estaban reunidas charlando, exclamó: "¡Bendito sea Dios lo que es la calumnia!" Y les contó lo que decía de nosotros la gente. De repente esta mujer desapareció, siendo un misterio hasta para el mismo camarada, su huida.

Por una casualidad la descubrí. La vi salir del brazo de un agente de las oficinas del Sub-Prefecto E. Castro. En otra oportunidad la vi en el teatro. Esta vez la acompañaba un oficial de policía. En las dos ocasiones simulé no verla.

También tuvimos un espía hombre, un zapatero chico, de tipo vulgar, muy parlanchín, que se decía simpatizante y nos visitaba. Este tipo siempre nos estaba hablando de los atentados anarquistas. Nosotros lo echábamos a la broma sus bravatas regicidas o amenazas de asesinatos de gobernantes. "Compañero, le decía Alejandro, si nosotros no matamos ni pájaros para alimentarnos, menos vamos a matar hombres...".

Supimos que Castro le había encargado que inquire si tramábamos atentados.

Lo curioso es que esta gente terminaba por simpatizar con nosotros y nos tomaba cariño.

Más tarde supimos que al preguntarle Castro si había descubierto algo, le respondió riendo: "¡Qué atentados van a fraguar, señor, estos pobres! ¡Si no comen cazuela por no matar las gallinas!... Viven con brotes de lechuga y zanahorias crudas...!".

Menos mal que no nos calumnió.

Recuerdo que éramos respetados; nunca nos hicieron allanamientos. No tenían por dónde cogernos; a lo sumo nos tildaban de locos; lo mismo decían de ustedes la gente vulgar y práctica...

¡¡Pobre Sancho, jamás podrás comprender la mística divina y constructiva que impele al inmortal Mançego!! ¡¡Podrás acumular montañas de oro, mantener poderosos ejércitos, ser detentor de la bomba atómica para asolar la tierra... Pero con todo tu poder material fabuloso, no puedes detener la tuberculosis, la sífilis y el cáncer que corroe tus entrañas de dios de la tierra, paupérrimo de luz, en la noche tenebrosa de tu Civilización!!

Lo que nos llenó de consternación fue la matanza de Iquique, ordenada por don Pedro Montt.

Alejandro escribió una maldición en versos terribles, al Presidente. Luis Olea estaba en el Norte, donde creíamos que había muerto en la tragedia, allí donde se ametralló sin piedad a aquellos trabajadores desarmados porque no querían disolver sus reuniones hasta que no fueran escuchadas sus peticiones.

No puedo resistir el transcribirte algunas de las estrofas que recuerdo, de esa execración:

“Pedro Montt, tirano aleve,
falso mentor de multitud ignara,
yo te maldigo en nombre de la plebe
cuántas veces, cuán lágrimas llorara.

Que tu mujer sufra de alguna entraña,
que le impida comer y deleitarse.
Y en su dolor sea una alimaña
que te impida dormir su lamentarse.

Y tus consejeros de cerebro idiota,
odiados por los hombres de trabajo,
han de caer con las cabezas rotas
y los vientres abiertos por, un tajo.

No recuerdo lo demás. Al general Ledesma y Silva Renard les llama “chacales”, “bestial ralea”, en fin, es una larga tirada de versos; recuerdo que los que le dedica a Luis Olea, “el caudillo mártir del Norte” (ya te he dicho que lo creíamos muerto) había que leerlos llorando.

En verdad, Luis huyó herido en un hombro por la Pampa desolada con otros sobrevivientes y en el primer puerto embarcó a Centro América donde murió al tiempo después de fiebre amarilla. Lo supimos por un español que lo conoció en aquellos países.

Fuimos los dos con Alejandro a entregarle personalmente el periódico con la maldición a Eugenio Castro. ¡¡Oh, cuánta valentía da a la juventud un ideal redentor!! Ahora ya no somos los mismos hombres...

Y como tú sabes, con el tiempo pasamos a ser amigos de Eugenio Castro, y de su secretario privado, Atilano Sotomayor ¡Sorpresas de la vida!

Cuando le mostraron los versos a Pedro Montt, se puso pálido de emoción, cuentan, luego dijo en voz baja: “¡Tiene verba! No le hagan nada”. Y doña Sara, dicen que dijo: “¡Esta gente no tiene remedio!”. Y se encerró a llorar en sus habitaciones.

¿Don Pedro perdonó de miedo? ¿Tuvo remordimiento? ¿o no quiso empeorar su causa de gobernante con otro muerto?... ¡Misterio!

Hace poco he sabido por un político que conoció a este Presidente que don Pedro no era un hombre valiente. ¡En fin! ya no existe, todo su poder y orgullo duermen en la nada, para siempre.

IV.- Acuerdate bien, todos fuimos a visitarlos a ustedes, parcialmente.

V.- Nosotros los considerábamos a Uds. como de los nuestros y de una gran pureza de alma tan raro en la juventud. Solo Renau dijo en una ocasión: "El voto de castidad que han hecho no les durará siempre. Es sólo entusiasmo de jóvenes de corazón bien puesto. La ley fisiológica, tarde o temprano, gritará en su sangre joven y se casarán".

Lo demás tú lo sabes. Te enamoraste de Elena, hermana de Augusto Thompson, entonces, hoy Augusto D'Halmar y con esto se desmoronó uno de los pilares de aquella hermosa ilusión, la pura y casta colonia tolstoyana.

Me olvidaba también contarte que nos visitaban Tomaso Peppi, Alejandro Perra, Luis Ross, de raza judía, hermano de la pintora Estela Ross, lo supe por ella misma; me dijo en una ocasión: "**Benito, yo soy de raza judía, y naturalmente lo mismo su amigo Luis Ross y he sabido que va a dar una conferencia contra mi raza**". Tú comprenderás la emoción que esta declaración me causó; le di un breve y respetuoso abrazo, diciéndole: "**Yo los quiero mucho a Uds., y ahora los quiero más**". No está demás que te diga que la conferencia nunca se efectuó.

Luis Ross, estudiante, era un muchacho muy bondadoso, como lo es su hermana, y entusiasta; nos acompañaba en los mitines. Hablaba admirablemente, era muy culto. Tenía el continente de don Agustín Edwards y muy parecido en el rostro, pero de talla más mediana. Recuerdo que los obreros lo querían mucho. Se casó con una hermana de Brandau; murió en España, no sé si tú lo sabes.

Era de los pocos judíos que se han apartado de su grey. Sin duda por eso era tan refinado. Fuimos grandes amigos.

A él le regalé el estudio de mi cuadro, "Mercado de Blancas".

Tomaso Peppi, italiano, de oficio sombrerero. No recuerdo por dónde vino a Chile; me parece que de la Argentina, no estoy seguro.

Tenía un pequeño taller en la calle Bandera, en la primera cuadra, por la Alameda, la antigua calle Bandera, de aspecto colonial.

Peppi era un poquitillo alocado, a pesar de sus 55 ó 60 años; alto, fornido, rozagante y lleno de vida, muy alegre; trabajaba solo en su pequeña tienda. Era muy dado a la psicología. A veces solía clavarle la vista a alguien, cualquier desconocido y exclamaba: "¡Ese hombre es bueno!" o "Ese hombre es malo". Y casi siempre acertaba ¡cosa curiosa!

Debe haber sido la experiencia que tenía, porque según sus propias palabras, decía que había recorrido todo el Globo y, naturalmente, había conocido a muchas gentes y caracteres y, claro, esto le daba su sabiduría de siquiatra. A Uds. los admiraba mucho. "¡Buenos muchachos, decía, inocentes muchachos! ¡Ya conocerán la fiera humana y cambiarán!".

Era de una franqueza brutal, pero que no hería; por ejemplo cuando llegaba a la hora de once, de comida, nunca, nunca aceptaba nada ni una tajada de sandía en los días caniculares. Nosotros le enrostrábamos: “Ud. nunca nos recibe nada y sin embargo cuando Ud. nos obsequia (era muy cariñoso) le aceptamos”. A lo que él replicaba: (hablaba muy fuerte) “Yo no acepto, porque quiero ser un hombre “livre”. Si aceptara vuestras dádivas, ya no podría hablaros con franqueza, tendré que adularos para no pasar por ingrato” – “¿Así es que nosotros estamos sometidos a Ud. por recibir sus cariños?” “¡¡¡Ah!!! ¡Eso no! Yo soy un hombre “prefetto”, cuando yo obsequio, todos quedan libres de gratitud y pueden hablarme con toda claridad cuando tengan alguna falta que enrostrarme, con la seguridad de que no les llamaré mal agradecidos. –Y seguía: –¡Detesto a “esso” “mentecatto” que cuando han obsequiado cualquier porquería, por una nada le escupen a uno el rostro: ¡malagradecido!!! Cuando yo doy lo hago por mi propia “felichitá”!!! –terminaba.

Créeme Fernando, yo desde entonces, también repudio a los mezquinos, que con cualquier favor pretenden echarle a uno la soga al cuello ¡Nunca se termina de pagarles! Pienso que Peppi tenía razón en no aceptar nada. No hay duda que nos dio una magnífica lección de verdadera generosidad. Era un gran corazón y un hombre muy original.

Otras veces le decíamos por qué no se había casado, pues era un solterón empedernido y muy enamoradizo: “¡Calla, gritaba, no quiero ir con un parche poroso en la espalda toda la vida por el mundo!”. Llamaba “parche poroso” o “cataplasma” a la mujer, pero sin asomo de maldad. Y continuaba: –“Ya veo al Cristo con una ‘cataplasma’ en el lomo predicando el Evangelio y luego arrastrando a la ‘croce’ del martirio, con la mujer colgada al cuello dando gritos estridentes ¡¡¡qué escándalo ‘brutal-le’ para el ‘povero’ rebelde de la túnica roja de Nazaret!!! Nosotros debemos ‘morire con diñitá, sin chistare’!!!” –terminaba.

Todas estas maravillas pasaron, Fernando, ante nuestros ojos deslumbrado, como una bella ilusión de juventud. Ahora vivimos rodeados de pestilencia. Se necesita coraje para resistir sin mancharse. Esto tú lo sabes también como yo o mejor que yo.

Peppi era muy querido entre nosotros y celebrábamos sus graciosos hipérbolos, sobre todo nuestras mujeres que no se daban por ofendidas por llamarlas “cataplasmas” o “parches porosos” para el hombre que ejerce un apostolado, porque te repito, lo hacía sin asomo de maldad.

Yo te insinuaría la idea, si lo tienes a bien, que dejaras bien puesto a **Alejandro**, si comentas sus versos; ya ves que son tremendos y él está viejo y continúa pobre, siendo más capaz que muchos políticos que están en el Poder y que ayer nos **execraban cuando nuestras ideas** eran perseguidas y despreciadas, pero ahora se han apresurado a hacerse comunistas, porque dan buenos puestos públicos, prebendas y honores (¡que les aproveche!) pero no podrán seguir saboreando como nosotros en nuestros años viejos aquellos deliciosos bocados espirituales de nuestra juventud.

Ten calma y estrategia; hay que subir a la palestra para vencer y no para ser vencido.

Has cuenta que es tu padre el que te está hablando y que desea para su hijo un triunfo clamoroso. Dios te ayudará.

Sólo si necesitas testimoniar la verdad histórica de estos datos, cita mi nombre, de lo contrario no habrá necesidad. Sólo deseo que triunfes y que des una severa lección de arte y ética a los mezquinos que te han pospuesto en el llamado "Premio Nacional"

Tu viejo amigo y compañero

Benito Rebolledo Correa²

Santiago

31 de Octubre de 1950

Casilla 975

² Benito Rebolledo Correa: (1880-1964) Pintor chileno que perteneció a la llamada generación de 1913. Este grupo supone la persistencia del naturalismo y la superación de las corrientes en boga durante el siglo XIX. Sus obras recuerdan lejanamente las de Sorolla. Como el maestro valenciano, Rebolledo Correa hizo en sus comienzos una pintura de inspiración social. En 1918 obtuvo su primera medalla con su tela *La risa del mar*. En 1959 obtuvo el Premio Nacional de Arte. En su período final realizó retratos muy bellos: *Retrato de Julio Ortiz de Zárate* y *Cabeza de mujer*.

NOTA: La influencia de Tolstoy en la organización de colonias tolstoyanas, de Alejandro Escobar en "El movimiento intelectual y la educación socialista", *Revista de Occidente*, N° 123, Santiago, mayo-junio, 1960.

A comienzos de siglo se difundió ampliamente la ideología del conde León Tolstoy y la juventud avanzada la hacía suya en todas partes. Entre los intelectuales chilenos prendió con vigor y, en 1903, los primeros anarquistas cristianos hicieron un ensayo de vida tolstoyana en una gran casa arrendada en la calle Pío Nono, casi al pie del Cerro San Cristóbal. Figuraron tres obreros franceses: Alfonso Renoir, Alqui les Lemire y Francisco Robert, artistas del ramo de zapatería; y Benito Rebolledo Correa, Alejandro Escobar Carvallo, Temístocles Osses y Augusto Pinto, todos ellos con sus esposas y niños. Por las noches había charlas sobre temas de arte y filosofía. Y, demás, está decirlo, excursiones dominicales y paseos a lo cerros y campos vecinos.

El buen resultado de este ensayo aumentó el número de comunitarios y hubo de trasladarse a una casa con huerta, en la antigua calle de la Dominica, cerca del convento del mismo nombre. Ahí se agregaron a la pequeña colonia, el artista pintor Julio Fossa Calderón, mi cuñado Miguel Silva Acevedo y familia, Mamerto Valenzuela y Romilio Quezada. Todos eran abstemios y vegetarianos; y nadie fumaba. Se instaló un gimnasio, en donde se practicaba lucha romana, box y ejercicios Müller. Cerca de dos años felices duró la primera Colonia Tolstoyana fundada en Chile. Luego los vientos de la vida dispersaron a sus componentes.

El anarquismo cristiano era un movimiento libre, más bien filosófico, y formaban en él jóvenes intelectuales idealistas, atraídos por una noble sed del espíritu hacia los campos vírgenes del socialismo integral.

En 1905, un nuevo grupo de camaradas formó otra pequeña colonia tolstoyana en la ciudad de San Bernardo, en un terreno y casa del poeta Manuel Magallanes Moure. Encabezaba el grupo Augusto Thompson, quien hacía entonces sus primeras armas literarias, y lo integraban los artistas pintores Pablo Burchard, José Backhaus y Rafael Valdés, el escultor Julio Ortiz de Zárate y el novel literato Francisco Santibáñez (hoy Santiván), discípulo entonces de Thompson, quien oficiaba como "hierofante" ...vestido con un largo camisón blanco y un gorro turco...

Como casi todos eran artistas, se pasaban el tiempo excursionando por los alrededores y pintando paisajes, mientras los demás escribían sus cuentos e ilusiones de una mañana aventurero... en lejanos países, bajo nombres soñados, al estilo de Pierre Loti y Gabriel D'Annunzio.

JUAN GUZMÁN CRUCHAGA
(FRAGMENTOS INÉDITOS DE MEMORIAS)

HONG KONG

Al desembarcar en Hong Kong nos sorprende la variedad de trajes y de razas: el indio que oprime la cabeza noble con el turbante pintoresco, la japonesa graciosamente envuelta en su kimono de seda, la china con sus senos diminutos y sus lindos pantalones de muñeca, el inglés que luce las piernas peludas de animal prehistórico y que marcha, con sus rodillas al aire y sus gruesos calcetines de niño bobo.

Las calles presentan una actividad comercial curiosa, interesante y nueva. Aparecen en las vitrinas mantones, aves del paraíso, objetos de carey y marfil, pebeteros de ágata, anillos de jade, antiguos trajes de los mandarines y es cada tienda una fiesta de gracia y de color. Los empleados hindúes o chinos, piden generalmente por cada objeto precios fabulosos que se convierten, con facilidad, mediante tres o cuatro minutos de charla, en sumas normales o ridículas.

Los turistas que suelen visitar el Oriente son los únicos que pagan sin comentarios.

Recuerdo ahora a un cicerone de los que suelen acompañar a los viajeros en Estados Unidos. Mientras contemplaban un naranjal dijo el vocero: "California recoge todos los años dos cosechas".

Los turistas escuchaban maravillados pero cambiaron de actitud al oír la continuación de la frase: "Sí, señores. Dos cosechas: una de naranjas y otra de turistas".

He visto a una familia norteamericana interesada por un ma jong ordinario de hueso y bambú.

-¿Cuánto vale?

-Veinticinco dólares, contesta el chino.

-¿Americanos?

-Sí, americanos.

Al despedirse la familia he preguntado al chino:

-¿Cuánto vale?

-Quince dólares.

-¿De Hong Kong?

-Sí.

-Casi la mitad de lo que pedías antes.

-Yo lo conozco a Ud. Yo sé que Ud. vive aquí. Responde el chino con picardía.

No se puede negar que en Estados Unidos y en la China se producen, con regularidad, las dos cosechas que anunciaba el cicerone.

Es, por lo tanto, el turista un personaje interesante del Oriente.

A cada paso encontramos al inglés millonario o al rey del acero o de la pimienta con su señora, dos niños, dos globos, uno para cada niño y dos *nurses*, una para cada globo.

1925

KOW LAON

Los supersticiosos viejos del imperio celeste creían que las pequeñas montañas de la península eran nueve dragones dormidos. De allí nació el nombre horroroso de la tranquila población de chinos, macaistas suramericanos e ingleses pobres o ricos económicos: Kau Lung, nueve dragones.

Para trasladarnos a Hong Kong (Bahía Fragante) nos espera en la calle un *rickshaw*, pequeño carruaje de dos ruedas arrastrado por un hijo del ex-imperio.

Este nos lleva hasta el muelle del ferry y el ferry nos deja, después de siete minutos, en la ribera de la isla.

Desde nuestra terraza podemos ver el crepúsculo sobre el mar. Es un crepúsculo apacible y adormecedor. Las nubes tienen colores suaves y débiles, azul violeta y rosa. Posee la tarde oriental una fuerza de languidez extraña. Ella ordena el silencio, ella exige la oración budista, ella pone en los labios callados la pipa de opio.

Vemos también la isla Victoria (Hong Kong) que adquiere en el atardecer una vida oscura y brillante y extraordinaria.

Es una montaña negra que cubre parte del horizonte. Las luces de las viviendas hacen resaltar la profunda oscuridad de los jardines.

Anochece.

La música china, débil, indolente y monótona, tiene a veces rebeliones de gong.

Suena a los lejos una gaita escocesa que repite incansable un motivo vulgar y aunque viene de Escocia tiene el carácter oriental y es la noche de China quien le ordena sufrir y llorar con el mismo llanto de la flauta, del gong y del violín unicorde.

Y luego, cuando la noche avanza y sale la luna, se oye el canto del grillo, recitado al principio y después tan sonoro que se convierte en la única voz de la noche.

Los sampanes navegan lentos en la bahía y llevan sobre la popa fuego para calentar el arroz de los pescadores y el fuego se refleja y se prolonga en el agua. Son pequeñas sombras que avanzan en la tiniebla, sombras que arrastran largos y tembladores hilos de oro.

*Amante silenciosa de una noche,
fina muñeca de marfil antiguo,
cuando mi cuerpo duerma el sueño largo
visítame una vez en el olvido.*

*Mi alma estará en la sombra, solitaria
y en la neblina viviré perdido;*

*quema un farol chinesco y la ceniza
será como una estrella en el camino.*

*Entonces en las alas de los pájaros
y en el rayo de luz vendrá mi espíritu
a brillar en el agua de la fuente
y a encender la mañana de mis hijos¹.*

El *rickshaw* nos deja en el muelle del ferry. Esperamos algunos minutos y nos embarcamos. Divisamos en la bahía los sampanes esbeltos. Llevan henchida la alta vela, que semeja un ala de murciélago, en el palo mayor. En la popa una mujer, de *sam* y *fu*¹ negro y ancho sombrero triangular, rema. Otras preparan, en ollas de greda, el arroz con pulpos. Los chiquillos aguardan y el marido, el amo de la casa flotante, mueve la vela perezosamente y marca el rumbo.

Barcos de guerra de Gran Bretaña, de Estados Unidos y del Japón descansan anclados en la bahía. Temen seguramente algún estornudo del Dragón. El *Hermes* lanza todas las mañanas su escuadrilla de aeroplanos que espían la frontera y toman el pulso a la "rebeldía" de Cantón. Los chinos sonríen. ¿Por qué nos parece iluminada de futuro la sonrisa de los ojos oblicuos?

Llegamos al *Star Ferry Pier*. Nos dirigimos al centro comercial de la isla. La calle de la reina, *Queen's Road*, recostada al pie de la montaña tiene un encanto nuevo para cada mañana. Alguna vez nos sonríe en los ojos del jade, maravillosamente verde como el arroz naciente. Año y día danza envuelta en amplios mantones de seda bordada y en las noches nos embruja con la melodía decadente de su música monótona.

Los chinos queman en las veredas trajes de papel: el *sam*, el *fu* y las zapatillas. Suponen que al desaparecer los objetos en el fuego adquieren otra vida en el paraíso y creen que los vestidos de papel transforman, al convertirse en ceniza, en graciosos trajes de seda y brocado para los parientes desaparecidos.

Si algún rumor extraño los sorprende en la noche llaman al *fortune teller*, al brujo o al adivino. Este les comunica el deseo de los espíritus.

—“Está solo en mitad de un camino. Nadie lo favorece. No sabe adonde ir”.

Entonces el hijo o el hermano del extraviado compra una casa preciosa y una linda lámpara de papel y ceremoniosamente las deposita en la llama alquimista.

Ya tendrá casa el espíritu para descansar y para dormir y en la sombra del camino recibirá la lámpara que ha de servirle para alejar a los diablos enemigos y para encontrar el sendero de la nueva encarnación. Con esa lámpara puede regresar a la tierra y tomar la forma de un *rain bird* que cante para su esposa abandonada.

¹ La blusa y el corto pantalón.

da. Puede también convertirse en un árbol que de sombra y flores para el hijo pequeño que juega solitario.

EL HOTEL DE LOS MUERTOS

Cerca del *Star Cinema* se encuentra al hotel Kowloon. Después de comida nos refugiamos en sus rincones oscuros. Nunca en mi larga vida de viajero he visitado un hotel más extraño y fúnebre.

En mis recuerdos será siempre el hotel de los muertos.

Penetramos en una sala espaciosa y oscura. La hacen más sombría los muebles tallados de madera negra: un pequeño escritorio trágico donde se escribió o deberá escribirse una declaración de guerra, donde se habrán firmado muchos testamentos y cartas de mandarines suicidas, algunas mesas y varios sillones.

Llamamos al mozo. No sabemos si escuchó el llamado porque nadie aparece. Pasan cinco minutos, a veces seis, a veces siete y nadie viene.

Pensamos, porque el ambiente lo ordena, que el dueño del hotel ha sido envenenado, que su esposa tiene un puñal en el corazón, que el *manager* contempla consternado la escena y que los *boys* lloran enternecidos y bien pegados, la muerte del jefe supremo.

Esperamos algunos minutos más y sale de la sombra un chino pálido, más pálido que todos los chinos y nos interroga:

—¿Qué desean?

—Whisky.

Como los fantasmas desaparece.

Suena un gong, maúlla un gato, canta una lechuza. Aguardamos ansiosos el comienzo de la danza macabra.

Nos traen el vaso de whisky. Lo bebemos con miedo, con verdadero terror.

¿Qué tiene este hotel Dios mío?

¿Por qué nadie se atreve a levantar la voz? ¿Por qué no se oye jamás en sus salas ni siquiera una risa de mujer? Las parejas que pasan van silenciosas y amedrentadas. Nunca se oyó tocar el piano. Bailar en sus salas trágicas produciría mayor escándalo que la danza de Norka Rouskaya en el cementerio de Lima

No lo sabe nadie pero todos lo presienten. En este hotel, cuando los clientes se retiran y se apagan las luces los fantasmas vienen y charlan pensativos y danzan misteriosos. Tal vez por eso los vivos no saben alegrarse ni siquiera sonreírse en ese refugio de los que fueron porque sienten al entrar una frialdad sobrecogedora y porque los nervios adivinan un aire extraño que viene del más allá.

Las ocho de la mañana.

Nuestra oficina está en el centro comercial, es decir en la isla.

El *rickshaw* nos espera a la puerta de nuestra casa. Algunos duermen la noche entera en el pequeño carruaje. Otros se retiran a descansar, a las dos de la mañana, en unas sórdidas covachas de la calle Cantón. En ellas han colocado largos lechos de madera que soportan el sueño de veinte o veinticinco chinos. En un solo cuarto hay, a veces, dos o tres lechos superpuestos. Por lo tanto en el mismo asqueroso bodegón duermen, a menudo, cincuenta o sesenta personas.

A las cuatro de la mañana se levantan y comienzan a recorrer la ciudad con su cochecito. Son hombres de una extraordinaria resistencia. Se cuenta de algunos que han corrido dos o tres horas sin detenerse. Pero su vida es demasiado corta. Los llaman "los hombres que viven diez años".

El hombrecito que nos arrastra no necesita indicaciones. Él sabe donde vamos, él recuerda de donde venimos y, al regresar, después de cuatro o cinco horas, jamás olvida las fisonomías. Conoce perfectamente el sitio que nos interesa, nuestras obligaciones, nuestras visitas ([Ilegible] secretas) y nuestras costumbres.

A las ocho de la mañana nos deja en el muelle del Ferry. A las doce nos trae a la casa, a la una y media nos pasea a la orilla del mar, a las seis de la tarde nos lleva con lentitud bajo los árboles de Nathan Road. Adivina nuestra inquietud y corre desesperado, sabe cuando no tenemos prisa y va lentamente. Es increíble la intuición extraordinaria que manifiestan estos miserables.

Los observo cerca de un año y nunca los vi besar a una mujer. Trabajan, trabajan, duermen dos o tres horas, juegan y pierden lo que ganan durante el día y viven y mueren como perros, como perros de conventillo o de burdel.

En las altas horas de la noche, cuando hay enfermo en casa, salimos convencidos de no encontrarlos y gritamos:

—¡*Rickshaw!*

Y una voz viene de la tiniebla, entre los árboles:

—¡*Acha!* ¡*Che chay!*

Es el chino que espera y que ha preferido la frescura de la calle libre para su pobre sueño de vagabundo.

CARTA DEL GENERAL MANUEL BULNES

A

DON MANUEL RENJIFO¹

SEÑOR DON MANUEL RENJIFO

Santiago 7 de setiembre de 1841.

Estimado amigo —Estando ya mui cercano el dia 18, debo recordar a V. nuestras últimas conversaciones. Sabe V. que sin su poderoso auxilio, yo no podria llevar la pesada carga que me aguarda: con él he contado siempre y cuento ahora, en fuerza de nuestra amistad y del conocimiento que me asiste de su exaltado patriotismo: conozco del mismo modo el carácter de V., y sé que no retrocederá delante de una necesidad demasiado prevista y palpable: otras razones podria añadir, mas propias de una conversacion detenida. Vengáse V., pues, que es urgente un arreglo previo y bien meditado; y venga V. en al seguridad de que jamas habrá entrado a los negocios una persona con la opinion de V.: no podia por consiguiente esperarse mejor desagravio (si se necesitara) de lo ocurrido en otro tiempo.

Por lo demas V. debe contar siempre con el interes que tomaré en su bienestar, como su verdadero amigo y seguro servidor —Manuel Búlnes.

¹ Carta del Jeneral Manuel Búlnes a Don Manuel Renjifo solicitandole acepte cargo de Ministro de Hacienda y respuesta a de Don Manuel Renjifo al jeneral Búlnes, escrita en la hacienda de Vichiculen el 14 de setiembre de 1841. Fué publicada por don Ramon Renjifo en la Memoria biográfica, o biografía de aquél, que dió a luz en Santiago en 1845. Esta carta, de carácter privado, i sin pretensiones literarias, supone un notable sentido político. Son sobre todo dignas de observacion las líneas en que compara la situación política en que se inició la administración Prieto, i la de 1841, en que llegaba al poder el jeneral Búlnes.

CARTA DE DON MANUEL RENJIFO

AL

GENERAL BULNES

SEÑOR DON MANUEL BÚLNES.

Vichiculen, setiembre 14 de 1841.

Estimado Jeneral y amigo —Tal vez le habré parecido remiso en contestar su apreciable carta fecha 7 del corriente que solo recibí el 10; pero si V. considera que esta contestación va a decidir de mi inmediato destino y de la suerte futura de mis hijos, espero mirará con induljencia la perplejidad en que me han puesto, por una parte su honrosa confianza, a que siempre he deseado corresponder, y por otra los obstáculos que mi posicion particular opina a este deseo. En fin, determinado ya a incorporarme en la administración que V. va a presidir, es inútil hablar sobre los esfuerzos que me cuesta este sacrificio.

Hai sin embargo un punto de grave importancia en que debemos ponernos ámbos de acuerdo ántes de contraer recíprocos compromisos. Yo no he tenido hasta hoi ni ocasion ni necesidad de manifestar a V. mis principios políticos, pero hora que soi llamado a tomar parte en la dirección de los negocios públicos, juzgo un deber de conciencia descubrirle francamente mi opinion sobre este particular, para que despues no se estrañe verme obrar en todo con arreglo a ella.

Dirijiendo la vista ácia el aspecto político que presenta la República en su interior, puede decirse que desde el principio de la revolucion hasta nuestros días, jamas ha habido un periodo de orden, de calma y de esperanzas como el que actualmente disfrutamos. Por una feliz combinación de circunstancias los partidos en que ántes se dividia el pais han depuesto su animosidad recíproca, y todos esperan de V. seguridad y proteccion: mas a pesar de esto se alucinaria mucho el que creyese consolidada la obra de la union, y estinguidas de raiz las viejas antipatías: solo al nuevo gobierno está reservada la mision de realizar esta halagüeña perspectiva, y desempeñando tan noble destino cumplirá una de sus primeras obligaciones. Atraer a los que fueron enemigos de la administracion que espira; emplear segun sus aptitudes a los hombres de mérito que entre ellos haya; conceder una jeneral amnistía a los que por delitos políticos viven en destierro; rehabilitar al corto número de oficiales que aun queda fuera del servicio militar de los que se dieron de baja en 1830, son medidas que sin trepidaciones deben adoptarse por un acto espontáneo del Gobierno para que produzcan pleno efecto; porque si despues las arranca el influjo o la importunidad; si se dictan con repugnancia, cediendo al ruego, o bajo de condiciones que humillen a los agraciados, mejor estaría negarlo todo, y preferir un sistema de persecucion contra el partido liberal, pues así conservara a lo ménos algunos amigos la nueva administracion, y obrando a medias seguramente los perderia todos.

No entienda V. por esto pretendo convertirme en abogado zeloso de los intereses de un partido, para sobreponerlo al otro que ha sido su rival. Lo que yo quiero es, que se refundan ámbos; que no haya predileccion, y que la justicia y gracias del Gobierno recaigan indistintamente sobre todos los ciudadanos, para que todos se empeñen en sostenerlo. Los grandes propietarios; los hombres amantes del órden y de la tranquilidad pública, son quienes mas ganan con los efectos naturales de esta política; y aunque por lo pronto se muestren algunos displicentes, exajerando los riesgos de una confianza que a sus ojos parecerá peligrosa, luego despues cuando vean convertidos en apoyos del réjimen consitucional a los objetos de su infundado temor, y que el Gobierno adopta una marcha firme, recta, e imparcial, estoi cierto se apresurarán a sostener la administracion que les ofrece medios y voluntad de conservar a toda costa la paz interna de la República.

El sistema conciliatorio que recomiendo, contrapuesto al que ha prevalecido en el réjimen precedente, parece a primera vista que hace la tácita condenacion de los actos gubernativos de un poder, acreedor ciertamente bajo muchos títulos a nuestra gratitud y respeto; pero quien así juzgase, acreditaria bien poco discernimiento de la esencial diferencia que hai entre la época pasada y la venidera; entre el Gobierno que acaba y el que va a principiar. Aquel se elevó hollando en el campo de batalla a un partido numeroso y enérjico, y tuvo que luchar desde su orjjen con una resistencia tenaz e infatigable: éste cuenta con el prestigio de la legalidad que nadie contesta, y carece de enemigos que le combatan. Aquel se vió forzado a sofocar con medidas de rigor las conspiraciones que aparecian unas en pos de otras y que hallaban simpatía en el pueblo acostumbrado de antemano a tomar parte en ellas, porque aun quedaba multitud de aventureros que habian pertenecido a la jeneracion revolucionaria: éste entra bajo el palio de la paz a rejir un país que ya ha adquirido hábitos de órden, y busca su bien estar por las vías legales. El primero, en fin, tuvo que limitar su benevolencia a inferir el ménos mal posible; y el segundo se halla en el caso de practicar todo el bien que esté a sus alcances. Quien no perciba, vuelvo a repetir, la diferencia que hai entre 1830 y 1841, y crea que lo que fué entónces necesario es ahora conveniente, da en esto una prueba de obstinada ceguedad, o de que consulta mas bien a sus pasiones que a su juicio.

Despues de esplicarme así me queda el temor de que se entienda a consejo a V. la adquisicion de nuevos amigos, usando de condescendencias que dejeneren en debilidad. No es este por cierto mi ánimo; ántes bien vivo íntimamente persuadido de que el Gobierno que incurra en tal error, solo conseguirá aumentar los embarazos de su posicion, desde que aliente a los aspirantes de todos los partidos para que lo abrumen con sus inmoderadas pretensiones. Recompensar los servicios y dar empleo al verdadero mérito con arreglo a la lei, sin negar a nadie la opcion a estos beneficios, que son el patrimonio del pueblo en una República rejida con equidad, he aquí el fondo de mi pensamiento, y la regla que quisiera adoptase debidamente la nueva administracion.

Me estenderia demasiado si diese mayor latitud a estas consideraciones, mucho mas cuando creo haber dicho lo bastante para que V. conciba mi modo de ver la cuestion en su presente estado. Si mis ideas no concuerdan con las de V., ni

están en armonía con los principios de los demás individuos que deben ocupar los bancos ministeriales; no solo sin agravio, sino como un favor especial recibiré el aviso de que no se cuenta con migo. Entónces tal vez serviría mejor al Gobierno, porque quedaría en actitud de hacerlo libre y desapasionadamente, y V. puede contar con mi voluntad desde que el testimonio de confianza que acaba de dispensarme, me ha hecho su amigo para siempre.

Cualquiera que fuere la resolución que V. tome, es preciso me la participe sin demora, porque yo necesito un mes de término para salvar siquiera una parte de mi pequeña fortuna, en el caso que V. decida llamarme a su lado. No puedo, pues, estar presente al tiempo que se nombre los Ministros; mas confío que V. y nuestros amigos sabrán elegir a los que la opinión pública designe, y sobre todo que se consultará en los individuos nombrados la unidad de principios, para contar con aquella unidad de acción, sin la cual puede haber Ministros pero de ningún modo Ministerio.

Ha salido esta carta tan estensa, que me veo en el caso de suplicarle desimule el abuso que hago de su paciencia.

Soi de V. &c. —Manuel Renjifo.

LEONIDAS AGUIRRE S. (edición), *Discursos parlamentarios de Pablo Neruda (1945-1948)*, Santiago, Editorial Antártica, 1997, 331 páginas.

En 1945 Pablo Neruda fue elegido senador por las provincias de Tarapacá y Antofagasta. Ese mismo año adhirió formalmente al Partido Comunista y obtuvo el Premio Nacional de Literatura.

Su evolución política había llegado a un punto definitivo.

El Partido Comunista chileno había atravesado por distintas fases que le habían permitido —no sin errores, contradicciones, desgarramientos y sacrificios— convertirse en una de las principales fuerzas políticas del país. Desde los últimos tiempos de Recabarren habían aflorado importantes contradicciones en su seno, contradicciones que se fueron agravando con el paso del tiempo debido a la doble presión a la que fue sometida la organización por la dictadura del general Carlos Ibáñez del Campo (1927-1931) y por las políticas sectarias y ultraizquierdistas del llamado “Tercer Período”, levantadas por el VI Congreso de la Tercera Internacional Comunista en 1928, y que imperaron hasta 1934 como línea oficial del movimiento comunista internacional de obediencia moscovita¹.

Sin embargo, en 1935, las necesidades de la política internacional soviética, sumadas al cúmulo de fracasos sufridos por numerosos partidos comunistas, llevaron al Komintern a un drástico cambio de línea: del enfrentamiento de “clase contra clase”, aislacionista y vanguardista, se pasó a una política de amplia alianza antifascista. Ello dio origen a la formación de Frentes Populares en diversos países. En Francia, España y Chile, estas coaliciones que incluían a comunistas, socialistas, radicales y distintos elementos de la “burguesía nacional”, llegaron al gobierno durante la segunda mitad de los años 30. El objetivo central de la estrategia frente populista —frenar y derrotar al fascismo— no fue cumplido: en España triunfó Franco después de una cruenta guerra civil; en Francia el gobierno de Frente Popular fue efímero y la decepción allanó el camino a la derecha colaboracionista con los nazis, y en Chile —país ubicado en la zona de influencia norteamericana donde los partidarios del Eje no tuvieron la misma peligrosidad que en Europa—, el Frente Popular hegemonizado por los radicales implementó un programa nacional-desarrollista que no realizó transformaciones estructurales y terminó agotándose al cabo de una década. La evolución de la situación internacional, de la “gran alianza” soviético-norteamericana a la Guerra Fría durante la segunda mitad de los años cuarenta, dio el golpe decisivo a la coalición de centro-izquierda en Chile.

La opción abiertamente pro yanqui del presidente González Videla generó contradicciones insuperables entre el oficialismo y el Partido Comunista. La “Ley de Defensa de la Democracia” (o “Ley Maldita”), promulgada en 1948 por iniciativa del Jefe de Estado, puso fuera de la ley al partido de Neruda, acentuando la cacería de brujas anticomunista que el gobierno venía implementando desde el año anterior: centenares de personas sospechosas de militar en el Partido Comunista fueron relegadas a campos de concentración, los nombres de decenas de

¹ Sobre estos temas véase Andrew Barnard, “El Partido Comunista de Chile y las políticas del Tercer Período (1931-1934)”, en *Nueva Historia*, Londres, 1983, págs. 211-250.

miles fueron borrados de los registros electorales, la prensa comunista fue acallada, los locales del partido se cerraron. El clima inquisitorial afectó al conjunto del movimiento obrero y popular ya que la simple actividad huelguística era asimilada por las autoridades a complots urdidos por el bloque soviético, como ocurrió en 1947 durante el conflicto del carbón, calificado por González Videla como la primera batalla de la 3ª Guerra Mundial.

A pesar del fracaso de la experiencia de Frente Popular y de su ilegalización durante una década, el Partido Comunista obtuvo grandes beneficios en el corto y largo plazo. La pequeña organización que hacia 1934 no superaba los cuatro mil o cinco mil militantes, con escasa o nula presencia en las instituciones representativas, se convirtió en un gran partido con experiencia de gobierno y fuerte implantación social, expresada —antes y después de la vigencia de la “Ley Maldita”— en un gran caudal electoral, en una importante representación parlamentaria y en una influencia sindical aun mayor. El “gran viraje” de mediados de los años 30, junto con ayudar al impetuoso desarrollo del partido, generó en los comunistas chilenos una estrategia y una cultura política intrasistema muy sólida, capaz de sobreponerse a los tiempos de exclusión y reinsertarse en el cuadro político insitucional².

La labor parlamentaria de Pablo Neruda se desarrolló durante la fase previa a la proscripción del Partido Comunista, esto es, entre 1945 y 1948, bajo la presidencia interina de Duhalde y los primeros años del gobierno de González Videla.

El libro que reseñamos recoge la expresión más pública de esa labor. La compilación de los discursos del senador Neruda en base a las actas parlamentarias, realizada por Leonidas Aguirre Silva (precedida de breves textos de presentación e introducción de Volodia Teitelboim y Abraham Quezada Vergara), reviste un gran interés en la perspectiva del rescate del patrimonio histórico y cultural de la nación.

A través de los discursos e intervenciones parlamentarias del poeta, surge un apasionante momento de nuestra historia. La evolución de la situación política nacional (y también internacional) es perfectamente perceptible a través de sus páginas. El paso de la “gran alianza” a la Guerra Fría, con su corolario criollo: la salida del gobierno y la posterior ilegalización del Partido Comunista, se aprecia en todo su dramatismo en las polémicas senatoriales (la compilación no se limita a las intervenciones de Neruda, también recoge los diálogos con sus contradictores).

El texto es particularmente interesante para los estudiosos de la historia de Chile, por cuanto estos discursos y discusiones reflejan una gran variedad de aspectos de la vida nacional de la segunda mitad de los años cuarenta. A modo de ejemplo, anotamos entre ellos, debates relativos a la intervención electoral, cuestiones presupuestarias, contribución de Chile a las Naciones Unidas, derechos políticos de la mujer, política internacional del gobierno, las listas completas de los primeros relegados a Pisagua, además del vibrante “Yo acuso” de Neruda del 6 de enero de 1948, emplazando al presidente González Videla por su política represiva anti-popular.

² Sobre el cambio de política de la izquierda chilena hacia mediados de los años 30, véase Tomás Moulian, “Violencia, gradualismo y reformas en el desarrollo político chileno”, en Adolfo Aldunate, Ángel Flisfich y Tomás Moulian, *Estudios sobre el sistema de partidos en Chile* (Santiago, FLACSO, 1985), págs. 38-58.

La labor parlamentaria del poeta comunista tuvo como una de sus preocupaciones centrales la denuncia y búsqueda de solución a los principales problemas que afectaban a los sectores populares. Las durísimas condiciones de vida y de trabajo de los obreros del salitre y del carbón, el aumento de sueldos a carabineros, la agitación en el campo y la sindicalización campesina, catástrofes como las de Sewell (en la que perecieron trescientos obreros), los lanzamientos de pobladores; las huelgas del personal de los transportes colectivos, del carbón, de los ferrocarriles, hacen de los discursos nerudianos una fuente importante para el estudio de los conflictos sociales de la época y su relación con las luchas políticas.

Igualmente, están presentes la política y las relaciones internacionales: las relaciones Este-Oeste, las polémicas sobre el reconocimiento de la España franquista (a la que Neruda y los comunistas se oponían tenazmente), las relaciones con países latinoamericanos, así como algunos comentarios sobre la situación política en otras naciones del continente.

Aparte las posiciones del propio Neruda, a través de la lectura de estas páginas, afloran tangencialmente las de connotadas figuras de la política nacional: Arturo Alessandri Palma, Salvador Allende, Eduardo Cruz-Coke, Carlos Alberto Martínez, Salvador Ocampo, Elías Lafferte, Marmaduke Grove, Carlos Contreras Labarca, Eduardo Frei Montalva, etcétera.

La compilación de Leonidas Aguirre incluye partes del Mensaje presidencial del 21 de mayo de 1948 y de los debates parlamentarios sobre la Ley de Defensa de la Democracia (o "Ley Maldita"). Tal vez hubiese sido provechoso dar a conocer el voto nominal de los congresales respecto de este proyecto del Ejecutivo, como una manera de precisar el contexto en que se desarrolla el último período de la vida parlamentaria del vate, no obstante su no participación en esas discusiones por estar directamente involucrado en su condición de senador comunista. Pero esta es una cuestión menor, que los interesados podrán subsanar consultando las mismas fuentes que utilizó el compilador.

Para facilitar la búsqueda de la información, el Sr. Aguirre agregó al índice general una breve descripción de las materias tratadas en cada sesión del senado, una cronología, una bibliografía de base sobre la vida y obra del poeta, además de utilísimos índices onomásticos y toponímicos.

En resumidas cuentas, la compilación de Leonidas Aguirre es un regalo para quienes deseen aventurarse en el conocimiento de Neruda y de aquellos años de la historia nacional en vísperas de uno de los períodos de exclusión que se han alternado con el sistema representativo a lo largo del siglo que está expirando.

SERGIO GREZ TOSO

ÁLVARO JARA Y ROLANDO MELLAFFÉ, *Protocolo de los escribanos de Santiago. Primeros fragmentos 1559 y 1564-1566*, Santiago, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Colección "Fuentes para el estudio de la Colonia", 1996, vol. III, 800 páginas.

Forma parte esta obra de la colección "Fuentes para el estudio de la Colonia", de la que es el tercer volumen, precedido por el *Coronicón Sacro-Imperial de Chile* de fray Francisco Xavier Ramírez y el *Epistolario de don Nicolás de la Cruz y Bahamonde, primer Conde de Maule*, con prólogo, revisión y notas del autor de este comentario.

En 1956, los Sres. Jara y Mellafé, que trabajaban en la preparación de varios volúmenes de la "Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile", del Fondo Histórico y Bibliográfico "José Toribio Medina", recibieron el encargo de su secretario general, Guillermo Feliú Cruz, de hacer la transcripción paleográfica de dos antiguos fragmentos del Archivo de Escribanos de Santiago que estaban en una caja fuerte del Archivo Nacional. Según señala Álvaro Jara, en las páginas prologales, la copia de estos fragmentos demandó un año de trabajo diario. Luego, los originales pasaron a revisión de la Comisión y, a la espera de que hubiese fondos para su publicación, ellos se extraviaron. Por fortuna, los autores habían conservado una copia, que recién ahora puede entregarse a las prensas. El primer fragmento corresponde al escribano Pedro de Salcedo y al año 1559; y el segundo, a Juan de la Peña, años 1564, 1565 y 1566. Son 450 escrituras que se transcriben en 800 páginas impresas. Cabe tener presente que los papeles del siglo XVI que aún se conservan en nuestro Archivo Nacional, se encuentran contenidos en unos quince legajos, lo que puede estimarse en una cuarta parte del total. Las tres cuartas partes restantes, al parecer, se han perdido para siempre.

Hasta el momento no existe un catálogo preciso, documento por documento, del Archivo de Escribanos de Santiago. Sólo existe una "Guía para facilitar la consulta del Archivo de Escribanos", en tres tomos, publicados en 1914, 1927 y 1930, por los Sres. Tomás Thayer Ojeda, Guillermo de la Cuadra Gormáz y Ángel Castro Pastene, respectivamente, la que se limita sólo a Santiago y hace referencia a muy pocas piezas de cada volumen, ya que fue hecha para servir, preferentemente, a investigaciones de carácter genealógico.

El autor de este comentario ha publicado en 1978, en la *Revista Chilena de Historia del Derecho*, un estudio titulado "Los Archivos de Escribanos del Reino de Chile". Allí se indica que la antes mencionada "Guía", contiene aproximadamente, un 8% de las piezas contenidas en cada volumen.

La reciente publicación de estos fragmentos del siglo XVI viene a sumarse a la de los dos primeros tomos del Archivo Notarial de Valparaíso, correspondiente al último tercio del siglo XVIII, hecha por Antonio Dougnac Rodríguez en la revista *Historia* (Nº7, 1968), a la publicación de los *Protocolos Notariales de Valdivia, La Unión, Osorno y Calbuco y Alcabalas de Chiloé (1774-1848)*, hecha en 1929, y a una minuciosa investigación de alumnos memoristas de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, aún inédita, que en los últimos treinta años y bajo la guía del autor de este comentario, han extractado los instrumentos contenidos en los protocolos

notariales de todo Chile en el siglo XVIII. Copias de estas memorias de prueba se conservan en la biblioteca de la referida facultad y pueden ser consultadas por los investigadores que lo deseen. Además, alumnos del profesor Dougnac han extractado, parcialmente, los protocolos notariales de Chile en el siglo XIX. Nada más se ha hecho hasta hoy para facilitar la consulta de tan rica fuente de datos, constituida por los registros de los antiguos escribanos de Chile.

Nos explica, también, Álvaro Jara en la presentación de esta publicación, que él y Rolando Mellafe debieron seguir en su labor de transcripción paleográfica las reglas que fijó la Comisión Administradora del Fondo "José Toribio Medina", y que no fueron otras que las que el propio Sr. Medina utilizaba en sus publicaciones documentales, es decir, modernizar la ortografía, pero conservando el sonido original para conservar el sabor arcaico.

Demás está abundar sobre la importancia de la publicación que comentamos. Los protocolos de escribanos ofrecen posibilidades insospechadas para los modernos investigadores, que pueden hallar en ellos un rico material para el estudio de nuestra sociedad del siglo XVI, para el conocimiento de su sentir colectivo, de los mecanismos y estructuras de su economía, de su vida espiritual, etc. En general, los registros notariales son valiosos para conocer la vida toda de los individuos de una época precisa y, como consecuencia, de la sociedad de que forman parte. Ellos son muy útiles para cualquiera investigación de carácter jurídico, económico, social, antropológico, genealógico, administrativo, civil y religioso, militar, minero, mercantil, laboral, etc. En las páginas de estos viejos protocolos están los elementos para reconstruir la historia de las familias, de sus fortunas, de su acceso a las diversas jerarquías económicas y sociales, para el estudio de las ideas imperantes en determinados momentos, de la actitud religiosa de la sociedad, de las diversas actividades del hombre, de la situación de personas limitadas en el ejercicio de sus derechos, como mujeres casadas, hijos menores, indios y esclavos, del modo en que podían adquirirse conocimientos laborales, de los juegos y pasatiempos con que se llenaban las horas ociosas, de la distribución de la riqueza, de los diversos estamentos existentes y de muchas otras materias.

La obra reseñada se complementa con útiles índices. Uno, de materias, en que se muestra la variedad de instrumentos que eran registrados en los protocolos de los escribanos y que estos debían autorizar en calidad de ministros de fe pública; y otro de nombres de lugares y de todos los individuos mencionados en las escrituras; lo que facilita su consulta.

Muy justo resulta dejar constancia del auspicio prestado a esta publicación por la Asociación de Notarios y Conservadores de Chile, que permitió, en gran medida, sufragar los gastos de la edición. Dicha Asociación ha querido sumarse a una iniciativa que le toca muy directamente. La presencia del notario en nuestra América se inicia el 12 de octubre de 1492, cuando los escribanos Rodrigo de Escobedo y Rodrigo Sánchez de Segovia certificaron la solemne toma de posesión que hizo don Cristóbal Colón de las tierras descubiertas. En Chile, este mismo acto se repite el 24 de Octubre de 1540, cuando don Pedro de Valdivia toma posesión del valle de Copiapó ante el primer notario que actuó en nuestro territorio, Juan Pinel. Tales ejemplos demuestran que en la gran empresa de conquista y po-

blamiento del Nuevo Mundo hubo tres dignidades infaltables: la del capitán, representando a la Corona; la del clérigo, representando a la Iglesia; y la del escribano, representando al Derecho.

Debemos agradecer a todos los que han intervenido en la publicación de estos dos volúmenes de protocolos de escribanos de Santiago del siglo XVI, rica cantera que permitirá el trabajo de los que deseen entregarse a su examen con paciencia e imaginación. Coincidimos con Álvaro Jara en que, sin estas dos condiciones del espíritu humano, será difícil hacer nuevos aportes al noble oficio de la historia.

SERGIO MARTÍNEZ BAEZA

CARLA CORDUA, *Wittgenstein. Una reorientación de la filosofía*, Santiago, Dolmen Ediciones, 1997, 413 páginas.

Este libro consta de diez capítulos, nueve apéndices, una bibliografía de Wittgenstein y otra sobre él; por último, de un índice de nombres y conceptos.

Hacia tiempo que Carla Cordua venía ocupándose de Wittgenstein y de la numerosa bibliografía reciente sobre el notable pensador vienés. De este antiguo interés ha surgido ahora este excelente libro que aborda con maestría la obra madura del filósofo.

Este período se inicia con los cuadernos preparatorios de las *Investigaciones filosóficas* y representa, en efecto, una "reorientación de la filosofía". Desde luego, la del *Tractatus Logico-Philosophicus* del Wittgenstein joven, pero a la vez, de la tradición metafísica en su conjunto, ante la cual él adopta una posición radicalmente crítica. Veía en ella, como en la ciencia misma, por lo demás, mucha confusión conceptual, falta de claridad y dogmatismo. A la postre, esta recusación da lugar a una reserva frente a la teoría, a la que él reprocha su desprecio por lo particular, su afán de conquistar a cualquier precio verdades universales, en el caso de la filosofía; leyes generales y relaciones causales de dudoso valor cognoscitivo, tratándose de la ciencia.

El radicalismo de esta crítica, parecería no augurar nada bueno. Pero, lejos de propiciar un irracionalismo, Wittgenstein redobla las exigencias de un pensar y decir con sentido, a través de una estrategia que envuelve una renovación del método del pensamiento. En esto consiste, precisamente, en un aspecto central, la "reorientación" anunciada en el título: se trata de una nueva concepción de la filosofía y de sus tareas.

De partida, será preciso trazar líneas demarcatorias que distingan tajantemente la filosofía respecto de las ciencias. Es falsa la pretensión de someter aquella a los criterios de éstas. Se ocupan de asuntos diversos y han de desarrollar estrategias también diferentes. La ciencia trata sobre los hechos y su función consiste en elaborar hipótesis acerca de las causas de esos hechos. La filosofía, en cambio, tiene que habérselas con asuntos puramente conceptuales, frente a los cuales se trata de ganar claridad: lograr que lo inicialmente confuso, enredado o paradójico se explique, aclare o desenrede (*Erklären* es a la vez explicar y aclarar). En suma, filosofar

significa liberarse de la sensación mortificante de estar en el embrollo y salir de la perplejidad inicial. Debiera, pues, la filosofía, más que sacar de la ignorancia, arrancarnos del error y la confusión, ya que sobre sus asuntos, se parte ya creyendo (saber).

El negocio de la claridad no posee la valencia utilitaria que suelen tener los descubrimientos de las ciencias. Tampoco Wittgenstein se hace mucha ilusión que el camino abierto por él vayan a querer transitarlo otros. "Nuestra civilización es típicamente constructiva, escribe. Su actividad es levantar una estructura cada vez más complicada... la claridad no le sirve a ella más que para este propósito y no constituye un fin en sí. Para mí, en cambio, la claridad es un fin en sí mismo" (pág. 178).

Para esta labor de explicación o clarificación, de hablar con sentido —pues de eso se trata—, la filosofía ha de cumplir una tarea de *elucidación y análisis del lenguaje* mismo, el material, por así decirlo, con que se piensa y están hechas nuestras ideas. La filosofía, entonces, describe la lógica del lenguaje que no es otra que la del habla común y corriente. Este lenguaje, como el mundo mismo, es simplemente el que es y el filósofo se encuentra con él así como es. Pero la filosofía tradicional y la ciencia misma, han abusado del lenguaje, cayendo en descarríos y aberraciones, pues lo han manejado de un modo tortuoso, abstruso, exigiéndole *performances* que lo desligan del uso común, forzándolo a piruetas y torsiones que sólo consiguen desorientar y confundir. Ni siquiera algunas áreas de las matemáticas escapan a esta crítica radical: "En ninguna confesión religiosa se ha pecado tanto por el mal uso de expresiones metafísicas como en las matemáticas" (pág. 22).

Si hubiera que dar un sentido de conjunto a la "reorientación" propuesta por la autora, podríamos quizá aventurar que ella vendría a ser algo así como una *genealogía* de la lógica, que la "desconstruye" haciéndola derivar del lenguaje común tal como se usa en la vida ordinaria. Esta desconstrucción genealógica da lugar a una disciplina crítica que Wittgenstein *practica* con los saberes establecidos, con vistas a su enmienda. En este sentido, esta lógica genealógica no sería teoría porque se encuentra en estado práctico en la actividad descriptivo-crítica del mismo Wittgenstein, y de quien quiera aceptar su propuesta.

El análisis del lenguaje tiene, desde luego, el propósito de deshacer confusiones lingüísticas. Pero, en último término, esta labor importa en la medida que contribuya a hacernos inteligible el mundo, o sea, en tanto pueda significar algo o modificar algo en nuestra relación con él. Pues el lenguaje no es algo exterior o radicalmente distinto del mundo de la vida. No hay mundo y luego además lenguaje: el mundo es aquel del que puedo hablar, decir cómo es y acaso curarme de él.

Pero, la religión, la historia, la ciencia natural, ¿no tratan acaso ellas también de hacernos inteligible el mundo? ¿No hay en ellas una esencia común que permite llamarlas a todas "formas de comprensión del mundo"?

Tanto como hay de común entre el fútbol, el ajedrez y el billar, diría Wittgenstein: todos son juegos, pero no tienen nada más en común, no son parte de un superjuego que los abarque a todos. Al contrario, cada uno tiene sus reglas que comportan un acuerdo interpersonal entre los que juegan *ese* juego en especial. Otro tanto ocurre con disciplinas distintas; también ellas poseen sus reglas y códigos, que remiten en

último término a una "forma de vida". Estas son acuerdos tácitos aceptados por los miembros de un grupo y permiten las acciones reguladas en general. Hablar es una de ellas, y supone una intersubjetividad. Un lenguaje propio que nadie más entendiera, sería el cero lingüístico, la comunicabilidad nula, el antilenguaje. En una "tribu de solipsistas" en que cada cual tuviera su lengua privada y su gramática singular, hablar no sería más que un ritual taciturno, una especie de tarareo que cada cual practicaría, a modo de acompañamiento ceremonial de sus actos.

Nadie podrá pasar impunemente por las páginas de este libro. El especialista, porque se encontrará con propuestas polémicas de la autora frente a otros intérpretes; el menos especialista, tendrá que hacerse cargo de la "reorientación" propuesta y ponerse en claro sobre cómo él la ve; en fin, el público lector experimentará la sensación que un aire fresco ha irrumpido en una atmósfera enrarecida. Aunque, bajo otras apariencias, se hallará inmerso en la cuestión acerca de un pensar "posmetafísico" que define una coordenada mayor del debate filosófico contemporáneo.

MARCOS GARCÍA DE LA HUERTA

JOAN DEL ALCÁZAR I GARRIDO, *Reformismo borbónico y revoluciones hispanoamericanas*, Santiago de Chile, Universidad Nacional Andrés Bello, Cuadernos Universitarios, Serie Investigaciones, 1995, 56 páginas.

El autor, profesor titular de Historia de América Latina del Departamento de Historia Contemporánea en la Universidad de Valencia, reflexiona en esta obra sobre el debate historiográfico acerca de los orígenes de las independencias nacionales de América Latina, analizando la principal producción y corrientes que han constituido a este tema como objeto de estudio y controversia.

El primer capítulo denominado "El problema historiográfico", tiene como eje articulador las posiciones historiográficas generadas por los procesos de independencia en las colonias hispánicas. Comienza con una breve referencia acerca de "las historias patrióticas" en España y Latinoamérica, resaltando como principal característica la centralidad del interés político y su bajo nivel académico. A continuación analiza y contrapone las diferentes hipótesis explicativas y principales aportes de la reciente producción anglosajona (Lynch, D. A. Brading, Bushnell y Maculay, Fagg) latinoamericana (Halperin Donghi) y española (Lucena Salmoral, Sánchez Barba, Céspedes del Castillo, Fontana, Delgado, Tinoco y Fradera) sobre causas de la emancipación. Alcázar coincide con la propuesta de Lynch: las reformas administrativo-fiscales tomadas bajo el reinado de Carlos III en el último tercio del siglo XVIII, fueron un intento de reafirmar los lazos metrópoli-colonia. La prosperidad económica resultante convenció a las oligarquías americanas que su consolidación se lograría mediante la ruptura de los lazos con la corona española, intermediadora ante el mercado mundial liderado por Gran Bretaña.

En el segundo capítulo, "Análisis de las razones de la emancipación" traza un panorama del proceso emancipador destacando las divisiones políticas con base

social. A la independencia política, se accedió por la confluencia de tres razones principales: de *carácter económico*, la dura política fiscal de la Corona luego de producir un resurgir económico, dio paso a una crisis que se extendió a lo largo de todo el territorio, a excepción de Cuba, la que logrará superarla merced a los vínculos comerciales con los Estados Unidos; de *carácter político-social*, consolidación mercantil de las elites criollas sin una correlación política equivalente y de *carácter ideológico*, la influencia de la independencia norteamericana, la de Haití y la Revolución Francesa.

El tercer capítulo, "Las reformas borbónicas", recrea la complejidad del contexto en el cual se proyectaron las reformas. El análisis documental de informes y cartas de encumbrados miembros de la burocracia imperial (Floridablanca, Aranda, conde de Revillagigedo, del Campillo) le permite recrear la discusión dentro de la elite imperial acerca de las formas de reafirmar los lazos coloniales, las necesidades rentísticas, comerciales y de seguridad dentro de un contexto internacional desfavorable a España tras la Guerra de los Siete Años, junto con la necesidad de control de las elites criollas. Estos factores constituyen la denominada *segunda conquista* por Lynch y Brady, hipótesis explicativa a la que el autor adhiere. El plan reformista no supuso un costo adicional a la real hacienda y contempló dos dimensiones de seguridad: la interior a través de nuevas milicias que actuasen contra levantamientos (de la cual la expulsión de los jesuitas no sería una motivación ajena) y la exterior permitiendo la renovación y consolidación de las principales defensas de los puertos de Indias.

Alcázar enfatiza la relevancia administrativa de las reformas, centradas en la creación del Virreynato del Río de la Plata, la puesta en funcionamiento de una burocracia asalariada, de una reforma impositiva que posibilitó el incremento de la producción de minerales sobre las principales materias primas americanas, el fin del monopolio gaditano y la autorización del comercio intramericano con el fin de dinamizar el marco proteccionista. El éxito inicial de estas reformas, quebró las articulaciones de la primitiva economía colonial, sin sustituirlas por otras diferentes.

De la confrontación de las posiciones optimistas, que destacan positivamente el crecimiento de la población, la producción y el comercio en base al resurgir minero (Cardoso y Pérez Brignoli), de las pesimistas, que subrayan los efectos inflacionarios de las reformas y prosperidad sólo regional (Delgado, Fisher y Van Bath), opta por los argumentos de esta segunda corriente, tomando como referencia más significativa el trabajo de Van Bath. Este autor postula que el aumento de los ingresos reales serían indicativos más que de una generalizada bonanza económica de los efectos iniciales de una alta presión fiscal. Por el contrario, la mayor producción de plata produjo en el ámbito de la Nueva España, un proceso inflacionario en los precios de los artículos de primera necesidad, con efectos negativos en los trabajadores urbanos y campesinos.

Las reformas profundizaron la polarización social entre criollos y españoles. La nueva burocracia se nutrió principalmente por peninsulares, se implementó el pago de los derechos sobre las propiedades posteriores a 1700 junto con la garantía a los resguardos y se suprimió la encomienda, afectándose de esta manera el equilibrio social previo.

Respecto al planteamiento de Halperin Donghi de relativizar la alarma por la profusión de críticas a los principales aspectos del marco institucional y jurídico, debido a que la Corona y la unidad imperial son respetadas, Alcàzar postula una reconsideración de esta afirmación en base al análisis de los inquietantes informes de los funcionarios reales y los documentos emanados por independentistas de la talla de Miranda, Gual, España, Nariño y Viscardo.

El autor propone superar la controversia contemplando factores cuya confluencia llevarán a la independencia: la rápida degradación del poder español a partir de 1795, su incapacidad de resolver la crisis económica y el desajuste social, la confianza de las elites americanas para “navegar en solitario por el sistema económico occidental” (pág. 41) y el aprovechamiento de la postración militar española en el cuadro europeo.

En el capítulo cuarto titulado “El complejo marco ideológico”, se describe el contexto ideológico internacional que actuará de acicate en el proceso emancipador, constituido por la circulación de las teorías de la Ilustración en cuanto inspiradoras de la Independencia norteamericana, haitiana y la Revolución Francesa, principales referentes de la emancipación hispanoamericana. Los principios ilustrados fueron difundidos en las elites criollas a través de la actividad educacional de los jesuitas, su expulsión al desbaratar el armazón de la vida cultural e intelectual que propiciaban, dio lugar a un vacío que fue cubierto por sociedades secretas de inspiración masónica, principalmente en los ámbitos universitarios, donde sus propuestas fueron difundidas por un importante número de publicaciones periódicas. Los efectos explicativos de este último argumento, postulado por Lafaye, son matizados por el análisis que propone Céspedes del Castillo, para quien los efectos de la Ilustración distan de tener efectos masivos.

La Ilustración habría sido “un fenómeno de reducidas minorías” (pág. 45), que provocó divisiones en el seno de las elites criollas, aceptándose más sus principios políticos, científicos y económicos que los estrictamente sociales, ya que la idea de igualdad social “casaba mal con una sociedad en la que el segmento de población mayoritario estaba formado por indios, negros y mestizos” (pág. 46). De la confrontación historiográfica, Alcàzar propone rescatar el consenso de ambos historiadores sobre el caso norteamericano, ejemplo de ruptura del vínculo colonial y posterior organización republicana. La repercusión sociopolítica más importante radicará en la revuelta haitiana, señal de alarma para las oligarquías criollas, quienes percibirán los efectos no deseados de una revolución, en la que triunfaron los sectores desfavorecidos por el orden colonial.

Los capítulos quinto y sexto abordarán las causas y consecuencias de la independencia. La emancipación será la respuesta de las elites criollas a las contradicciones de la sociedad, economía y administración colonial, redefinidas y potenciadas por las reformas borbónicas. La coyuntura favorable a la independencia era tributaria de esta situación a la que cabe añadir la guerra en España y la alianza con Gran Bretaña. La redefinición de las sociedades poscoloniales se basará en un nacionalismo criollo “exclusivista y de clase” (pág. 49), con base en un fuerte control social sobre los otros americanos: negros, indios y mestizos.

Las consecuencias de la emancipación más destacadas, fueron la introducción de reformas liberales de escasa repercusión en los sectores populares, frag-

mentación territorial, desarticulación regional y productiva, inestabilidad político-institucional, endeudamiento nacional ligado a una nueva dependencia, ahora con Gran Bretaña. Siguiendo al historiador norteamericano Fagg, éste afirma que en la figura de los caudillos —perpetuadores de muchos paradigmas del colonialismo— se depositó la herencia del poder hispánico, situación que abona una de las principales hipótesis de este capítulo, con el cual concluye la obra; las revoluciones hispanoamericanas de independencia, fueron revoluciones políticas sin cambios económico-sociales inmediatos.

En la presente obra, Alcázar logra un inmejorable engarce entre explicación historiográfica y narración histórica sobre las posiciones del debate articulado en torno a la significación de las reformas borbónicas del siglo XVIII. El texto, además, contiene una selección de cuadros estadísticos, mapas y gráficos que constituyen un valiosísimo complemento aclaratorio.

MIGUEL ÁNGEL TARONCHER PADILLA

Alamedas. Revista de Ciencias Sociales e Históricas. ISSN 0717-2893. N° 2, julio-septiembre 1997.

Este segundo número de *Alamedas* presenta una interesante radiografía y genealogía sobre la actividad cultural en Chile contemporáneo. La cultura en Chile vista con sus parientes ricos y sus parientes pobres. Además de otras incursiones en el pasado aún no remoto, con sus héroes y emblemas que todavía nos rodean y nos penan. Parientes ricos, parientes pobres, parientes difuntos.

I. LOS PARIENTES DIFUNTOS.

El trabajo de Germán Palacios “Pensadores americanos del siglo XIX. Identidad y educación” nos lleva a una visión simpática o comprensiva de nuestros abuelos o bisabuelos liberales de Chile y América Latina. Sarmiento, Lastarria, Alberdi, Bilbao. Y, rompiendo un poco el marco de su propio título, también Vasconcelos, que publica a principios del siglo XX. Los maestros de la occidentalización liberal. Esa “minoría selecta, culta y urbana en un continente rural” como los designa con elegancia Eric Hobsbawm en su libro *La era del capitalismo* (Madrid 1977, I, 180-181). Los que quieren apurar el paso de una occidentalización insuficiente bajo España a una occidentalización de veras bajo Inglaterra o Estados Unidos. Por lo tanto, luchadores a brazo partido contra nuestra obstinada “barbarie” india, mestiza, rural. Y ojalá “borrando del mapa” los siglos de la dominación colonial española. Partir de cero. O pasar a un nivel histórico “superior” imitando la “superioridad” del Hemisferio de más al Norte. De los conventos a los ferrocarriles como “agentes de cultura”, como dijo graciosamente Juan Bautista Alberdi (y como bien lo recuerda nuestro autor). Francisco Bilbao, venerable antepasado de nuestra cultura, y cuya tumba recién se halló el año pasado (131 años después de su

deceso), un poco más idealista y romántico, fue de los mismos maestros de la occidentalización liberal. Germán Palacios nos recuerda su expresión: "Jesús era occidental liberal. Pablo, oriental autoritario". La verdad es que Bilbao, y no Jesús, era el occidental liberal. Con ese imaginario pudo concluir, por ende, que la barbarie y el despotismo pertenecían al sombrío Oriente. (Hasta donde hoy sabemos Jesús de Nazaret no tenía nada de occidental, su cultura era popular del Oriente; y Pablo era el occidental, el ciudadano de Roma...). Allá Bilbao.

A propósito de temas religiosos, la conclusión al respecto de Germán Palacios no explicita que estos pensadores al fin eran simpatizantes del protestantismo y en especial del puritanismo. Sobre todo Sarmiento, quien admiraba a brazo partido el puritanismo de los Estados Unidos. El maestro argentino publicó una vida de Jesucristo que de tan probable devoción puritana y burguesa "omitó" el famoso discurso de Jesús contra los fariseos (Domingo F. Sarmiento, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo*, Santiago 1848).

Germán Palacios tiene en general una mirada, aunque en parte crítica, más bien benévola de estos pensadores del siglo XIX. Rescata su ideal de lucha contra los conservadores, contra el conservadurismo español. En general, las "barbaridades" de estos abuelos o bisabuelos civilizadores difuntos no son recordadas. Silencioso respeto.

El trabajo de Alejandra Casullo "Discurso político. Estrategias del discurso: un caso, revista *Chile Hoy* 1972-1973", por el contrario, no tiene contemplaciones. Se trata de analizar un difunto de nueva data. Es la defunción no de los bisabuelos o abuelos de nuestra cultura, sino de uno de sus padres. Casi más que certificar su defunción es casi un matar al padre o a la madre (la directora del semanario *Chile Hoy* en aquella época).

Se trata de un refinado análisis de la lengua marxista clásica y de sus trampas y entrapamientos. Es una crítica formidable al "positivismo y el pantiencificismo del marxismo soviético, con su búsqueda de la objetividad perfecta..." (dice la autora). La crítica al discurso "pesado" confrontacional, reforzatorio y no constitutivo de identidad, etc., de nuestros "civilizadores" marxistas clásicos en los sesenta y setenta. Réquiem por los positivistas de izquierda. Descansen en paz.

2. LOS PARIENTES RICOS

El trabajo de Hugo Fazio "Apuntes sobre la concentración económica en los medios de comunicación. Chile: país de alta concentración de la riqueza" nos lleva a través de una información severa e inagotable a los circuitos de la "cultura de la riqueza". Derechamente, a los parientes ricos de la cultura en Chile. Al club exclusivo de los dueños de la comunicación y de la lengua oficial en el Chile actual. A los dueños del mundo. Recordemos el *slogan* de *El Mercurio*: "Cada día el mundo en sus manos". O el *slogan* de Metrópolis Intercom de la televisión por cable: "Todo el mundo en su casa", etcétera.

Es la tarima de los grandes agentes "civilizadores" de nuestros días.

Hugo Fazio nos introduce sabiamente a ver cómo se levanta día a día esa tari-

ma. Es el caso de la televisión por cable cuyas transmisiones se iniciaron en Chile hace diez años bajo los sonos del "Himno de la Alegría" en 1987.

El trabajo de Fazio llama la atención por lo documentado. Habría que completarlo más adelante necesariamente con un estudio sobre los "contenidos" de esa lengua oficial. Con seguridad no hallaremos allí el discurso liberal de nuestros abuelos Lastarria o Bilbao. Es más bien el antiguo idioma conservador de sus detractores.

El trabajo de Eduardo Santa Cruz "Cultura y sociedad en el Chile neo-liberal (o ¿qué no hicimos para merecer esto?)" busca profundizar en las claves de nuestra actual "cultura de la riqueza" expresada eminentemente a través de la televisión. Allí se forja la lengua oficial, universal, excluyente, y específicamente "espectacular" de la cultura de la riqueza, nueva *Gramática* castellana de Nebrija, quinientos años después. Con la cual se nos enseña hoy a "leer" la política, el arte, la religión, el deporte y la realidad por completo.

Un aspecto que pudiera profundizarse es el contenido conservador fundamental de esta cultura "espectacular" de la riqueza. Según el autor existe un "componente conservador de la modernización chilena". ¿No será posible ver en el mundo neoliberal un ideario "al interior del sistema de ideas conservadoras" en Chile? Así lo expresaron Renato Cristi y Carlos Ruiz en su estudio sobre los conservadores chilenos del siglo xx. ¿Hay que hablar más propiamente de una modernización conservadora? Es necesario seguir reflexionando al respecto (cfr. R. Cristi, C. Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile*, Santiago 1992, 13).

El trabajo de Sergio Valdés sobre la Teletón no llegó oportunamente a mis manos. No podré comentarlo. Pero sin duda se inscribe en el análisis crítico de uno de los espectáculos cumbres de la "cultura de la riqueza" en el Chile de hoy. "El negocio y la beneficencia, el espíritu cristiano y el espíritu mercantil enteramente unidos", como soñó en 1854 de acuerdo a sus fantasías conservadoras don Ramón Sotomayor Valdés (cfr. E. Brahm, *Tendencias críticas en el conservantismo después de Portales*, Santiago 1992, 173).

3. LOS PARIENTES POBRES

Finalmente el examen de la situación cultural del Chile contemporáneo se completa, por supuesto, con los parientes pobres. En las orillas opuestas del exclusivo club de la "cultura de la riqueza".

En la sexta y última parte de su artículo, Eduardo Santa Cruz nos hace respirar más allá del show agotador de la tele. Nos advierte, era que no, acerca de la "pluralidad de hablas y códigos" presentes en la sociedad real. Las lenguas, los dialectos, de las sociedades vivas y cotidianas fuera de la pantalla, de la transmisión, del cable, de la *Gramática* monótona de Nebrija. Como aquel mundo de la mujer de Chiloé que arrebató al lolo santiaguino de la obsesión de la tele en el reciente filme chileno *Historias de fútbol*.

El trabajo de Paulina Cid sobre "*Rap: Movimiento y expresión*" nos da a conocer un movimiento cultural popular nacido en los ochenta y consolidado en los

noventa. "Grito de la humanidad despreciada que no tiene cabida en las lógicas institucionales", dice la autora. Y que por ello no es tradicional ni moderno. Porque es heterogéneo. Pura habla popular. La que no aparece en la tele. La que aparecería reemplazada por un pitito de censura. La de los "sedientos de hambre y de justicia", como dice una letra. Muy buen trabajo de Paulina Cid que mereció mayor extensión. No olvidemos que el *rap* lo cultiva hoy Nicanor Parra ("El rap de la Sagrada Familia", 1997).

El trabajo de Jéssica Torres "Adrián y los Dados Negros. Una perspectiva desde la contracultura" nos pone frente al cantante argentino de Jujuy con su llamada música tropical-romántica. Grabó su primer disco en 1986. "Cebollero, ordinario y picante". Pariente pobre. "Moreno, con rasgos indígenas, aspecto de mestizo", un metro cincuentaicinco. A la autora, a pesar de su circuito comercial, le interesa rescatar su contraculturalidad: otros espacios, otra estética con relación a la "cultura de la riqueza". Una cosa sí llama la atención. Entre las referencias bibliográficas del artículo más aparece García Canclini que Adrián. No puede ser. No es posible. El objeto de la investigación ahogado en los marcos interpretativos. No hay ninguna cita de sus canciones. Ni de "El Venao", ni del "Santo Cachón", ni de la "Chica Vacilona". Ahí está sin rodeos el discurso de la búsqueda de la plenitud humana en el encuentro del hombre y la mujer, como señala la autora. Ojo con la tradición poética popular en octosílabos. El ritmo del habla popular es octosilábico: "Oye chica vacilona/ven que haremos el amor /.../ etcétera".

¿Contracultura? Quizás sólo cultura, y la elemental de siempre. Eros y civilización.

Aunque tampoco podrá olvidarse que la industria cultural dominante puede hacer de Adrián un bufón excéntrico, un "enano" de la Corte.

Este número de *Alamedas* incluye además una extensa "Bibliografía sobre industria cultural y cultura popular" preparada por Rodrigo Carreño. Extensa y exquisita en títulos europeos y latinoamericanos. En el caso de los autores chilenos la bibliografía quedó sobre todo circunscrita a las publicaciones de Flacso, Ilet y Ceneca en los años ochenta. Es necesario completarla con la producción publicada en otros espacios y con la publicada en los noventa.

4. UNA PALABRA ACERCA DEL FUTURO.

El presente número de *Alamedas* emprende una radiografía de la cultura actual de Chile. Con sus parientes difuntos liberales y marxistas clásicos. Con sus parientes ricos (la industria cultural conservadora). Y sus parientes pobres (raperos de población, Adrián y los "Dados negros").

¿Existe alguna palabra acerca del futuro?

El artículo de Luis Moulian "Reflexiones sobre el libro *Consumidores y ciudadanos* de Néstor García Canclini de 1995" quiere ir en ese sentido. Crítico del presente, molesto con el presente, no comparte en absoluto el optimismo de García Canclini frente a la globalización. Su mirada, aunque quiere distanciarse del pesimismo de Bernardo Subercaseaux en su libro *Chile: ¿un país moderno?, tiene tam-*

bién algo de pesimismo. Es que el pesimismo es un espíritu compartido entre los intelectuales modernos. Moulian, con todo, postula un “proyecto de sociedad alternativo al norteamericano y capaz de competir con él”.

Lo que está en el aire, al menos entre los intelectuales modernos, es la afirmación –también pesimista– del historiador europeo Eric Hobsbawn, al fin de su extensa *Historia del siglo XX*: “Una cosa está clara: si la humanidad ha de tener un futuro, no será prolongando el pasado o el presente. Si intentamos construir el tercer milenio sobre estas bases, fracasaremos”. (E. Hobsbawn, *op. cit.*, 1995, 576).

En todo caso, personalmente preferí terminar mi pequeña contribución a este número de *Alamedas* en mi brevísima “Una historia del siglo xx” con otro espíritu. Me identifica la frase del Premio Nobel de Literatura en 1992, el antillano Derek Walcott, tributario del vital e inagotable mestizaje del Caribe: “Cuando el sol caía sobre los imperios franceses e ingleses, los europeos creían que todo el mundo estaba bañado en su ocaso. Es precisamente esa idea la que el escritor antillano debe combatir. ¿Por qué tendríamos nosotros que sufrir ese pesimismo ‘fin de siglo’ que cunde en Europa?”.

MAXIMILIANO SALINAS C.

MARIO BENEDETTI, *Andamios*, Madrid, Alfaguara, 1997.

Después de haber leído los 75 andamios benedettianos, el crítico no puede resistir la tentación de añadir uno más, para charlar un rato con Javier Montes, el protagonista y, seguramente, en muchos aspectos, portavoz del propio autor. El escenario será un café madrileño, ¿por que no el Gijón?. Con un cortado y una copa de coñac sobre la mesa estamos a gusto, ¿verdad Javier? Bueno, antes de hablar sobre detalles del libro una pregunta:

–Javier ¿piensas que eres el protagonista de una novela o de otra cosa? Ya sabes que tu creador mismo tiene sus dudas en cuanto al género, o, para usar la metáfora del título, en cuanto al edificio que está escondido detrás de los andamios.

–Pues, mira, yo soy periodista, como sabes, y por eso no muy competente en estas cosas. Pero tú, como crítico literario, ¿qué opinas?

–No sé si tú sabes lo que tu padre espiritual ha escrito en el “Andamio preliminar”: Ahí dice que “se trata de un *puzzle* de ficción, compaginado merced a la mutación de realidades varias, casi todas ajenas o inventadas, y alguna que otra propia”¹, y admite que el lector “No va a encontrar una novela *comm’ il (sic) faut*, sino, a lo sumo, una novela en 75 andamios” (pág. 13). Finalmente, torturado por las dudas acerca de su obra, Benedetti incluso aconseja al lector de novelas “que cierre el libro y salga en busca de una novela de veras, vale decir de tomo y lomo” (pág. 13).

¹ Mario Benedetti, *Andamios* (Madrid, Alfaguara, 1997) pág. 11. La paginación de las demás citas se refiere a esta edición.

—¡Qué suerte tengo que no has cerrado el libro! No nos habríamos conocido. ... Y a ti, ¿qué te parece la obra?

—Pues, como sabes, hay un montón de teorías sobre la novela y el género épico en general. Voy a citar una definición ya clásica, la de Wolfgang Kayser, quien, en su obra *Das sprachliche Kunstwerk*, dice al respecto: “Die Erzählung von der totalen Welt (in gehobenem Tone) hiess Epos; die Erzählung von der privaten Welt in privatem Tone heisst Roman”², y otra, más contemporánea, de la pluma del escritor chileno Fernando Emmerich, quien, en su novela corta sobre la novela y el novelista *El otro Francisco Montaner*, hace contestar a su protagonista a la pregunta de qué se trata en su novela: “De lo que tratan todas las novelas: de la vida y la muerte, del amor y del odio, del paso del tiempo, del recuerdo y del olvido... Pero, principalmente, del amor de un hombre por una mujer”³. Según estas definiciones hay seguramente muchos elementos de novela en *Andamios*. Mario nos cuenta mucho de tu vida íntima; de tu matrimonio con Raquel y tu separación de ella cuando vuelves al Uruguay y ella se queda con tu hija Camila en Madrid, de tus nuevas relaciones amorosas con Rocío, una antigua compañera de tus actividades políticas, que se había quedado en el país durante la dictadura, que había pasado por la tortura y que había estado encarcelada durante diez años, de tus sentimientos paternos para con tu hija y tu interés por la vida sentimental de ella, de tus relaciones con tu madre Nieves, con tus hermanos Gervasio y Fernanda, que viven en los Estados Unidos y que están completamente asimilados a la vida de este país, que seguramente no le gusta nada a tu progenitor literario, de tus antiguas amistades del círculo como Fermín Velasco. Habla también de tus relaciones bastante interesantes con el coronel retirado Saúl Bejarano, un personaje algo raro, ¿no te parece?, que busca a sus antiguas víctimas de la tortura y que se suicida finalmente, por su soledad, por un vacío, que no sabía llenar con nada. Fermín te dijo que era “el único de todos ellos que al final conspiró contra sí mismo, se agredió a sí mismo en nombre de todos nosotros. Te confieso que me siento un poquito vengado” (pág. 186). ¿Te acuerdas?

—Claro que sí. Y también de lo que Fermín añadió, citando a alguien: “Un torturador no se redime suicidándose, pero algo es algo” (pág. 186).

—La parte más novelesca, más narrativa, si puedo decirlo así, creo que es el final de la obra, este desenlace dramático, o sea los andamios 70 a 74, donde asistimos primero a tu idilio con Rocío en el piso de un amigo en Punta del Este y luego a esta carrera loca en el coche del diputado Vargas y de su mujer Gabriela al volver a Montevideo. No pensé que ibas a sobrevivir en un accidente así. Es como un milagro (o sencillamente por suerte o azar para gente como tú o tu autor) que puedo tenerte aquí para esta charla. La muerte de los otros, sobre todo la de Rocío, te habrá dolido mucho. Todavía sufrirás a causa de esta pérdida, aunque Raquel y Camila han vuelto y están ahora contigo.

—Sí, tienes razón, la gente como tú necesita mucho tiempo para esas cosas. Sin

² Wolfgang Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk* Bern und München (Francke, Verlag, 1968), pág. 359. Traducción de la cita: “La narración del mundo total (en tono elevado) se llamó epos; la narración del mundo íntimo en tono íntimo se llama novela”.

³ Fernando Emmerich, *El otro Francisco Montaner* (Santiago de Chile, Tomagaleones, 1996), pág. 75

embargo, no tienes que preocuparte demasiado por mí. Soy un personaje ficticio y no sufro después del final del libro, si mi creador no lo quiere.

—Menos mal. Entonces, Javier, si te parece vamos a hablar un poco sobre el otro aspecto de la novela, el no-novelístico, ¿quieres?

—Sí, con mucho gusto. Serán las cosas que no son “la narración del mundo íntimo en tono íntimo” según los criterios de compatriota Wolfgang Kayser.

—Sí, exactamente. En Primer lugar, unas palabras sobre las diez cartas, que forman parte de la obra, cartas, que tú escribes a Raquel o Fernanda, que recibes de tu mujer, de tu hija y de tu hermana, o las dos cartas un poco particulares, la de despedida del coronel retirado antes de suicidarse y la de tu madre a su amante. ¿Pensas que pertenecen al aspecto novelesco del libro o no?

—Yo creo que sí, porque son elementos del mundo narrativo, solamente que usan otra perspectiva.

—Muy bien, y los tres sueños de Rita, esa chica fantástica, salida de las revistas *Playboy*, ¿también son elementos de novela?

—También. Son la expresión de mi subconsciente masculino, los sueños y los secretos deseos de cada hombre.

—Entonces sirven para caracterizarte mejor.

—Eso es,

—Y los seis artículos de periódico que se encuentran a lo largo de la novela ¿también sirven para caracterizarte a ti, sabes, en cuanto a tu profesión de periodista?

—Sí, pero al mismo tiempo tengo que admitir que salen del ambiente novelesco, porque no tratan de lo que menciona el escritor chileno, sino de la actualidad real.

—El primer artículo, el andamio 20, suena como una página de un libro de geografía. ¿Por qué escribiste este texto práctico y sobrio?

—El Uruguay es un país pequeño, y la gente, sobre todo los no-americanos, no sabe mucho de mi país ni de su capital. Quería proporcionar el fondo concreto y el ambiente para que el lector comprenda mejor mi situación de desexiliado en este país, que es el tema central de la novela.

—En los otros artículos: “Los países no mueren”, “Las mafias legales”, “Yo y la publicidad”, “La democracia como engaño” y “Los rostros del regreso” (ese último sin escribir, porque “¿a quién puede interesar en España el panorama que encuentra a su regreso un exiliado latinoamericano?”, pág. 290, como tú mismo dices) se notan una actitud agresiva y un tono sarcástico sobre todo cuando hablas del *American Way Of Life* y del sistema capitalista en los Estados Unidos, del poder de la publicidad sobre los hombres o de los manejos e intrigas en las llamadas democracias de hoy. También cuando hablas del *lobbysmo* como mafia legal. Uno de los ejemplos que mencionas me parece particularmente interesante. ¿Te puedo citar?

—Sí, ¿por qué no?

—Escribes en el artículo del andamio 43: “Las mafias legales tienen arraigo hasta en algunos sectores de la cultura. En ciertos certámenes literarios, con suculentas recompensas, varias semanas antes del fallo respectivo ya se conoce el nom-

bre del agraciado. Hay mafias de críticos, o más bien autores de reseñas, que mucho antes de leer un libro ya saben si les va a gustar o no. En consecuencia, no van a tomarse el trabajo de leerlo. Por otra parte, las solapas suelen ser ilustrativas, proporcionan buena información y en consecuencia ahorran bastante tiempo" (pág. 195).

Tengo que decir que, en cuanto a crítico literario sincero y honrado que quiero ser, esas observaciones me han escandalizado. Sin embargo tengo que admitir que muchas veces me sorprendieron los nombres de los ganadores de certámenes literarios, sobre todo si me había informado sobre los aspirantes al premio.

Desgraciadamente este mundo no es el famoso mejor de los mundos de Voltaire. De todos modos tú, Javier, no eres discípulo ni de Pangloss ni de Leibnitz.

—Eso no, pero no soy un eterno descontento. Veo la belleza del mundo como habrás notado, sobre todo en páginas que tú, como crítico literario, clasificarías como textos poéticos.

—Sí, y esos no son necesariamente textos en verso. Piensa solamente en este día, cuando, después de tantos años, volviste por primera vez a la peluquería de don Anselmo.

—Sí, me acuerdo bien de su verbosidad, que me hace pensar en la famosa aria del barbero de Sevilla de Rossini. Hay que admitir que es una poesía un poco particular, pero...

—De todos modos no me parece verdaderamente narrativo ni dramático. (Después de tomar un trago de coñac) ¿Te acuerdas de las gaviotas en la playa y las plantas del jardín botánico? Te han movido tanto que no podías menos que escribir algo que se podría llamar poético, ¿no te parece?

—Sí, el hombre delante de la naturaleza tiene sentimientos que, cuando los exprime, suelen ser poesía. Tú conoces la historia de la poesía y los muchos poemas inspirados por la naturaleza que hay. Estos textos en prosa, yo los llamaría esbozos poéticos.

—Me parece bien... ¿Te acuerdas de unas páginas sobre el cuerpo y su decadencia? Yo las calificaría también como esbozos poéticos, ¿tú también?

—Sí, son las reflexiones preparativas para el poema en verso del andamio 35: "Mi cuerpo es mi genuino patrimonio..." (pág. 169) y ya tienen mucho del género poético.

—En los otros poemas en verso del libro, con la excepción de la cita de las cuatro líneas de Juan García Hortelano, que constituyen el andamio final, el cuerpo siempre es el tema central:

Mi cuerpo este cuerpo
es lo único mío (pág. 210)

Cada día lo veo con mayor nitidez:
mi cuerpo, este cuerpo, es lo único mío (pág. 273)

Pese a todo mi cuerpo
es lo único mío,
mi propiedad antigua.

Qué pobreza, qué lujo
de futura ceniza (pág. 274).

Me parece un poco insólito esa insistencia en el cuerpo como tema de poemas.

—Claro, en el pasado, había muchos poemas sobre el alma del hombre, pero, aparentemente, Benedetti no ha querido darme un alma, una vida espiritual. Entonces lo único que me queda es mi cuerpo. Y este cuerpo, con mis años, empieza a decaer y tengo que pensar en “la futura ceniza” que es todo lo que quedará de mí.

—Ya se ha hecho tarde. Dos preguntas más antes de irnos. El problema del desexilio, que es, como ya hemos dicho, el tema central del libro ¿cómo puedes resumirlo?

Bueno, creo que en este aspecto es muy significativo el andamio 49, donde hablo con mi madre Nieves sobre el asunto. A Nieves le parezco un poco desconcertado. Entonces me pregunta: “¿Arrepentido de haber vuelto?” (pág. 219) A lo que yo contesto: “No. Lo que ocurre es que el país ha cambiado y yo he cambiado. Durante muchos años el país estuvo amputado de muchas cosas y yo estuve amputado del país. Todo es cuestión de tiempo... Siento... que poco a poco me van admitiendo como soy, quiero decir el de ahora y no el del recuerdo” (pág. 219). El exilio o el desexilio son fundamentalmente problemas de identidad, como Julio Cortázar ya lo había expuesto en su cuento “Cartas de mamá” o como lo siente mi hija Camila en su carta cuando no sabe si tiene que escribirme en rioplatense o en castellano (véase pág. 295).

—Sí, me acuerdo, tiene problemas con el vos y el tú. Y ahora mi última pregunta, Javier. Seguramente sabes que los pintores de frescos a veces se pintan a sí mismos en un rincón del cuadro. ¿Hay algún rasgo de Benedetti en tu apariencia física, algo, que podría corroborar la hipótesis de que tú eres en efecto el portavoz del autor? Supongo que has tenido bastante tiempo para estudiar sus facciones a la hora de salir de su pluma.

—Espera un momento. Sí, creo que llevo dos rasgos característicos de mi creador. El barbero don Anselmo los señala cuando habla de mi “bigote muy descuidado” —el de Mario igual no está tan descuidado— y de “la mirada joven” (pág. 285), que me parece tan típica para Benedetti.

—Bueno, Javier, es hora de separarnos. Antes de que te retires en las páginas de tu novela quiero asegurarte que me puedes considerar no como el hipócrita-lector de Baudelaire, sino como el amigo-lector. ¡Qué tengas muchos amigos-lectores!

EWALD WEITZDÖRFER

La Editorial Universitaria saluda a sus lectores de buena poesía desde su Colección "El Poliedro y el Mar", donde acoge a Manuel Silva Acevedo, quien nos entrega bajo el título *Canto Rodado* dos de sus obras: *Lobos y Ovejas*, cuya primera edición apareció el año 1976, y *Señal de Cenizas*, que permanecía inédita. El poeta en cuestión, nacido en Santiago en 1942 tiene estudios de filosofía, literatura y periodismo y cuenta con ocho publicaciones, varios viajes y algunas traducciones de su obra al alemán.

En *Señal de Cenizas*, obra a la que aquí nos referiremos por ser la inédita, el poeta recurre a las Sagradas Escrituras y el lector puede leer la obra en proyección intertextual a través del Libro de Job. Encontramos también, intertextos de sus propias obras, en particular de *Palos de ciego* para intentar la revalorización del individuo con una existencia a la deriva. "No tengo por costumbre abrir/las alas/ Qué alas voy a abrir si están/quebradas/Apenas sé reptar por esta tierra/El agua se arrepiente de tocarme".

El hablante lírico es un sujeto traicionado, desolado que ha vivido el desamor y enfrenta su dolor en las cenizas. Al buscar una salida pretende hacernos creer que ha perdido la fe. "Con escasa fe empujo las sombras/de unas ruinas más que evidentes/". La voz lírica enfrenta la traición, opta por buscar vías de escape y encontrarlas, lucha contra el olvido, describe el dolor: "En los muros desolados de un departamento/de taxidermia/la foto solitaria de la hija/y la carcoma consumiendo los vestigios/de un árbol familiar hecho astillas" y supera etapas. "Trato de construir una morada/en medio de las cenizas/".

Una voz lírica reflexiva nos mueve a recurrir al asombro al mostrarnos desde una opción escritural aparentemente complicada, -la poesía-, profundas reflexiones filosófico-bíblicas que nacen de la dualidad bien-mal en *Lobos y ovejas* y pasan por el examen del dolor, producto del desamor en *Señal de Cenizas*. En esta última obra el poeta recurre a Dios para evitar la descompensación. A pesar de que lo enfrenta con ira, "Escupo al cielo/mis blasfemias se deslizan como/lenguas de fuego/", vemos que obtiene de Él ayuda, "Visualizo un revólver/Ahora parece un crucifijo/Me lo pongo en la boca/Ahora parece un Padrenuestro". Y, cuando todo parece perdido en la "Estación terminal/todos los pasajeros descienden del carro/de la derrota, menos uno/La poesía me salva de morir/como un perro/".

Ambos poemarios reunidos en *Canto Rodado* presentan un diseño común utilizando el lenguaje de manera óptima, precisa y profunda. Manuel Silva Acevedo, potencializa el tratamiento escritural del dolor utilizando como modelo del imaginario el Libro de Job y nos muestra caminos para resolver esta tragedia. Junto al dolor elige estaciones poéticas -soledad, tristeza, incertidumbre, miedo-, estaciones que le llevarán a la salvación apoyado en Job, 33,23 (Líbrale de bajar a la fosa,/yo he encontrado el rescate de su alma").

MARÍA LUZ MORAGA ESPINOSA

Jaime Valdivieso, *El espejo y la palabra*, Santiago, Editorial Planeta/Universidad Nacional Andrés Bello, 1997.

La lectura de los cuatro ensayos que propone Jaime Valdivieso –poseedor de una obra vasta y poco estudiada en la cultura chilena– atrae por su estilo, su clima espiritual, la ausencia de pedantería, no pocas veces confundida con la erudición y el acopio de citas, y, sobre todo, por el sistema de referencias amplio e integrado en sus trabajos con naturalidad, al punto que el receptor siente el deseo de enriquecer la lectura con el valor agregado de textos que actúan como soporte. En medio de las alusiones culteranas introducidas con tino y economía, un bosque de follaje frondoso, léase Freud, Camus, Bataille, Gabriela Mistral, Sartre, Baudelaire, Nietzsche y un largo etcétera, no se pierden estos cuatro árboles de raíces profundas: Thomas Mann, J. L. Borges, Marcel Proust y uno de los escritores latinoamericanos menos asediado, porque lo rodea un aura de hermetismo ahuyentador: José Lezama Lima.

La tarea emprendida por Valdivieso con eficacia, recuérdase que el llamado “género de ideas” suele estar cercano, en la conciencia del lector de ficción, a los bostezos, nos invita a escudriñar tanto en las obras de los cuatro autores como en los variados puntos de vista que despliega sobre ellos, esto es: los textos de *El espejo y la palabra* son, al mismo tiempo, una puerta de ingreso a las obras examinadas y un complemento que abre otras posibilidades de interpretación; se trata de una fórmula destinada a emprender o a completar la lectura de los autores analizados. Sus ensayos no son para quedarse sólo con ellos, una exégesis que permita prescindir de las obras (severa y frecuente limitación, leer en torno a los autores y no a los autores), sino un modo de reflexionar con ellos a partir de la óptica del ensayista, estableciendo, a la vez, un diálogo y una rica intertextualidad. Jaime Valdivieso, a quien no le son ajenos los géneros del cuento, la novela y una no menos significativa obra poética, es autor de otros ensayos de variada temática, donde destacan por su originalidad: *Chile: un mito y su ruptura* (1987) y en especial *Ciencia y Poesía. Conversaciones con Claudio Teitelboim* (1995), alrededor de un vínculo tan inverosímil como indiscutible a esta altura del milenio: la física y la poesía, véase al respecto en la literatura chilena los casos de Nicanor Parra y de Raúl Zurita.

THOMAS MANN

El ensayo “Eros, Tánatos y Transgresión”, en *La Montaña Mágica* es el más extenso, sin pretender reivindicar a Thomas Mann, una especie de faro poco visitado, el autor pasa revista a las claves de su obra desde el tinglado autobiográfico presente en *Tonio Kröger*, novela de juventud, hasta el fundamento que proporcionan a *La Montaña Mágica* el mito y el arquetipo: el sanatorio como lugar iniciático donde padece la enfermedad y el envejecimiento del cuerpo su protagonista Hans Castorp, el tuberculoso. Allí lo asedian el sexo y la animalidad, como síntesis del mundo natural, pero también la ascesis y el deseo de purificación. En medio de la tos y los desgarros pulmonares, la precariedad física y lo diáfano del aire, la inquietud tanto somática como espiritual por el desgarramiento que significa un cuerpo y un alma jóvenes asediados por la descomposición, aparece el mismo deseo obsesivo por al-

canzar lo inasible de la belleza que anima al escritor Aschenbach en *Muerte en Venecia*, en esta novela se materializa en el cuerpo de un andrógino, en *La montaña mágica* es la figura de Claudia Chauchat; ella, el ambiguo vínculo que mantiene con Mynheer Peeperkorn, la muerte de éste, más el suicidio de Naphta, un ex jesuita, desencadenarán la salida de Castorp del sanatorio; antes de su exilio de la enfermedad, del lugar iniciático, de las enfermeras, del morbo y de dos dimensiones nada ajenas al mundo que lo rodea, lo satánico y lo carnavalesco, Castorp se sentirá fascinado por la muerte, cuyo fantasma en breve se hará carne en la guerra del catorce, es el hechizo de la danza de la muerte para el protagonista, su inmólación en el conflicto será el sustituto de sus incursiones en lo erótico simbolizadas en el cuerpo de Claudia Chauchat. En este punto Valdivieso introduce el influjo de la obra *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, en palabras del ensayista: "De embriagadora lectura" para Thomas Mann. También hace alusión al narrador de la novela, una figura de omnisciencia relativa y, al mismo tiempo, personalizada y opinante con respecto a los estados anímicos de los personajes y la evolución de las acciones. Hans Castorp muere en la guerra, allí su cuerpo se desgaja par siempre de Eros y se sumerge en Tánatos. Siguiendo a Valdivieso desaparece como "representación" y "fenómeno", es decir, como hombre masa —un poco más de ceniza para la tumba del soldado desconocido— pero no como "voluntad" y "esencia" eterna e inmutable.

BORGES

En "Borges como voluntad y representación" domina el examen del pensamiento de Schopenhauer en la prosa y la poesía del desconcertante escritor ciego, argentino de nacionalidad pero de vocación cosmopolita; el filósofo ejerció en su siglo una amplia influencia, fue señalado como maestro por Wagner, Tolstoy, Nietzsche, Chejov; también en el siglo xx Mann y Borges declararon su condición de discípulos, de hecho, el acucioso análisis del ensayo de Valdivieso rescata esta presencia pantocrática en la escritura de Borges, autor de fuentes más bibliotecarias y librerías que empíricas y vitales (declaró haber leído mucho y vivido poco). Su obra se mueve entre la voluntad (unidad) y la representación (diversidad), bifurcándose en el eterno retorno, el tiempo así concebido por Nietzsche, y el espacio concretado en la forma del laberinto, la biblioteca como lugar arquetípico proclive a la iniciación. Para Schopenhauer "Existe la voluntad. Todo lo demás son sombras, fenómenos; es decir, representaciones", para Borges —confróntese "El Aleph"— el tiempo y el espacio, a través de esta pequeña esfera, se dan en forma simultánea, la diversidad en la unidad: si bien se vive en lo sucesivo, se desea lo simultáneo.

Ligados a la metafísica del filósofo alemán, desarrolla en sus textos diversos conceptos como el doble: "Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del otro. No sé cuál de los dos escribe esta página" ("Borges y yo"); las simetrías: "A la realidad le gustan las simetrías y los leves anacronismos" ("El Sur"); los espejos: "Si entre las cuatro paredes de la alcoba hay un espejo, /ya no estoy solo. Hay otro." ("Los Espejos"); y, en especial, el horror especular en un cuento magistral de "El Hacedor", muy poco citado, "Los espejos velados": "Yo conocí de chico ese horror de una duplicación o multiplicación espectral de la realidad".

El ensayo culmina con el rol que cumple el eterno presente (*Nunc stans*): “La única forma de existencia real”, según Schopenhauer, en la literatura de Borges. La muerte física es sólo apariencia, “representación”: “Es una costumbre tan ajena a mis actos”, declaró Borges con ironía en una entrevista, sin embargo hace años, en Suiza, abandonó la realidad... esa fantasmagoría.

PROUST

La presencia de Marcel Proust en la literatura latinoamericana es tan intensa como sorprendente. El novelista francés remueve en los escritores del lado de acá el “costumbrismo criollista y sociológico”, aquel que, mezclado con el realismo (no pocas veces socialista) y el naturalismo, dio origen a una serie de novelas de las grandes extensiones del continente, tanto telúricas como antropológicas: *Doña Bárbara*, de Rómulo Gallegos; *La Vorágine*, de José Eustasio Rivera; *Don Segundo Sombra*, de Ricardo Güiraldes; *El mundo es ancho y ajeno*, de Ciro Alegría y *Los ríos profundos*, de José María Arguedas, entre otras. La mirada panorámica y horizontal cede paso al recuerdo, a la memoria, a la visión intimista, aquella capaz de universalizar lo cotidiano, aun lo banal. Proust marca la escritura de Carpentier, Lezama Lima, Manuel Rojas, Sábato y, casi una paradoja, la de Neruda; el hablante materialista, con frecuencia ideologizado de muchos de sus poemas, asimila la morosidad proustiana, un universo emocional cálido que abre, además, la sintaxis de la novela latinoamericana, por ejemplo, en lo relativo a la simultaneidad de visiones.

LEZAMA LIMA

“*Paradisoy* la tradición irracionalista. Novela de descenso y formación órfica”, es el título del ensayo final. *Paradiso* es la novela que no desafía a la ley de gravedad y se le cae de las manos al lector, en especial el “Incapaz de la verdadera batalla amorosa con una obra” (Cortázar), ese lector inscrito en los hábitos mentales más comunes, para quien pensar y conocer se refieren a las leyes y no a las excepciones. La escritura de Lezama descansa, precisamente, en las excepciones a las leyes, del mismo modo como su novela fundamental se apoya “Sobre los símbolos de Orfeo y el descenso: penetración tanto en las profundidades del propio autor-narrador como en la vida de José Cemi”. (JV). Para lograr este objetivo Lezama recurre al barroco, a la paradoja, al anacronismo estilístico y, más que nada, al irracionalismo y la ausencia de lógica, suplantándolos por imagen como forma de conocimiento, la dimensión mágica y mítica, en definitiva, el escamoteo del discurso referencial.

El propio Lezama Lima señala en esta preclara cita el sentido de su trabajo: “Trabajando en la niebla y la oscuridad y aun dentro del caos, yo sentía que mi obra tenía un logor secreto, una marcha que era un destino”.

En *El espejo y la palabra* se advierte una escritura apasionada, un andamiaje teórico de mayor transparencia que arrogancia y correlatos filosóficos más iluminantes que agobiadores. Pocas veces es dado leer un libro de ensayos con el

placer que produce éste, si consideramos que ante el género es frecuente el afán didáctico, una suerte de autoimposición, un prurito pedagógico, un escozor en alguna página de Internet que debemos bajar para asumir la bibliografía propuesta desde la cátedra universitaria. El esfuerzo del ensayista no elude en la exposición y desenvolvimiento de su ideas una atmósfera narrativa, se nos está contando una historia, esta característica es útil porque derrota la aridez, que parecer ser la norma estilística propia del ensayo. Tal vez sea Cortázar la eterna excepción (Véase "Para llegar a Lezama Lima", en *La vuelta al día en ochenta mundos*), Jaime Valdivieso, como buen cronopio, sigue las mismas aguas.

MARIO VALDOVINOS

PUBLICACIONES DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES

DIEGO BARROS ARANA

1990 - 1997

- Revista *Mapocho*, N° 29, primer semestre (Santiago, 1991, 150 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 30, segundo semestre (Santiago, 1991, 302 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 31, primer semestre (Santiago, 1992, 289 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 32, segundo semestre (Santiago, 1992, 394 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 33, primer semestre (Santiago, 1993, 346 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 34, segundo semestre (Santiago, 1993, 318 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 35, primer semestre (Santiago, 1994, 407 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 36, segundo semestre (Santiago, 1994, 321 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 37, primer semestre (Santiago, 1995, 271 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 38 segundo semestre (Santiago, 1995, 339 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 39, primer semestre (Santiago, 1996, 281 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 40, segundo semestre (Santiago, 1996, 271 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 41 primer semestre (Santiago, 1997, 253 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 42 segundo semestre (Santiago, 1997, 257 págs.).
Gabriela Mistral, *Lagar II* (Santiago, 1991, 172 págs.).
Gabriela Mistral, *Lagar II*, primera reimpresión (Santiago, 1992, 172 págs.).
Roque Esteban Scarpa, *Las cenizas de las sombras* (Santiago, 1992, 179 págs.).
Pedro de Oña, *El Ignacio de Cantabria*, edición crítica de Mario Ferreccio P. y Mario Rodríguez (Santiago, 1992, 441 págs.).
La época de Balmaceda. Conferencias (Santiago, 1992, 123 págs.).
Lidia Contreras, *Historia de las ideas ortográficas en Chile* (Santiago, 1993, 416 págs.).
Fondo de Apoyo a la Investigación 1992, *Informes*, 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, marzo, 1997).
Julio Retamal Ávila y Sergio Villalobos R., *Bibliografía histórica chilena. Revistas chilenas 1843 - 1978* (Santiago, 1993, 363 págs.).
Publio Virgilio Maron, *Eneida*, traducción castellana de Egidio Poblete (Santiago, 1994, 425 págs.).
José Ricardo Morales, *Estilo y paleografía de los documentos chilenos (siglos XVI y XVII)* (Santiago, 1994, 117 págs.).
Oreste Plath, *Olografías. Libro para ver y crear* (Santiago, 1994, 156 págs.).
Hans Ehrmann, *Retratos* (Santiago, 1995, 163 págs.).
Soledad Bianchi, *La memoria: modelo para armar* (Santiago, 1995, 275 págs.).
Patricia Rubio, *Gabriela Mistral ante la crítica: bibliografía anotada* (Santiago, 1995, 437 págs.).
Juvencio Valle, *Pajarería chilena* (Santiago, 1995, 75 págs.).
Graciela Toro, *Bajo el signo de los aromas. Apuntes de viaje a India y Paquistán* (Santiago, 1995, 163 págs.).

Colección Fuentes para el estudio de la Colonia

- Vol. I Fray Francisco Xavier Ramírez, *Coronación 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 *Protocolos de los escribanos de Santiago. Primeros fragmentos 1559 y 1564-1566*, transcripción paleográfica de Álvaro Jara H. y Rolando Mellafe R., introducción de Álvaro Jara H. (Santiago 1995-1996), dos tomos.

Colección Fuentes para la historia de la República

- Vol. I *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 351 págs.).
- Vol. II *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 385 págs.).
- Vol. III *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1992, 250 págs.).
- Vol. IV *Cartas de Ignacio Santa María y su hija Elisa*, recopilación de Ximena Cruzat A. y Ana Tironi (Santiago, 1991, 156 págs.).
- Vol. V *Escritos del padre Fernando Vives*, recopilación de Rafael Sagredo (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 León (Santiago, 1996, 298 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 Crispí, *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, 305 págs.).
- Vol. xii Ian Thomson y Dietrich Argeinsten, *Historia del ferrocarril en Chile* (Santiago, 1997, 277 págs.).

Colección Escritores de Chile

- Vol. i *Alone y los Premios Nacionales de Literatura*, recopilación y selección de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1992, 338 págs.).
- Vol. ii *Jean Emar, escritos de arte. 1923 - 1925*, recopilación e introducción de Patricio Lizama (Santiago, 1992, 170 págs.).
- Vol. iii *Vicente Huidobro, textos inéditos y dispersos*, recopilación, selección e introducción de José Alberto de la Fuente (Santiago, 1993, 254 págs.).
- Vol. iv *Domingo Melfi. Páginas escogidas* (Santiago, 1993, 128 págs.).
- Vol. v *Alone y la crítica de cine*, recopilación y prólogo de Alfonso Calderón (Santiago, 1993, 204 págs.).
- Vol. vi *Martín Cerda. Ideas sobre el ensayo*, recopilación y selección de Alfonso Calderón y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1993, 268 págs.).
- Vol. vii *Alberto Rojas Jiménez. Se paseaba por el alba*, recopilación y selección de Oreste Plath, coinvestigadores Juan Camilo Lorca y Pedro Pablo Zegers (Santiago, 1994, 284 págs.).
- Vol. viii *Juan Emar, Umbral*, nota preliminar, Pedro Lastra; biografía para una obra, Pablo Brodsky (Santiago, 1995-1996, c + 4.134 págs) cinco tomos.
- Vol. ix *Martín Cerda. Palabras sobre palabras*, recopilación de Alfonso Calderón y Pedro Pablo Zegers, introducción de Alfonso Calderón (Santiago, 1997, 152 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.).

Colección Imágenes del patrimonio

- Vol. i. Rodrigo Sánchez R. y Mauricio Massone M., *La Cultura Aconcagua* (Santiago, 1995, 61 págs.).

Se terminó de imprimir esta primera edición,
de quinientos ejemplares,
en el mes de diciembre de 1997
en la Imprenta de la Biblioteca Nacional
Av. Libertador Bernardo O'Higgins 651
Santiago de Chile

