

ISSN 0716-2510

Nº 53

Primer Semestre de 2003

MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES

DIRECCION
dibam
SERVICIOS, ARCHIVOS Y MUSEO

MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES

HUMANIDADES

Velázquez y La Celestina. Una Venus que no es tal
José Ricardo Morales / Pág. 9

Lenguaje y autoridad: en torno a Bello y Sarmiento
Manuel Vicuña / Pág. 23

La república masculina y la promesa igualitaria
Alejandra Castillo / Pág. 33

Antonio R. Romera en el mundo intelectual chileno: algunos aspectos
Pedro Emilio Zamorano Pérez - Claudio Cortés López - Antonio Fernández Vilches / Pág. 53

Santos terrestres y santos celestes. El fenómeno de la santidad a través
de la hagiografía. Perú, siglo XVII
Andrés Estefane Jaramillo / Pág. 73

Enrique Lihn: las aristas de narrador un sorprendente
Oscar Barrientos Bradasic / Pág. 107

Estas reflexiones postidentitarias las dedico al beso final
Gabriel Medina / Pág. 135

La corona de hiedra
Primitiva Flores Santamaría / Pág. 151

El discurso sofocado: el epistolario confesional de una monja del siglo XVIII
Alejandra Araya Espinoza / Pág. 161

Carmen Arriagada: la carta como espacio de construcción del objeto del deseo
Leónidas Morales T. / Pág. 193

El poeta y la globalización: o el horror al Tercer Milenio
Javier Campos / Pág. 205

Sublevados, arrepentidos, leales: discursos de clemencia
en el marco del delito político. Chile, 1830-1860
Marcos Fernández Labbé / Pág. 215

La tesis sobre la conspiración universal del mal absoluto como recurso
de la violencia extrema desde el Estado
Luis Corvalán Marquéz / Pág. 233

El habla de mi abuela
Salvador Benadava / Pág. 255

TESTIMONIOS

Sobre el problema de América
Vicente Huidobro / Pág. 275

Temporal magallánico en la Biblioteca Nacional
Justo Alarcón Reyes / Pág. 281

El vuelo de la reina o el viaje al otro lado del espejo:
entrevista a Tomás Eloy Martínez
Ana Figueroa - Marcelo Coddou / Pág. 301

Matta
Alfonso Calderón / Pág. 311

RESEÑAS

SERGIO VILLALOBOS. Chile y Perú, la historia que nos une y nos separa, 1535-1883
Mario Monsalve Bórquez / Pág. 319

MANUEL LOYOLA Y SERGIO GREZ (compiladores). Los proyectos nacionales
en el pensamiento político y social chileno del siglo XIX
Carlos Ossandón B. / Pág. 323

EUGENIA ECHEVERRÍA. Un color amarillo intenso
José Ángel Leyva / Pág. 327

Homenaje a Carlos Orlando Nállim
Edda Hurtado / Pág. 329

LUIS CORVALÁN MARQUÉZ. Del anticapitalismo al neoliberalismo en Chile.
Izquierda, centro y derecha en la lucha entre los proyectos globales, 1950-2000
Augusto Samaniego / Pág. 333

ANTHONY TRIPPET (editor). Sender 2001. Actas del Congreso celebrado en Sheffield
Mariela Insúa Cereceda / Pág. 334

MARÍA NIEVES ALONSO, GILBERTO TRIVIÑOS, JUAN CARLOS MESTRE, MARIO RODRÍGUEZ.
Informe para extranjeros. Antología de poesía chilena contemporánea
Thomas Harris / Pág. 337

ROBERTO HENRÍQUEZ (compilador); CRISTIÁN URETA (fotógrafo).
Viven periplo por los poetas de Chile
Virginia Riosco / Pág. 341

EDICIONES DE LA DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS



HUMANIDADES

AUTORIDADES

Ministro de Educación
Sr. *Sergio Bitar*

Directora de Bibliotecas, Archivos y Museos
Sra. *Clara Budnik Sinay*

Director Responsable
Sr. *Alfonso Calderón Squadritto*

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

CONSEJO EDITORIAL

Sr. *Alfonso Calderón Squadritto*
Sr. *Gonzalo Catalán Bertoni*
Sra. *Soledad Falabella Luco*
Sr. *Marcos García de la Huerta Izquierdo*
Sr. *José Ricardo Morales Malva*
Sr. *Pedro Lastra Salazar*
Sr. *Carlos Ossandón Buljevic*
Sr. *Manuel Vicuña Urrutia*

Diseño de portada: Claudia Tapia Roi, sobre un concepto de Iván Palmarola S.
Imagen de portada: Cerro Santa Lucía, Archivo Fotográfico de Chilectra S.A.
Agradecimientos: Daniela Schütte González

José Ricardo Morales



El punto de partida adoptado hasta el presente para la interpretación de *La Venus del espejo*, de Velázquez (National Gallery, Londres), consiste en dar por sabido y aceptado que la figura femenina desnuda y de espaldas respecto al espectador, acostada sobre un lecho y absorta ante el espejo de alinde que le ofrece Cupido, corresponde a la diosa Venus, tal como lo declaran las denominaciones sucesivas del cuadro¹.

Los distintos atributos incluidos en éste, referentes a la diosa, confirman, al parecer, que la bella muchacha del lienzo sea la divinidad supuesta. Primero, porque en el orden de cosas propio de las representaciones mitológicas, el desnudo femenino significa un atributo de las diosas o las ninfas, y no una posible incitación a los sentidos —como señaló Battisti²—, aunque en este caso, tratándose de una Venus, su imagen puede implicar determinado aspecto erótico. Además, la presencia de Cupido —el asiduo compañero de la diosa, por ser su hijo predilecto— da un indicio inconfundible sobre la naturaleza de la figura desnuda, corroborándolo, si es que fuese necesario, el espejo, al que recurre de con-

¹ Los títulos asignados al cuadro, aparte del que ahora lo caracteriza, son *The toilet of Venus*, *Venus y Cupido* y *The Rokeby Venus*, este último debido a Rokeby Hall, la mansión campestre en donde lo conservó el coleccionista John Morrit, después de habérselo adquirido a William Buchanan.

² Eugenio Battisti, *Rinascimento e Barocco*, Torino, 1960, pág. 150.

tinuo dicha diosa, y el cordón que orla el espejo, perteneciente también al repertorio habitual de aquella divinidad. Dicha suma de atributos denota con claridad que, en principio, esta invención de Velázquez es una obra concerniente a Venus, salvo que nuestro pintor hubiese intentado un juego consistente en una especie de *ponendo tollens*, semejante a un toma y daca en el que los elementos empleados sirviesen para ocultar cierto propósito distinto del que aparentemente revelan. Sin embargo, dicho comportamiento parecería ser contrario al de Velázquez en el terreno del arte, dada su acreditada fama de ser el pintor por excelencia de la inmediatez más absoluta, en vez de estar apreciado como un hacedor de enigmas.

Sea como fuere, los referidos atributos terminan constituyéndose en algo así como las piezas de un juego, en el que pueden participar cuantos teorizantes haya, no sólo para evidenciar que saben —como suele suceder—, sino para demostrar que saben poner en orden los diferentes indicios que suministró el pintor. Inclusive, en ocasiones, movidos por el llamado “delirio interpretativo”, cuando intentan revelar la índole de una obra, concluyen sumándole referencias muy distintas y aun distantes de las que en ella se ofrecen, seguramente ignoradas por su autor.

En tal sentido, respecto al cuadro aquí considerado, es muy posible aducir, como se ha hecho, que no hay una sola Venus, sino dos, según estimó Platón —la Afrodita Pandemo, o *Venere vulgare*, y la Afrodita Urania o *Venere celeste*—, a las que puede añadirse una más, la propuesta por Marsilio Ficino (en *De amore*, VI, VIII) como *amor ferinus* o animal, obligando a preguntarnos, en principio, a cual de todas ellas pertenece la representada en este lienzo³.

Para salir del embrollo y saber a qué atenernos, bien podemos recurrir a los varios atributos incluidos en la obra, ya sea tratándolos uno por uno, o bien relacionándolos entre sí mediante sus rasgos más significativos, e inclusive comparándolos con las imágenes de otros artistas que tengan determinada afinidad con las debidas a Velázquez. Todo ello, desde luego, llevados por la intención de averiguar tanto el significado de la obra como su posible origen.

Con semejantes propósitos, ya que dan por aceptado que se trata de una Venus y ésta se encuentra de espaldas, es posible recurrir a la estadística y efectuar el inventario de cuantas Venus se hallen representadas de ese modo, inventarios las más de las veces hechos sin invención alguna, en un género de trabajo meramente acumulativo, que adquiere visos de ser un ejercicio escolar. Por cierto que aunque esta Venus ofrezca su dorso al mundo, apartándose de éste, no por eso hay que tenerla como la primera de ellas, la descendiente de Urano, dado que se nos presenta en la intimidad de su alcoba y en su lecho. Pese a todo, como aparece de espaldas, aunque sea una excepción, es posible compararla con aquellas que adoptan cierta posición análoga respecto al espectador, encontrándose entre ellas la efectuada por Tiziano, reproducida des-

³ Sobre las dos Venus de Platón, Edgar Wind, *Misterios paganos del Renacimiento*, Madrid, 1998, págs. 138 y ss. Respecto a las tres Venus, Santiago Sebastián, *Emblemática e Historia del Arte*, Madrid, 1995, pág. 173.

pués por Rubens (Vaduz, Liechtenstein). Si bien, ambas se representan sentadas, mantienen su torso erguido y, por ello, no atañen directamente a la que aquí considero.

En vista de todo ello, cabe recurrir también a las parejas compuestas por Venus y alguno de sus amantes —Marte y Adonis, entre otros—, en cuyas representaciones la diosa suele despedirse de espaldas de su amado, prendiéndose del esquivo que se aleja, pues quedó prendada de él⁴. Como se ha señalado, en la situación descrita se basó el grabado del belga Philippe Galle —copia de una pintura del holandés Anthonis van Blocklandt—, en el que tanto el punto de vista, como “la forma, la posición, las proporciones y la estructura muscular” de la figura de Venus ante Adonis son similares a las que tiene la muchacha pintada por Velázquez⁵.

Sin embargo, el que esto se parezca a aquello, aunque puede brindar determinado indicio del proceso de elaboración de una obra, no explica su sentido último, porque éste no se agota, ni con mucho, en una mera relación de semejanza. Incluso, aquel significado adquirido más tarde puede ser muy diferente del que tuvo su modelo. No cabe duda alguna de que el pensar por analogía lleva consigo limitaciones muy manifiestas, porque la relación de identidad establecida entre dos aspectos o elementos de distintas obras, suele ir desde la simple imitación hasta la utilización de un motivo con un propósito distinto. Aún más, la relación que hay entre un *terminus ad quem* y el *terminus a quo* de un proceso puede deberse en muchos casos a una simple coincidencia y no a cierta influencia del uno sobre el otro —como sostienen con demasiada frecuencia algunos de los críticos al uso—, porque, de hecho, ambos términos, el de partida y el de llegada, no pertenecen sólo a un orden cronológico, sino, más bien, a un orden lógico, ocasionado por el pensamiento que los propone.

Ahora bien, si pese a todo proseguimos esta escueta indagación sobre las rutas destinadas a saber en qué consiste la pretendida Venus de Velázquez, recordemos que se recurrió para ello a compararla con otras figuras de la diosa, que en vez de descansar dando la espalda aparecen de cara, alguna en decúbito supino; si bien el rasgo común que hay entre ellas radica sólo en encontrarse tendidas y de frente. Aunque así sea, la afinidad que manifiestan contribuyó a definir un tema pertinente al género pictórico denominado “de gabinete”, destinado, en este caso, a solazarse privadamente con la plena hermosura femenina, “en soledad, no solo”, como escribió Quevedo. La referencia inicial de este linaje de obras puede situarse en la Venus de Giorgione, para continuar, a partir de ella, en las varias pintadas por Tiziano, tanto con la figura femenina aislada como con las acompañadas de diferentes músicos, en testimonio de que el amor ha de fundarse sobre determinado trato concorde, dado

⁴ Diego Angulo Iniguez, *Velázquez. Cómo compuso sus principales cuadros*, Madrid, 1999, págs. 189-190: “...Tiziano, al pintar a Venus despidiéndose de Adonis y presentarla (...) de espaldas, escribe a Felipe II que lo hace así para que forme juego con la Dánae, imaginada de frente...”.

⁵ Martín Soria, *Art and Architecture in Spain and Portugal and their American Dominions, 1500-1800*, con George Kubler, Suffolk, 1959, pág. 266.

que Harmonía fue una hija de Venus y de Marte, conciliándose en ella los opuestos.

Por otra parte, el juego de relaciones que permiten los atributos de la diosa puede centrarse, sobre todo, en los nexos habidos entre Cupido y Venus, o entre el espejo y la diosa, e inclusive, entre ésta, su hijo y el cordón. Con respecto a la imagen de Cupido que aparece en la obra aquí tratada, la indagación debe orientarse en función de las carencias más notorias de éste, respectivas a su figura convencional, pues si bien posee las alas que le son características, no se acompaña del carcaj en que guarda las flechas con que hiera a los amantes, ni del arco con que las arroja, tal como tampoco dispone de la antorcha que ocasiona el ardor amoroso. Aún más: no lleva consigo la venda que le cubre los ojos, impidiéndole ver a dónde se dirige, causante de la ceguedad atribuible a cuantos enamorados haya. Esta última omisión permite recordar el Cupido pintado por Cranach en el acto de despojarse de la venda que le cubre los ojos, para emprender el vuelo a partir de un libro dedicado a las obras de Platón, que le sirve de base⁶. El motivo es patente: la lucidez y el vuelo del pensamiento requieren mantener los ojos muy abiertos.

De análoga manera, el niño imaginado por Velázquez, sin venda que le oscurezca el mundo, denota que el amor también recurre a la visión y a la evidencia propias del conocimiento, acompañándose de un espejo que revela los múltiples aspectos de las cosas, en reflexión.

La relación habida entre Cupido, Venus y el espejo en diferentes cuadros y grabados ha sido constantemente invocada para encontrar los precedentes de esta obra de Velázquez, destacándose en ellos la condición duplicativa del espejo, que permite apreciar la inagotable hermosura de la diosa, contemplándola desde distintos ángulos. Los ejemplos pictóricos de esta modalidad duplicativa o multiplicadora del espejo, respectivos a Venus, son sobrado abundantes, así que no se requiere exponerlos circunstanciadamente aquí. No es mi propósito. Aunque quizá, entre ellos, la pintura más próxima a la que tratamos sea la *Venus del espejo*, de Tiziano (Washington, National Gallery of Art, Colección Mellon), con la diosa sentada sobre un lecho, mientras Eros-Cupido le ofrece un espejo, a la par que otro niño —probablemente Anteros— se dispone a coronarla. El amable talante del espejo, que parece animarse al reproducir la imagen de la diosa, se formuló desde antiguo, cuando Lucrecio, al invocar a Venus, expresó la alegría de las aguas que la reflejaban, dotándolas de un rasgo psicológico expuesto en estos términos: “el espejo del mar te sonríe”⁷. El de Velázquez no lo hace. Tampoco el Cupido de su cuadro, tan ensimismado y reflexivo. Las razones que pueden aducirse han de ser muy otras que las habitualmente empleadas.

Porque la especulación de Velázquez, para sorpresa de todos, difiere enteramente de las efectuadas por aquellos pintores que le precedieron en el tema

⁶ Sobre “Cupido ciego”, Erwin Panofsky, *Studies in Iconology*, New York and Evanston, 1962, págs. 95 y ss. Edgar Wind, *op. cit.*, págs. 64 y ss.

⁷ *De natura rerum*, 1, 6-9.

de la relación posible entre Cupido, Venus y el espejo, dado que en éste se refleja la faz de una mujer de mucha más edad que la joven de espaldas. Debido a ello, algunos autores atribuyeron al cuadro determinado sesgo moralizador⁸, concibiéndose la obra como una especie de *sic transit* aplicable a la hermosura, al modo del lienzo de Giorgione que recurre a un lema, *Col tempo*, para aludir al estrago físico que experimenta una mujer entrada en años. No obstante, dicha interpretación moralizadora puede perfectamente descartarse, pues además de otras razones que aduciré después, el rostro aparecido en el espejo pintado por Velázquez en modo alguno puede pertenecer a una Venus envejecida, ya que la diosa, por imperecedera, mantiene su belleza inmarcesible. Esta anomalía del lienzo de Velázquez delata, más bien, su mucha originalidad, obligándonos a descubrir la función del espejo en ese cuadro y la naturaleza del rostro que figura en él. Aquí el espejo induce a la especulación.

Para concluir este somero análisis de la estimación actual de dicha obra, cabe considerar el atributo del cordón perteneciente a Venus. La razón de ser de éste se la debemos a Homero, pues en el Canto XIV de la *Iliada* expresa que como Hera no practicaba el amor con Zeus, debido a las infidelidades de su esposo, "la cólera anidó en sus corazones"⁹. En vista de la situación, Hera recurrió a Afrodita (197 y ss.), diciéndole: "Dame el amor y el deseo con los que rindes a los inmortales y a los hombres mortales", respondiéndole Afrodita (211): "No es posible ni sería conveniente negarte lo que pides, pues duermes en los brazos del muy poderoso Zeus", (214) "Dijo, y desató del pecho el cinto bordado de variada labor, que encerraba todos los encantos. Hallábanse allí el amor, el deseo, las tiernas pláticas y el lenguaje seductor que hace perder el juicio a los más prudentes. Púsole en manos de Hera y pronunció estas palabras: (219) "Toma y esconde en tu seno el bordado ceñidor donde todo se halla. Yo te aseguro que no volverás sin haber logrado lo que te propongas".

La significación del lazo es importante con respecto a Venus, porque implica el enlace matrimonial, la caza con lazo, e inclusive, el hecho de permanecer siempre enlazados, un emblema que nadie significó con tanta autonomía como

⁸ Martin Soria, *loc. cit.* "El espejo y especialmente la imagen borrosa de la belleza que se esfuma apuntan hacia el motivo de la *vanitas*, en su doble sentido de arrogancia y transitoriedad. La redención ocupaba el pensamiento de todos los católicos, especialmente en España. Los espejos — la visión total de los ojos de Dios— nos ayudan a comprender nuestros defectos. La imagen del espejo sugiere un sentimiento que Venus proyecta hacia el sentido trágico de la vida —para glosar a Unamuno— y hacia el destino último del hombre". "Más que ninguna otra Venus, la de Velázquez nos recuerda, bajo una hermosa y seductora exterioridad, el lado religioso e introspectivo de la vida". (La traducción es mía). Santiago Sebastián interpreta esta obra de manera semejante, al destacar "la lección moral" que la figura de Venus inspira, refiriéndola a los atributos del espejo y la cinta, *op. cit.* pág. 174. Por su parte, Julián Gállego, un tanto dudoso, estima que en esta obra Cupido nos enseña la imagen del espejo "acaso para moralizar". *Velázquez*. Museo del Prado, 1990, pág. 371. No es necesario destacar la diferencia notoria entre mi interpretación del cuadro y la que sustentan estos autores, hasta el punto de parecer que aludiéramos a una obra muy diferente, como se comprobará después.

⁹ Versión de Luis Segalá Estaella, Barcelona, 1972, págs. 207-208, con algunas modificaciones.

Velázquez, exhibiéndolo en manos de Cupido como un objeto independiente de la diosa, que puede considerarse por sí mismo. La simbolización del amor con un lazo la efectuó Horapolo en uno de sus jeroglíficos, considerándolo a la par como vínculo y unión estrecha¹⁰. También Alciato, en su *Emblema* xxii, alude a ello al decir: "Es preciso guardar atentamente a las muchachas solteras, pues el amor tiende sus lazos por doquier"¹¹. Además, para Cesare Ripa, en la *Iconología*¹²—un texto que poseía Velázquez en su biblioteca—, el cinturón de Venus significa el *piacere honesto*, dándole el autor italiano un sentido moralizador que se deduce de la petición de Hera a Afrodita en la *Iliada*. Inclusive, la confirmación pictórica del tema expuesto se encuentra en uno de los cuatro cuadros que pintó Veronés con respecto al amor, hoy en la National Gallery de Londres, en el que Venus exhibe ostensiblemente el cinturón aludido por Homero, en una escena que exalta la unión y la fidelidad matrimoniales¹³. De tal manera, tanto el texto de Ripa como la imagen del pintor veneciano parecen refrendar la índole moralizadora que atribuyeron al lienzo de Velázquez.

Aún más, y en conclusión, todos estos extremos, sucintamente expuestos, en apariencia corroboran el que la joven representada por Velázquez, en *La Venus del espejo*, sea la diosa supuesta, sin que ninguna fisura permita introducir la menor duda en un sistema de ideas tan coherente. Sin embargo...

Sin embargo, conviene aducir otros aspectos de la obra y la vida de Velázquez que pueden apartarnos de los caminos consabidos, con respecto a la interpretación del cuadro aquí tratado. Porque el primero que se alejó de las rutas trilladas y de los tópicos establecidos fue el propio pintor. Tanto es así que la omisión de sus obras es un hecho muy palmario en los estudios iconológicos más importantes del siglo xx, entre ellos los de Panofsky, Wilde y Gombrich.

La explicación puede encontrarse en el tratamiento anómalo y original que dio Velázquez a varios de los mitos antiguos, apartándolos de sus representaciones convencionales, como sucede en *Los borrachos*, *La fragua de Vulcano*, e inclusive, en *La fábula de Arachne*. A todas estas obras puede sumarse *La Venus del espejo*, ya que con ella, como con las restantes, efectuó una considerable aportación al destino del mito, haciéndolo pervivir en el presente, según las condiciones propias de un aquí y un ahora muy distintos de los que tuvieron en cuenta otros pintores. De este modo privó al mito del consabido matiz arqueológico que predominaba por entonces en algunas de las principales escuelas de la pintura europea, un terreno muy propicio para las indagaciones de los iconólogos.

No en vano, a las formulaciones pictóricas de los mitos clásicos las denominaron "poesías"—en una acepción aún omitida en el *Diccionario de la Real Academia Española*—, puesto que los asuntos incluidos en tales pinturas adoptaron

¹⁰ Horapolo, *Hieroglyphica*, edición Jesús María Gil de Zárate, capítulo x, jeroglífico i, Amor, pág. 371: "Un lazo significa Amor, como caza de muerte".

¹¹ Alciato, *Emblemas*, edición y comentarios de Santiago Sebastián, Madrid, 1985, pág. 54.

¹² Cesare Ripa, *Iconología*, traducción del italiano por Juan Barja, Yago Barja, vol. II, pág. 215.

¹³ Edgar Wind, *op. cit.* pág. 272

como punto de partida los poemas en que se conservaban los antiguos mitos, dándoles un último refugio literario a las creencias en desuso, ya definitivamente descreídas.

La averiguación del texto literario en el que una pintura puede fundarse y las alusiones al mismo mediante las distintas modalidades de simbolización visual a las que recurrieron los pintores obligaban a descifrar el sentido críptico de las imágenes. Así que, por una parte, había que descubrir el texto que originaba la obra pictórica, pero, por otra, se hacía necesario conocer a qué procedimientos recurrió el artista para efectuar una simbolización distinta de la literaria.

A este respecto, ha de tenerse en cuenta que el trabajo iconológico referente a *La Venus del espejo*, de Velázquez, se limitó, sobre todo, a las consideraciones de orden moral anteriormente indicadas, fundándolas sobre varias imágenes que aparecieron previamente en grabados. No obstante, nunca se intentó saber si un cuadro tan apreciado como éste tiene un sentido muy otro del que su título indica, absteniéndose de conocerlo. Además, y especialmente, tampoco se averiguó si el significado oculto de la obra pudo hallarse en un texto literario, que al incluir en un todo muy distinto al del cuadro cuantos símbolos están dispersos en él, les diese nueva coherencia, resolviéndose con ello los enigmas que en la tela de Velázquez parecen inexplicables.

La indagación omitida, consistente en conocer a qué obra literaria pudo recurrir Velázquez para efectuar su cuadro, es muy factible iniciarla. Porque a mi modo de ver, hay un texto que permite anudar punto por punto cuantos cabos dejó sueltos, con respecto a esa pintura, la crítica del presente. Dicho texto tiene un nombre, nombre de gran nombradía, pues no es otro que el de una tragicomedia y una mujer: *Celestina*.

Para la posible rectificación del falso sentido del cuadro conviene tener en cuenta otras razones que las habitualmente empleadas en la comprensión de la obra. En primer término, dicha pintura perteneció a don Gaspar Méndez de Haro, Marqués del Carpio y de Heliche, según consta en el inventario de sus bienes efectuado entre el 1 de junio de 1651 y 1653, con motivo de su boda¹⁴. La acreditada fama del Marqués fue doble, pues por una parte se debe a su condición de importante coleccionista de obras de arte, según se aprecia en el inventario referido; pero, por otra, su renombre se debió a que fue uno de los mayores libertinos habidos en la corte de Felipe IV. Que no es poco decir, dado que el mismo rey, pese a patrocinar una "Junta de la reformatión de las costumbres", las suyas distaron de ser intachables —de acuerdo con las normas que preconizaba, desde luego—, como lo prueba el hecho de haber tenido un hijo natural, don Juan de Austria, con una actriz, María Calderón. Por no ser menos, el Marqués también mantuvo determinado trato amoroso con una comedianta, Damiana, que al parecer fue la modelo de la pretendida Venus pintada por Velázquez.

¹⁴ Inventario descubierto en 1952 por José Manuel Pita Andrade. *Vid. Varia Velazqueña*, vol. I. Madrid, 1960, págs. 400-413, "Noticias en torno a Velázquez en el Archivo de la Casa de Alba".

Aún más, para que nada falte en esta suma de situaciones opuestas a las normas restrictivas de entonces, conviene recordar que el propio Velázquez, durante su segundo viaje a Italia, tuvo un hijo de una desconocida, del que sólo subsiste su nombre, Antonio, según consta en un documento descubierto hace unos años¹⁵. He aducido estos ejemplos, difícilmente ejemplares para algunos, porque permiten apreciar la otra cara del mundo que frecuentó Velázquez, dudosamente compatible con la obsesiva idea moralizadora que asignaron a varias obras del pintor. Tanto es así que el precedente inmediato del lienzo aquí tratado se encuentra en la *Venus de Urbino*, de Tiziano (Uffici, Florencia), regalado a su hijo Guidobaldo en una ocasión análoga a la del Marqués del Carpio —unas nupcias—, cuadro de alcoba en el que figura una cortesana tendida en su lecho, a guisa de Venus, acompañada de un perrito que dormita a sus pies. El cuadro da una muestra indesmentible de la libertad de costumbres habida por entonces en Venecia, confirmándose ésta, si fuese necesario, con el juego de palabras, “Venus-Venecia”, que por entonces se puso en boga. Aunque la obra de Tiziano permite comprobar, si se compara con la de Velázquez, las muchas libertades que éste adoptó, tanto en el tema como en su tratamiento pictórico, fundándose, como supongo, en *La Celestina*. Era difícil encontrar un texto más pertinente a la picaresca sexual de entonces y a los dudosos intereses del Marqués.

De ahí que el hecho de aceptar sin objeción alguna el que el desnudo pintado por Velázquez sea una Venus, impide trascender aquello que en apariencia ofrece y en realidad oculta, cerrándose así el camino para llegar a una comprensión más cierta del tema propuesto, ya que aunque en esta obra se alude a Venus, no es necesario que sea ella la representada. Esta sospecha se confirma en la referencia al cuadro que figura en el inventario de los enseres del Marqués, anteriormente citado, pues en el número 222 de la lista se alude a dicha obra en estos términos: “Una pintura en lienzo, de una mujer desnuda, tendida sobre un paño, pintada de espaldas, recostada sobre el brazo derecho, mirándose en un espejo que tiene un niño. De la mano de Velázquez”. Nada más. Y nada menos. Porque de haber constado que fuese una Venus, poco hubiese costado citarla con su nombre. De manera que la denominación del cuadro

¹⁵ Jennifer Montagu, “Velazquez Marginalia: his slave Juan de Pareja and his illegitimate son Antonio”, *The Burlington Magazine*, 125, 1983, págs. 683-685. Entre los documentos citados por la autora de esta nota figura el extendido por el notario Giovanni Garzia Valentino, en el que Don Giovanni de Cordova, representante de España en Roma, testigo en el acta de liberación del pintor esclavo Juan de Pareja, suscribe el acta de procuración en la que autoriza “a Giacomo Aquaviva Romano a poter in mio nome andare da Marta Vedova per ricevere Antonio, figliolo naturale, figliolo del Sr. D. Diego de Silva Velazquez e di questo assieme con il pagamento deli elementi che a detta Marta pagara in conformita del mandato de Mons(igno)re Vicerigente...” La fecha de esta acta es la del 13 de noviembre de 1652 y la del mandato del Vicerigente, Ascanio Rivaldo, escrito en latín y unido al acta referida, es del 31 de octubre del mismo año. En este último documento consta que dicha Marta “nutrix pueri Antonii.....filii naturalis D. Didaci de Silva Velasco”. Como deduce Jennifer Montagu, puesto que el niño era de pecho y en brazos —“in senu et brachiis”— a finales de octubre de 1652, ya que Velázquez regresó definitivamente a España el 23 de junio de 1651, es de suponer que nunca conoció a su hijo.

como *La Venus del espejo* se efectuó *a posteriori*, posiblemente en Inglaterra y a principios del siglo XIX, tras de su compra en España por William Buchanan, obra procedente de la colección de Don Manuel Godoy¹⁶.

Pero hay otro aspecto de la descripción del cuadro en dicho inventario que también debe considerarse, porque la mujer tendida se encuentra, como allí dice, "mirándose en un espejo". "En apariencia", conviene añadir, pues dada la inclinación de éste y el ángulo de visión que ofrece a la muchacha acostada, no le permite contemplarse en la superficie reflectante. Además, como el rostro femenino aparecido en el espejo es de edad mucho mayor que el correspondiente al desnudo —del que difiere en el peinado, en el color del cabello y en el óvalo de la cara—, se hace forzoso admitir que la imagen reflejada es la de otra persona. Esta "otra" puede ser la propia joven, bajo el estrago del tiempo, en una significación moralizadora de la *vanitas*, anteriormente descartada. Si no es así, la imagen puede corresponder a la de un observador del cuadro, que lo contemple desde fuera. No obstante, dada la posición del espejo, tampoco la imagen refleja puede pertenecer a la de un espectador, ya que ha de estar subordinado a la forzosa focalidad del cuadro, obligándole a observarlo al nivel de la cintura de la muchacha desnuda. A diferencia de esto, la figura que aparece en el espejo se sitúa en un plano superior al de la joven tendida, encontrándose de pie, detrás de ella, como si entrara de súbito en la cámara donde yace la muchacha.

De tal modo, con el recurso del espejo, Velázquez amplía el campo de visión perteneciente al cuadro, haciendo ver lo invisible. Esa es su finalidad. Tiempo después empleará el procedimiento en *Las Meninas*, con respecto a la presencia de los reyes, que están y no están en la obra, virtuales, en reflejo y de visita. La secuencia de visitas y visiones, que proseguirá después de *Las Meninas* en *La fábula de Arachne*, se inicia con este cuadro. La apariencia del espejo refleja una aparición: alguien llega, es Celestina.

"¿Quién anda ahí? ¿Quién sube a tal hora a mi cámara?" Esta pregunta es de Areusa, cuando desnuda y tendida sobre su cama, en el aucto VII de *La Celestina*, se preparaba para dormir y oye un ruido detrás de ella, sorprendiéndose. Es el instante en que llega Celestina, en compañía de Pármeno, para cumplir la oferta que le hizo a éste: la de entregarle a la joven si no le pone nuevos obstáculos y accede a participar en la intriga que ella urde, referente a Calisto y Melibea. La réplica de Celestina semeja un nudo corredizo, deslizante, pues actúa a la manera de un lazo que impidiese las decisiones de Areusa, paralizándola: "Quien no te quiere mal, cierto; quien nunca da paso que no piense en tu provecho; quien tiene más memoria de ti que de sí misma; una enamorada tuya, aunque vieja". Y como la muchacha, aún desnuda, tras algunas réplicas se sienta sobre la cama, Celestina la induce a que se acueste de nuevo: "Pues no estés asentada; acuéstate y métete debaxo de la ropa, que

¹⁶ Vid. Francis Haskell, "La Venus del espejo", en Velázquez, Barcelona: VVAA, 1999, págs. 221-235.

pareces serena". Quizá sea la mejor definición anticipada o el mayor elogio que merezca la figura pintada por Velázquez: parece sirena...

Pero hay más. Los elogios que le prodiga Celestina se hacen también extensivos a la ropa de cama: "¡Bendígate Dios! ¡Qué sábanas y colcha! ¡Qué almohadas! ¡Y qué blancura!". La blancura de las sábanas es muy patente en el cuadro, contrastándose con el color de la colcha que las cubre, hecha de un gris azulado, tan subido que casi parece negro. Al respecto, dado el sesgo que aquí le atribuyo al cuadro, conviene tener presente que se diferencia en ello del color de las cubiertas en que yacen todas las Venus pintadas. Una originalidad de Velázquez, desde luego, porque el color corporal se destaca sobre el que tiene la colcha, estableciéndose así un contraste que delata el gran sentido cromático del pintor. Pero además, y ante todo, este hecho permite corroborar que no es Venus la que está representada, por más que se alude a ella, pues el color de la colcha remite directamente a una situación real, muy notoria en aquel tiempo, perteneciente al mundo sórdido de la picaresca sexual de entonces. Me refiero a que, según han reiterado distintos historiadores, la comedianta Antonia Infante "... cubría su cama con sábanas de tafetán negro; cosa que, por lo desusada, causó general escándalo"¹⁷. Es posible que Velázquez, dada la finalidad de su cuadro, aludiese a semejante extravagancia, adjudicándole el color oscuro de la cama a una Venus que no es tal.

Por otra parte, en la escena referida, las alabanzas que Areusa recibe de Celestina nunca se refieren a su cara, sino a su cuerpo, expresándolas de esta manera: "¡Qué pechos y qué gentileza! Por hermosa te tenía hasta ahora, viendo lo que todos podían ver; pero ahora te digo que no hay en la ciudad tres cuerpos tales como el tuyo, en cuanto yo conozco. No parece que hayas quince años". Nuevamente, este "retrato hablado" de Areusa anticipa la figura pintada por Velázquez, sin rostro alguno reconocible, un hecho manifiestamente anómalo si se tratase de una Venus, pues los encomios dirigidos a la diosa habitualmente empiezan destacando la belleza de su fisonomía e inclusive el color rubio de sus cabellos, ajeno por completo al que se muestra en el cuadro. Aún más, y en conclusión, cuando Pármeneo hace el elogio de Areusa ante Sempronio, exaltándola después de haberla poseído, coincide por completo con Celestina, diciéndole a su confidente: "¿Qué te contaría de sus gracias de aquella mujer, de su habla y hermosura de su cuerpo?", omitiéndose de nuevo la referencia al rostro de ella. De análoga manera, un cuadro que se destinó a un gabinete privado, con los fines que quieran atribuirle, la atención del comitente o la de su propietario forzosamente se centraron sobre la mucha hermosura de este cuerpo, al no poder dirigirla hacia su efigie, voluntariamente excluida. Con todo ello, Velázquez procedió, respecto a esta figura femenina, de modo semejante a como lo efectuaron Celestina y Pármeneo con relación a Areusa.

¹⁷ Felipe Picatoste, *Estudios sobre la grandeza y decadencia de España*, vol. III, *El siglo XVII*, pág. 121. Cita José Deleito y Piñuela, ... también se divierte el pueblo, Madrid, 1958, pág. 233. A su vez, José López-Rey dice con referencia a este óleo que quizá no sea irrelevante el hecho señalado. *Velázquez, painter of painters*, vol. 1, Köln, 1996, pág. 238, nota 153. Alude al color de la colcha.

En cuanto se refiere a la figura principal de la *Tragicomedia*, Celestina, su presencia en el cuadro se manifiesta por ausencia, mediante la imagen virtual que nos procura el espejo. Este es el mejor retrato que puede pertenecerle, dado que su acción se funda en ser una intermediaria, siempre evasiva y ausente, que con su mucho saber logra unir a quienes fueron diferentes o aun contrarios entre sí: Pármeno y ella, Sempronio y Pármeno, Pármeno y Areusa, Melibea y ella, Calisto y Melibea... De tal manera, los contrarios llegan a hacerse complementarios, gracias a la presencia por ausencia de la que logra conciliarlos. Los adjetivos que le cuadran, acompañándola, son los de "tercera" o "mediadora"; por ello, el hecho de encontrarse siempre "entre" lo tiene muy en claro, porque su habilidad consiste en "entrar", ya sea en las casas o en los aposentos e incluso en las conciencias de quienes le cerraban al principio todas las puertas. Abrirse paso y saber salir del paso significan dos de sus habilidades principales, haciéndose con ello, a su manera, una representante del conocimiento nuevo por entonces, literalmente empírico, experimental: aquel que logra atravesar todos los poros, pasos, puertas y estrecheces para llegar a puerto.

En algunos aspectos de su oficio, Celestina procede con rigor, por tentativa y prueba. Cuando ejerce su arte curativo sobre Areusa, que en el comienzo de la visita referida se le queja de dolor en el vientre, la réplica de Celestina es ambigua: "... dame lugar, tentare". Porque tentar implica tocar, cosa que hace. Pero su intento es muy otro, ya que pretende, sobre todo, favorecer a Pármeno, que espera fuera de la alcoba. De esta manera, su tentativa se convierte en tentación, para desempeñar así el papel que tradicionalmente le asignan a Cupido, tal como lo describe Juan Pérez de Moya en su *Filosofía secreta*, libro incluido entre los de la biblioteca de Velázquez¹⁸. Ahora bien, el hecho de probar y, por añadidura, el de ponerse a prueba, Celestina los cifra en el cordón que figura en el cuadro. Como es sabido, se lo cedió Melibea, tras un difícil y complejo forcejeo verbal entre ambas, a condición de que fuese para sanar a un enfermo: Calisto. Pero el intento pudo haberle costado muy caro a Celestina, calificándolo ella misma de "cruda osadía" y "gran sufrimiento", llegando a sentirse en él, como declara, "cercana de la muerte". No obstante, su tentativa

¹⁸ Pérez de Moya, en su *Filosofía secreta*, Madrid, 1995, pág. 302, sostiene con referencia a las tres maneras del amor: "La tercera es la diabólica tentación, porque el demonio que a todos los otros males mueve, incita e inclina al hombre a éste..."; para concluir con una cita de San Isidoro, *Etimologías*, octavo libro, capítulo II: "Aquel Cupido que los gentiles llaman dios es el demonio de la fornicación". El papel de Cupido que desempeña Celestina en el pasaje citado, correspondiente a la obra que lleva su nombre, lo corrobora plenamente la *Iconología* de Ripa, II, págs. 356-357, en donde bajo el título de "Tentaciones de amor" pone sobre aviso a la mujer joven, respecto a la acción nocturna de la vieja seductora. "La vieja macilenta que tras ella aparece es figura y representación de las personas habituadas al vicio, que incitan y persuaden a los malos amores. El trato y conversación de estas ancianas siempre ha de rehuirse, debiendo cada uno evitar que penetren en el interior de la casa, por ser muy a menudo tales viejas causa de perdición y de desgracia...". La relación de Celestina y Areusa pintada por Velázquez coincide por completo con la descrita por Ripa en el libro que poseía el pintor, a la que también corresponde, quizá con mayor razón, el nexo establecido entre Celestina y Melibea.

bien mereció la pena, pues con el cinturón de Melibea, hecho un remedo del que ciñe a Venus, pudo probar ante Calisto el éxito de su gestión. Así, a la tentativa le sigue la prueba requerida por la sabiduría rigurosa de Celestina.

De modo que en el cuadro de Velázquez no es necesario que el cordón situado sobre el espejo sea el de la diosa antigua, pues corresponde por completo al que llevó consigo Celestina a la casa de Areusa. El ceñidor es un símbolo de enlace, ya sea de Pármeno y Areusa o de Calisto y Melibea, pero es también un signo del poder que detenta Celestina teniéndolo consigo. A tal punto es así, que cuando se lo ofrece a Calisto, diciéndole: "Toma este cordón, que si yo no me muero, yo te daré a su ama", glosa directamente las palabras que Homero le atribuyó a Afrodita, antes citadas, en el conflicto habido entre Zeus y Hera. Que el cordón sea un símbolo se acredita en el texto de *La Celestina*, cuando Calisto, tratándolo con reverencia, dice que no puede abstenerse "de adorar tan alta empresa", término éste que en su significado de "emblema" se emplea por primera vez en nuestra lengua¹⁹.

El poder del cordón, debido a su capacidad de unir a los seres, lo refrenda Calisto al exclamar: "¡Oh bienaventurado cordón que tanto poder y merecimiento toviese de ceñir aquel cuerpo que yo no soy digno de servir! ¡Oh nudos de mi pasión, vosotros enlazastes mis deseos!" Pidiéndole después al cielo, movido por el anhelo de estrechar a Melibea, que el cordón "de mis brazos fueras hecho y tejido, no de seda como eres..." De seda y anudado lo pintó Velázquez, diferenciándolo de las representaciones que de él hicieron otros pintores, tales como Cranach, Hans Baldung Grien y Veronés, en testimonio de su fidelidad al texto de la *Tragicomedia* y no al homérico "cinto bordado", al que estos recurrieron.

Por último, y en cuanto concierne al poder de Celestina, su condición de maga, destacada por Pármeno y puesta en evidencia al final del aucto tercero del libro de Fernando de Rojas, significa también el poder operativo sobre el mundo físico que evidenció la llamada "magia natural", pues además de actuar directamente sobre éste, transformándolo mediante el empirismo y la experimentación ya señalados, pretendió someterlo a las decisiones de quienes trataron de conciliar los contrarios, para llegar a la materia una. Los intentos fallidos de los alquimistas se basaron sobre un modo de pensar que tuvo como fundamento las ideas de intervención y enlace, aquí representadas, tanto en el mucho saber de Celestina como en el lazo pintado por Velázquez²⁰.

¹⁹ Joan Corominas, en su *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, Berna, 1954, vol. III, pág. 876, en la voz "prender" sitúa "empresa", atribuyéndole a Cervantes su acepción de "emblema, mote", aunque, como acabo de indicar, figura en *La Celestina* con más de un siglo de anticipación.

²⁰ El cinturón que aparece en este cuadro, a diferencia de los representados por otros pintores con respecto a Venus, es idéntico al que usa *El alquimista* de Teniers (número 1804 del Catálogo de El Prado), tal vez asociable al papel "científico" y "experimental" atribuible a Celestina, un tema descuidado al tratar la actividad de la vieja mediadora. Porque si es una "empresaria" que vive de su iniciativa, estimándola como "una ejecutiva que perece ejecutada", según la consideré hace años, su capacidad operativa y empírica, que actúa especialmente sobre la naturaleza humana, no

retrato en el espejo y coronarlo con el lazo de seda que lo dejó enlazado, sujeto y sometido a Celestina, poniéndose de hinojos ante ella en señal de respeto²².

¿Se trata de la antigua fábula del cazador cazado? Pudiera ser. Aunque en la obra se muestra, sobre todo, la constante ironía de Velázquez ante los viejos mitos, de los que se apartaba. Las varias Celestinas de nuestra gran literatura, vigentes en los días del pintor, toman la delantera y reemplazan el mito, vivificándolo, renovándolo con una hechura diferente de la original. Una lección para los iconólogos que se abstuvieron de reconocerlo. Y también, una lección pictórica. Porque en este cuadro, tal como en *Las Meninas*, los personajes que les dan sentido —así sean Celestina o los reyes— quedaron convertidos en una aparición, sin consistencia alguna, hechos mero reflejo en un espejo. Otra ironía de Velázquez. Y otra anticipación. Porque los medios pictóricos empleados para significar la incertidumbre y la fugacidad de nuestro tiempo, en el que predominan las imágenes virtuales, en gran medida se le deben.

Por último, después de haber dedicado este y otros trabajos a la figuración de Celestina en distintas pinturas, tal vez perdió vigencia la opinión con que María Rosa Lida cerró su libro sobre la magna obra de Fernando de Rojas, diciéndole al lector: "El estudio iconográfico de la *Tragicomedia* está por hacerse"²³. Al menos, en cuanto me concierne, traté de contribuir a que ese aserto, tan indudable cuando se formuló, quedara sólo como el testimonio de una situación hoy superada²⁴.

²² La actitud anómala de Cupido, humilde y reverente, la destacó Julián Gállego —*Visión y símbolos en la pintura española del siglo de oro*, Madrid, 1987, págs. 268-270—, atribuyéndola a la subordinación del niño a Venus, sin tener en cuenta la posibilidad, aquí formulada, de que el rostro del espejo sea el de Celestina, ante cuyas experiencias y sabiduría se inclina Cupido, sintiéndose superado con creces por la vieja tercera.

²³ María Rosa Lida de Malkiel, *La originalidad artística de La Celestina*, Buenos Aires, 1962, pág. 730, nota 4.

²⁴ A las Celestinas de Massys y Ribera, anteriormente aludidas, así como a la aquí tratada, ha de sumarse la incluida en las pinturas negras de Goya, bajo los títulos de *La lectura* y *Dos mujeres y un hombre*, obras que consideré en mi libro *Estilo, pintura y palabra*, Madrid, 1994, págs. 220-227. Como no podía ser menos, dado el éxito inmediato de la *Tragicomedia* en buena parte de Europa, el arte de la pintura no pudo permanecer ajeno a la considerable difusión que tuvo desde sus primeras ediciones esta obra excepcional.

Andrés Bello, la figura intelectual más prominente de Hispanoamérica en el siglo XIX, parece haber orientado toda su trayectoria intelectual a la reconciliación de las nuevas naciones con su pasado colonial. Convencido de que la construcción de una institucionalidad republicana estable, dotada de legitimidad, sólo podía apoyarse en los cimientos de la herencia hispánica, y urgido por aportar elementos de orden en tiempos de convulsiones, de incertidumbres personales y colectivas, incurrió con suprema autoridad en los campos más diversos. Desde sus años formativos en Caracas, pasando por los casi dos decenios de atribulada residencia en Londres, donde amplió y profundizó el registro de sus lecturas e intereses sin disgregarse intelectualmente, hasta su fecunda madurez en Chile, Bello vivió pendiente de dilucidar señales de ruta idóneas para recorrer sin traspies la senda del progreso, y acometer con aplomo la erección de repúblicas aptas para esquivar el despotismo, tanto como la anarquía. Para hallar muestras de esas formas de descarrío, a su juicio previsibles cuando se confundía la libertad con la licencia, bastóle con asomarse al panorama de su época, que mostraba un abigarrado cuadro de guerras y crisis de autoridad, en Europa lo mismo que en Hispanoamérica. Como filólogo o gramático, como codificador o educador, como artífice de la opinión pública mediante el magisterio de la prensa o árbitro en la definición del programa disciplinario de la investigación histórica, como senador o funcionario público, como primer rector de la Universidad de Chile o tratadista de derecho internacional, Bello se empeñó en instaurar nuevos horizontes políticos, legales, lingüísticos, culturales e identitarios, sin vulnerar el principio del orden, presunta raíz de cualquier adelanto sustantivo, susceptible de perdurar en el tiempo. En su concepto, el compromiso con la solidez del proyecto republicano suponía capitalizar los aportes de la tradición acordes con los desafíos posteriores a la Independencia, con el propósito de innovar sin producir trastornos; trazando líneas de continuidad que podían remontarse hasta la antigüedad clásica, Bello demarcó el camino para aventurarse en nuevas realidades¹.

La noción de cambio gradual como conciliación de las aspiraciones de orden y progreso, resultó determinante para numerosos liberales y conservadores hispanoamericanos. Aunque la ecuación entre ambos factores varió conforme a los diferentes ritmos de avance tenidos por legítimos, unos y otros rechazaron la desmesura jacobina. Había que insuflar actividad a las sociedades de manera selectiva, evitando así descoyuntar sus estructuras. Bello en particular, aleccionado por sus indagaciones filológicas y gramaticales, quiso precaver una fragmentación lingüística que rememorase aquella verificada luego del colapso del Imperio romano y la disolución de la vieja Romanía. Si bien la pura inter-

* Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

¹ Iván Jaksic A., *Andrés Bello: La pasión por el orden*. Santiago, Editorial Universitaria, 2001.

conexión del mundo moderno, contra los temores del caraqueño y otras autoridades filológicas posteriores, como el colombiano Rufino José Cuervo, prevenía la segmentación lingüística del Medioevo, en parte originada en su misma desintegración territorial. Bello ingenió medios para mantener a las nuevas naciones hispanoamericanas efectivamente comunicadas entre sí, no menos que al interior de sus propias fronteras, suponiendo que cualquier avance de la civilización solicitaba intercambios culturales fluidos y continuos. En su monumental *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*, publicada originalmente en 1847, se propuso fijar el "buen uso" del castellano, expresión que parece conjugar la corrección lingüística con la excelencia moral, para prevenir su desmembración

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 nacional².

A distancia del fanatismo purista y de la ligereza idiomática, concibió esta obra como una mezcla de innovación y de restauración juiciosa, con miras a depurar la lengua, decantando reglas gramaticales que, sin contrariar su genio, le imprimiesen la plasticidad necesaria para adaptarse creativamente a un mundo proteico.

De la importancia reconocida por Bello a la gramática como base de la enseñanza habla su *Compendio de gramática castellana escrito para el uso de las escuelas primarias*, aparecido en 1851 y más tarde ampliado con motivo de una segunda edición. Aunque destinada a los niños, también recomienda su consulta a los adultos, tras constatar cuan equívoco resultaba el uso de la lengua materna "aun en las clases educadas, aun en las clases profesionales, aun en escritores distinguidos"³. ¿Cómo responder al peligro simbolizado por la torre de Babel o la imagen oscurantista de la Edad Media como caída en la barbarie? Bello sostenía que esa amenaza sólo podía neutralizarse mediante el estudio de una gramática compenetrada con el genio del castellano en tanto organismo peculiar. Cualquiera otra opción vaticinaba la incomunicación entre los habitantes contemporáneos de territorios premunidos de historias comunes; por añadidura, permitía conjeturar la clausura del presente, pues sin reglas que uniformasen el uso del idioma, dándole esa *estabilidad flexible* atribuida por los

² Andrés Bello, "Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos", *Obras completas de Andrés Bello*, Caracas, La Casa de Bello, 1981-84, vol. iv, pág. 12.

³ Andrés Bello, "Compendio de gramática castellana escrito para el uso de las escuelas primarias", *Obras completas*, vol. v, pág. 235.

lingüistas a toda *lengua culta*, se dificultaba el “comercio entre las diferentes edades, tan interesante para la cultura de la razón y para los goces del entendimiento y del gusto”⁴. Además, el certero conocimiento del propio idioma traía aparejado un acto de rehabilitación cultural y política, dado que los vicios del lenguaje predominantes en Hispanoamérica, la casi unánime ineptitud de sus habitantes para hablarlo y escribirlo con propiedad, representaban resabios de un sistema educacional bastante idóneo para la perpetuación del dominio colonial. Se exagera, empero, cuando se presenta su *Gramática* como un alarde de independencia cultural; sólo reconocía a los hispanoamericanos el rango de legítimos demiurgos del castellano, que siempre concibió como una lengua común.

En su biografía sobre Bello, admirable por su capacidad para discernir la coherencia interna de un itinerario intelectual tan diverso, Iván Jaksic afirma que el “lenguaje era tal vez el pilar más importante de su concepto de república, puesto que proporcionaba la clave para el desarrollo de una cultura post colonial”⁵. En pocas palabras, Bello quería una lengua común que fluyera con prístina claridad, y cuyo fondo no se enturbiara con peculiaridades regionales o de otro tipo; en caso contrario, auguraba “estorbos a la difusión de las luces, a la ejecución de las leyes, a la administración del Estado, a la unidad nacional”⁶. Fuere con su *Gramática*, fuere impulsando la simplificación ortográfica del castellano para facilitar su aprendizaje, esperaba que el idioma ayudase a la consolidación de la república, procurando la alfabetización de su población, delineando formas identitarias propias, y disipando la incompreensión que, trabando el ejercicio de la ley, degenera en conflictos y, por extensión, erosiona el orden que rige y cela la vida en común de los individuos. Para Bello, la claridad en las reglas que prescribían el uso correcto del lenguaje contribuía a la transparencia del sistema judicial, infundiéndole la imparcialidad imprescindible para granjearse el respeto y la confianza de la ciudadanía, apercebida del sentido y del alcance preciso de sus facultades y resoluciones, gracias a la comprensión cabal de las normas vigentes. En juego estaba, como anuncia en su *Gramática*, 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”⁷. El Bello gramático y codificador, entonces, procuró afinar el lenguaje para transformarlo en un engranaje dispensador de orden a todo nivel; así, por ejemplo, cuando aclara el significado de palabras con efectos legales y alerta a los abogados y jueces sobre el uso vicioso de algún vocablo empleado en el foro. Escaseando las personas capaces de aquilatar la importancia y el significado del ordenamiento jurídico, por la pobre difusión de las

⁴ Andrés Bello, “Gramática castellana”, *Obras completas*, vol. v, pág. 175. Este artículo fue publicado originalmente en *El Araucano*, con fecha 4 de febrero de 1832.

⁵ Jaksic A., *Andrés Bello*, pág. 186.

⁶ Bello, “Gramática de la lengua castellana”, pág. 12.

⁷ *Ibid.*, pág. 15.

luzes y la opacidad del idioma llamado a iluminar la vida social, ¿cómo fundar el imperio de la ley en el asentimiento nacido de su plena asimilación? De ahí la relevancia para el republicanismo moderno, inspirado parcialmente en el modelo romano, de la educación como artífice de ciudadanos virtuosos, esto es, imbuidos de civismo y veneración por el régimen legal, conscientes de sus derechos, nunca indulgentes respecto a sus deberes. No conozco mejor síntesis para esa idea central del pensamiento ilustrado, que esta declaración de la Cámara de Senadores, verificada en su sesión del 1 de diciembre de 1828: "Sin ilustración no puede haber amor ni verdadera adhesión a la lei, porque tampoco puede esperarse que los que la obedecen, se sometan a sus mandatos por convicción i no por el hábito servil de ser mandados".

Jaime Concha ha indicado que Bello consumó la alianza política entre derecho y gramática. Aquí y allá, se nota idéntica preeminencia de lo normativo como mecanismo racionalizador de la sociedad; cada ámbito, en realidad sólo planos superpuestos de la existencia social, opera a impulsos de leyes o reglas contenidas en un código parangonable, por su misma función, a una gramática. Con sobrada razón, Concha sostiene que el proyecto político de Bello se dirigía a plasmar un "orden verbal" capaz de limar las "asperezas" de la vida social⁸. Codificando las leyes, en teoría, se conjuran las arbitrariedades y las prácticas incompatibles, nacidas de una herencia legal inorgánica; asentando los principios de la correcta escritura y, por derivación, del buen decir, se previenen las faltas de comunicación que provocan los conflictos. Al hacer prevalecer la ley por sobre la costumbre, la norma adquiere valor general y entra en vigor a contar de su sola promulgación, salvando el cerco local de las tradiciones particulares; definiendo el "buen uso" de la lengua con arreglo a los estilos lingüísticos de las elites ilustradas hispanoamericanas, de la "gente educada" aludida en su *Gramática*, Bello prescribe leyes del idioma *valederas para todos, aunque propias de unos pocos*. Y la ley, circulando por conducto del texto impreso, abarca todo el territorio nacional, sin sufrir merma en su sentido original, merced a la acción clarificadora de la gramática. Cabe aquí señalar la definición de la escritura como algo más que una herramienta cognitiva externa, admitida su calidad de "tecnología del intelecto" capaz de intervenir el entorno e incluso modificar, en sustancia, la propia condición humana⁹.

No hace falta detenerse en menudencias para reconocer la relevancia del lenguaje en el proyecto republicano y modernizador ideado por el intelectual más eminente de Hispanoamérica, ya por el calibre de su pensamiento, ya por la traducción práctica del mismo. Se sabe que su *Código civil* y su *Gramática* se erigieron en modelos o, cuando menos, en marcos de referencia ineludibles en sus respectivas materias, en Chile, en América Latina, incluso en Europa. Bajo la influencia de los escritos gramaticales de Bello, durante décadas prevaleció

⁸ Jaime Concha, "Gramáticas y códigos: Bello y su gestión superestructural en Chile", *Mapocho*, N° 42 (1997), págs. 17-36.

⁹ Jack Goody, *The Power of the Written Tradition*, Washington, Smithsonian Institution Press, 2000, págs. 132-151.

la subordinación del valor del lenguaje oral a su conformidad con las formas de la alta retórica, patrimonio de la "gente educada". No es fortuito que la razón ilustrada,alzada a rango hegemónico por su adopción como cosa propia por parte de la elite y el Estado docente, transase sus valores en el orden simbólico de la escritura. Hablar bien, *saber decir*: esto suponía una oralidad ajustada al marco de la escritura más cumplida, unas formas verbales debidamente encorsetadas por su trama, unas modalidades del habla sometidas al filtro literario en cuanto prueba de excelencia. Sería el caso del orador pulido en el roce con los modelos acreditados de la cultura letrada, hecho que reforzaba la aristocrática preceptiva lingüística enunciada en las piezas gramaticales de Bello y luego refrendada en los tratados chilenos de retórica, hasta el extremo de reproducir la estigmatización moral de los giros y modismos del "populacho", de la "ínfima plebe", tildándolos de "vicios" del lenguaje.

Desde luego, ni entonces ni ahora los chilenos hablan o escriben como Bello hubiese querido, así se piense en sus indicaciones gramaticales u ortográficas. Una cosa eran la teoría y las reglas volcadas al papel entre ejemplos que las ilustraban; otra, bien distinta, la capacidad del sistema educacional para absorber con celeridad sus demandas y satisfacer en plenitud sus aspiraciones ideales, sobre todo cuando se oponían a modalidades del habla arraigadas en el uso popular. Al parecer, nadie se tomó muy en serio la necesidad de pronunciar la z; el *seseo* que molestaba a Bello, persistió imbatible, dándole la razón a Domingo Faustino Sarmiento, hoy recordado como el mayor defensor de la extensión de la soberanía popular del ámbito político al lingüístico, de tal suerte indiferenciados en nombre de la democracia y de la libertad como principios rectores de la vida moderna. Célebre es la querrela filológica que los enfrentó en 1842. Sarmiento, con la provocadora vehemencia del polemista, desconocía a los gramáticos toda autoridad para imponer normas, tanto más si contradecían el uso corriente del idioma. Bello, como era de esperarse, salió en defensa de los gramáticos en tanto juristas del idioma, apelando, a la zaga de su rival, a argumentos que ponían de relieve el alcance político de la discusión, al negarle al pueblo toda aptitud para decidir con juicio sobre materias legales y lingüísticas¹⁰.

Ahora, lo curioso, lo soslayado por la historiografía, es que la soberanía lingüística reconocida por el demócrata Sarmiento al "vulgo", no era absoluta como suele repetirse, sino relativa o parcial, toda vez que a los escritores correspondía *ennoblecere* sus "modismos, sus frases y sus valientes y expresivas figuras"¹¹. Glosando: el pueblo inculto, que abastecía la materia prima, reclamaba reconocerse en el lenguaje usado para instruirlo; los literatos, aplicándole el

¹⁰ Ana María Stiven V., *La seducción de un orden. Las élites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo xx*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000, págs. 169-194. En torno a esta materia, véase además Alfredo Torrejón, "Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento y el castellano culto en Chile", *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro Cuervo*, t. 44, N° 3 (1989), págs. 534-557.

¹¹ Domingo F. Sarmiento, "Segunda contestación a un Quidam", *El Mercurio* de Valparaíso, 22

tamiz retórico de la escritura, depuraban ese lenguaje vivaz, de impronta plebeya. Sarmiento, que alguna vez gustó de presentarse como hijo de sus obras, no concede a toda peculiaridad del habla popular el valor prescriptivo de lo consuetudinario. Si desecha las gramáticas como medios idóneos para corregir los "errores de lenguaje en que incurre el pueblo", no llega a validarlos. Admite y promueve las enmiendas como parte de la instrucción del bajo pueblo, al que no exime de toda corrección ni convierte en soberano absoluto del reino de las palabras; aquél puede, y por derecho debe, participar en su gobierno, pero no a su antojo. Por ello Sarmiento previene frente a los particularismos lingüísticos verificables en "cada reino de España, cada sección de América, y aun cada provincia de ésta", refrendando aquel juicio que imputa tales "*degeneraciones* al aislamiento de los pueblos, a la falta de la lectura que les haga corregir los *defectos y errores* en que incurren y que, sancionados por el hábito, carecen de una conciencia que los repruebe y corrija"¹².

De modo a tramos coincidente, cuando ocupado en validar su reforma ortográfica como auxiliar indispensable de la instrucción, Sarmiento, más que apelar a la pronunciación peculiar del pueblo chileno, se remitió a un uso común, sólo en *aparencia indiferenciado en términos sociales*. Como afirma en el prólogo de su memoria sobre el tema, para uniformar la manera de escribir en aras de su expedita democratización, urgía ajustar la ortografía a la pronunciación, cosa que primeramente justifica apelando a cómo hablaban los miembros de la elite, ante todo los parlamentarios, por ser los "hombres más ilustrados de la República", pero también los oradores sagrados, y aun las mujeres que protagonizaban las tertulias celebradas en las casas patricias. Asimismo, cuando nombra a los beneficiados con su método, no se detiene en los sujetos populares; exceptuando a los tipógrafos y a otras categorías más generales, como los estudiantes, la "mayoría de la nación", o la "juventud chilena", se concentra en tipos sociales más bien acomodados, como los hacendados, como los comerciantes, como las mujeres que escriben una "esquela a una amiga", o "todos esos hombres a quienes la fortuna eleva de repente y que ya formados por la edad y por el conocimiento del mundo están imposibilitados de pararse en la carrera de la vida a buscar la clave misteriosa de la buena ortografía". Es cierto que critica con severidad a los literatos, acusándolos de "colonos españoles por educación, por hábito", en razón de su apego a la ortografía sancionada en los libros, a contrapelo del "castellano para el común"¹³. No es menos seguro que,

de mayo de 1842. Reproducido íntegramente en Norberto Pinilla, *La controversia filológica de 1842*. Santiago: Prensas de la Universidad de Chile, 1945, págs. 39-48.

¹² Domingo Faustino Sarmiento, "Ejercicios populares de la lengua castellana", *El Mercurio* de Valparaíso, 27 de abril de 1842, en Pinilla, *La controversia filológica*, págs. 1-7. (Énfasis añadido)

¹³ Domingo F. Sarmiento, *Memoria sobre ortografía americana*. Santiago: Imprenta de la Opinión, 1843. Como se sabe, la reforma fue adoptada, previa morigeración, por la Facultad, pasándose a redactar los *Anales* de la Universidad y otras publicaciones oficiales (amén de algunos periódicos) con arreglo a la nueva ortografía, no desechada totalmente sino hasta entrado el siglo xx. Bello celebró este trabajo de Sarmiento, llegando a defenderlo por la prensa.

atacando por sorpresa, Sarmiento intentaba neutralizar las prevenciones de los hombres más cultos. Descollaban, entre ellos, los integrantes de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile; no a otros tocaba pronunciarse sobre su reforma; de su veredicto dependía si ésta culminaba en componente central del sistema de instrucción pública bajo su supervisión.

Si, en principio, Sarmiento entiende al idioma como patrimonio del pueblo, cuando piensa en las innovaciones que lo ponen a tono con el pulso vigoroso del pensamiento moderno, que discurre y bulle sobre todo en francés, algo menos en inglés, italiano o alemán, pero nunca en castellano, se aparta de su "populismo" inicial. El dominio de otras lenguas o los autores que menciona como las voces a cuya benéfica influencia hay que abrirse para liberar la razón y la imaginación, escapan a las capacidades y a las realidades cotidianas del mundo popular, mayoritariamente analfabeto y, en cualquier caso, indiferente a las ideas de Vico y Herder, o a la poesía de Byron y Lamartine, por mencionar sólo algunas de las luminarias reverenciadas por el argentino. Para Sarmiento, la transformación del castellano responde fundamentalmente a las importaciones lingüísticas, a su controvertida permeabilidad al flujo de los neologismos, al mecanismo civilizador movido por la traducción. Es decir, no al colorido local nacido del habla popular, sino a la apropiación mediante la lectura —privilegio al fin— de las obras producidas en las metrópolis de la cultura europea: más que ciudades, lenguas llenas de inventiva, pobladas de ideas nuevas, abiertas a las bondades del libre comercio, y en constante proceso de alumbramiento intelectual. Hay referencias que reintegran a Sarmiento a la república de las letras, de cuyos miembros buscaba diferenciarse. Tanto en sus artículos polémicos de 1842 como en su *Memoria sobre ortografía americana* de 1843, al definir esa "constelación de grandes hombres" que presiden el universo ilustrado contemporáneo, Sarmiento nombra al francés Villemain, profesor de retórica en la Sorbonne, dos veces ministro de educación francés. Lo crucial es reconocer que Villemain (cuya biografía de Byron traduciría el propio Bello) rendía tributo a la concepción de las bellas letras como creadoras y custodias del "buen gusto", esa cualidad a un tiempo estética, social y moral, sedimentada en una escritura pulida, cultivada con solicitud, en nada semejante al lenguaje basto del común de las personas.

Y no debe atribuirse a la dialéctica de la querrela filológica el giro elitista de Sarmiento, que obliga a matizar su caracterización como héroe de la soberanía popular. En su *Memoria sobre ortografía*, vuelve a embestir contra las pretensiones de corporaciones literarias superfluas, como la Academia Española, que alegan una autoridad letrada únicamente cimentable en el mérito de las propias producciones, inexistentes o prescindibles entre sus miembros. Por cierto, ese tipo de autoridad existe; en poco o nada se relaciona con el pueblo. ¿Quiénes la poseen? Los modernos "escritores filósofos" que, con lenguaje desenvarado, surten las ideas que nutren la vida contemporánea: Michelet, Guizot, Hugo, Chateaubriand... O, por inferencia, quien los lea con utilidad, e, imbuido de su pensamiento, escriba de acuerdo con las urgencias expresivas del mismo, sin apegarse a los modelos clásicos del castellano, arquitectura de

nobles formas desiertas de contenidos de interés para el individuo del siglo XIX, según atrabiliario veredicto de Sarmiento. Por añadidura, como éste supeditaba los giros de la expresión a la dinámica de las ideas, se entiende que en materia de lenguaje, exceptuando sólo en parte a la ortografía, la última palabra pertenecía a quienes manejaban las claves del contenido, no de la forma. O sea: los ilustrados artífices del progreso, por oposición a los literatos arcaizantes rendidos al dictamen de autoridades académicas peninsulares ya ni siquiera respetadas en España, país tan necesitado del comercio intelectual con Europa como Hispanoamérica.

Reveladora convergencia: en la década de 1840 se produce la codificación de una lengua culta oficial, la reforma ortográfica elaborada para facilitar la alfabetización, la creación de la Universidad de Chile, y el establecimiento de una escuela normal de preceptores a cuyo cargo quedaba, como fundamento del Estado docente, la misión de inculcar o imponer esa lengua a la población (de modo siempre rudimentario e insatisfactorio, por los impedimentos materiales y las carencias culturales de los profesores). De atribuirse a ese proyecto la democratización de la cultura escrita, como de hecho se acostumbra, no corresponde ignorar que la escritura y el habla subordinada a aquélla, nunca fueron socialmente neutras. Tampoco cabe obviar que las básicas competencias lingüísticas impartidas por la instrucción primaria, a menudo entendida como preámbulo a los estudios superiores sólo en el caso de los sectores acomodados, no habilitaban a sus educandos para *hacer uso* del lenguaje con el *dominio* verificable en los reducidos círculos ilustrados. Aparte de los miembros de la clase alta, también los sectores medios, los mayores beneficiarios del Estado docente, acabaron por aprehender el poder del lenguaje en la distribución de posiciones jerárquicas resueltas en la inmediatez de la interacción social. Tancredo Pinochet Le Brun, profesor formado en el Instituto Pedagógico, en su descarnado reportaje de investigación y denuncia sobre la degradación física y moral del inquilinaje, refiere una anécdota muy ilustrativa al respecto. El autor, deseoso de conocer en terreno y de primera mano la verdad relativa a su situación, decide vestirse de peón y, tan cubierto de harapos como resuelto a actuar con sumisión servil, probar suerte entre los trabajadores de la hacienda Camarico, propiedad de Pedro Montt, por entonces Presidente de la república. Personificando a un sujeto despojado de toda dignidad, queda expuesto a los atropellos de quienes desprecian su condición. Harto del abuso de los boleteros de las estaciones ferroviarias, que suelen escamotear el vuelto de sus pasajes a peones e inquilinos, Pinochet Le Brun, ya cumplido su cometido, encara a un vendedor, revelando su identidad sin siquiera cambiar de ropas, sólo elevando el tono de su discurso, sólo asumiendo las formas del habla culta: "En mi lenguaje, [...] aquel boleterero vio a algo más que un inquilino. Y la prueba es que en vez de tutearme, me dijo, 'señor'," dándole, ahora sí, lo debido¹⁴. *Hablar bien*:

¹⁴ Tancredo Pinochet Le Brun, "Inquilinos en la hacienda de Su Excelencia", Cristián Gazmuri, ed., *El Chile del Centenario, los ensayistas de la crisis*. Santiago: Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2001, pág. 126.

he aquí uno de los sentidos de la universidad y la vida urbana como experiencias civilizadoras, ya presente en una defensa de la Universidad de San Marcos datada en 1620¹⁵.

¿Quiénes estaban capacitados para hablar o escribir con autoridad, hasta con relativa independencia del valor de lo expresado? No digo ya la autoridad de quien detenta un cargo de importancia en el Estado o en la Iglesia, cuyas palabras pueden adquirir relieve en función de su misma investidura oficial. Pienso en el *capital lingüístico* que dota a algunas personas con el señorío inscrito en el uso correcto de la lengua, si correcto merece llamarse lo provisto de legitimidad social, tras su reconocimiento como tal en esferas de poder con facultad para imponer sus criterios de excelencia a parte significativa de la sociedad. Esto cobra mayor relieve a la luz de las modernas investigaciones de la sociolingüística, disciplina que ha llegado a comprobar cómo en todas las lenguas susceptibles de ser estudiadas, así cultas o populares, opera la misma tendencia en los hablantes a reconocer como horizonte de referencia y valor al modelo identificado con la corrección en el uso del lenguaje¹⁶. O bien, según precisó Pierre Bourdieu, esa "competencia técnica" que opera como una "competencia social, la del locutor legítimo, autorizado para hablar, y para hablar con autoridad"¹⁷. Como sea, es seguro que la educación y, más todavía, la pronunciación, ofrecieron una forma de jerarquización social, tanto como una instancia para definir al ciudadano de acuerdo con criterios culturales elitistas. Tal como advertía Bello en 1835, estudiar para "hablar con pureza" es "indispensable a aquellas personas que por el lugar que ocupan en la sociedad, no podrían, sin degradarse, descubrir en su lenguaje resabios de vulgaridad o ignorancia; estudio, cuya omisión desluce al orador y puede hasta hacerle ridículo y concitarle el desprecio de sus oyentes"¹⁸. Conforme avanzaba el siglo XIX, cuajaba en las repúblicas hispanoamericanas un perfil del ciudadano que equiparaba pureza moral y limpieza corporal con higiene de la lengua, transformando a la normativa gramatical en plataforma de pedagogía política. Se ansiaba que el "lenguaje del cuerpo hubiese silenciado sus necesidades, y el cuerpo de la lengua lavado sus dialectismos. [...] Lavar, pues, el cuerpo y la lengua, ajustarlos a la escritura disciplinaria de los manuales de urbanidad y del arte del saber decir"¹⁹. Introducidas en semejante esquema, las bellas letras, amén de refinar el intelecto y enaltecer el trato social, habilitaban para ejercer debidamente, a decir del mismo Bello, los "derechos del ciudadano, y los cargos a

¹⁵ Mario Góngora, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*, Santiago, Editorial Universitaria, 1998, pág. 185.

¹⁶ Antonio Quilis, *La lengua española en cuatro mundos*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992, pág. 104.

¹⁷ Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Ediciones Akal, 1985, pág. 16.

¹⁸ Andrés Bello, "Principios de la ortología y métrica de la lengua castellana", *Obras completas*, vol. VI, pág. 5.

¹⁹ Beatriz González Stephan, "De fobias y compulsiones: la regulación de la 'barbarie'", *Hispanérica, revista de literatura*, N° 74 (1996), pág. 6.

que son llamados en el servicio de las comunidades o en la administración inferior de la justicia²⁰. En última instancia, dominar la lengua culta constituía el paso preliminar para conducir asuntos de interés público con legitimidad política y también cultural.

²⁰ Andrés Bello, "Memoria correspondiente al curso de la instrucción pública en el quinquenio 1844-1848", *Obras completas*, vol. xxi, pág. 43.

Alejandra Castillo*

Puede hablarse, sin pecar de exageración, de un gran despertar intelectual femenino en nuestra república, un despertar que no corre parejas, en intensidad y magnitud, con el movimiento feminista, en el sentido estrecho de la palabra. Las manifestaciones de este último han sido hasta ahora mucho más débiles y temerosas, tal vez porque necesitan de una energía más grande para traspasar la maraña de prejuicios, que todavía dificultan en nuestra sociedad el advenimiento de las libertades y derechos femeninos.

Amanda Labarca, *¿A dónde va la mujer?*

Sólo hay política cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una "parte" de los que no tienen parte en lo social. Sólo hay política, en otras palabras, cuando una "parte no parte", politiza su situación y perturba la estructura establecida del orden de la representación política, afirmándose como representante universal y exigiendo la rearticulación de su posición particular. Política como instauración de un universal polémico que anuda la *representación* de la igualdad con el conflicto de las partes sociales¹. Distorsión de la política por la irrupción de una parte que exige, mediante la *toma de palabra*, su reconocimiento en la estructura universal de la ley.

Así, bajo las figuras de la "toma de palabra" y de la "disputa por el orden de la representación", un grupo de mujeres de San Felipe, partidarias de Benjamín Vicuña Mackenna, en una fría mañana de mayo de 1875 irrumpieron en las oficinas electorales de su distrito con el manifiesto propósito de inscribirse en el registro nacional de electores y hacer efectivo su derecho a voto en la elección presidencial que se aproximaba². Amparadas en la universalidad de los derechos y aferradas al artículo 7° de la constitución de 1833³, este grupo de

* Estudiante del programa de Doctorado en Filosofía Política, Universidad de Chile. Becaria CONICYT.

¹ Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, pág. 56.

² Este inaugural hecho para la posterior y progresiva inclusión de las mujeres en la esfera política ha sido rescatado por los siguientes textos: Felicitas Klimpel, *La mujer Chilena (El aporte femenino al progreso de Chile) 1910-1960*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1962; Paz Covarrubias, "El movimiento feminista Chileno", *Documento de trabajo*, Santiago, Academia de Humanismo Cristiano/Círculo de la condición de la mujer, 1981; Edda Gaviola et al., "Queremos votar en las próximas elecciones", *Historia del movimiento femenino Chileno 1913-1952*, Santiago, La Morada/Cem, 1986; Mariana Aylwin et al., "Percepción del rol político de la mujer. Una aproximación histórica", *Documentos*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, N°13, 1986; y Julieta Kirkwood, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 1990.

³ No está de más recordar, en extenso, que el artículo 7° de la Constitución de 1833 indica que: "Son ciudadanos activos con derecho de sufragio los chilenos que hubieran cumplido veintiún años de edad, que sepan leer y escribir y estén inscriptos en los registros electorales del departamento. Estos registros serán públicos y durarán por el tiempo que determina la ley. Las inscripcio-

mujeres exigió su inclusión al orden de lo público haciendo suyos, *avant la lettre*, los mismos argumentos que Jacques Rancière presentará, muchos años más tarde, como propios a toda lógica de lo político. En *El Desacuerdo*, Rancière no dejará de indicar, en efecto, que “ninguna cosa es en sí misma política porque la política no existe sino por un principio que no le es propio, la igualdad. La igualdad no es un dato que la política aplica, una esencia que encarna la ley ni una meta que se propone alcanzar. No es más que una presuposición que debe discernirse en las prácticas que la ponen en acción”⁴.

Campo de batalla, zona en la cual se dibujan y desdibujan las identidades políticas, eso será la igualdad en el reclamo político de estas mujeres. A partir de la visibilidad de este primer gesto, a partir de esta toma inicial de la palabra, se iniciará un proceso de redefinición de las identidades políticas y, más importante aún, se comenzará a instaurar una nueva escena para la política, en la cual se hará posible pensar lo “impensado”, unir dos regiones que hasta ese momento se creían esencialmente disímiles: la mujer y la política.

El impensado de que algunas mujeres pidieran, fuera de todo contexto para la época, ser tomadas en cuenta como sujetos políticos, y exigiesen su derecho a voto esgrimiendo la universalidad del concepto de ciudadano, no sólo quedará registrado en los libros de historia como un dato anecdótico, sino que será el hecho que pondrá en evidencia la conflictiva relación que han mantenido las mujeres con el ideario republicano. Ideario que, no está demás señalarlo, se funda sobre una declaración igualitaria que no sabe de diferencias entre los sexos, ni de la historización de dicha diferencia en prácticas, costumbres y leyes exclusivistas. Pues, al respecto, pareciera ser cierta aquella sentencia que señala que en las repúblicas las mujeres son libres por las leyes y cautivas por las costumbres⁵.

La aparición de las mujeres en el escenario político nacional de fines del XIX fisurará el *topos* republicano introduciendo una nueva palabra que pondrá en conflicto el universal abstracto de la ley y la actualización de dicho universal en el reclamo democrático de las mujeres. Este conflicto hará emerger una otra escena en la política republicana chilena: la escena de las mujeres.

De aquí en más las mujeres sentirán que legítimamente forman parte del Estado chileno pero, no obstante, evidenciarán su radical exclusión. En este sentido, se podría decir que las mujeres al reconocer y reclamar sus derechos postulan la existencia de un mundo en común de argumentación. Al presentar su petición bajo la rúbrica “nosotras las iguales”, en tanto que iguales exigimos la actualización de la promesa de existencia de ese mundo en común. La igualdad no se vivirá más como un ideal abstracto o como el reconocimiento de un

nes serán continuas y no se suspenderán sino en el plazo que fije la ley de elecciones”. Véase República de Chile, *Constitución política de la República de Chile. Jurada y promulgada el 25 de mayo de 1833*, Santiago, Imprenta de “Los Tiempos”, reimpresión de 1913.

⁴ Jacques Rancière, *El desacuerdo*, op. cit., pág. 49. (el subrayado es nuestro).

⁵ Montesquieu, *De L'esprit des Lois*, Livre VII, Chap. IX. Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1869, pág. 98.

sentimiento; se transformará en una cuestión de derecho, de derecho rehusado o derecho reclamado⁶.

En el afán de indicar cómo las mujeres de finales del siglo XIX y las de comienzo del siglo XX hicieron propia la promesa republicana de la igualdad es que intentaré señalar como éstas ingresan, e intervienen, progresivamente *qua* actores políticos en la escena pública. Este reclamo pondrá en tensión al *ethos* republicano que animaba a la constitución de 1833 evidenciando el conflicto existente entre los postulados universalistas que ella supone y las exclusiones que, sin embargo, se aceptan como naturales en la práctica política de finales del novecientos. En el interés de evidenciar dicha tensión entre el ideario republicano y el ingreso de las mujeres en lo político es que esbozaré algunos de los hitos —delimitados temporalmente entre 1875 y 1925— que hicieron posible la irrupción del habla de las mujeres —*su toma de palabra*—, así como su paradójica exclusión.

UNIVERSALIDAD DE LA LEY: LA DIFÍCIL PRUEBA DE 1875

Tal como señala cierta historiografía de corte liberal⁷, el orden político que se instaura en Chile una vez alcanzada la Independencia es el Republicano. Este modelo, según Alfredo Jocelyn-Holt, habría afianzado el proceso de modernización iniciado por el reformismo borbónico durante el siglo XVIII y habría impedido que la tradición se constituyera en el eje legitimante del nuevo Estado y sociedad chilena⁸. En palabras de este historiador, “la necesidad de encontrar nuevas formas de legitimación requerían dar con un nuevo orden que justificara las aspiraciones de la elite en cuanto tal. En otras palabras, para que el nuevo orden legitimante fuera aceptable debía reunir dos requisitos básicos: que se promovieran las necesidades propias de la elite a la vez que éstas aparecieran como objetivas y universales”⁹. Sin embargo, la propia lógica de universalidad que va a parejas al orden republicano hará desplazar los límites de lo político más allá de los intereses y necesidades de un grupo determinado. Desde esta perspectiva, el republicanismo abrirá la posibilidad de un nuevo mundo anclado en un ideal utópico de integración que no sólo será aprovechado por los grupos dirigentes sino que por todos aquellos sujetos a los que potencialmente aquel ideal interpeleaba¹⁰.

⁶ Geneviève Fraisse, *La diferencia de los sexos*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 1996, pág. 98.

⁷ Véase, por ejemplo, Sofía Correa et al., *Historia del siglo XX chileno*, Santiago, Editorial Sudamericana, 2001.

⁸ Alfredo Jocelyn-Holt, “El Orden Republicano”, *La Independencia de Chile*, Madrid, MAPFRE, 1992, págs. 181-221. En este punto también puede verse del mismo autor “La República de la virtud: repensar la cultura chilena de la época de la Independencia”, *El peso de la noche. Nuestra frágil fortaleza histórica*, Santiago, Planeta/Ariel, 1997.

⁹ Alfredo Jocelyn-Holt, “El orden Republicano”, *op. cit.*, pág. 196.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 221.

El ideario y el vocabulario republicano hunde sus raíces en tradiciones tan diversas como la aportada por el ya lejano modelo de comunidad política de la Grecia clásica¹¹; como así también de las preocupaciones de San Agustín, en *De Civitate Dei*, por hacer de la república el punto de encuentro de las ideas de patria, *polis* y de Dios en común¹²; como asimismo de la política florentina del siglo xv —representada, *par excellence*, en la figura de Maquiavelo— que entendía a la República como la realización del *vivere civile*, esto es, como una forma de vida dedicada al interés cívico y al ejercicio de la actividad política del ciudadano¹³.

Si bien lo anterior es cierto, será, no obstante, el imaginario aportado por el contexto revolucionario e intelectual francés, el que dará algunos de los rasgos principales al republicanismo decimonónico chileno¹⁴. El *telos* proporcionado por la Revolución Francesa agregará al léxico republicano de amor a la patria, virtud y de participación política la idea de “derechos ciudadanos”, comprendidos bajo la forma de derechos políticos para la participación en el poder, especialmente representada a través del sufragio universal¹⁵.

Con esta afirmación no descartamos la difundida hipótesis del *miedo*, común en el mundo historiográfico, que vería más bien un fluctuante juego de cercanías y lejanías entre el discurso político independentista chileno y el imaginario revolucionario francés. Como es sabido, el miedo, y de ahí la ondulante relación, se debería al profundo impacto que habría producido entre los independentistas chilenos, y también latinoamericanos, el brutal ejercicio de la fuerza y el poder de la Revolución de 1789; terror que, a su vez, habría hecho más atractiva e influyente la experiencia independentista norteamericana¹⁶. Sin

¹¹ Véase aquí de Ernst Kantorowicz “Mourir pour la patrie (Pro Patria Mori) dans la pensée politique médiévale”, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, págs. 105-141.

¹² No hay que olvidar que será San Agustín quien condensará y transmitirá a la Edad Media la ecuación republicana entre patria, república y Dios en común. En este sentido, patria será entendida como *respublica* la que, a su vez, será comprendida mediante la idea cristiana de *pietas* o *caritas*. Estas no implican codicia, ni ningún deseo de poseer en exclusiva el objeto de nuestro amor o de nuestro deseo; son, al contrario, generosas afecciones que van más allá de la familia a la república y comprenden a todos los ciudadanos. Para un muy buen análisis de la vinculación de la idea republicana a la obra de San Agustín, ver Maurizio Viroli, *Por Amor a la Patria. Un ensayo sobre el Patriotismo y el Nacionalismo*, Trad., Patrick Alfaya, Madrid, Acento Editorial, 1997.

¹³ Otros elementos vitales a la teoría republicana aportados por la forma política florentina del siglo xv serán los conceptos de gobierno balanceado, la idea de *virtù*, y el rechazo a la formación de ejércitos permanentes. En este punto ya es clásico mencionar el texto de J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, University Press, 1975; También puede verse el texto compilado por Tomás Várnagy, *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, Clacso, 2000.

¹⁴ Con esto no intentamos aligerar ni reducir al contexto revolucionario, la pesada historia y teoría republicana existente en el discurso filosófico-político francés; el que, a no dudar, descansa en las sendas tradiciones antes brevemente expuestas.

¹⁵ Para el desarrollo de esta idea ver Alain Renault y Luc Ferry, *Filosofía Política III. De los derechos del hombre a la idea republicana*, Trad. José Barrales, México, F.C.E., 1990.

¹⁶ Para el complejo tema de las influencias ver Alfredo Jocelyn-Holt, *La Independencia de Chile*,

embargo, creemos que es vital para la emergencia del discurso feminista, que comenzará a gestarse a finales del siglo XIX, el imaginario republicano francés que acentúa las ideas de libertad e igualdad de los ciudadanos. En este sentido, recurriendo nuevamente a la redescipción republicana-liberal de la historia de Chile ofrecida por Jocelyn-Holt, podríamos decir con él que "la aristocracia criolla se apropió de un lenguaje radical, mitigó y morigeró sus efectos revolucionarios pero no pudo evitar que otros grupos eventualmente accedieran al mismo lenguaje, lo hicieran suyo y además potenciaron el carácter revolucionario implícito en él"¹⁷. No pudo evitar la toma de palabra. No pudo evitar que las mujeres se sintieran interpeladas/constituidas como ciudadanos con derecho a sufragio puesto que la propia Constitución de 1833 consignaba como tales a todos los chilenos que hubiesen alcanzado la edad de veintiún años y que pudieran leer y escribir. No pudo evitar, en fin, la exigencia de igualdad¹⁸.

Tanto el grupo de mujeres de San Felipe –que reclamó por la igualdad en 1875– como algunos juristas del período, creyeron ver en la abstracta y neutral fórmula "chilenos" la natural inclusión de las mujeres a la esfera de lo político, a la República. Se pensaba que si la Constitución concedía el derecho a sufragio a los "chilenos" era debido a que ésta comprendía con la expresión genérica "chilenos" a los individuos de ambos sexos, en conformidad a la regla hermenéutica expresada por el artículo 25 del código civil¹⁹. Sin embargo, no todos lo entendieron así. Conocida es la disputa interpretativa entre los prestigiosos comentadores Huneeus y Roldán, quienes interpretaron en sentidos opuestos dicho artículo en lo relativo al voto de las mujeres. El primero creía que la Constitución negaba el derecho de sufragio a las mujeres, mientras que el segundo afirmaba lo contrario²⁰. No estaría de más recordar, y citar en extenso, los argumentos con los que Jorge Huneeus negaba terminantemente la ciudadanía activa de las mujeres:

op. cit.; y Ricardo Krebs y Cristián Gazmuri, *La Revolución Francesa y Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 1990.

¹⁷ Alfredo Jocelyn-Holt, "El orden republicano", *op. cit.*, pág. 217.

¹⁸ La extensión del ideario republicano más allá de los intereses de los grupos aristocráticos es lo que puede verse en el interesante texto de María Angélica Illanes, "El artesanado chileno. Su identidad republicana", *La Revolución solidaria. Historia de las sociedades obreras de socorros mutuos. Chile 1840-1920*, Santiago, Colectivo de Atención Primaria/Sedej, 1990.

¹⁹ La constitución política de Chile de 1833 afirma en forma expresa que "en Chile no hay clase privilegiada" y que "a hombres y mujeres" le son aplicables las leyes en igual forma. En el capítulo tercero, consagra la Constitución el derecho de personalidad, que consiste en la facultad que corresponde a todo hombre de "ser reconocido por todos como persona, como ente racional, con un fin propio, autorizado por la naturaleza para obrar del modo más conveniente a la realización de ese mismo fin". La palabra hombre, empleada aquí, al igual que en las otras leyes, se entiende que comprende ambos sexos, según expresa disposición de la ley (art. 25 Cod. Civil), al definir las palabras de uso frecuente. En este punto véase el excelente análisis de la situación de la mujer ante las leyes chilenas de Felicitas Klimpel, *La mujer chilena (El aporte femenino al progreso de Chile) 1910-1960*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1962.

²⁰ Para recrear esta disputa véase de Alcibíades Roldán, *La Constitución de 1925*. Santiago: Editorial Nascimento, 1927; y de Jorge Huneeus, *La constitución ante el congreso o sea comentario positivo de la Constitución Chilena*, Santiago, Imprenta "Los Tiempos", 1879.

En las calificaciones de noviembre de 1875 ha ocurrido más de una vez el caso de solicitar su inscripción en el respectivo registro *mujeres* i *eclesiásticos* regulares. ¿Estaban éstos i aquéllas en su derecho al pretenderlo? En cuanto a las *mujeres*, aunque es verdad que la Constitución no las excluye literal i terminantemente del sufragio, porque indudablemente nadie supuso en 1833 que pudiera sostenerse la afirmativa, nosotros creemos que no deben ser calificadas, como creemos que una mujer no podría ser elegida Senador, Diputado, Presidente de la República, Ministro del despacho, etc. La verdad es que, con escepción de ciertos empleos, como los de preceptoras, la mujer ha estado siempre excluida de toda participación en la organización i en el ejercicio de los poderes públicos. Esa exclusión, aunque la carta fundamental no la haya escrito en tipo visible, proviene de razones de un orden superior; del que Dios estableció al atribuir a la mujer en la sociedad, i sobre todo en la familia, una serie de deberes verdaderamente incompatibles con el ejercicio activo de la ciudadanía en toda su estención. Llamados a resolver el caso prácticamente, nosotros nos negaríamos a calificar a mujeres²¹.

Aun cuando se reconoce la marca universalista de la ley, no es posible para Huneeus admitir la posible incorporación de las mujeres a la vida cívica activa. En su comentario nuevamente vuelve a resonar el típico argumento con el que se suele excluir a las mujeres de la esfera de lo público: la diferencia sexual. La mujer, en tanto que mujer, biológicamente tiene asignado un rol en la sociedad que no es otro que ser madre. En cuanto mujer y madre estaría incapacitada para entender y acceder a la vida de los hombres, esto es, lo público. Los límites de lo político se establecerán a partir de la huella de la diferencia de los sexos, diferencia primaria, irreductible, que daría sustento a todas las demás.

No hubo de pasar mucho tiempo para aquietar el desorden de las mujeres e imponer la cordura masculina estableciendo el sentido estricto y único del disputado artículo 7° de la Constitución de 1833: la ley de elecciones de 1884 consignaría la exclusión de las mujeres de forma expresa y terminante²².

La exclusión política de las mujeres de la república quedó sancionada por los juristas de finales del siglo XIX mediante un sencillo argumento que indicaba que "la idea de conferir el derecho electoral a las mujeres *no cruzó por la mente* de los constituyentes de 1833 en Chile, como tampoco había cruzado por la mente de los constituyentes de ningún otro país hasta esa fecha (...) Para introducir en nuestra Constitución una novedad tan trascendental como osada, aquellos sesudos constituyentes lo habrían hecho sin duda expresa y terminante, diciendo que conferían el derecho electoral, a los 'chilenos y chilenas', o bien a los 'chilenos de ambos sexos', o habrían empleado cualquiera otra ex-

²¹ Jorge Huneeus, *La Constitución ante el congreso o sea comentario positivo de la Constitución chilena*. Santiago: Imprenta de "los Tiempos", 1879, págs. 33-34 (el subrayado es mío).

²² José Guillermo Guerra, *La Constitución de 1925*, Santiago, Universidad de Chile, 1929, pág. 82.

presión que no dejara lugar a duda respecto de su intención en tan importante materia”²³. En otras palabras, cuando la Constitución de 1833 decía “chilenos” quería decir “hombres”. La universalidad inscrita en el ideal republicano no era más que una máscara para ocultar la diferencia y lo particular; para ocultar la diferencia de los sexos. Esta máscara de lo neutral cae hecha pedazos cuando las mujeres actualizan en su reclamo democrático los ideales universalistas inscritos en la Constitución, demostrando en ese gesto que la universalidad esgrimida lo era en la medida que lo político quedase circunscrito dentro del terreno de lo masculino.

A pesar de la ley de elecciones de 1884, a pesar de la explicitación de una república masculina²⁴, las mujeres no dejarán de seguir apelando al imaginario universalista inscrito en el ideario republicano, negándose a aceptar, de este modo, la secreta sinonimia entre “chilenos” y “hombres”. Ellas verán más bien en la designación “chilenos” un espacio vacío de inscripción potencialmente capaz de incluirlas y constituir las en tanto sujetos políticos. De aquí que la universalidad devenga una categoría contingente e impura que surgirá de la negociación de la igualdad en escenarios de conflicto entre demandantes. La universalidad no será más abstracta ni neutra sino que será más bien una verificación polémica con lo “dado”, en este caso, la igualdad ante la ley²⁵. Así, la universalidad estará sujeta a controversia y a la redefinición, y su condición en tanto universal siempre estará teñida de “conflictos” o negociaciones para afirmar su condición y validez²⁶.

Las mujeres en su petición de igualdad no harán más que constituir un nuevo espacio para lo político mediado por el *litigio*, el que pondrá en evidencia la tensión entre la administración de lo realmente existente y una política igualitaria²⁷. En otras palabras, estas mujeres de finales de siglo pondrán en evidencia la contradictoria lógica que anima al ideario republicano que se funda, por un lado, en una declaración universal de derechos y por otro restringe el goce de tales derechos a determinados sujetos²⁸. Sin embargo, precisamente esta lógica contradictoria será la que permitirá lo impensable: la mujer política.

²³ *Ibid.*, págs. 82-83.

²⁴ Tomamos este término del artículo de Geneviève Fraisse, “Democracia exclusiva, República masculina”, Hugo Quiroga, Susana Villavicencio y Patrice Vermeren (Comps.), *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*, Buenos Aires, Homosapiens Ediciones, 1999, págs. 136-153.

²⁵ Para un desarrollo de la problemática de los universales véase Benjamín Ardití, “La impureza de los universales”, *Revista Internacional de Filosofía política*, Madrid, N°10, (1997), págs. 46-69.

²⁶ *Ibid.*, pág. 66.

²⁷ Jacques Rancière, *El Desacuerdo*, op. cit., pág. 48.

²⁸ En este punto podríamos esgrimir los conocidos argumentos que acusan, condenan y desplazan, sin remedio, al ideario republicano en tanto que autoritario, unitario, exclusivista y universalista. Sin embargo, no es el lugar aquí hacer una apología de la idea republicana o señalar los yerros que la constituyen, sino más bien intentar establecer cómo este ideario se vincula a la construcción del discurso feminista chileno de comienzos del siglo xx. Algunos de los críticos al resurgimiento del republicanismo como ideario político son, por ejemplo: Jean Paul Fitoussi y Pierre Rosanvallon, *La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires, Manantial, 1997; y Pierre Nora, “De la République à la Nation”, *Les Lieux de mémoire*, Vol. 1: *La République*, Paris, Gallimard, 1985.

ILUSTRAR, INSTRUIR Y PERFECCIONAR:
LA CONSTITUCIÓN DE UN NUEVO SUJETO SOCIAL

El reclamo feminista por una ciudadanía activa estará fuertemente entretendido al reclamo por el derecho igualitario a la educación. A la exigencia de los derechos de participación política irá unida la emancipación intelectual, el derecho a pensar y actuar por sí misma. ¡*Sapere Aude!* pareciera oírse tras las peticiones de aquellas mujeres de finales de siglo. No quieren tan sólo votar y regir el destino de su país, quieren, también y sobre todo, regir el destino de sus propias vidas. De ahí que ensayen tan diversos caminos como el seguido por Martina Barros traduciendo el importante texto —para el feminismo liberal— de John Stuart Mill, *The Subjection of Women* en 1873²⁹, o los seguidos por las educadoras del siglo XIX Isabel Le-Brun y Antonia Tarragó, quienes propugnaron por la necesidad de dar a las mujeres una educación completa y no marcada por la diferencia sexual³⁰.

Las mujeres asimilarán, de este modo, el ideal republicano de la democracia al de la *demopedia*³¹. Así, cuanto más urgente se vuelve el ejercicio verdadero del sufragio universal, tanto más necesario se hace para las mujeres su inclusión al sistema educativo en todos sus niveles. El ejercicio democrático del sufragio universal presupondrá no solamente las libertades fundamentales, sino también la igualdad del derecho a la educación. Por ello no es de extrañar que en la temprana fecha, para Chile y para el resto de América Latina, de 1877, el Presidente de Chile Aníbal Pinto y Miguel Luis Amunátegui, Ministro de Educación Pública del periodo, otorgaran a las mujeres el derecho de ingreso a

²⁹ Aquí, quizás, sea necesario algo de historia. Influenciada por las ideas liberales de su época, Martina Barros, cuando aún no alcanzaba los treinta años, se encomienda a la tarea de la traducción al castellano del texto *The Subjection of Women* publicado en 1869 por John Stuart Mill. La traducción será publicada, por entregas, en la revista literaria *Revista de Santiago*, editada por Augusto Orrego Luco y Fanor Velasco, durante los años 1872 y 1873. Más allá de la relevancia histórica que pueda tener el hecho de la traducción y el hecho de que sea una mujer quien traduzca, es central para re-pensar el feminismo chileno la investigación de las influencias del ideario liberal, en tanto sus concepciones de libertad, de individuo y de sociedad, en el discurso feminista (investigación que, lamentablemente, excede los límites de este artículo). Para referencias relativas al contexto histórico y social que rodearon la traducción véase Martina Barros, *Recuerdos de mi vida*. Santiago: Editorial Orbe, 1942.

³⁰ Ambas educadoras de la pequeña burguesía nacional pidieron por años a las autoridades universitarias que aceptasen a sus alumnas a exámenes válidos para alcanzar el bachillerato. Su influencia y trabajo se recompensarán más tarde cuando en 1877 se extendiera el decreto que permitirá a las mujeres presentarse a exámenes universitarios. Para más detalles véase Amanda Labarca, *Feminismo Contemporáneo*, Santiago, Zig-Zag, 1947, pág. 132 y ss.

³¹ Recordemos que ya en los primeros esbozos constitucionales estaba presente la idea de hacer de la educación un derecho otorgable a hombres y mujeres, aunque, cabe señalar, diferenciado en términos sexistas. Así por ejemplo encontramos en el *Proyecto de Constitución para el Estado de Chile* —redactado por Juan Egaña en 1811—, el artículo 216 que señala: “En las atenciones del Instituto Nacional debe comprenderse, sobre todo, un colegio de mujeres donde, a más de la educación e instrucción nacional proporcionada, aprendan los oficios y artes más compatibles con su sexo”.

todas las carreras universitarias mediante el decreto que señalaba que: "1° conviene estimular a las mujeres a que hagan estudios serios y sólidos; 2° que ellas puedan ejercer con ventaja algunas de las profesiones denominadas científicas; 3° que importa facilitarles los medios de que puedan ganar la subsistencia por sí mismas. Se declara que las mujeres deben ser admitidas a rendir exámenes válidos para obtener títulos profesionales, con tal que ellas se sometan para ello a las mismas disposiciones a que están sujetos los hombres"³².

Ilustrar e instruir se volverán términos claves para la emergencia de la mujer en la esfera de lo político. Será a través del ideal ilustrado de la "educación para todos" que se comenzará a construir un nuevo espacio —en— común desde donde se mostrará la injusticia de no ser parte de la comunidad política. Si la diferencia sexual era en última instancia el mecanismo que permitía a algunos acceder a los derechos políticos mientras que a otros los relegaba fuera de los márgenes de lo público en calidad de menores de edad, la educación general e indiferenciada se instaurará, no obstante, como aquel lugar en común, el lugar de la igualdad, el punto de coincidencia entre la existente distribución de los lugares y funciones y la redefinición polémica de aquellos lugares y funciones por la emergencia de un grupo, en este caso las mujeres, que exigirá su reconocimiento como ciudadanas con plenos derechos.

La igualdad, de este modo, se redefinirá en el terreno de la educación. De la mano de Valentín Letelier, y de otros antes que él, se pedirá una instrucción general destinada indistintamente a hombres y mujeres puesto que ya "no se podría aducir razón alguna siquiera sea de mediano peso para justificar la práctica común de dar una educación a un sexo y otra radicalmente diversa a otro. Si el hombre necesita vigorizar sus facultades también necesita vigorizar las suyas la mujer"³³.

Es de sumo interés notar que las feministas de comienzos del siglo xx harán suya la tradición republicana en lo relativo a la educación y que anclarán a ésta las bases de su discurso de emancipación política. En una rápida revisión de la historia de la educación femenina en Chile, Amanda Labarca reconstruirá, a su vez, la historia republicana chilena pasando revista a nombres tales como el Fraile de la Buena Muerte, Camilo Henríquez, Juan Egaña, Andrés Bello, José Victorino Lastarria y Mariano Egaña³⁴. Y de muy buen gusto incorporará a su discurso emancipatorio, que no es otro que el de igualdad, las palabras de Miguel Luis Amunátegui cuando señala que:

"existe en nuestro suelo un enemigo más formidable que una invasión extranjera, enemigo que nos tiene avasallados, que no nos deja respirar, que nos ata las manos, que no nos permite dar un paso en la senda del progreso

³² Texto tomado de Valentín Letelier, *Filosofía de la Educación*, Buenos Aires, Cabaut y Cía. Editores, 1927, pág. 142.

³³ Valentín Letelier, *Filosofía de la Educación*, op. cit., pág. 143.

³⁴ Amanda Labarca, "La educación en Chile", *Cursos y Conferencias*, año XI, vol. XXII, Buenos Aires, 1942, pág. 3-12.

sin que sintamos sus cadenas incorporadas a nuestro ser como las venas al cuerpo! Ese enemigo es la *ignorancia*, madre de la ineptitud para el trabajo, de la imprevisión para el porvenir, de la preocupación y los vicios. Es necesario, urgentísimo, que declaremos la guerra a ese enemigo doméstico con tanto tesón, con tanto entusiasmo, como se la hemos declarado, como se la declaremos a todo enemigo de la República"³⁵.

Se desplazará, de esta manera, la desigualdad del plano de lo "natural", de lo biológicamente asignado para entenderla como falta de educación. Amanda Labarca, y con ella las mujeres, redefinirá la desigualdad bajo el prisma de la educación desalojando los ya anticuados argumentos patriarcales que destinaban a la mujer a ser la réplica defectuosa del hombre. La desigualdad no estará más teñida de diferencia sexual sino de simple "ignorancia".

El juego entre lo idéntico y lo diferente, la alteridad, en fin, la propia diferencia de los sexos es lo que motivará la emergencia de una nueva escena, en donde lo central será una redefinición de la igualdad. Mas esta redefinición no buscará la eliminación de la marca primaria de la diferencia sexual reinstalando nuevamente lo neutro, sino que operará un desplazamiento hacia el campo de la educación. Es allí donde germinará un nuevo concepto de igualdad en el cual todos los sujetos estarán llamados a participar sin necesidad de invisibilizar la diferencia. Por ello, no se da una "guerra de los sexos" pero sí una "guerra a la ignorancia"³⁶. De ahí que el feminismo de comienzos del siglo xx este representado notablemente por dos feministas y educadoras: Amanda Labarca y Gabriela Mistral. La primera consciente de la redescrición de la igualdad bajo la forma de la educación dirá que:

El problema de la educación femenina es actualmente uno de los más difíciles y complejos. Está ligado al futuro de la raza, de la familia, del hogar; a las necesidades de la nación y de la sociedad, y además debe contemplar las necesidades individuales de la mujer que necesita aprender a bastarse por sí misma espiritual y económicamente. La tendencia tradicional ha estimado indispensable subyugar durante siglos la libertad de la mujer a los designios colectivos de la especie; la tendencia moderna cree posible conciliar estas necesidades raciales con las aspiraciones de una personalidad independiente. Aquella ha intentado atrofiar a la mujer en beneficio de la madre; la segunda afirma que los mejores hijos nacerán de las mujeres más cultas, más razonadoras, más bien equilibradas. El campo de lucha de esta controversia es al presente la educación³⁷.

Influida por la visión de Letelier, en lo relativo a la educación, Labarca abogará por una instrucción indiferenciada alejada de los designios maternalistas

³⁵ *Ibid.*, pág. 9 (el subrayado es mío).

³⁶ *Ibid.*, pág. 9.

³⁷ Amanda Labarca, "Nosotras" (1917), *¿A dónde va la mujer?* Santiago, Ediciones Extra, 1934, pág. 127.

que confinarían a las mujeres al demasiado abrasador calor hogareño. No sólo le preocupa la instrucción de las mujeres sino que, por sobre todo, el tipo de formación recibida. No sólo es el hecho de asistir a las aulas, sino que asistir para recibir una educación que les permita valerse por sí mismas, que les permita pensar y actuar por sí mismas, en otras palabras que les permita la emancipación.

El ideal republicano consigna a la educación como un derecho³⁸. Es desde este *telos* republicano que Amanda Labarca exigió con fuerza la extensión de la enseñanza pública a todas las mujeres. Es por ello, también, que saludó favorablemente la idea de avanzada –si pensamos que se gesta y concretiza a finales del siglo XIX– de crear liceos fiscales para mujeres. En este sentido afirma la radical importancia de “la creación de los liceos fiscales de niñas (...) con la fundación del Liceo de Niñas N°1, de Santiago, en 1895, al cual lo siguieron, al principio con timidez y luego con ímpetu avasallador, los cuarenta liceos femeninos que hoy existen en la República”³⁹. De esta manera, con la incorporación de las mujeres al sistema público de enseñanza, se desplazaba completamente la diferencia de los sexos, en tanto marca de la exclusión, para redefinir efectivamente la igualdad en el plano de lo educativo.

A la fecha de 1915 el círculo ya se había cerrado. Las mujeres tienen derecho a la educación. Se supera la instrucción “especial” para cada sexo. Existen escuelas y liceos fiscales para mujeres; y las puertas de la Universidad están abiertas para ellas desde 1877⁴⁰. Las bases para la construcción de un nuevo espacio –en– común y para la redefinición de la igualdad están dadas. No hay diferencias, ni exclusiones, mujeres y hombres son iguales en el espacio de la escuela. Dicho en palabras de Amanda Labarca “ni legal ni prácticamente existen obstáculos para el ascenso de la mujer por los senderos de la educación”⁴¹.

Desde este nuevo espacio de igualdad las mujeres intentarán mostrar la contradicción que implica tener acceso al sistema educativo, en todos sus niveles –lo que luego, potencialmente, les permitirá formar parte de la comunidad como profesionales–, y no ser consideradas como ciudadanas activas, esto es,

³⁸ Bien conocía Amanda Labarca las vertientes *libertarias francesas* de las cuales bebía el republicanismo chileno. Por ello no es de extrañar que su exigencia por una educación estatal e igualitaria encontrara fuerte respaldo en las palabras de Montesquieu: “c'est dans le gouvernement républicain que l'on a besoin de toute la puissance de l'éducation”. Para una idea, en extenso, de la relación entre la educación y el gobierno republicano véase Montesquieu, *De L'Esprit des Lois*, Livre IV, Chap. v, *op. cit.* pág. 33.

³⁹ Amanda Labarca, *Feminismo Contemporáneo*, *op. Cit.*, pág. 133.

⁴⁰ Para tener una idea de la cantidad de mujeres que recibían educación estatal en Chile, tomemos como referente el año de 1920. Para esa fecha las escuelas primarias atendían a 125.028 estudiantes, en tanto que los liceos secundarios 9.035. En lo relativo a las carreras universitarias el Instituto Pedagógico recibía 568 alumnas; el instituto de educación física a 197; la escuela de medicina a 36; la escuela de farmacia a 118; la escuela de leyes a 12; las escuelas de escultura, pintura y arte decorativo a 771 estudiantes; y el conservatorio de música a 670. Información tomada de Amanda Labarca, “Nuestras actividades femeninas” (1923), *¿A dónde va la mujer?*, *op. cit.*, pág. 143.

⁴¹ Amanda Labarca, “Trayectoria del movimiento feminista de Chile”, *Feminismo Contemporáneo*, *op. cit.*, pág. 134.

como ciudadanas con derecho a voto. Contradicción que posibilitará, entre otras cosas, la formación de profesionales que verán coartadas sus potencialidades por el simple hecho de ser mujeres. Sin ir más lejos, por ejemplo, abogadas que no podían ser testigo, ni podían acceder a cargos como los de martillero, notario o corredor y, por supuesto, imposibilitadas a optar a la totalidad de los cargos públicos por no ser ciudadanas electoras⁴².

Si la educación propiciaba un contexto en el cual la diferencia de los sexos dejaba de ser pertinente ¿por qué nuevamente se introducía la marca de los sexos para excluir a las mujeres de lo público? En búsqueda de una respuesta a aquella pregunta y apelando al nuevo espacio de igualdad ganado, diversos grupos de mujeres se organizarán para reclamar por sus derechos cívicos. He aquí un desplazamiento: de la igualdad en la educación a la igualdad cívica; y también una inversión: del establecimiento de una *demopedia*, se exigirá la democracia. Amanda Labarca advertirá este cambio de énfasis indicando que:

“desde 1915 la lucha se desplaza hacia las reivindicaciones legales. El 17 de junio de ese año iniciamos las labores de la primera sociedad íntegramente formada por mujeres y que pretendía alcanzar por el medio del esfuerzo de todas, la elevación colectiva. Fue el Círculo de Lectura. El Club de Señoras, se formó inmediatamente después. El Consejo Nacional de Mujeres, fundado en 1919, se preocupó de la obtención de una mayor justicia social para la mujer. Como su presidente, nos cupo tomar la iniciativa de solicitar explícitamente los derechos civiles y políticos”⁴³.

De las demandas por el derecho a una educación igualitaria, las mujeres de comienzos de siglo pasarán a una segunda fase: la redefinición de su reclamo igualitario en el campo de la política. Esta redefinición implicará no sólo la emergencia de las mujeres en la escena pública sino que también sacará a la luz la paradójica lógica que anima al ideario republicano chileno que declara por un lado la igualdad de los sujetos, mientras que, por otro, los excluye de la vida cívica.

¿Es posible poner fin a esta paradoja? Aparentemente sí, aunque su solución nos acerque a una difícil disyuntiva: el rechazo del *telos* republicano o la incorporación a pesar de la pérdida que conlleva la asimilación a un discurso universalista. Dicho de otro modo, la solución nos señala dos posibles alternativas: evidenciar el engaño y desestimar por inviable el ideal democrático o creer firmemente en el espacio de igualdad creado por la educación y desde ahí reclamar por la inclusión política. Las mujeres de comienzos de siglo optarán por lo segundo. Mujeres y hombres tienen algo en común: la educación. Mujeres y hombres tienen iguales capacidades y formación para ser parte de la comunidad en tanto ciudadanos. De esta forma, las mujeres redefinirán el espacio de lo político, y harán emerger, a su vez, la política —la división— demostrando

⁴² Felicitas Klimpel, *La mujer chilena, op. Cit.*, pág. 52.

⁴³ Amanda Labarca, “Trayectoria del movimiento feminista chileno”, *op. cit.*, pág. 134.

do el *malentendido* de ser parte de la sociedad y no ser reconocidas como miembros de ella.

De aquí en más se delinearán la petición democrática de las mujeres. Esta se expresará ya sea en la formación de grupos feministas⁴⁴; ya sea en la publicación de artículos relativos al derecho a sufragio⁴⁵; o mediante conferencias⁴⁶. En relación con esto último, conocida es la conferencia ofrecida por Martina Barros en el Club de Señoras de Santiago sobre el voto político femenino en la que hace explícita la lógica sexual que estaba en la base de la exclusión política de las mujeres indicando que "se ha dicho y se repite mucho que no estamos preparadas para esto, ¿qué preparación es esa que tiene el más humilde de los hombres con el solo hecho de serlo y que nosotras no podamos alcanzar?, la he buscado y no la puedo descubrir"⁴⁷.

El espacio público abierto, en debate y reclamado por las mujeres. El ejercicio de tomar la palabra públicamente altera, sin duda, la normalidad de lo político introduciendo una otra voz que pone en tela de juicio la naturalidad de la exclusión. No hay más "lo natural" sino que espacios de reconfiguración y transformación de lo público. Este reclamo democrático no es sólo importan-

⁴⁴ Cabe consignar que uno de los grupos pioneros en la elaboración de un discurso de emancipación femenina es el *Centro Femenino Belén de Sárraga* creado en 1913 en Antofagasta bajo la influencia de Luis Emilio Recabarren y Teresa Flores. Dos años más tarde se crearía el *Círculo de Lectura de Señoras* presidido por Delia Matte, Inés Echeverría y Amanda Labarca. Ese mismo año se forma el *Club de Señoras* compuesto casi por las mismas integrantes del grupo recién citado. Y en 1919 se formará el *Comité Nacional de la Mujer* integrado por Amanda Labarca y Celinda Reyes entre otras. Para un detallado cuadro de la formación de centros feministas de comienzos de siglo véase Edda Gaviola et al., *Queremos votar en las próximas elecciones*. *Historia del movimiento femenino chileno 1913-1952*, Santiago, La Morada/Cem, 1986. En este punto véase también de Erika Maza V., "Liberales, radicales y la ciudadanía de la mujer en Chile (1872-1930)", *Estudios Públicos*, N° 69, (verano 1998), págs. 319-356.

⁴⁵ Es útil tomar como índice de la importancia que se dio al tema de los derechos políticos de las mujeres, la revista mensual ilustrada *Familia*. Esta revista conservadora "dedicada al hogar", tal como ella misma se define, dirigida por un grupo de la elite del período, sin más afán que influir en las dueñas de casa de la aristocracia y sin más temas que las carreras hípicas, las bodas y los bautizos, se verá paulatinamente forzada a introducir, ya sea a favor o en contra, artículos relativos al feminismo y a la configuración de un nuevo escenario de lo político-social. Así podemos encontrar artículos como, por ejemplo: "Mrs. Pankhurst o el feminismo", año III, núm. 37, (1913); "feminismo y feministas", año V, núm. 57, (1914); "la mujer y la tradición", año VII, núm. 79, (1916); "El sexo débil", año VII, núm. 81, (1916); "Damas chilenas ilustres: La señora Martina Barros de Orrego", año VIII, Núm. 92, (1917); "La cuestión social", año XI, núm. 127, (1920); "Ideales femeninos", año XI, núm. 127, (1920); "Las mujeres en la política", año XI, núm. 130, (1920); "El papel de la mujer en la familia", año XII, núm. 144, (1921); "De feminismo", año XIII, núm. 145, (1922); "Amor Patrio", año XIII, núm. 149, (1922); "Feminismo y mujeres", año XIV, núm. 161, (1923); "Revistas y periódicos feministas", año XIV, núm. 164, (1923); "La democracia", año XV, núm. 173, (1924); y "Feminismo", año XV, Núm. 178, (1924).

⁴⁶ Desde 1910 las conferencias públicas se comenzarán a configurar como un nuevo escenario para la producción y transmisión del discurso feminista. Importantes son las dictadas por los españoles Adolfo Posada sobre *Educación Femenina* (1910); Concepción Jimeno de Flaquer sobre *Los tipos de feminismo* (1913); y las de Belén de Sárraga sobre la emancipación de la mujer (1913). Aquí véase Edda Gaviola, "Queremos Votar en las próximas elecciones", *op. cit.*, pág. 27-28.

⁴⁷ Martina Barros, "El voto femenino", *Revista Chilena de Santiago*, Santiago, (1917).

te en la medida que logra visibilizar y dar existencia a un sector antes relegado en la vida cotidiana de la familia, sino que su relevancia radica en el hecho de poner en tensión lo naturalmente aceptado, conflictuando la ordenación jerárquica de lo social, el clericalismo, la división sexual del trabajo, el concepto de ciudadanía, la idea de igualdad jurídica y también, por supuesto, a la propia idea de democracia.

LA FALLIDA ASAMBLEA CONSTITUYENTE POPULAR DE 1925

Tomar la palabra para tomar los derechos. A la manera de los actos de habla, al decir se hacen cosas, se muta la realidad. Al decir de las mujeres en traducciones, artículos, conferencias, se interrumpe la normalidad de la ley, del habla masculina, para hacer posible la emergencia de la mujer como un sujeto público. La voz de la mujer en la vida política, encarnando el ideal republicano del *vivere civile*, ha producido efectos, pero aún falta lo que se ha buscado desde 1875: los derechos cívicos.

Las mujeres quieren entrar en la vida pública de hecho y derecho. Haciendo eco a este deseo, curiosamente el Partido Conservador elaborará el primer proyecto de ley para conceder a las chilenas los derechos de ciudadanía; éste fue presentado en 1917 ante la Cámara de Diputados. Amanda Labarca destaca la relevancia de este proyecto señalando que:

“Cuando se escriba la historia del movimiento femenino chileno, este año de 1917 aparecerá ante la observación del estudioso con caracteres reveladores. En él, la fracción joven del Partido Conservador formula un proyecto de ley para conceder a las mujeres los derechos cívicos de la ciudadanía activa; en él, la representación parlamentaria radical propone otro para libertar a los cónyuges de los vínculos de un matrimonio indisoluble, y aunque ninguno de los dos haya tenido los caracteres de un ataque real a las trincheras seculares, sino más bien de simple escaramuza entre patrullas de avanzadas, los dos han levantado discusiones que han servido para dar a las mujeres conciencia de su precaria situación, y —lo que es mucho más importante— para ponerlas de acuerdo sobre puntos capitales que van a ser la plataforma de las aspiraciones femeniles en un futuro cercano”⁴⁸.

Aunque nuevamente se margine a la mujer de la República, se ha creado, sin embargo, un nuevo espacio político-social en el cual es factible formular, con sentido, un petitorio para la incorporación de la mujer a la vida cívica. Existe, en otras palabras, un espacio de comprensión mutua. El habla de las mujeres no es más el habla del desorden, sino que se comparte el mismo juego de lenguaje: el lenguaje de la democracia.

Es cierto, a las mujeres le son negados sus derechos cívicos, pero sin embargo el rechazo ya no obedece a razones biológicas sino que el rechazo se ha

⁴⁸ Amanda Labarca, *¿A dónde va la mujer?*, op. cit., págs. 126-127.

desplazado a un terreno jurídico. Las mujeres han construido un espacio en común —un espacio de comprensión de sentido—, es decir, una igualdad básica. Desde ésta se exigirá el derecho a la inclusión política.

Desde este lenguaje en común, el reclamo democrático de las mujeres se formulará en el terreno de las leyes. En pos de esta redefinición en 1919 se fraccionará el *Círculo de Lectura* dando lugar a dos nuevas instituciones que trabajarán “bajo las banderas de un feminismo decidido”: *El consejo Nacional de Mujeres* y el *Círculo Femenino de Estudios*⁴⁹. El objeto central de ambas agrupaciones será la obtención de todos los derechos políticos y civiles de la mujer, leyes de divorcio, leyes de protección a la obrera, leyes de protección a la madre, entre otras⁵⁰. Con miras de conseguir los anhelados derechos cívicos ambos centros presentaron al Congreso, infructuosamente, en 1922 un proyecto de ley que otorgaba los derechos cívicos y políticos a las mujeres. Amanda Labarca, presidenta del *Consejo Nacional de Mujeres*, señala la importancia de ese momento indicando que:

“el año 1922 ha visto a estas dos últimas instituciones trabajar afanosamente en preparar a la opinión pública para la concesión a la mujer de sus derechos civiles. Existen presentados al Congreso Nacional, varios proyectos que mejoran la condición legal femenina que, en sus grandes rasgos es la misma derivada del Código Napoleón, que rige en Francia y en la mayoría de los países latinos y sudamericanos”⁵¹.

Con este mismo objetivo surgen varios grupos de mujeres al amparo de diversos sectores políticos y sociales. Así, en 1920 se forma la *Gran Federación Femenina de Chile* auspiciada por la Federación Obrera; en el mismo año se formarán también la *Unión Obrera Femenina* y el *Consejo Federal Femenino*; en 1922 se crea el *Partido Cívico Femenino*; a su vez en 1922 se crea la *Juventud Católica Femenina*; en 1924 se formará el *Partido Demócrata Femenino*. Paralelo a la formación de estas agrupaciones se celebrarán en Santiago de Chile, el *Congreso Panamericano de Mujeres* (1922) y la *Conferencia Panamericana de Mujeres* (1923)⁵².

Esta es la escena política-social de las mujeres a la crucial fecha de 1925. Crucial por al menos dos cosas. Primero, durante el período aquí estudiado no sólo las mujeres toman conciencia de su rol político y la necesidad de ser consideradas como sujetos activos a la hora de decidir sobre el destino de la república, sino que también este reclamo democrático fue expresado por casi la totalidad de la *fuerzas vivas* de la sociedad. En esto comprendemos tanto a los sindicatos obreros, la federación de estudiantes, las agrupaciones de profesionales, la Liga Nacional del Magisterio, como a la Federación de Clases Medias. En fin,

⁴⁹ Amanda Labarca, *¿A dónde va la mujer?*, op. cit., pág. 146.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 135.

⁵¹ *Ibid.*, pág. 146.

⁵² Véase Edda Gaviola, “Queremos votar...”, op. cit., pág. 35.

las bases sociales en su conjunto sentían que estaban llamadas a formar parte de la comunidad en cuanto sujetos deliberantes. Gabriel Salazar grafica este momento indicando que:

“Entre 1914 y 1924, al compás de la crisis del sistema liberal y del desengaño político creciente, el viejo movimiento social mutualista se ramificó, se multiplicó y se politizó. La oficina de la Inspección del trabajo constató que, por todo el territorio, de motu propio —no en obediencia de una ley—, se multiplicaban las sociedades de socorros mutuos, las casas del pueblo, los centros de estudios sociales, los clubes políticos, las filarmónicas, los clubes de señoras, los centros femeninos, las ligas de arrendatarios, etc. En el interior de sus respectivas sedes, los trabajadores discutían sus problemas (...) y debatían los problemas nacionales”⁵³.

Y en segundo lugar, es también crucial la fecha de 1925 puesto que paralelo a la reconfiguración del espacio público con la emergencia de nuevos grupos sociales, se hace evidente la crisis política, administrativa y social por la que atraviesa el país⁵⁴. Debido a estos dos factores, y con algún afán de justificación de su propio proyecto político, Arturo Alessandri, Presidente de Chile en el período, convocará a la elaboración y aprobación de una nueva Constitución: la Constitución de 1925.

Junto a la llamada del Presidente para la elaboración de una nueva carta fundamental se plegaron voces que pedían convocar a una Asamblea Constituyente en la cual participasen todas las *fuerzas vivas* de la sociedad. No querían una asamblea de juristas, ni de notables ciudadanos, ni de partidos. Todos los sujetos en tanto miembros de la comunidad política estaban llamados a participar en la elaboración del documento que regiría la vida cívica del país. En este sentido, “reclamaban la constituyente, las colectividades de la alianza, radicales y democráticos. Y la solicitaban además las fuerzas estudiantiles y obreras —comunistas, FOCH, FECH, etc.— del alessandrismo popular, agrupados en el “Comité Ejecutivo Nacional Obrero”(…) El propio mandatario anunció la constituyente en el telegrama de Roma”⁵⁵. La reclamaban, a no dudar, también las

⁵³ Gabriel Salazar, *Movimiento social y construcción de Estado: La Asamblea Constituyente Popular de 1925*. Santiago, SUR, Documento de Trabajo N° 133, 1992, pág. 3.

⁵⁴ Para la reconstrucción testimonial del período véase, entre otros: Enrique Monreal, *Historia completa y documentada del periodo revolucionario, 1924-1925*, Santiago, 1927; Arturo Alessandri, *Recuerdos de Gobierno*, Santiago, Universitaria, 1952; Carlos Vicuña, *La tiranía en Chile. Libro escrito en el destierro en 1928*, Santiago, Editorial Universo, 1938-1939. Para una visión historiográfica general véase: Cristián Gazmuri, *Testimonios de una crisis: Chile 1900-1925*, Santiago, Editorial Universitaria, 1979; Mario Góngora, “La república aristocrática y la autocrítica de Chile”, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Santiago, Editorial Universitaria, 1986; Gonzalo Vial, *Historia de Chile (1891-1973)*, Arturo Alessandri y los golpes militares (1920-1925), vol. III. Santiago, Editorial Santillana, 1987; y Gabriel Salazar, *Movimiento social, municipio y construcción de Estado: el liderazgo de Recabarren (1910-1925)*. Santiago, SUR, Documento de Trabajo, N°131, 1992.

⁵⁵ Gonzalo Vial, *Historia de Chile, op. cit.*, pág. 532.

mujeres que veían en ella el momento de hacer visible su petición de igualdad y con ello construir una república democrática de verdad⁵⁶.

Confiados en que Alessandri convocaría a una Asamblea Constituyente que reuniera todas las *fuerzas vivas* de la Nación y creyendo, a su vez, en el ideal democrático de la participación activa de todos los ciudadanos –y haciendo suyo el discurso republicano de la igualdad– el 1° de febrero de 1925 el *Comité Nacional Obrero* convoca a un congreso Constituyente de Asalariados e Intelectuales a realizarse en el mes de marzo del mismo año. Asimismo se dan a conocer las bases para su participación: “en su artículo primero, se convocaba a los representantes de los proletarios (45%), empleados (20%), profesores (20%), estudiantes (7%), y profesionales e intelectuales (8%) (no se aprobó una moción de incluir a 25 delegados de las fuerzas armadas). Nadie podría asistir al congreso como político o representante de partido político”⁵⁷. El objetivo principal para la realización de este congreso era, sin lugar a dudas, el “de concretar en un proyecto de Constitución Política de Chile las aspiraciones del proletariado y los intelectuales que simpaticen con los modernos principios de justicia y solidaridad”⁵⁸.

Establecidos los posibles participantes y los objetivos, entre los días 8 y 11 de marzo de 1925 en el Teatro Municipal de Santiago, se celebró la *Asamblea Constituyente de Trabajadores e Intelectuales*. Esta convocó a alrededor de 2050 delegados de todo el país involucrando a un amplio espectro de la sociedad chilena de la época⁵⁹. Destacan entre los participantes los comunistas Manuel Hidalgo, Salvador Barra, Ramón Sepúlveda, Carlos Alberto Sepúlveda, Carlos Contreras Labarca, Galvarino Gil; los anarquistas Carlos Alberto Martínez, Alejandro Escobar y César Godoy Urrutia; los miembros de la FECH, Enrique Rossel, Carlos Vicuña, Alfredo Demaría, Julio Barrenechea, Oscar Schnake, Eugenio González; las feministas Amanda Labarca, Gabriela Mandujano, Ernestina Pérez; las delegadas del Movimiento Cívico Femenino Bertina Pérez, Isabel Díaz y Berta Recabarren; los maestros, pertenecientes a la “Asociación General”, Luis Gómez Catalán, David Naveas y Víctor Troncoso; y los pintores Benito Rebolledo y Julio Ortiz de Zárate⁶⁰.

Así, las fuerzas vivas de la sociedad, en su conjunto, se daban cita para sentar las bases de la próxima Constitución. Este hecho era visto por sus propios actores como el nacimiento de la verdadera república en la que todos y cada uno de los ciudadanos tuviese la oportunidad de participar en su construcción. De ahí que éste se consignara en un periódico obrero de la siguiente manera:

⁵⁶ Amanda Labarca, *Feminismo Contemporáneo*, op. cit., pág. 140.

⁵⁷ Gabriel Salazar, *La Asamblea Constituyente Popular*, op. cit., pág. 11.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 11.

⁵⁹ Oscar Ortiz, “Asamblea de Obreros e intelectuales de 1925”, *Crónica Anarquista de la subversión Olvidada*, Santiago, Ediciones Espíritu Libertario, 2002, pág. 59.

⁶⁰ Véase en este punto a Gabriel Salazar, *La Asamblea Constituyente Popular de 1925*, op. cit., pág. 12; Gonzalo Vial, “La Asamblea Constituyente que no fue”, op. cit., pág. 533; y Oscar Ortiz, “Asamblea de Obreros e Intelectuales”, op. cit., pág. 58.

“es sin duda alguna esta reunión la más importante de cuantas se han celebrado en Chile, desde el nacimiento de la república, por cuanto ella congregará la representación genuina de los elementos de trabajo convocados por sí mismos para deliberar sobre las bases que han de darse a la sociedad en que viven, sin la intervención de otros elementos ajenos a los grandes intereses colectivos que representan, como lo han sido hasta hoy los congresos formados por diputados y senadores cuyos cargos representativos han sido el fruto del cohecho o de la violencia de la autoridad puesta a su servicio”⁶¹.

Cabe destacar, aquí, que el imaginario republicano ya no es más un discurso privativo de la clase política dirigente sino que se ha vuelto el ideal político de todo un pueblo. Se ha vuelto, en otras palabras, el discurso que hace factible la propia idea de la inclusión política y, con ella, la de la participación en lo público. Así resuena con fuerza, por ejemplo, la intención de legislar en pro de los “grandes intereses colectivos” en desmedro, y denuncia, de servirse de la política para fines privados “frutos del cohecho y la violencia”. Aunque sin explicitar, hacen suya la idea de *virtud* republicana en tanto la sobrevaloración de los intereses públicos antes de los privados. Entienden la virtud cívica como

“el amor a la patria, entendiéndolo no como una vinculación a la unidad cultural, étnica y religiosa de un pueblo, sino como amor a la libertad común, apoyado en instituciones con una historia particular, que tiene para ese pueblo un significado, o significados particulares que inspiran y a cambio se sustentan en una forma de vida y culturas particulares”⁶².

Por ello no es de extrañar que así también la comprendieran los que a nuestro juicio son las dos más importantes figuras críticas para la construcción de la escena política de comienzos de siglo: Luis Emilio Recabarren y Amanda Labarca. Ambos impregnados del discurso republicano vincularán, explícitamente, la idea de virtud a la de amor (*caritas*) a la patria; el primero en *Patria y patriotismo*⁶³ y la segunda en “El patriotismo y el amor a la humanidad no se excluyen”⁶⁴.

De este modo, el ideal republicano plasmado en las previas constituciones ya no es más letra muerta sino que se ha transformado en el ideal desde el cual se entiende la política y desde el cual se apela para exigir participación en la *res publica*⁶⁵. Desde él, sin lugar a dudas, apelarán también las mujeres para su

⁶¹ Diario *Justicia*, 7 de marzo de 1925, pág.6. Tomado de Gabriel Salazar, *La Asamblea Constituyente Popular de 1925*, op. cit., pág. 11.

⁶² Maurizio Viroli, *Por amor a la Patria*, op. cit., pág. 29.

⁶³ Luis Emilio Recabarren, *Patria y patriotismo*. Antofagasta, Universidad del Norte, 1972.

⁶⁴ Amanda Labarca, “El patriotismo y el amor a la humanidad no se excluyen”, *Revista Juventud*, Santiago, FECH, 1919.

⁶⁵ Para ver cómo la idea republicana fue tomando fuerza en las constituciones chilenas, véase Julio Heise, *150 años de evolución institucional*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1996.

inclusión en la vida política. De ahí su asistencia y activa participación en la auto-convocada *Asamblea Constituyente de Obreros e Intelectuales de 1925*, en la que pedirán que se reconozca la injusticia de estar impedidas legalmente de su derecho a sufragio. En relación con esto un diario de la época recogió la siguiente observación:

“la señorita María Teresa Urbina, la que con palabras elocuentes pide a los constituyentes den capital importancia a los derechos de la mujer, colocándola en igualdad de condiciones con el hombre. Señala que “no es aceptable que los hombres de este siglo mantengan a la mujer en el estado de abyecta esclavitud en la que vegetó en la edad antigua y media”⁶⁶.

Igualdad, virtud cívica, participación política (*vivere civile*), conceptos que no sólo tuvieron existencia en los acalorados discursos expuestos entre los días 8 y 11 de marzo de aquel 1925, sino que se plasmaron en la propuesta que debía servir de base para la elaboración de la nueva Constitución Política de Chile. No está de más mencionar que esta propuesta deja traslucir la influencia del ideario republicano, al menos en los siguientes puntos: “1° la República de Chile será federal; 2° se procederá a la absoluta separación de la iglesia del Estado; 3° El Estado debe proporcionar los fondos para la enseñanza pública, que debe ser gratuita desde la escuela primaria hasta la universidad; 4° debe declararse la igualdad de derechos políticos y civiles de ambos sexos; 5° debe suprimirse el ejército permanente”⁶⁷.

La Constitución Política de Chile se aprobó el 30 de agosto de 1925. Para su elaboración se formó una *comisión consultiva* compuesta por 122 destacados ciudadanos; sólo son convocados destacados hombres, pero no destacadas mujeres (pareciera escucharse: los hombres escriben las leyes, las mujeres urden las costumbres). Esta comisión se dividiría en dos sub-comisiones: una encargada de las reformas constitucionales que se propondrían a la constituyente; y la otra para analizar el modus operandi de la propia asamblea constituyente. La segunda subcomisión bautizada como la “gran comisión consultiva” jamás sesionó. Mientras que la pequeña, la encargada de las modificaciones constitucionales, se reunió 33 veces elaborando, en su totalidad, la nueva Carta Fundamental⁶⁸. La Constitución que se aprobaría no incorporaría ninguno de los principios emanados de la asamblea constituyente popular, a excepción de la separación de la iglesia del Estado.

⁶⁶ Diario *Justicia*, 10 de marzo de 1925, pág.1. Tomado de Gabriel Salazar, *La Asamblea Constituyente Popular de 1925, op. cit.*, pág. 2.

⁶⁷ *Ibid.*, págs. 14-15.

⁶⁸ Cabe señalar que la sub-comisión “pequeña” quedó integrada por dos liberales unionistas (Pedro Nolasco Montenegro y Luis Barros); dos aliancistas (Domingo Amunátegui y Eliodoro Yáñez); tres radicales (Enrique Oyarzún, Ramón Briones y Carlos Vicuña), un balmacedista (Héctor Zañartu); dos conservadores (Romualdo Silva y Francisco Vidal); un comunista (Manuel Hidalgo); un demócrata (Nolasco Cárdenas); un jurista (José Guillermo Guerra); y por dos representantes de gobierno (Arturo Alessandri, Presidente de Chile, y José Maza, Ministro de Justicia).

Las mujeres, y con ellas la igualdad, serán excluidas de las *res publica*. José Guillermo Guerra, jurista integrante de la sub-comisión que redactará el proyecto de Constitución dirá en relación con este punto:

“el texto actual de la Constitución dice lo mismo que la anterior, de modo que ha dejado la cuestión del sufragio femenino en la misma situación en que se encontraba. En la sesión 13^a un miembro preguntó si las mujeres podrían ser elegidas para cargos legislativos y la sub-comisión estuvo conforme en que el texto constitucional no las excluía y en que el legislador era llamado a resolver la cuestión en definitiva. Algo semejante ocurrió en la sesión 30^a, en la cual el Ministro de Justicia señor Maza, expresó el concepto de que la mente de la sub-comisión habría sido dejar al legislador la facultad de otorgar a la mujer, cuando lo estimara conveniente y oportuno, el voto municipal y también el político, opinión que no fue rebatida. Parece, pues, que predominó en la sub-comisión la idea de dejar a la ley la oportunidad de otorgar el derecho de sufragio a las mujeres”⁶⁹.

Reiteración del argumento, reiteración de la exclusión. Reiteración, no obstante, que conlleva un cambio. El cambio en lo idéntico. El “actual texto dice lo mismo que el anterior”, nos dice el jurista, pero sin embargo, es radicalmente diferente. El discurso de emancipación de las mujeres que comienza a gestarse a mediados del siglo XIX hará emerger un nuevo espacio de igualdad desde el cual apelar a la hora de exigir por los derechos políticos. Ciertamente, este espacio –en– común era un impensado en 1833. Pero a la fecha de 1925 tanto el argumento de inferioridad biológica como el de inferioridad intelectual están desacreditados. No hay razón alguna para la exclusión de las mujeres de la vida política, pero, sin embargo, son excluidas. Aunque, paradójicamente, se mantiene la forma neutra de “ciudadanos” y el término universal de “chilenos”.

Se las excluye en la práctica, pero son incluidas bajo la sombra de la universalidad de la ley. Se las excluye, pero nuevamente queda abierta la promesa de la inclusión. Promesa graduada y progresiva que señala “que se debe ir graduando la concesión de derechos políticos a las mujeres otorgándoles (...) 1° el derecho a elegir en las municipales; 2° el derecho de ser elegidas en las mismas; 3° el derecho a elegir en las elecciones de Diputados, Senadores y Presidente de la República; 4° el derecho de ser elegidas para cargos legislativos, y de ser designadas como jurados; y 5° el derecho de ser nombradas Ministros de Estado o elegidas para el mando supremo de la Nación”⁷⁰.

El horizonte utópico otorgado por el ideario democrático se ha transformado, así, en una promesa graduada, en un juego de ensayo y error cuyas reglas son establecidas por la *república masculina*.

⁶⁹ José Guillermo Guerra, *La Constitución de 1925*, op. cit., págs. 83-84.

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 86.

ANTONIO R. ROMERA EN EL MUNDO INTELECTUAL CHILENO: ALGUNOS ASPECTOS*

Pedro Emilio Zamorano Pérez**

Claudio Cortés López***

Antonio Fernández Vilches****

A MODO DE PRÓLOGO

Las tertulias, como círculos informales de encuentros y discusión intelectual, han tenido gran importancia en el debate de ideas y en la conformación de un pensamiento reflexivo. Se trata de actividades de grupos que, inspirados en la necesidad de compartir ideas o debatirlas, tienen el sano hábito de reunirse con cierta periodicidad, donde además comentan sus creaciones, proyectos artísticos, filosóficos o literarios y temas de actualidad. En Chile, desde los primeros años de la República, encontramos estos círculos intelectuales, como lo fue, a modo de ejemplo, la tertulia que se crea en 1823 en torno a la joven madrileña Isidora Zegers y Montenegro-Feijóo, que tuvo un carácter literario y musical. Más tarde, en 1834, este círculo acoge al recién llegado pintor bávaro Mauricio Rugendas y en 1843 al pintor francés Raimundo Augusto Quinsac Monvoisin y a su acompañante Clara Filleul. Desde esta instancia, en 1852, se impulsa la creación de la Academia de Música, de la que la propia Isidora va a ser su primera presidenta. Otra importante tertulia fue aquella que giró en torno a don Andrés Bello, o bien aquella que se reunía en la casa de José Gandarillas¹, quien había sido alumno de Monvoisin, en donde se difunde la idea de fundar una Academia de Pintura, lo que se logra en 1849 con la concurrencia del pintor napolitano Alessandro Cicarelli. La lista de estas actividades en la vida nacional es extensa, tanto en Santiago como en provincia. A modo de ejemplo, en Talca tenemos las conocidas tertulias de Carmen Arriagada —amiga de Isidora Zegers— desde donde se alentó la vida cultural local. Quizá una de las consecuencias más interesantes de esta actividad fue la fundación, en 1844, de *El Alfa*², primer periódico publicado en Talca y uno de los primeros de toda esa gran zona, entre Talca y Concepción. Durante el siglo XIX existen

* Este artículo corresponde al Proyecto de Investigación "El desarrollo de la crítica de arte en Chile a partir de la obra hemerográfica de Antonio Romera", Financiado por el Fondo Nacional de Ciencias de Chile, FONDECYT. Proyecto N° 1010591.

** Doctor en Historia del Arte, Universidad Complutense de Madrid, España. Académico de la Universidad de Talca, Chile. Investigador Responsable.

*** Magíster en Teoría e Historia del Arte, Universidad de Chile. Académico de la Universidad de Talca, Chile.

**** Doctor en Historia del Arte, Universidad Complutense de Madrid, España. Académico de la Universidad de Concepción, Chile.

¹ Notable coleccionista de cuadros antiguos, que en 1848 es encargado de crear una sala de pinturas, antecedente válido de lo que con el tiempo va a ser la idea de crear el Museo de Bellas Artes.

² El periódico *El Alfa* apareció el 31 de octubre de 1844.

en Chile tantas de estas actividades como variados son sus matices e intereses. Dinamizan la vida intelectual y cultural, congregando, además, a actores de la vida política y social de la nación, los que a través de distintas ideologías y percepciones amplían la discusión a ámbitos muchos más vastos que los meramente culturales. El mérito de estas tertulias es enorme. Reúnen a personas de diferentes edades, distintas formaciones y perfiles ideológicos, talentos, personalidades, intereses culturales específicos, a tal punto que muchas de ellas han dado origen a movimientos o generaciones artísticos o literarios³.

Antonio Romera, siguiendo su recordada aptitud social, con antecedentes culturales en el alterne de cafés ibérico, rápidamente se incorpora en el ambiente intelectual santiaguino, participa activamente en él, y aporta sus conocimientos, agudo ingenio, espíritu de camaradería y pasión. Muy pronto va a ser parte de la vida artística, cultural, literaria y periodística de Santiago, participando en recordadas tertulias, como la del Café Miraflores y la del diario *La Nación*, que presidía la figura de Domingo Melfi, en las que se reunían refugiados españoles con intelectuales, actores, literatos, periodistas, personajes y figuras del mundo artístico del Chile de entonces.

Luis Durand, en su *Gente de mi tiempo*⁴, recordando los años en que estuvo destacado en la Biblioteca Nacional, evoca a algunos de los protagonistas de discusiones y anécdotas, sobresaliendo los nombres de los historiadores Guillermo Feliú Cruz y Gabriel Amunátegui, que pertenecían a esa institución, y quienes eran, además, profesores de la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile. Estos personajes se reunían con frecuencia en el restaurante santiaguino "La Bahía", cerca de la Plaza de Armas, cuyo propietario era el español compostelano don Antonio Pérez, hombre acogedor y amistoso, conocido por toda la bohemia intelectual de entonces. Los destacados historiadores se juntaban, además, en la oficina de la dirección del diario *La Nación*. Participaban también en esas reuniones Luis Durand, Benedicto Chuaqui, Mariano Latorre, Ricardo Latcham, Augusto D'Halmar, el doctor Labra, Eleazar Huerta y otros personajes de selección a los que se sumaba Antonio Romera. Acerca del historiador español, Durand refiere los siguientes recuerdos: "por ese tiempo ya había llegado a Chile Antonio R. Romera, el gran caricaturista español, que ha hecho famosa su firma debajo de sus simpáticos monos con que glosa cotidianamente la actualidad"⁵.

Romera conoció a Domingo Melfi cuando éste era crítico literario de *La Nación*, participando en las memorables tertulias vespertinas del diario. Es muy probable que a Melfi y a Romera les uniera en amistad sus profundas conversaciones literarias sobre Remy de Gourmont —a quien Melfi leyó y admiró, y

³ Sólo a guisa de ejemplo se podría señalar la generación de pintores de 1913. Estos artistas están unidos más por un referente de ideas y concepciones estéticas —seguramente moduladas al tenor de la reflexión informal— que por las circunstancias de un espacio formacional y geográfico común.

⁴ Durand, Luis, *Gente de mi tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Nascimento, 1953.

⁵ *Ibid.*, pág. 173.

quien era conocido en profundidad por Romera—, como asimismo otras conversaciones diarias, sostenidas al final de la labor en el diario, que versaban sobre múltiples tópicos culturales y literarios⁶.

ALGUNOS ANTECEDENTES BIOGRÁFICOS DE ROMERA

Nació en la histórica Cartagena, antiguo puerto mediterráneo de la autonomía uniprovincial de Murcia, España, el 19 de agosto de 1908⁷. Fue en esa ciudad en donde realizó sus primeros estudios escolares. Luego, siendo todavía muy joven, estudió en la Escuela Normal de Maestros de Albacete, obteniendo el título de Maestro Nacional. En 1932, fue nombrado Profesor de la Junta de Relaciones Exteriores de España, cargo que va a desempeñar hasta 1939⁸. Residió por esos años en Francia, enseñando el idioma castellano. Simultáneamente, ahora dentro de su vertiente artística plástica y literaria, lo encontramos entre los años 1934 a 1937, desempeñándose como caricaturista en la revista *L'Ecran Lyonnais* y como colaborador del diario *Le Lyon Republicain*. Expuso, además, en diversos salones de humoristas plásticos. A esta etapa formacional europea el artista la denominaba como "prehistoria de mi vida"⁹. En Chile, país al que llega en 1939¹⁰, este español va a ser conocido como historiador y crítico de arte, como dibujante, caricaturista, y como articulista con extensa producción de comentarios de artes plásticas, cine, teatro, letras y música.

Romera llega a Chile en el vapor *Formose*¹¹, junto a Vicente Mengod y Claudio Tarragó, dos exiliados españoles republicanos de augusta memoria, que junto a él dejaron una honda huella en nuestro medio intelectual. Ya antes de llegar al país, en su viaje a bordo del *Formose*, Romera fue testigo de la etapa final de un importante combate naval de la segunda guerra mundial, el combate librado entre el acorazado de bolsillo alemán *Graf Spee*, en batalla con las naves inglesas *Ajax*, *Aquiles* y *Exeter*, lo que ocurrió el día 13 de diciembre de

⁶ Por los antecedentes que se coligen de las distintas crónicas de Romera, fueron temas frecuentes de estas reuniones figuras tales como Stendhal, D'Annunzio, Pérez Ferrero, Pío Baroja, Azorín, Larra, Gracián, Arcipreste de Hita, Joyce, teatro —en especial el teatro clásico español— y autores de la generación del 98 y costumbristas españoles, literatura francesa (que conocía muy bien Romera, por haber vivido en el país galo), literatura italiana, literatura chilena, zarzuela, ópera lírica y periodismo.

⁷ No en 1911, como se atribuye frecuentemente.

⁸ Antonio R. Romera, "La Pintura Contemporánea Chilena", *50 años de la Revista Zig-Zag*, Santiago, 1951, pág. 103.

⁹ Antonio R. Romera, "Experiencias de un crítico de artes plásticas", *Revista Aisthesis* N° 2, Instituto de estética. PUC. Santiago de Chile, 1967, pág. 199.

¹⁰ Llega a Chile proveniente de una España dividida irreconciliablemente entre republicanos y nacionalistas que Antonio R. Romera, al exiliarse, había dejado atrás, a causa de una sangrienta Guerra Civil (1936-1939) que la había transformado en el campo de Marte de ensayos de la maquinaria y tecnología bélica que las potencias de entonces van a emplear posteriormente en la 2ª Guerra Mundial.

¹¹ *Ibid.*

1939. Este acontecimiento es relatado por Romera en un ameno artículo escrito en 1947, que se intitula: "Yo presencié la batalla del Río de la Plata"¹².

¹² En este artículo Romera proporciona datos inéditos de la importante batalla naval. Señala que se había embarcado en el puerto del Havre, junto a cuarenta pasajeros –en su mayoría españoles, y entre ellos sus amigos Vicente Mengod y Claudio Tarragó–, en el vapor *Formose*, a fines de noviembre de 1939, cruzando el océano en un gigantesco convoy formado por treinta y tres naves, el que se dispersó a la altura de las islas Canarias. Relata que el día 13 de diciembre, al medio día, el capitán Buron invitó a un grupo de viajeros amigos, entre ellos a Antonio Romera a su cámara, y luego de un aperitivo y grata charla, al momento de terminar la reunión les dijo textualmente, según cita Romera: "Señores, desde temprano, esta mañana, un grupo naval inglés se ha trabado en combate con el acorazado de bolsillo alemán *Graf Spee* y tengo la impresión de que los ingleses van a utilizar nuestra nave como "appát" (anzuelo) Estén ustedes preparados y no comuniquen nada al resto del pasaje". Relata que en el crepúsculo, antes de la caída del sol, vieron al acorazado alemán dirigirse hacia el *Formose*, el que estaba artillado sólo por un cañón de pequeño calibre en proa, el que arrancó a toda máquina huyendo en dramática carrera del acorazado germano. Cuenta que, en un punto de su frenética ruta, el vapor francés giró sorpresivamente en noventa grados, frente a Punta del Este, momento preciso en que aparecen los buques de guerra ingleses *Exeter* y *Aquiles*, quedando el vapor de pasajeros entre dos fuegos, al iniciarse el combate. Romera relata que por sobre el *Formose* pasaban los disparos de los navíos combatientes, hasta que uno de ellos impactó la torre central de la nave alemana, la que muy averiada, luego de lanzar una cortina de humo, se dirigió a toda máquina hacia el Río de la Plata, refugiándose en el puerto de Montevideo donde, como se sabe, cuatro días después su tripulación la echa a pique, para que no caiga en manos inglesas.

En el relato de este combate naval, Romera no descuida el factor de apreciación estética. Traduciendo el acontecimiento en una narración sensible y de alta calidad literaria, en la que uno advierte la influencia, próxima y evidente, de su estilo con Stendhal, quien se caracterizó por su culta propensión al análisis profundo, preciso y enriquecedor, aplicado tanto a personas como a situaciones. Este mismo espíritu dinámico, analítico, expresado con sobriedad y sencilla belleza, se aprecia en Romera. En las siguientes frases del citado artículo, leemos: "La travesía se desarrollaba feliz. El pasaje templaba sus nervios averiados en Europa, bajo el cielo espléndido. La lectura, el ajedrez, las discusiones sobre la guerra y las discusiones sobre literatura habían consumido buena parte del tiempo de la travesía. Ya no había de qué hablar. Por las noches contemplábamos el cielo, y fuimos descubriendo nebulosas, galaxias y constelaciones bajo la experta dirección de un profesor de astronomía. Los cuarenta pasajeros, en su mayor parte españoles que se dirigían a este Continente en busca de libertad, leían los más variados y extraños libros". Y continúa: "Al aproximarnos a las costas del Plata, nuestras esperanzas renacían. El tiempo era magnífico. Todo en el aire nos hablaba un lenguaje inédito hasta entonces. Teníamos la impresión de que algo cambiaba en nuestras vidas y de que una nueva existencia empezaba para nosotros. El barco francés, el viejo *Formose*, un veterano de mil travesías, avanzaba rengueante y lento en sus doce nudos de senectud marina "A las doce meridianas de esa jornada que habría de ser histórica, el capitán de nuestra nave, Comandante Buron, un hombre de rostro enérgico, viejo piloto de la ruta asiática, y ojillos acerados de experto, reunió en su cámara a un grupo de amigos y nos ofreció un aperitivo cordial". "El crepúsculo era magnífico. El sol se hallaba próximo al horizonte, y las aguas comenzaban a transformarse su azul transparente en un añil espeso". "Sobre el horizonte, a la redonda, no había en ese momento más que dos barcos: el nuestro y el buque de guerra nazi. El instante era dramático para nosotros que sólo llevábamos sobre la proa un cañoncillo de potencia mínima". Este estilo analítico muy plástico de Romera, que lo emparenta con el de Stendhal, se expresa muy claramente en la cita siguiente del relato: "La penumbra crepuscular hacía más dramático el resplandor de las andanadas. Por consejo del Comandante Buron nos trasladamos a la popa para estar resguardados por la obra muerta de nuestro buque, lo que permitió advertir las maniobras de los ingleses. Uno de ellos, como un sabueso, rápido y audaz, lanzó una cortina de humo, y detrás de esta protección acortó la distancia que lo separaba del enemigo. Eran visibles los disparos. De súbito, sobre la nave alemana se advirtió un impacto. Llamas y humo se elevaron de su torre central,

En nuestro país formó su hogar con la ciudadana española Adela Laliga¹³, quien le va a sobrevivir hasta el presente. Antonio Rodríguez Romera, luego de una vida muy activa, fallece en Santiago el 24 de junio de 1975.

La intensa labor desarrollada en Chile por Romera se expresó, principalmente, a través de innumerables escritos en libros, revistas o en periódicos; y por sus conocidas caricaturas de políticos, escritores, artistas y personajes. También se le identifica por sus conferencias sobre interesantes tópicos culturales del arte. A través de estas fuentes y de otros antecedentes es posible dimensionar no sólo el contexto cultural en el cual el autor se incorpora y ejerce su influencia intelectual, sino, además, el gran aporte que logra realizar a las letras y a la reflexión estética del país.

Antonio Romera había llegado a nuestro país cuando el Frente Popular con el Presidente don Pedro Aguirre Cerda asume el poder. Nos encontramos aquí con una clase media política emergente, de profesionales y funcionarios, urbana, y que va a transformar la economía del país que hasta entonces tenía dos vertientes: la minera y la agrícola. Se desarrollan profundas transformaciones al crearse la CORFO, entidad encargada de planificar la industrialización del país. Se pretende transitar de la producción de materias primas a una economía más industrializada.

El Gobierno chileno había sido activo simpatizante de la República Española y por tanto sus personeros como gran parte de la intelectualidad del país van a acoger con especial solidaridad a los exiliados de esa causa, facilitando su inserción laboral y cotidiana en la vida del país. Esto aconteció con Romera, al que al poco tiempo de llegar vemos participando de la vida cultural, alternando en tertulias y trabajando para importantes medios de comunicación.

LA TRAYECTORIA DE ROMERA A PARTIR DEL AÑO 1940

Romera inicia hacia 1940, especialmente en Santiago, su dilatada trayectoria, la que va a dejar honda huella en la historia de la crítica como también en la historia del arte chileno. Por ella recibirá importantes galardones, como lo fueron el "Premio Municipal" otorgado en 1950 por la ciudad de Santiago, por

mientras el acorazado de bolsillo, a su vez, lanzaba disparos por encima del *Formose*. La belleza del espectáculo no fue suficiente para acallar la emoción de los cuarenta pasajeros del buque francés. Un poeta español llevaba la antología poética de Gerardo Diego y una máquina de escribir, el único tesoro que poseía a bordo. Monsieur Legris, jefe de la Agencia Havas de Montevideo, tomaba notas para un reportaje; un pianista polaco salvaba sus cuadernos de música, mientras a quince kilómetros de nosotros se advertían impactos luminosos". Tal vez esta crónica—de la que extractamos estas citas— sea el único escrito en que Romera escribe sobre sí mismo, en una intensa y dramática situación vivencial que describe, con esa notable calidad expresiva, que la página parece haber salido de la pluma de Stendhal. Antonio R. Romera, "Yo presencié la batalla del Río de la Plata". Diario *El Mercurio*, Santiago de Chile, 21 de junio de 1947, firmado por A.R.R.

¹³ Con quien se casara en España, el 13 de febrero de 1937, en el Juzgado Provincial de Albacete. Catálogo Romera y Su Tiempo. / Romera y Bagaría. Memorias de Adela de Romera. Centro Cultural de España, Imprenta Atenea S. A., Santiago 2001, pág. 71.

su ensayo sobre Camilo Mori Serrano¹⁴, o el Premio Extraordinario Atenea, por su libro *Historia de la Pintura Chilena*, impreso en Santiago por la Editorial del Pacífico en 1951¹⁵, obra que va a constituirse en un clásico de nuestra historia del arte, punto de partida de una nueva visión organizativa de la historia de las artes visuales nacionales¹⁶.

Antonio R. Romera va a tener en nuestro país una trascendental importancia, puesto que su pluma no sólo va a cubrir los eventos plásticos más importantes de su época, sino que con esclarecedores ensayos sobre la historia de la pintura chilena va a sentar las bases de una sistematización, distinguiendo épocas o períodos¹⁷. Además establece la importancia de los grandes maestros de nuestra pintura, aportando esenciales antecedentes biográficos y estableciendo etapas dentro de sus trayectorias. De igual modo identifica a los discípulos, destacando diferencias, aportes, logros y trascendencia. Antes de la última edición de su *Historia de la Pintura Chilena*¹⁸, encontramos sólo dos libros como fuentes de la historia de nuestra pintura, como certeramente lo indicara el polifacético y talentoso Premio Nacional de Arte, Sergio Montecino¹⁹, quien en 1970 sostiene al respecto: "debe señalarse que la literatura existente sobre la historia de nuestra pintura es escasa y reducida". "Solamente artículos aislados, apreciaciones críticas, dispersas en diarios y revistas. Cabría decir que existen tres tratados importantes: *La pintura en Chile*, escrita por don Luis Alvarez Urquieta, editado en julio de 1928; y el libro de Antonio R. Romera, *Historia de la Pintura Chilena*, editado por la Editorial del Pacífico, en 1951, y reeditado por Zig-Zag en 1960 y 1969, y la *Historia del Arte en el Reino de Chile*, por Eugenio Pereira Salas²⁰. Son, hasta ese momento, las obras de mayor contenido en datos históricos y juicios críticos, a las que habría que agregar *Capitanía de Pintores*, de Waldo Vila, la separata de la revista *Mapocho*, escrita por Ricardo Bindis, titulada "La pintura contemporánea chilena" y *La Pintura Chilena*, editada por Marco Bontá en las prensas de la Escuela de Artes Aplicadas.

Reseñando el aporte de Romera, citamos a Patricio Muñoz Zárata quien se refiere al autor en los siguientes términos: "ante la predominancia de lo litera-

¹⁴ Archivo de Karen Müller Turina.

¹⁵ Atenea. Premio Extraordinario, *Atenea* N° 325-326, Vol. 29, año 1952. Vicente Gesualdo, *Enciclopedia del Arte en América*, Buenos Aires, Ediciones Bibliográficas Omeba, 1968-1969, 5 vols.

¹⁶ El libro será reeditado varias veces, siendo su cuarta edición impresa por la Editorial Andrés Bello. Esta última fue revisada y actualizada por Romera, quien le pone término con una página de presentación fechada en Las Condes en junio de 1975, días antes de su fallecimiento acaecido en la ciudad de Santiago, el 24 de junio de ese mismo año.

¹⁷ Romera organiza el corpus de la plástica chilena a partir de la determinación de cuatro constantes, que se complementan con igual número de claves. Dentro de las primeras distingue al paisaje, color, influjo francés y carácter. Las segundas corresponden a exaltación, realidad, sentimiento y razón plástica.

¹⁸ 4ª Edición, 1975.

¹⁹ Sergio Montecino Montalva, *Pintores y Escultores de Chile*, Santiago, Impresores Francisco Carrión e Hijos Ltda., 1970.

²⁰ La obra de don Eugenio Pereira Salas *Historia del Arte en el Reino de Chile*, que cita Sergio Montecino Montalva, fue impresa por Editorial Universitaria, Santiago, 1965.

rio en la crítica de arte, durante los años 60 surgirán los primeros críticos provenientes de la estética y la historia del arte. El primer antecedente lo encontramos en Antonio Romera. Éste, al llegar a Chile en 1939, trae consigo su admiración por la pintura española impresionista, la avanzada de Picasso, Gris y Dalí y la vanguardia francesa que conoció en Lyon. Romera comienza en Chile una larga actividad crítica, provocando un proceso reflexivo sustentado en las nuevas especulaciones en torno al arte. Colabora con la revista *Atenea* de la Universidad de Concepción y más tarde en el diario *La Nación*; también escribe sus primeros ensayos sobre pintura española a la que seguirán acotados estudios sobre el arte universal; su *Historia de la Pintura Chilena*, publicada en 1951, es el primer intento de construir una lectura sobre nuestra pintura desde la disciplina histórica y estética. Muchos de sus aportes permanecen y persisten hasta hoy”²¹.

ROMERA Y SUS COLABORACIONES EN *ATENEA*

En abril de 1924, el primer Rector de la Universidad de Concepción, humanista por excelencia, don Enrique Molina Garmendia, con acuerdo del Directorio y Consejo de Decanos, funda una revista llamada *Atenea*, dedicada – como su subtítulo lo indica – a temas de Ciencia, Arte y Literatura. El nombre de la publicación fue elegido por Enrique Molina, quien era un estudioso de los clásicos, con predilección hacia los grandes filósofos del mundo griego y notable conocedor de sus mitos y deidades, contando para ello con el incuestionable apoyo de los miembros de la llamada “Comisión Directora”, integrada por Samuel Zenteno, Luis David Cruz Ocampo, Salvador Gálvez, Abraham Valenzuela y por el propio Molina como su Director. Su editor y agente general de distribución fue Carlos Jorge Nascimento, propietario de una imprenta que hizo época por más de medio siglo. Así la Universidad de Concepción, al término de su primer quinquenio, cuenta ya con un notable órgano de expresión universitaria impreso, con el que va a darse a conocer no sólo entre los intelectuales de nuestro país, sino que va a alcanzar prestigio en otras latitudes del orbe por el mérito de sus colaboradores nacionales y extranjeros, impreso que ha tenido una ininterrumpida vida, la que se expresa en haber alcanzado ya el número 483, el año 2001.

Hasta la aparición de Antonio Romera como articulista, crítico de arte y comentarista de libros en el año de 1940, se habían sucedido los siguientes Directores de la Revista: Enrique Molina Garmendia (1924-1925), Eduardo Barrios (1925-1929), Raúl Silva Castro (1929-1931). Cuando aparece el primer artículo de Romera, Domingo Melfi (1931-1945) se encontraba iniciando el que sería el último tercio en la dirección de *Atenea*, en la que cesa por falleci-

²¹ Patricio Muñoz Zárate, “El Comportamiento de la Crítica”, acápite “Debate Crítico e Institucionalización de la Crítica”, pág. 74, en catálogo *Chile 100 de Años de Artes Visuales - Segundo Período 1950-1973: “Entre Modernidad y Utopía”*, Julio-Septiembre 2000, Santiago de Chile, Museo Nacional de Bellas Artes, julio, 2000.

miento. Antonio R. Romera va a escribir unas esclarecidas páginas recordando al destacado literato que –aunque nacido en Italia, en la Basilicata–, se constituyó en uno de los más preclaros exponentes de la intelectualidad chilena de la época, sobre todo en el campo de las letras²². A la muerte de Domingo Melfi, el escritor y Premio Nacional de Literatura, Luis Durand –muy amigo de Romera– le sucede en la dirección a partir de 1946 y hasta 1954, siendo a su vez sucedido por otro literato, Milton Rossel, entre 1954 y 1968. A continuación viene Enrique Lihn, hasta 1973, luego Jorge Fuenzalida entre 1973 y 1974 y, posteriormente, otro amigo de Romera, el Premio Nacional de Periodismo 2001, Tito Castillo Peralta, entre 1975 a 1993, con quien el crítico colaboró en el desaparecido Diario *La Hora*, a comienzos de la década de los años cuarenta, cuando recién había llegado a Chile.

Romera fue invitado a colaborar en *Atenea* por Domingo Melfi, a quien conoce cuando recién llega a Chile, comenzando su largo exilio. En *Atenea*, Romera, desde 1940 hasta 1973, va a publicar la importante suma de doscientos setenta y ocho artículos, en su mayoría de crítica de arte, aunque los hay sobre otros interesantes tópicos y figuras del arte universal y sobre el arte de la caricatura, arte en el que Romera destaca como una de las figuras más sobresalientes²³.

LAS CRÓNICAS DE ROMERA EN LA PRENSA NACIONAL

La pluma de este crítico revisó exhaustivamente casi cuatro décadas de actividad artística en el país. Su tribuna principal fueron las páginas de los diarios *La Nación* y luego *El Mercurio*. En marzo de 1940, a poco tiempo de su llegada al país, inicia en *La Nación* su larga labor de cronista con un trabajo del pintor español José Gutiérrez Solana. En este medio escribe hasta julio de 1952. Inicialmente una o dos crónicas por mes, luego sobre diez mensualmente. En estos doce años alcanza a publicar una cifra aproximada de mil cuarenta artículos, que revisan distintos tópicos del arte y la cultura. Sin dudas fue un cronista poseedor de una gran información, con una mirada en donde se imbricaba la reflexión estético-plástica, la literatura, la música, el teatro y la historia, todo ello en una dimensión de universalidad. Por esta razón llegó a publicar temas tan disímiles como: “El impresionismo de Joaquín Sorolla” (7 de abril de 1940), “Abandono de don Pío (Baroja)” (2 de junio de 1940), “Stendhal y las mujeres” (8 de septiembre de 1940), “José Serrano (zarzuela)” (9 de marzo de 1941) y muchos otros relacionados con diversos autores, movimientos, escuelas y facetas del arte y la cultura. Del amplio conglomerado de su producción intelectual, sin dudas el énfasis está dado por sus artículos relacionados con las artes visuales, con una atención preferente por la Escuela española y la francesa, en lo

²² Antonio R. Romera, “Domingo Melfi en mi recuerdo”, *Atenea* 249, Año 1945, págs. 325-331.

²³ En *Atenea* deja dos de estos dibujos: una caricatura del inmortal Don Miguel de Cervantes y Saavedra y otra del genial Albert Einstein.

externo, y una preocupación especial por la pintura chilena de la primera mitad del siglo xx. Romera aun cuando presta atención a aquellos temas que podríamos considerar como históricos, concentra el mayor caudal de su interés en lo contemporáneo. Revisa, en forma exhaustiva, las exposiciones, los salones y las figuras emergentes de su época. Presta igual atención a aquellas figuras consagradas del arte nacional.

En agosto de 1952 comenzó sus colaboraciones en *El Mercurio*, con un artículo titulado "Exposición de pintura francesa" (5 de agosto, página 17). En este medio escribió hasta el mes de junio de 1975, llegando a publicar un número superior a dos mil seiscientas crónicas. Estos trabajos los firmaba de distintas formas, como Antonio R. Romera, o simplemente Romera, sus iniciales A.R.R. (por Antonio Rodríguez Romera, su verdadero nombre), o los seudónimos Federico Disraeli y Critilo²⁴ (pseudónimo éste que comienza a usar con frecuencia a partir de 1947). También Romera empleó, en menor grado, los pseudónimos de Atalaya o de Contertulio²⁵, éste último alusivo a su calidad de participante de habituales tertulias con recordados intelectuales de su tiempo. Aparecen también como pie de firma de sus artículos F.D., Federico D., Cr., A.R., Federico Dis., Antonio, A.R. Romera.

Si sumamos sus trabajos publicados en la revista *Atenea*, los diarios *La Nación* y *El Mercurio*, sus numerosos libros y catálogos, nos encontramos con una producción que suma varios miles de páginas, transformando a este autor, en términos cuantitativos, seguramente en la pluma más prolífica en temas relacionados con la reflexión estética que ha habido en nuestro país.

EL PANORAMA DE LA CRÍTICA DE ARTE EN CHILE ANTES DE LA LLEGADA DE ANTONIO ROMERA

El desarrollo histórico de la plástica nacional ha tenido por característica una cierta orfandad de sustento teórico. Del quehacer de nuestros artistas han quedado sus pinturas o esculturas, mas ninguna, o más bien una muy escasa información sobre aspectos relacionados con la historia, la teoría o la crítica. De otra parte, los escasos estudios o escritos de arte que se publicaron a fines del siglo xix y comienzos del xx revistieron algunas de las siguientes connotaciones: fueron concebidos, principalmente, como crónica artística, género interesante pero, en general, carente de rigurosidad conceptual; fueron unilaterales y herméticos en sus posiciones estéticas, especialmente a la hora de legitimar los dogmas neoclásicos; y, en general, se realizaron por personas que no po-

²⁴ Dos seudónimos que Pablo de Rokha ridiculizaba, transformándolos en Ramera o Cretino, con su ácida y conocida animadversión hacia los críticos literarios, que tildaba de "burros sagrados" y que, con su apasionado encono, se dirigía también hacia el crítico literario Raúl Silva Castro, a quien el provocador vate motejaba de Criticastro (Oreste Plath, Columna "Buenas Tardes": Escritores entre las furias. Diario *La Estrella* de Valparaíso, viernes 21 de junio de 1991, pág. 4).

²⁵ Cecilia Valdés Urrutia, "Romera y Su Tiempo", *El Mercurio*, Artes y Letras, domingo 10 de junio de 2001, pág. E 18.

seían una formación sistemática y estructurada en aspectos teóricos o históricos del arte.

Como antecedente de lo señalado encontramos, durante la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del XX, escritos, a nivel de discursos, ensayos y monografías, entre otros de Miguel Blanco, Ignacio Domeyko, Domingo Amunátegui Solar, Paulino Alfonso, Emilio Rodríguez Mendoza, Manuel Rodríguez Mendoza y Virginio Arias²⁶. De esta época, quizá la obra más importante fue el *Diccionario biográfico de pintores*, de Pedro Lira Rencoret²⁷. Otras plumas dignas de ser destacadas fueron las de Benjamín Vicuña Mackenna, Luis Cousiño, Arturo Blanco Cuartín y Armando Robles, los que luego dan paso a Armando Lira, Alfonso Bulnes, Carlos Ossandón Guzmán, Marco Antonio Bontá, Jorge Letelier, Alfredo Benavides Rodríguez, Luis Oyarzún, Víctor Carvacho, Arturo Melcher, Tomás Lago, Ana Helfant, Carlos Maldonado, Alfredo Aliaga, José María Palacios, Sergio Montecino, Ricardo Bindis, por citar los que, con mayor frecuencia, se encuentran activos durante el cuarto de siglo que cubre la inconfundible impronta de Romera.

ALGUNOS EJEMPLOS Y ALCANCES SOBRE LA CRÍTICA DE ARTE EN CHILE DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

La reflexión estética en esta época fue ejercida, entre otros, por Ricardo Richón-Brunet, Nathanael Yáñez Silva²⁸, Manuel Magallanes Moure²⁹, Pedro Prado³⁰, Juan Francisco González, Jean Emar³¹, Vicente Huidobro y, ya más

²⁶ Escritos de estos autores figuran en *Artes Plásticas en los Anales de la Universidad de Chile*, publicado por el Museo de Arte Contemporáneo de la Universidad de Chile, 1993. Selección de Rosario Letelier y otros.

²⁷ Pedro Lira publicó este libro en 1902, en la Imprenta, Encuadernación y Litografía Esmeralda (Bandera 30, Santiago). Escribió, además, desde 1866 sobre arte en los Anales de la Universidad de Chile, en la *Revista de Santiago* y en el *Correo Literario*.

²⁸ Nathanael Yáñez Silva (1884-1965). Periodista, dramaturgo y crítico teatral. Tradujo a Pirandello, Molière y otros. Obtuvo el Premio Nacional de Teatro en 1953. Se dedicaba, también, a la crítica pictórica, adhiriendo a una visión preponderantemente académica. Sus obras más conocidas fueron: *Los viejos violines* (teatro, 1908), *Sueños y fantasías*, (teatro, 1911), *Ocaso* (novela, 1911), *El huracán* (monólogo, 1917), *La tragedia del arte*, (novela, 1926), *El vértigo o la condesa Natacha* (teatro, 1926), *El hombre y el artista* (lucubraciones, 1933), y *Memorias de un hombre de teatro* (obra póstuma, 1966).

En la revista *Zig-Zag* publicó crónicas de arte bajo el título de "Actualidad artística", "Horas de taller", "Visiones artísticas", "Interiores" (1916). En estas últimas habla sobre distintas colecciones de arte de familias santiaguinas.

²⁹ Manuel Magallanes Moure (1878-1924). Poeta, cuentista, pintor y dramaturgo. Realizaba crítica literaria, crónica, comentarios pictóricos, reportajes y, sobre todo, publicaba versos. Junto a Pedro Prado y otros forman el grupo Los Diez. Integra, también, la Colonia Tolstoyana.

Sobre arte escribió en revista *Zig-Zag*, *Pacífico Magazine*, *Selecta*, entre otras. En sus crónicas habla sobre pintura chilena, escultura, artistas, el arte del grabado, etc.

³⁰ Pedro Prado (1886-1952). Poeta, novelista y cuentista. En 1949 recibió el Premio Nacional de Literatura. Se le recuerda como uno de los fundadores del grupo Los Diez y de la revista del mismo nombre. Escribió artículos de arte en la revista *Arte y Cultura*, en *Zig-Zag*, en la revista *Juventud*, entre otras.

cercano a nosotros, Antonio Romera. Sin duda que todos ellos contribuyeron a la formación de una cierta cultura plástica en Chile. Mas, no lograron dar forma a una crítica profesionalizada, o configurar una tradición historiográfica en el ámbito de las artes visuales en nuestro país. Hay todavía mucha información, referida a movimientos, escuelas, monografías sobre autores, catalogaciones y otros antecedentes importantes, que están a la espera de un juicio crítico, de una publicación o, al menos, de su registro histórico.

Dentro de este panorama surge la figura de Ricardo Richón-Brunet, quien marcó una presencia importante durante las primeras décadas del siglo pasado. Este pintor y crítico francés fue un orientador de opinión artística, una especie de crítico oficial de las artes chilenas por casi medio siglo. Sus comentarios estéticos, escritos en la revista *Selecta*, en crónica "Conversando sobre arte", y otros medios, valoraron, en primer lugar, esa "capacidad de los chilenos", después de haber conquistado su Independencia, de organizar su vida social y cultural tomando como modelos a las naciones europeas, por entender que allí —especialmente Francia— estaba localizado el quehacer de la intelectualidad y las vanguardias artísticas. "La aurora de los tiempos había alumbrado a América" (*Selecta*) después de producida la Revolución Francesa.

El influjo francés, del cual nos habla Antonio Romera, había sido una constante en el quehacer de nuestra cultura republicana. La nostalgia de un mundo más desarrollado, la necesidad de organizar la vida social y cultural de la joven nación, la reacción hacia España después de casi tres siglos de dominio colonial, y cierta fascinación cultural que produce Francia, por aquella época cuna de la ilustración y escenario de los principales y más interesantes movimientos en el terreno de la plástica —neoclasicismo, romanticismo, realismo e impresionismo, por sólo nombrar aquellos del siglo XIX—, propician esta mirada hacia ese país, el que se constituye en paradigma de nuestra cultura, en ámbitos que exceden ampliamente el dominio de la plástica.

El artista que concentró el mayor interés de la crítica a comienzos del siglo XX fue Pedro Lira Rencoret, cuya carrera, a decir de Richón-Brunet, fue exitosa gracias a los sólidos principios adquiridos en París³².

Durante la Exposición Internacional del Centenario³³, Richón-Brunet tuvo el honor de ser nombrado Comisario General, además de autor del catálogo de

³¹ Jean Emar es el pseudónimo de Álvaro Yáñez Bianchi (1893-1964). Novelista, crítico, pintor y viajero. Sus principales obras literarias fueron: *Miltín* (novela, 1934), *Ayer* (novela, 1934), *Un año* (novela corta, 1934), *Diez* (cuentos, 1937) y *Umbral*, novela de carácter totalizante publicada póstumamente, en 1995-1996 por la Dibam, entre otras. Se ha explicado que Jean Emar viene de "J en ai marre", que significa en argot francés "estoy hasta la coronilla".

³² "Tengo la seguridad de que fue a las enseñanzas y a la influencia de este gran pintor —Elie Delaunay— que las obras del señor Lira deben el sello de seriedad y distinción sobria que son la marca de ellas, sobre todo de las de su primera manera", Richón-Brunet, *Selecta*, No. 1, abril de 1912, pág. 6.

³³ Se inauguró el 18 de septiembre de 1910 en el nuevo edificio del Museo y la Escuela de Bellas Artes, en el Parque Forestal. Se constituyeron comisiones organizadoras en los principales países de Europa y América. La inauguración del Palacio de Bellas Artes y de esta muestra internacional fueron los acontecimientos más destacados en la conmemoración secular.

la muestra. Este certamen significó para la pintura nacional mucho más que un acto de conmemoración. Congregó en nuestro país la presencia artística de muchos países, los que se hicieron presentes con lo mejor de su producción. Nathanael Yáñez Silva, otro crítico "oficial" de la época, comentó al respecto lo siguiente: "Jamás en Chile había habido una fiesta de arte como aquella. Se refrescaba el espíritu entrando en esas salas, se sentía uno muy bien, como si visitase Europa, porque Europa había venido a nosotros, con su mejor producción y su mejor cariño por esta tierra"³⁴. Fue como traer al mundo del arte a nuestro país. La sola presencia española consideró envíos de casi cuarenta de sus mejores pintores de la época, muchos de ellos ex premios Roma, estrechamente vinculados a la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando³⁵. El certamen estuvo marcado por una mirada estética ciertamente tradicional, muy propio de las academias europeas oficiales de esa época³⁶. En verdad los artistas representativos de la vanguardia europea, que a esa altura ya se expresaba con fuerza especialmente en París, no fueron considerados por las comisiones organizadoras de la exposición³⁷.

Ricardo Richón-Brunet tuvo el mérito de haber iniciado en Chile el pensamiento crítico en el arte. Una actividad, para la época, casi del todo desconocida en nuestro país. Y lo hizo con fundamentos técnicos e históricos y con elevada admiración por la tradición europea y, en especial, por la escuela de París. Este crítico y pintor fue estrictamente contemporáneo de los pintores impresionistas, de hecho se formó en el mismo medio y época que ellos. Por esta razón, en algunos de sus textos parece entender, e incluso valorar, estas nuevas propuestas. De ahí los comentarios elogiosos que hace de algunos artistas nacionales que suscriben esta sensibilidad. Sin embargo, en la mayoría de sus escritos aparece con fuerza ese sello dogmático y academicista, que caracteriza su producción global. Algunos ejemplos de lo señalado: a Juan Francisco González, a quien califica como pintor lleno de cualidades, pero de una manera más efectista que "delicada", lo atacaba repitiendo cada vez los mismos argumentos, en especial lamentando que, a pesar de sus condiciones, no "dé térmi-

³⁴ Nathanael Yáñez Silva, "Grandes exposiciones de arte", en número especial de Revista *Zig-Zag* 1905-1955, Santiago, 1955, impreso en los talleres de la revista.

³⁵ Llegaron obras de Álvarez de Sotomayor, Manuel Benedito, Aureliano Beruete, Ramón Casas, Eduardo Chicharro, Francisco Llorens, Santiago Rusiñol, Joaquín Sorolla, José Villegas, entre otros.

³⁶ Las academias oficiales por esta época en general tenían un fuerte sesgo tradicional. Se usaban todavía recetas formales clásicas, amén de repertorios temáticos procedentes, en primer lugar del retrato cortesano, los temas históricos, el costumbrismo o, incluso, la mitología. De otra parte muchos países tenían academias, además, en Roma, por entender que allí estaba lo más genuino de las tradiciones clásicas. España y Francia son un buen ejemplo de ello. España tiene hasta hoy la Academia Española de Bellas Artes en Roma.

³⁷ Hacia 1910 las tendencias más modernas ya comenzaban a gravitar con fuerza, especialmente en París. El Impresionismo y su secuela post tenía ya varios años de historia. El Cubismo, el Fauvismo, el Expresionismo alemán y el Futurismo, ya consolidados a la fecha, consagran espacios a nuevos lenguajes estéticos y actitudes creativas.

no a sus obras"³⁸; a Alfredo Helsby, por el contrario, lo ve como un espíritu más "refinado y metódico". Le insta a que persevere en perfeccionar su dibujo, el que ve como vacilante e inseguro, hasta que pueda dominar por completo las técnicas del buen hacer pictórico. Contradictorio juicio para un crítico que "posa" de moderno, que dice conocer y apreciar y valorar por sobre todo las nuevas tendencias de la pintura³⁹.

Richón-Brunet identifica a la escuela impresionista como poseedora de un "exagerado descuido", que, con el pretexto de que sólo la luz era interesante, desatiende el dibujo y la composición. Admira a los grandes paisajistas de la escuela barroca francesa, Nicolás Poussin y Claudio de Lorena. Del impresionismo valora algunas de sus conquistas "la sensibilidad y el sentido de las vibraciones luminosas". Ve la racionalidad como sustento de toda obra artística. Su visión de modernidad estética pareciera llegar sólo hasta terrenos preimpresionistas. Escasas son las menciones que hace de movimientos posteriores.

Sus concepciones valóricas del arte las sitúa, en ocasiones, fuera de la esfera de la disciplina: "Pronunciar el nombre del señor Jarpa es, para todas las personas que se interesan en Santiago por las Bellas Artes, evocar la idea de cortesía, de gentileza, de benevolencia, al mismo tiempo que de la conciencia artística y del talento más fino y distinguido" (*Selecta*, pág. 250).

Como se ve, ése y muchos otros comentarios estéticos connotan halagos y consideraciones sociales. Pareciera entender que el abolengo, la cuna, la experiencia de mundo, son cualidades que también distinguen a la obra del artista. El juicio estético pierde su objetividad —incluso su severidad— frente a pintores de familias aristocráticas. Adjetivaciones tales como: distinción, sensibilidad, exquisito gusto, probidad artística, poseedor de "estilo", seriedad (como norma de valor respecto de lo clásico), etc., forman parte de la nomenclatura de su discurso teórico.

Aun cuando más de alguna vez llegaron a polemizar en forma violenta⁴⁰, Ricardo Richón-Brunet y Nathanael Yáñez Silva pueden ser considerados como

³⁸ Roberto Zegers, *Juan Francisco González, maestro de la pintura chilena*, Ediciones Ayer, 1981, pág. 119.

³⁹ El siguiente comentario del crítico ilustra sobre el particular: "El campo artístico era dividido, para mí, en dos partes desiguales: la una, la de mis ídolos de la Escuela Moderna, donde todo era obra maestra; la otra, todo lo demás en que no quería reconocer nada, pero absolutamente nada bueno..." (*Selecta*, pág. 250)

⁴⁰ En 1913 hubo una ardua polémica entre estos dos críticos. En la sección "Correspondencia" del diario *El Mercurio*, del 15 y el 19 de septiembre, Richón-Brunet encara violentamente a Yáñez Silva: "... hombre que no conoce ninguna obra de arte antiguo o moderno, fuera de las pocas que vinieron a Santiago, que no sabe lo que es una escuela, que no ha visto en su vida una obra maestra de las grandes escuelas, porque no ha ido nunca a donde se encuentran, como él mismo lo reconoció hace algunos meses en unas líneas de tono lastimero, dirigida a don Joaquín Díaz G. añadiendo que no era culpa suya! Como si alguien pensara en echarle en cara el no haber visto tales obras, cuando lo único que se le observaba era que generalmente es preferible no hablar, sobre todo pontificando y tomando actitudes doctorales de lo que no se conoce. Para quien las palabras impresionismo, naturalismo, romanticismo, etc., no pueden ser sino palabras muy vagas, ya que

críticos coincidentes en sus visiones estéticas, y que dieron legitimidad y sustento teórico, en Chile, al arte académico. El primero, formado en Europa, valoró por sobre todo el arte francés, mientras que el segundo dio más importancia al arte español. En ambos se advierte un similar esquema crítico, el que se refiere a dos elementos: la obra, de la cual se hace una descripción analítica, casi inventarial, valorando sin reservas las concordancias con los modelos europeos y el verismo fotográfico. La otra aproximación es al artista, a quien se destaca en tanto persona, muchas veces poniendo el acento en sus vinculaciones sociales, a la vez que en sus antecedentes ancestrales.

LA INNOVACIÓN ARTÍSTICA Y LA CRÍTICA

Una vez debilitado el modelo clásico en las primeras décadas de este siglo, aparecen en el terreno de la crítica otras figuras y movimientos, muchos de ellos vinculados a la literatura, que adhieren a la vanguardia artística. Coparticipan de un cierto deber de innovación, una nueva conciencia de modernidad. Para ellos, a decir de Ana Pizarro⁴¹ "La modernidad es un fenómeno que va adquiriendo un valor absoluto —durante todo el siglo xx ser moderno será un modo de existir por excelencia— y para los viejos sectores oligárquicos significa el peligro de perder su espacio social, económico, cultural, frente a los nuevos grupos que la propician: las burguesías impulsoras de la industrialización del país".

En los primeros decenios del siglo xx se desarrollan las clases medias en el continente, las que acceden a la educación y al mundo universitario. Un ejemplo de ello en nuestro país fue la generación de pintores del Trece. La procedencia social de sus integrantes constituye, ciertamente, una novedad en una enseñanza que, por lo general, había sido privilegio de las clases más acomodadas. Por esta razón su arte, que expresa fuertes inquietudes sociales, se transforma en herramienta de crítica y enjuiciamiento. Su pintura se equilibra entre la fuerza expresionista de los temas y ciertos intentos de innovación formal. Estos jóvenes alumnos de la Escuela de Bellas Artes rescatan en sus obras el mundo social al cual pertenecían.

La crítica de arte se diversificó con la aparición de la *Revista del grupo Los Diez* (1916-17), la revista *Juventud* (1911-12 y 1918-21) y la revista *Claridad* (1920-25), donde se objetan las normas académicas, a la vez que se valoran las tendencias emergentes. Este antagonismo, a decir de Patricio Lizama⁴², tiene por

no ha podido ver tampoco ni una sola obra de las que han dado nacimiento a estas palabras y, por último, que ha formado su criterio artístico no por experiencia personal, sino en unos pocos libros de críticos célebres, que son casi incomprensibles para quien no conoce las obras de que se tratan, porque han sido escrito con la natural idea de que todos sus lectores conocían estas obras" (*El Mercurio*, 15 de septiembre de 1913).

⁴¹ Ana Pizarro, *Huidobro y las vanguardias*, Santiago, Editorial Universidad de Santiago, Instituto de Estudios Avanzados, 1994, pág. 37

⁴² Patricio Lizama, *Jean Emar, escritos de arte (1923-1925)*, Santiago, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1992, pág. 12.

protagonistas, de una parte, a los incumbentes, identificados con el Consejo y la Escuela de Bellas Artes y con la crítica conservadora, cuya cabeza visible era el ya comentado Ricardo Richón-Brunet; y, de otra, a los contendientes liderados por Juan Francisco González, quienes se agrupan en la Sociedad Nacional de Bellas Artes, creada en 1918, cuyo signo contestatario la transforma en alternativa de los esquemas academicistas decimonónicos, de sello antivanguardista.

El cuestionamiento del modelo clásico y la aparición del fenómeno vanguardista tienen una cierta correspondencia con los procesos sociales y políticos: "... no hay entre el fenómeno estético y el fenómeno político una mera relación de coincidencia cronológica, sino que se trata de una articulación real en donde, por una parte el fenómeno de vanguardia surge a partir de un condicionamiento histórico de dependencia cultural y por otra asume, en carácter reivindicativo, las coordenadas de su momento histórico y político. Tal afirmación no nos puede llevar por cierto a concebir el vanguardismo como un puro reflejo pasivo de ese marco histórico, sino como una palabra cuya dinámica de relación con la historia se evidencia a un nivel altamente mediatizado"⁴³.

Detrás de todas estas inquietudes innovadoras está la figura excelsa de Vicente Huidobro. Su manifiesto *Non Serviam*, de 1914, puede ser considerado como "... la propuesta fundadora del proceso de vanguardia en América latina"⁴⁴.

"Non serviam. No he de ser tu esclavo, madre Natura; seré tu amo. Te servirás de mí; está bien. No quiero y no puedo evitarlo; pero yo también me serviré de ti. Yo tendré mis árboles que no serán como los tuyos, tendré mis montañas, tendré mis ríos y mis mares, tendré mi cielo y mis estrellas"⁴⁵.

Juan Francisco González (1853-1933)⁴⁶ marca el proceso de innovación plástica en nuestro país. Su obra rompe con los esquemas académicos que imperaron en su tiempo. Su presencia pictórica muestra, además, una veta profunda en relación con la teoría y con la crítica. Dictó conferencias, escribió en la prensa con el pseudónimo de "Araucano" y se mezcló en grandes polémicas con los defensores de la pintura académica⁴⁷.

⁴³ *Op. cit.*, págs. 79 y 80.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Vicente Huidobro, extractos del Manifiesto *Non Serviam*.

⁴⁶ "Estos seres son los maestros. Maestro es el que nos revela nuestra primitiva sensibilidad, el que nos interna en nuestro propio conocimiento. Maestro es el que nos arranca del letargo de confusión y suficiencia de la vida y nos entrega a la esperanza ardiente y al ansia de realizaciones superiores. Maestro es quien nos extrae de nosotros mismos y nos arroja más allá de nuestras propias fuerzas. Maestro es quien libera en nosotros el espíritu y hace que él nos posea y nos conduzca". Juan Francisco González (fragmento de discurso), por Pedro Prado, en revista *En Viaje*, N° 171, de 1948.

⁴⁷ Una de las más duras fue la que se generó a raíz de una crónica titulada "Obras de arte", aparecida en *La Unión* de Valparaíso, el 24 de abril de 1894. El articulista alaba un retrato realizado por W. H. Walton, donde: "en actitud natural y tranquila, con una expresión llena de vida, el señor Salas tiene en la mano un cigarrillo, en que uno cree que puede encender su propio cigarro...". En la réplica, publicada en *El Heraldo*, González señala lo siguiente: "Y no menos ancho de tragaderas que el público deben ser los susodichos cronistas, para dejarse embaucar por estos pordioseros de

La gran premisa y fundamento de su arte fue creer que el gran secreto de la belleza consiste en el máximo de efecto, con el mínimo de detalles, es decir, la simplicidad formal, sustento de una visión impresionista a la que adhirió, más que en sus postulados técnicos, al espíritu renovador que representan estos artistas.

Cultivan también la pintura y la crítica de arte —bajo la impronta de la modernidad— los poetas Manuel Magallanes Moure y Pedro Prado.

EL GRUPO MONTPARNASSE Y LA FIGURA DE JEAN EMAR

En el mes de junio de 1923, en la Casa de Remates "Rivas y Calvo" de Santiago, se presenta una primera exposición de un grupo de pintores que plantean un cambio (o quiebre) más o menos definitivo con las tradiciones académicas imperantes en la plástica nacional. Se trata del Grupo artístico Montparnasse⁴⁸ que, encabezados por el pintor Luis Vargas Rosas, toman el nombre de una zona de París; un barrio que se había caracterizado por albergar a estudiantes, humanistas y artistas. El lugar había recibido su nombre por una colina ubicada allí, que denominaron Parnasso, aludiendo al concepto mitológico y lugar donde residía Apolo, dios de los poetas y las musas.

Será durante el siglo XIX donde esta sección de París cobrará más fuerza significativa, pues artistas como Henry Rousseau, ideólogos como Lenin y Trotsky, estetas como Apollinaire y Bretón, y músicos de la envergadura de

alabanzas, que para lograr reputación asaltan las imprentas sin perdonar ocasión. Cada vez que han hecho la gracia de iluminar en tela la fotografía agrandada con la cámara solar, con cuya superchería y con la desvergüenza en que les ayudan los cronistas, la pegan al público pasándole por arte lo que no es sino la adulteración industrial de la fotografía y la falsificación más injuriosa que se puede hacer del arte de Velázquez y Rafael"⁴⁷. Las polémicas continúan; en el Salón de 1896, realizado en Valparaíso, Alfredo Valenzuela Puelma, en un gesto impertinente, colgó al revés un cuadro de Juan Francisco González. Comentó lo siguiente: "de cualquier modo se ve bien, da lo mismo". Encendidas disputas tuvo, además, con Pedro Lira, quien en carta dirigida a Ramón Subercaseaux, manifiesta que en el Salón de 1894 González ha expuesto "una verdadera avalancha de impresiones de singular atrevimiento", y que si bien "es incapaz de hacer un cuadro por cuanto en él la impresión, aunque profunda y ardiente, es demasiado fugitiva y su educación de artista es incompleta (él va a fusilarme por estas palabras), en cambio hace improvisaciones como no las hace nadie, y que los artistas preferimos a muchos de sus cuadros acabados". En la exposición de 1896 en Valparaíso, Juan Francisco González le disputaba la Primera Medalla a Alfredo Valenzuela Puelma. Lira, jurado en el certamen, optó por apoyar "La Perla del Mercader", que obtuvo la distinción. Famoso fueron también en su época sus desencuentros con el controvertido escultor y Director de la Escuela de Artes, don Virgilio Arias. El maestro Álvarez de Sotomayor tampoco entendió la propuesta plástica de nuestro pintor.

Pintor antiacadémico, su genio innovador rechazaba el detallismo fotográfico. De Richón-Brunet, también pintor, decía que pintaba "miriñaques y bordaditos", fuerte réplica a quien afirmaba que González dejaba sus cuadros inconclusos.

⁴⁸ Integran el grupo los pintores Luis Vargas Rosas (1897-1977), Enriqueta Petit (1900-1984), Julio Ortiz de Zárate (1885-1946), Manuel Ortiz de Zárate (1887-1946), Augusto Eguluz (1893-1969), José Perotti (1898-1956), Jorge Letelier (1887-1996), Hernán Gazmuri (1901-1979), Camilo Mori (1896-1973) e Isafas Cabezón (1891-1936), entre otros.

Stravinsky, llenarán las distintas cafeterías, las que cumplirán una misión de aglomerar dichos personajes.

“Montparnasse, barrio de artistas en París, en cuyos cafés, academias y exposiciones, bulle gran parte del porvenir de las artes plásticas y donde muchos ídolos caducos se han destrozado, muchas ideas rancias sepultado y no pocas semillas que luego germinaron, han sido sembradas”⁴⁹.

Varios pintores chilenos que viajaron a París se instalaron en este bohemio barrio, que en esos instantes era el crisol de las más temidas y audaces innovaciones artísticas. Allí conocieron a Picasso, Leger, Miró y otras figuras de la vanguardia. Era ésta la época de apogeo del cubismo. De vuelta a Chile, y liderados por Vargas Rosas, se unen para manifestar su disconformidad (rebelión) en contra el arte que preponderaba todavía en el país. La primera exposición del grupo, realizada en junio de 1923, produjo asperezas y convulsionó al público y a la crítica oficial. Vargas Rosas pretendió iniciar un movimiento que exaltara la plástica contemporánea, dejando de lado el arte “amanerado”, repetitivo y sujeto a convenciones que en esos tiempos tenía aún gran aceptación (naturalismos, romanticismos, realismos, etc.). Dicha posición revolucionaria del grupo produjo más reacciones adversas que adeptos, pero entre los que miraron con buenos ojos esta propuesta innovadora figuran entre otros Carlos Humeres, Alberto Rojas Jiménez, Víctor Bianchi, Juan Francisco González y Jean Emar, quienes comunican las nuevas teorías por diversos cauces de difusión⁵⁰.

Álvaro Yáñez Bianchi (Jean Emar) había llegado a la capital francesa en 1919, trabajando en la Embajada de Chile como Primer Secretario. Viaja por Europa y asiste a la Academia de La Grande Chaumiére. Le atrae, por sobre todo, el contacto con la intelectualidad parisina, que se reunía en el barrio Montparnasse. Allí conoció a varias de las más importantes figuras que lideraban la vanguardia europea y consolidó sus vínculos de amistad con los pintores chilenos que por esta época estaban en París. De regreso a nuestro país, en febrero de 1923, se transformó en crítico de arte y guía intelectual de este nuevo grupo pictórico. Desde el diario *La Nación*, empresa periodística de su padre, don Eliodoro Yáñez, comenzó su trabajo de divulgación, en artículos que hablaron por primera vez en Chile sobre Picasso y el Cubismo, sobre Cézanne, Van Gogh, Matisse, Vlaminck, Deraín, Van Dogen, sobre fauvismo, etc. Es decir, dio sustento teórico al nuevo arte militante y a la visión estética que representaba el grupo Montparnasse⁵¹. Dedicó crónicas a cada uno de sus integrantes, donde ilustra sobre los fundamentos de este nuevo lenguaje plás-

⁴⁹ Jean Emar (diario *La Nación*, 22 de octubre de 1923).

⁵⁰ Estos nuevos referentes estéticos se apoyan en distintos medios de comunicación: *Revista de Educación*, *Primera Revista de Arte*, *Segunda Revista de Arte*. Además se conquistó otros espacios, como los salones oficiales.

⁵¹ A modo de ejemplo, entre el 22 y el 27 de octubre de 1923 escribió en *La Nación* seis artículos dedicados al grupo. Habla, primero, del origen parisino del nombre, dedicando el resto de los días a cada uno de los integrantes.

tico, de esta nueva sensibilidad estética. Intenta revelar la evolución personal de los artistas montparnassianos y sobre la importancia de su formación en París. Su pluma abre un espacio para conocer y entender la pintura moderna. Jean Emar ilustra a la cultura nacional sobre las concepciones estéticas de vanguardia, de lo que ocurre en el mundo. En tal sentido, representa, en el plano de la crítica de arte, uno de los antecedentes más valiosos de estas nuevas propuestas estéticas.

Jean Emar entendió al grupo Montparnasse como pionero en Chile de la innovación plástica. El que primero se planteó, en forma consciente y pragmática, el arte como una realización autónoma, que debía escindirse de las representaciones miméticas del naturalismo. Es decir, el arte como un quehacer del intelecto que debía romper con las rémoras del pasado académico. A decir de Patricio Lizama⁵²: "La ruptura que ellos originaron era doble: una, al interior de la pintura, pues instalaron una nueva preferencia, la vanguardia; la otra, al interior del sistema académico, pues emergía un grupo autónomo, no oficial, que era autosuficiente en todos los planos".

El ideologismo montparnassiano se había propuesto, para realizar su "quiebre" con la tradición, varias metas; una de ellas, quizá la principal, fue poner en vigencia y práctica las ideas de Paul Cézanne (1839-1906), en especial aquellas que acuñó en su período de madurez (1880-1886), cuando se apartó de los impresionistas, tratando a la naturaleza bajo una óptica racionalista-estructuralista. Esto lleva al grupo a oponerse a toda pintura que llevase en sí los estigmas tradicionales, en especial a aquellas propuestas clásicas, románticas o realistas. El código del grupo Montparnasse se forma con la propuesta de Cézanne, el racionalismo cubista (heredero directo de lo anterior) y el apologismo y desborde cromático de los fauves. Sumemos a todo esto la gran acentuación proyectiva de los sentimientos dados por el Expresionismo alemán, que llama especialmente la atención para sus propuestas pictóricas.

Como hemos de entender, esto significó una fractura absoluta con las tradiciones plásticas establecidas en el Chile desde los inicios de la enseñanza del arte⁵³. Aquí ocurrió un encuentro frontal entre dos "francesismos": aquél que conserva las tradiciones de la vieja escuela de París, con el otro, que propugna formas sintéticas, avatares del color y deseos de manifestar en los lienzos las propias reacciones subjetivas. En resumen, los grandes lineamientos cezannianos, cubistas, fauves y expresionistas... todo ello, a la "chilena".

⁵² Patricio Lizama, *op. cit.*, pág. 15

⁵³ El efecto más relevante de la medida del General Carlos Ibáñez del Campo de cerrar la Escuela de Bellas Artes (1929) fue que, reinstalados a su regreso los profesores en la Escuela, la enseñanza del arte cambia radicalmente. La vanguardia se transforma en arte oficial. Los artistas e intelectuales ligados al antiguo academicismo entran en disputa, ahora desde posiciones marginales. Desde el llamado Salón Nacional y la revista *Bellas Artes*, atacan duramente la vanguardia. Según ellos era necesario restituir el buen criterio y el buen gusto en el arte de la pintura. Por esta época la Escuela de Bellas Artes se transformó en Facultad, dependiente de la Universidad de Chile.

Como se ve, muchos fueron los actores que, desde distintos ámbitos, visiones, niveles de sensibilidad e información, profirieron opiniones artísticas en Chile durante las primeras décadas del siglo xx. De todos ellos cabe el mérito, como artífice de los estudios artísticos en el país, a Antonio Romera. El crítico español no sólo realizó una propuesta fundacional para la historia de la pintura nacional, determinando hitos y categorías (claves y constantes) en su modelo de análisis, sino que con él la crítica artística se ejerció, quizá por primera vez en nuestro país, con objetividad de juicio, con bases teóricas, con conocimiento de autores, escuelas y museos, con intuición y sensibilidad, con disciplina, rigurosidad intelectual, y quizá, lo más interesante, con la necesaria flexibilidad intelectual como para entender, valorar y dar un espacio tanto a los conceptos tradicionales del arte, como a la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIAL

- Isabel Cruz de Amenábar, *Arte; lo mejor en la historia de la pintura y la escultura chilena*, Santiago, Editorial Antártica S.A., 1984.
- Rosario Letelier y otros, *Artes Plásticas en los Anales de la Universidad de Chile*, Editado por el Museo de Arte Contemporáneo de la Universidad de Chile, 1993.
- Patricio Lizama, *Jean Emar, escritos de arte (1923-1925)*, Santiago, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, impreso en los talleres de la Editorial Universitaria S.A., 1992.
- Jorge Huneeus Gana, *Cuadro histórico de la producción intelectual de Chile*, Santiago, Biblioteca de Escritores de Chile, 1908.
- Valeria Maino Prado y otros, *Los Diez en el arte chileno del siglo xx*, Santiago, Editorial Universitaria, 1976.
- Eugenio Pereira Salas, *Estudios sobre la historia del arte en Chile republicano*. Edición a cargo de Regina Claro Tocornal, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1992.
- Antonio Romera, *Razón y poesía en la pintura*, Ediciones Nuevo Extremo, 1950.
- Lionello Venturi, *Historia de la crítica de arte*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, S.A., 1982.
- Pedro Emilio Zamorano Pérez, *El pintor F. Álvarez de Sotomayor y su huella en América, España*, Ediciones de la Universidad de La Coruña, 1994.
- Roberto Zegers de la Fuente, *Juan Francisco González, maestro de la pintura chilena*, Ediciones Ayer, 1981.

Artículos

- Revistas: *Selecta*, *Zig-Zag*, *Pacífico Magazine*, *Arte y Cultura*, *En viaje*, *Juventud*, *Atenea*, de la Universidad de Concepción, entre otras. También artículos de diarios *La Nación*, *El Mercurio* y *El Mercurio de Valparaíso*, entre otros.

SANTOS TERRESTRES Y SANTOS CELESTES.
EL FENÓMENO DE LA SANTIDAD A TRAVÉS DE LA HAGIOGRAFÍA,
PERÚ, SIGLO XVII

Andrés Estefane Jaramillo*

*Digo que los santos (...) nada tienen de terrestre,
en el sentido de no haber llevado, como nosotros,
una miserable existencia en esta pampa.
Sin embargo, son muy humanos en muchos aspectos.
Puede suceder, por ejemplo, que los santos enfermen.*

J.E. Monast

INTRODUCCIÓN

Santos terrestres y santos celestes. Al analizar el fenómeno de la santidad, nuestra primera inclinación nos lleva a fijar la mirada en la imagen celestial que la rodea. Representados con aureolas o con rayos, a veces suspendidos en el aire, los santos recrean ese mundo sobrenatural en el que residen y desde el cual intervienen en las vidas de quienes los invocan. Y es que estos seres maravillosos parecen haber nacido en el cielo, pues sus existencias terrenales poco o nada tuvieron de mundanas. Alejados de los vicios y pecados contra los que lucharon, desde la infancia iban dando muestra de particularidades que los elevaban por sobre el resto de los mortales, iban entregando señales de que no habían nacido para vivir en este mundo. Una vida virtuosa y, por qué no, la realización de prodigios, eran la confirmación de que habían sido favorecidos por Dios al escogerlos como instrumentos de su voluntad. De ahí que sus vidas parecieran dividirse entre un mundo al que aspiran abandonar y otro que anhelan fervorosamente. La muerte, entonces, era el paso definitivo para la eterna consagración. Sin embargo, cuando tomamos distancia de esta imagen, vemos que surgen una serie de elementos muy relevantes para el análisis.

A nuestro juicio, ese tipo de percepciones, muy legítimas por cierto, adolecen de un aspecto fundamental: al no conceder la debida importancia a la existencia terrenal de la figura de santidad, van creando una imagen extratemporal del fenómeno, pues despojan al santo del contexto histórico en el cual emergieron, del ambiente en que operaron y que los creó. Es por eso que hemos decidido invertir el orden y centrarnos precisamente en la existencia cronológica de estos personajes, pues consideramos que este aspecto es el que ofrece mayor riqueza si pretendemos enfrentarnos a lo que son las prácticas devocionales de una sociedad. Ello no implica que obviemos el halo celestial que cubre a dichas figuras, sino, por el contrario, nos desafía a integrar esa percepción como una creación de la existencia terrenal. De ahí que nuestro interés no se centre en averiguar si los personajes llamados *santos* fueron figu-

* Bachiller en Ciencias Sociales y Humanidades, Pontificia Universidad Católica de Chile. Estudiante de Licenciatura en Historia en la misma universidad.

ras reales o creaciones de la leyenda, sino en ver cómo a través de ellos una sociedad expresa, por medio de la antítesis y la proyección, sus propios valores e intereses. Lo fundamental es, entonces, analizar la forma en que estos venerables son transformados a partir de un modelo hagiográfico y utilizados para una función didáctica y moralizante. Partiendo de esta premisa es que nos proponemos estudiar algunas facetas del fenómeno de la santidad en el mundo peruano del siglo XVII.

Para ello hemos decidido utilizar las hagiografías coloniales, una forma narrativa de capital importancia dentro de la religiosidad colonial hispanoamericana. Si bien en su origen europeo fueron concebidas como instancias de culto a personalidades singulares, con el tiempo se fueron convirtiendo en uno de los requisitos ineludibles para dar inicio a cualquier proceso de beatificación. Como en ellas se recogían todos aquellos testimonios y episodios que avalaban la supuesta santidad de algunos personajes, poco a poco fueron consideradas el primer y fundamental paso para dar curso al trámite eclesiástico que elevaba a los candidatos a los altares. En nuestra investigación, hemos decidido centrarnos en las biografías de tres dominicos: Vicente Bernedo, Juan Macías y Martín de Porres, y en la del sastre indígena Nicolás de Ayllón. Mediante estos casos buscamos presentar lo que nos parece son los elementos más relevantes que surgen al relacionar el fenómeno de la santidad con los escritos que lo registraron.

Nuestra exposición sigue dos líneas fundamentales. La primera intenta analizar el nexo que se establece entre la santidad y el medio social en el cual se manifiesta. Aquí veremos la conexión que la sociedad articula entre la figura del santo y el espacio geográfico en el que emerge. Junto con ello, nos concentraremos en ver la forma en que este fenómeno parece atravesar las distinciones sociales y ofrecer un espacio reivindicatorio para quienes en el marco de la sociedad laica ocupaban una posición marginal. La segunda línea tiende a hacer un mayor énfasis en los mecanismos a través de los cuales el relato hagiográfico utilizó el fenómeno estudiado para ejercer una labor moralizante y correctiva en la sociedad. Primero estudiaremos la función crítica-pedagógica de la hagiografía para luego analizar cómo este tipo de escritos fue empleado por la Iglesia en la definición de lo que ella concibió como el "correcto" perfil del santo. Por último, nos referiremos a un aspecto que se deriva del anterior y que tiene que ver con los riesgos que asumía el hagiógrafo a la hora de publicar su obra.

Antes de iniciar nuestro recorrido, es menester hacer dos precisiones metodológicas. Primero, no nos proponemos aquí reconstruir la vida de cada uno de los personajes estudiados. Simplemente nos remitiremos a hacer referencia a aquellos episodios que nos permitan precisar de mejor forma algunas de nuestras aproximaciones. Segundo, y que tiene que ver con un problema conceptual, en nuestro relato utilizamos indistintamente los vocablos *santo*, *venerable* y *siervo de Dios*. En términos estrictos, la palabra *venerable* era empleada para referirse a quienes habían fallecido con fama de santidad, pero que aun

no habían sido admitidos en el proceso de beatificación; *Siervo de Dios*, por su parte, designaba a quienes sí contaban con un proceso abierto, mientras que *santo* era un vocablo restringido para los personajes que habían logrado ser inscritos en el canon. No obstante, veremos que el mismo desarrollo del trabajo nos empuja a no distinguir entre estos conceptos.

Para finalizar, no nos queda más que manifestar nuestro convencimiento de que el escenario definido es apropiado para los efectos señalados debido a la alta proliferación de hagiografías que se advierte en el siglo XVII peruano. Ello, sin duda, demuestra que el fenómeno de la santidad es relevante para la sociedad estudiada y puede entregarnos ciertas pistas respecto a las prácticas religiosas existentes.

EL "RECEPTÁCULO PROVIDENCIAL". SANTIDAD Y TERRITORIO

Una de las características más distintivas del fenómeno de la santidad dice relación con el nexo que se establece entre la figura del santo y el medio geográfico en el que se manifiesta¹. Dicha conexión se puede entender observando la forma en que se produce la recepción de estas figuras "míticas" por parte de la sociedad, lo que nos obliga a tener en cuenta que al analizar este aspecto geográfico es necesario estar refiriéndose constantemente a quienes habitan ese territorio. Ello se produce porque el santo, antes que todo, cumple una función social: su presencia sólo se explica en cuanto viene a ser una señal para el grupo que lo acoge. Pero esto no significa que el vínculo con la localidad tenga un peso menor que el que se establece con la sociedad. Por el contrario. El nexo entre santo y territorio se hará efectivo una vez que los habitantes hayan dado lectura a la finalidad que persigue Dios al manifestarse a través de estas figuras.

Se distinguen dos formas distintas, pero correlativas, de cómo la sociedad peruana percibió a estos personajes: mientras que una de ellas parece comprenderlos como un "premio", otra simultánea los convierte en ejemplo de perfección. Un hecho tan maravilloso como la presencia de una figura cercana al mundo celestial en tierras cristianizadas, podía ser interpretado como una especie de bendición divina en favor de los fieles locales, una ofrenda en reconocimiento a su piedad. Y también como una muestra, hacia quienes evangelizaban, de la efectividad del trabajo realizado, por cuanto la tierra conquistada para la fe se convertía en cuna – bastante fructífera si atendemos a la gran cantidad de hagiografías que aparecen en el Perú del siglo XVII– de estos

¹ Esta relación ha sido convenientemente tratada para el caso de Nueva España por Antonio Rubial García en *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, págs. 56-61 y 77-83.

² Si bien no sería aventurado suponer que este tipo de escritos alcanzaron una difusión notable en una sociedad tan piadosa como la limeña, excesivamente predispuesta a dar crédito a fenómenos de corte sobrenatural, tenemos indicios de los altos índices de circulación de las hagiografías debido a las dificultades que debió enfrentar el historiador José Toribio Medina cuando se empeñó

seres maravillosos². Mediante esta especie de "sacralización" del territorio, se pretendía demostrar el triunfo de la fe en tierras que hasta el momento habían vivido bajo las "tinieblas" de la idolatría, lo que le confería exitosa efectividad al proceso de evangelización llevado a cabo por los primeros religiosos que llegaron a estas latitudes. Sin duda esta percepción debió haber sido más intensa después de la canonización de Santa Rosa de Lima, la primera en América, pues con ello la Iglesia reconocía que el Nuevo Mundo estaba lo suficientemente maduro en términos espirituales como para recibir la gracia de la santidad y ser ejemplo para el resto de la cristiandad:

"Y siendo la que entre los honores del gentilismo Peruano planto esta Viña, fabricando la primera Yglesia, y ofreciendo à Dios el primer Sacrificio, poniendo en fuga las tinieblas de la gentilidad, y haziendo resplandecer la Santa Fe, allandose oy aquellos dilatados Reynos en tanto feruor, y obseruancia de los Diuinos preceptos, que parece sea el pueblo es cogido de Dios: auiendola premiado el Señor (hablo de mi religion) con darla el premer fruto de aquella fragante Rosa de Santa Maria, gloria, y decoro dela Santa Iglesia, no dexa continuamente, para mas establecer la primitiua de aquellos dilatados Reynos darla maravillosos sugetos en letras, virtud, y santidad, que firuan no solo de edificacion aquellos pueblos, sino atodo el mundo"³.

La figura del santo, entonces, se convertía en testimonio y confirmación de la piedad que demostraba la localidad favorecida, pues la presencia de estos seres maravillosos —entendidos como manifestación de la divinidad— no hacían otra cosa que confirmar la conciencia de ser correspondidos por Dios en el amor que la devota sociedad local le profesaba. Pero tal como deja ver la cita anterior, el venerable no aparecía únicamente como "premio" a dicha devoción, sino también como un ejemplo destinado a afianzar la fe en los territorios recientemente catequizados:

en confeccionar una bibliografía de las biografías extranjeras relativas a santos y venerables americanos: "(...) es grande la dificultad de reunirla, a causa de la extremada rareza de no pocos de los impresos que la forman, probablemente por la abundantísima circulación que al tiempo en que vieron luz pública debieron de alcanzar entre la gente devota". José Toribio Medina, *Ensayo de una bibliografía extranjera de santos y venerables americanos*, Santiago, Imprenta Elzeviriana, 1919, pág. VIII. Por otra parte, el historiador peruano Fernando Iwasaki ha señalado que solamente en Lima vivieron cerca de 60 personas fallecidas con "olor a santidad" entre fines del siglo XVI y mediados del XVII. Fernando Iwasaki, "Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial", *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, tomo 11, 1994, pág. 48.

³ Fray Alonso Manrique de Zúñiga, *Retrato de perfección christiana: portentos dela gracia y maravillas de la caridad en las Vidas de los Venerables P. Fr. Vicente Bernedo, Fray Iuan Macías religioso conuerfo y Fray Martín de Porres...* Venecia, por Francisco Gropo, 1696, pág. 2. Nos parece honesto señalar que este párrafo está inserto en una argumentación que busca enaltecer específicamente la labor realizada por la orden dominicana —a la que pertenece el autor y los tres hagiografiados— en el mundo peruano. Sin embargo, creemos que grafica satisfactoriamente lo que veníamos señalando: en una sociedad "que parece sea el pueblo es cogido de Dios" emergen estos "maravillosos sugetos".

“A fin, pues de que creciesse la Iglesia recién nacida en estas partes, embió el Señor excelentes Varones en virtudes, que executando en su nombre marauillas, atestiguassen con milagros su doctrina, para que à vn tiempo fixassen en la creencia à los Catolicos, y conuenciessen con la verdad à los gentiles à vista de conocidos portentos que obra para esse fin Dios entre infieles (...)”⁴.

Así, una vez que se ha reconocido la función social del santo, es que comienza a operar el vínculo con el escenario bendecido. Por otra parte, este hecho hacía posible que el territorio respectivo fuera insertado en la historia de la Iglesia, pues una vez evangelizado, se convertía en “receptáculo providencial” de la santidad, en un escenario tocado por la gracia divina a través de estas expresiones del mundo sobrenatural cristiano. Es un proceso que podría homologarse, salvando los matices, a la aparición de la Virgen de Guadalupe en Nueva España, toda vez que el suceso insertó a la tierra bendecida en la tradición católica, en la historia eterna de la divinidad⁵. De ahí que no parezca antojadizo pensar que a través de esta inserción se iban ofreciendo los cimientos para la configuración de una identidad territorial, pues si bien la figura de santidad pertenecía a todo el mundo cristiano, nunca se dejaba de insistir en el lugar geográfico donde se había manifestado⁶. Es a partir de este orgullo local que se va haciendo más intensa la conciencia de habitar un territorio particular, cuya especificidad había sido definida, originalmente, en virtud de los recursos naturales que concedía la tierra. Si el virreinato peruano se había destacado, desde el inicio de la colonización, por la fertilidad material, ahora se convertía en tierra doblemente feraz, pues también era digna de cobijar o dar origen a vidas ejemplares:

“Ya ni los nobles metales de oro, y plata, ni la hermosa variedad de tantas piedras preciosas son lo mas rico que producen las Indias. Tambien producen espíritus viçarros, cuyos heroicos hechos muestran, que el Cielo de aquellas Regiones no menos benignamente dispensa sus influxos àzia los corazones de los hombres, que àzia las entrañas de la tierra”⁷.

⁴ Fray Bernardo de Medina, *Vida prodigiosa del Venerable Siervo de Dios Fr. Martin de Porras, natural de Lima, de la Tercera Orden de N. P. Santo Domingo*, Madrid, Por Domingo García Morrás, 1675, pág. 1.

⁵ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, págs. 127-129.

⁶ Sin duda, la figura de santidad pasaba a ser patrimonio de toda la cristiandad, pero ello no lograba romper ni debilitar el vínculo que Dios establecía con cada localidad al manifestarse a través de estos personajes. Tomemos nuevamente como ejemplo la elevación a los altares de Santa Rosa de Lima: “El jubilo de su Canonización fue tan irregular en ambos Orbes, tan comun la celebridad de las fiestas en la Iglesia, como si fuesse natural de todo el mundo la Santa, y no solo de la Ciudad de Lima”. Fray Bernardo de Medina, *op. cit.*, págs. 2r.-3.

⁷ Fray Bernardo de Sartolo, *Vida admirable y muerte prodigiosa de Nicolàs de Ayllon, y con renombre mas glorioso de Nicolàs de Dios, nacido en Chiclayo en las Indias del Perú*, Madrid, por Juan García Infançon, 1684, s/f.

Sin embargo, el orgullo por este tipo de manifestaciones divinas no se remitía únicamente a la simple exaltación del marco regional: para que estas nuevas tierras fueran integradas en la historia de la Iglesia, era necesario que alcanzaran un estatus tan relevante como el que tenía Europa al respecto. De ahí que la figura del santo se ofreciera como testimonio de la estimación que Dios tenía hacia estos territorios, pues los hacía partícipes de una gracia que hasta el momento había sido exclusiva del Viejo Mundo⁸. Esta "justicia de la divinidad" se metaforizaba a través de la imagen del sol: así como éste reparte sin distinción sus rayos por toda la superficie del planeta

"(...) assi la Magestad de Dios, qual si se mouieran sus piedades al passo del Sol, con igual benignidad atiende à enriquecer con sus dones todas la Regiones del Mundo, haziendo que en todas partes luzga su fee, y arda su amor, para que de la igualdad de faoures no tenga porque quexarse la America, ni porque desvanecerse la Europa. Para credito, pues, de esta verdad; para gloria de Dios, que es admirable en sus Santos que era aliento de humildes; para desengaño de poderosos; y para exemplo de todos escriuo la vida del Venerable Nicolàs de Ayllon, Indio de Nacion, y origen, a quien la prouidencia divina diò por patria la America, para mostrar, que qualquier país puede ser solar de virtuosos, y de Santos"⁹.

La mención respecto al lugar de nacimiento de Nicolás de Ayllón nos pone en contacto con otro aspecto de la relación que hemos venido analizando. Tanto Ayllón como Martín de Porres tienen una característica que los distingue de los otros dos personajes citados, Vicente Bernedo y Juan Macías: ellos son naturales del Perú, mientras que los otros han llegado a estas tierras desde España. Esto nos permite integrar un nuevo matiz en la conexión entre el espacio geográfico y la figura de santidad: tras los cuatro venerables está siempre la Providencia, que convierte al Virreinato en el "receptáculo" de estos intercesores con la divinidad, pero mientras unos emergen del territorio bendecido, otros son enviados a él. Empero, dicha diferencia, más que debilitar, acentúa la conciencia de la población de ser correspondida por Dios en el amor que piadosamente le profesa.

Así lo ilustra el caso de Fray Vicente Bernedo, quien nace en el Reino de Navarra y se traslada a América debido al dolor que le causaba el conocer de la falta de "predicadores evangélicos" en el Nuevo Mundo. Obviamente, es la mano de la Providencia la que interviene en el desplazamiento, prefigurando desde temprano el destino de este hombre:

"Nacio pues este Siervo de Dios, para ilustrar el Reyno de Nauarra, en la villa dela Puente dela Reyna Diócesis de Pamplona, de Iuan Bernedo, y de Ysabel de Aluistur Urreta, ambos nobles, y deuotos Christianos (...).

⁸ A. Rubial García, *op. cit.*, pág. 79.

⁹ Fr. Bernardo de Sartolo, *op. cit.*, s/f.

Mas Dios que le tenia escogido, no para Cathedratico de humanas letras, sino para predicador Evangelico en el nuevo mundo, con celestiales inspiraciones le iua disponiendo a dejar el siglo, y retirarse al puerto seguro de la Religion¹⁰.

Posteriormente, su llegada a Lima se expresaría como el cumplimiento de la voluntad divina: "Apenas entro en el Convento del Rosario de Lima, que dio indicios del gran thesoro de virtud, que Dios embiara de España aquel Reyno, como en recompensa delos muchos que la embia deplata"¹¹. Y es precisamente este mismo caso el que nos permite sugerir que la relación del santo con la tierra es tan efectiva, que rebasa el requisito de la presencia corporal para operar. Como ya habíamos señalado, Vicente Bernedo nació en Navarra, donde, conociéndose la noticia de su muerte, también se celebraron exequias en honor a su fama de santidad. En dicha ocasión, el pueblo tuvo el privilegio de ser espectador de uno de los tantos prodigios que obró después de muerto, lo que constituiría una forma de hacer partícipe a la tierra natal de ese poder sobrenatural que sólo se había expresado en su patria adoptiva¹². Algo similar ocurre con el caso de Nicolás de Ayllón, pues la fama de santidad que lo coronó no se fraguó en su Chiclayo natal, sino en Lima, ciudad a la que llegó siendo muy pequeño. Y aun cuando la pequeña localidad no fue escenario ni se vio beneficiada de los numerosos prodigios que obró Nicolás, el simple hecho de su nacimiento ya variaba la suerte de esta "región tan oscura", pues sus habitantes contaban con el privilegio de poseer un intermediario propio ante la divinidad:

"Està situado en estos parages Chiclayo Pueblo pequeño, infeliz por la pobreza, y calamidades à que viuen sujetos sus habitadores, padeciendo la tyrania de sus Caciques; pero ya felicissimo por auer sido Patria del Venerable Varon Nicolàs de Dios, fruto que ennobleciò, y eleuò su fertilidad y que mejorará sin duda las inclemencias de su fortuna, con la eficacia de sus agradecidos ruegos"¹³.

¹⁰ Fr. Manrique de Zúñiga, *op. cit.*, pág. 3.

¹¹ *Ibid.*, pág. 7.

¹² En el interrogatorio confeccionado para comprobar la supuesta santidad de Fr. Vicente Bernedo quedó registrado este milagro: "Iten si saben, que auiendo venido la nueua de su muerte a España à la villa de la Puente de la Reyna, su hermano Lazaro de Bernedo se fue a casa de Iuan de Lesaca mercader a pedirle quatro velas de cera bláca a merma, y se las dio y assentò lo que pesauan en el libro de caxa, y llevò las dichas velas a la Iglesia, y estuuieron ardiendo mientras se cantaron dos Missas por el dicho Fray Vicente Bernedo, y auiendo buuelto al mercader, las pesò segunda vez para saber quanto era la merma que se deuia, y hallo el mesmo peso en las dichas velas, y que no se auia gastado cosa ninguna". *Interrogatorio por el qual han de ser examinados los testigos que se han de presentar para la información de la santidad, vida y milagros del venerable Padre Fray Vicente Bernedo, religioso professo de la Orden de Santo Domingo*. España: ¿1650?, s/f.

¹³ Fr. Bernardo de Sartolo, *op. cit.*, págs. 1-2. Rubén Vargas Ugarte, al referirse a las honras fúnebres consagradas a Nicolás, confirma lo señalado: "Las cofradías de Naturales le hicieron también solemnes exequias en la Merced y en su patria, Chiclayo, les imitaron. Aquí, más que en

El orgullo es indesmentible. En torno a la figura de santidad se va concentrando una devoción local que lo único que espera es ver a su venerable inscrito en el canon. Todos los esfuerzos se orientan para lograr un proceso rápido: se recogen testimonios, se buscan pruebas y documentos que confirmen la vida ejemplar, se invierten recursos, se organiza un culto¹⁴. Y esta misión es asumida por cada uno de los habitantes, pues el santo pertenece a la comunidad. Sin querer, esto nos lleva nuevamente al punto de partida: al análisis de la forma en que son percibidos estos seres. Así como están conectados con el mundo sobrenatural, también lo están con el marco social en que se manifiestan. Lejos de tener una imagen extratemporal, la santidad responde a un determinado contexto histórico¹⁵, es producto de ciertas aspiraciones, refleja un determinado proyecto de sociedad. Al considerar al santo un integrante del grupo social que lo venera, surge inmediatamente la cuestión de cómo se produce la relación entre dicha figura y el hombre que lo encarna, o de qué manera se desenvuelven los conflictos que pueden surgir ante esta "antropomorfización de la divinidad"¹⁶.

DESPRECIADOS POR ORIGEN, VENERADOS POR GRACIA DIVINA

Dentro de todos los elementos que pueden definir la relación —o el conflicto— entre el hombre y el santo, hay uno que llama particularmente la atención: el origen étnico y social de las figuras de santidad. A diferencia del mundo medieval europeo, donde la cercanía con lo divino era directamente proporcional al lugar ocupado dentro de la jerarquía social¹⁷, en el territorio americano parece operar una especie de inversión: los personajes hagiografiados ya no serán "ermitaños aristócratas dispuestos a mendigar anónimamente y ser explotados por los miembros de su propia clase"¹⁸, sino seres de condición claramente "marginal", entre los que encontramos mujeres, criollos, mulatos, negros, mestizos, indígenas, e incluso "rústicos españoles que no salieron de las tierras para ser profetas, y que sin embargo llegaron todavía más lejos"¹⁹. Aquellos ejemplos de virtud provienen de la base del entramado social, lo que contrasta con más fuerza al advertirse que en las capas altas —lo que resulta extra-

otros lugares se le empezó a venerar, de modo que, escribiendo el cura, decía que su retrato andaba de casa en casa (...). Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, tomo II. Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1959, pág. 491.

¹⁴ A. Rubial García, *op. cit.*, pág. 37. Un aspecto poco conocido de los procesos de canonización dice relación con el alto nivel de recursos necesarios para llevarlos adelante, los que en su mayoría eran sufragados a través de la recolección de limosnas que se realizaba en los países interesados en ver en los altares a sus venerables.

¹⁵ André Vauchez, "El Santo", Jacques Le Goff, *El hombre medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pág. 326.

¹⁶ S. Gruzinski, *op. cit.*, pág. 190.

¹⁷ F. Iwasaki, *op. cit.*, pág. 50.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 55.

ño— las figuras de santidad brillan por su ausencia. De seguro no debió haber sido un hecho menor —especialmente para la elite— el que estos personajes se elevaran por sobre las distinciones sociales y logaran romper con el condicionamiento que significaba la casta o la posición social en la que se había nacido, lo que hace interesante analizar cómo se explicaron los fieles peruanos que las jerarquías mundanas, queridas por Dios, fueran vulneradas precisamente por él al cubrir con el halo santificador a personajes que por origen estaban destinados a ser despreciados en el mundo. La vida de Fray Martín de Porres es ilustrativa al respecto. Hijo de padre blanco y mujer negra, en su piel se sintetizaba el encuentro de lo más “sublime” con lo más “bajo” de la sociedad colonial²⁰. Su tez mulata difícilmente le permitiría escapar a las sanciones del color, lo que lo enfrentaba a un destino, al menos en el siglo, no muy venturoso²¹. Sin embargo existía otro espacio donde no imperaban las mismas jerarquías, un espacio tan potente que era capaz de emparar al mundo y revertir o diluir dichos límites: el Reino de los Cielos. Fue allí donde se definió el destino de este hombre, un lugar desde el cual Dios, a través de este ejemplo, demostró que el color de la piel no constituía desmérito a la hora de recibir la gracia divina:

“Fue pardo, como dicen vulgarmente, no blanco en el color, quando lo era de la admiracion de todos. Pero aquel Señor, que no mira accidentes del color, sino meritos de el sugeto, en quien no cabe excepciõ de personas, pues cuida igualmente de todos, y en quiẽ todos son vnos, como dixo el Apoftol, de suerte, que no ay para Dios Hebreo, ni Griego, libre, ni esclavo, hembra, ni varon, quiso hazer à este tan siervo suyo, para que se tocasse esta verdad à la luz de tan peregrinas mercedes, como le otorgò su franca mano, y se viesse, como nunca queda por Dios nuestro aprovechamiento, ni dexa de franquear este Señor su gracia à qualquiera que se dispone à recibirla (...)”²².

Algo similar nos presenta el caso de Juan Macías, uno de esos tantos españoles pobres que pasaron a América sin ánimo de ser profetas, pero que terminaron siendo verdaderos ejemplos de virtud y santidad²³. También en él operó

²⁰ “Agrado pues à Dios, para hazer pompa de su omnipotencia, que nuestro Fr. Martin tuuiera su origen de prosapia ilustre, como fue la desu Padre noble Cauallero del habito de Alcantara, y de tenebrosa, como la dela Madre, morena, y de nacimiento esclaua, bien que despues libre, y Christiana”. Fray Alonso Manrique, *op. cit.*, pág. 190.

²¹ Al parecer, el mismo Martín tuvo siempre presente que la vida secular no le deparaba ventaja alguna. Así por lo menos lo deja ver un diálogo reproducido en su hagiografía, donde el provincial de su orden lo reprende por no haber obedecido una recomendación suya: “Mandole por obediencia el Provincial, que se acostara en la cama, y preguntandole despues el mismo, como no auia obedecido, le respondió: Yo, Padre mio, he obedecido alo que me ha mãdado, haziendo la cura con colchones, y sabanas, y si despues me acoste vestido, fue por tratar à este mulato, como merece, pues estando en el siglo no tendria, ni que comer, ni donde dormir (...)”. *Ibid.*, pág. 241. Las cursivas son nuestras.

²² Fray Bernardo de Medina, *op. cit.*, foja 4 a.

ese "divino juicio", que en este caso convirtió a un simple pastor en ejemplo de perfección:

"Pero aun resplandece mas la eficacia desu poder en las obras dela gracia, quando de rebeldes asu nombre, haze doctores desu Yglesia; de pobres pescadores, Apostoles; y de ignorantes pastores, ideas de perfeccion, y cathedras desu omnipotencia; como fue nuestro Fr. Iuan, que naciendo de pobres padres, de simple pastorcillo, leueras portento de la gracia, idea de perfeccion, y exemplo de santidad"²⁴.

Mucho más elocuentes son las apreciaciones ofrecidas en la reconstrucción de la ejemplar vida del sastre indígena Nicolás de Ayllón, personaje que no sólo llevaba sobre los hombros el peso de su origen étnico, sino también el desempeñar un oficio, a juicio del hagiógrafo, muy inclinado al pecado cuando no se tenían los ojos puestos en Dios:

"Raros fueron los principios de nuestro Nicolàs, y rarissima la sabiduria, y voluntad del Señor, que en vn Indio tan corto, y tan esteril por fu natural, è ingenio, quiso mostrar otro prodigio no menos raro, que el que viò Moisés en la zarça, donde dignamente se admirò de ver, que vna planta tan esteril luciesse con tantos resplandores diuinos (...)

Y lo que viò mas de cerca, y con razon admirò, fue, que en una plâta, que aun no mereció el nombre, ni aun de arbolillo, sino de planta flaca, y espínosa estuviessse vestida, y coronada de tan soberanas luzes (...)

Recrese à lo dicho la ocupacion que exerciò, en si tan peligrosa, como ocasionada, que fue el ser Sastre. Oficio tan resvaladizo al pecado, que si su aguja no mira al Norte, que es Dios, han buscado sus professores rumbos, y mares muy peligrosos, donde se haze gala el pecar, y Arte lo que es delito. Y assi la primera estrena de nuestros primeros Padres, en que declararon ser pecadores, fue el ser Sastres, pues de las hojas que quitaron à la higuera, cosieron, y formaron sus vestidos (...)"²⁵.

Así, no dejaba de ser admirable que un niño criado entre indígenas y en una rústica aldea, "enseñado solamente de los preceptos de su inclinación piadosa"²⁶, pudiera llegar a convertirse en ejemplo de caridad y de muchas otras

²³ Si bien la Providencia, a través de las apariciones de San Juan Bautista, le había señalado que su destino sería pasar a las Indias, donde se haría religioso sirviendo a Dios y que con el tiempo se construirían iglesias en su honor, su humildad sólo le permitía pensar que ya gran favor recibía con la posibilidad de servir en la regla dominicana. Fray Alonso Manrique, *op. cit.*, págs. 87, 89 y 97.

²⁴ *Ibid.*, págs. 85-86.

²⁵ Fray Bernardo de Sartolo, *op. cit.*, s.f. No deja de llamar la atención que a través del ejemplo de Nicolás de Ayllón se hagan frecuentes críticas a quienes desempeñaban el oficio de sastre. Nos referiremos más extensamente al particular cuando analicemos la función crítica-pedagógica de la hagiografía. Cfr. *infra*, págs. 20-21.

²⁶ *Ibid.*, pág. 14.

virtudes tan extrañas a su casta y a su oficio. Sin embargo, estas cualidades no siempre le permitieron “sacudirse” fácilmente de los atajos impuestos por la rígida estructural social de mundo colonial peruano. Un episodio fundamental en la vida de Nicolás, su matrimonio, nos muestra cómo persistían las discriminaciones étnicas y la forma en que la imagen virtuosa era capaz de superarlas. Ante la disyuntiva de definir su estado civil, Ayllón optó por entregarse a la voluntad de la “Reyna del Cielo” y cumplir lo que ella estimase conveniente. Cuando sintió que el deseo de la Virgen le ordenaba contraer matrimonio, salió de la Iglesia en la que estaba orando y se encontró con “vn Cauallero muy conocido, assi por su virtud, como por su nobleza, llamado D. Francisco de Arreaga”²⁷, quien se empleaba en obras de piedad y criaba algunas doncellas huérfanas. Al verlo, este señor se le acercó y le manifestó querer casarlo con una doncella española, pobre y virtuosa, que había sido criada con gran recogimiento entre las religiosas del Convento de la Encarnación²⁸. Si bien la sorpresa inundó a Nicolás ante esta petición, al considerar que no merecía —en sus palabras— servir a una española, la aceptó asumiendo que esa era la voluntad de Dios. Pero definitivamente Ayllón no estaba exagerando su apreciación, pues incluso el mismo hagiógrafo que reconstruyó su vida se vio en la necesidad de comentar lo extraño de este enlace, acotando eso sí, de inmediato, que las virtudes de este indígena superaban cualquier reparo que surgiese al respecto:

“(…) aunque en aquellas partes es grande el reparo que se haze en casar vna Española con vn Indio, toda via *la virtud de Nicolas era ya tan notoria, y tan estimada, que igualaua muy biê estas diferencias*, y assi la auian ya solicitado para semejantes casamientos (...)”²⁹.

Empero, no fue de la misma opinión la mujer aludida, Jacinta Montoya, quien se alteró sobremanera al saber que iba a ser sacada del monasterio para casarse con un “Indio Sastre”. La noticia le causó tan amargos sentimientos que comenzó a enfermarse, llegando incluso a estar al borde de la muerte. De inmediato Nicolás acudió a la oración y al cabo de poco tiempo aparecieron señales de mejoría. La mujer, como si la enfermedad hubiese servido de enseñanza, reconsideró su actitud y aceptó el matrimonio como manifestación de la voluntad de Dios, quien le señalaba querer que le sirviera no como su esposa en el retiro, como ella anhelaba, sino como criada junto a ese portento de virtud que era Nicolás. De esta forma se desdibujaba la limitante étnica, pues en el discurso de la mujer pasaba ahora a primar el ejemplo de virtud por sobre el origen social:

²⁷ *Ibid.*, pág. 60.

²⁸ Según datos entregados por Rubén Vargas Ugarte, y que contradicen lo señalado en la hagiografía consagrada a nuestro personaje, Nicolás de Ayllón no era célibe a la hora de contraer matrimonio con esta criolla, pues antes habría convivido dos años con una mestiza trujillana. Rubén Vargas Ugarte. *Vida del Siervo de Dios Nicolás Ayllón, o por otro nombre Nicolás de Dios, natural de Chiclayo*. Buenos Aires, 1960, págs. 33-34, citado por Iwasaki, F. *op. cit.*, pág. 58.

²⁹ Fray Bernardo de Sartolo, *op. cit.*, págs. 61-62. Las cursivas son nuestras.

“Que sea Indio el que ha de ser mi marido, no le quita el que sea bien nacido, y mucho menos el que sea afable, cortès, recogido, y virtuoso; yo no me caso con su Nación, sino con su persona, y importa poco, que la Nación no sea igual, si la persona es muy ajustada; en èl tendrè quien finamète me asista, y quizás en vn Español hallarè vn tyrano que me desprece (...)”³⁰.

“Yo no me caso con su Nación, sino con su persona, y importa poco, que la Nación no sea igual”. En esta expresión se resume una actitud que nos obliga a matizar lo que hemos venido señalando respecto a la reversión de las jerarquías mundanas. Sin duda, los testimonios que hemos citado para los tres casos confirman la presunción de que la fama de santidad se ofrecía como un mecanismo que permitía diluir las barreras sociales, pero ello no implicaba, en ningún caso, que la admiración hacia estos personajes bendecidos por la divinidad se prolongara a la casta de la cual eran representantes. En otras palabras, el venerable –antes marginal– era envuelto por una nueva imagen que primaba sobre su anterior estado, y al elevarse de entre sus pares, lo que era fruto de una *rarísima* voluntad de Dios³¹, cerraba de inmediato la puerta para la reiteración del fenómeno³². De ahí que no resulte contradictorio, por ejemplo, que en el mismo relato en el cual se alababa a este indígena, aparezca, posteriormente, una condena al grupo étnico en su conjunto³³.

De la misma forma, la fama de santidad no siempre aseguraba una estimación total por parte de la sociedad, pues por muy poderosa que fuera dicha dignidad, los límites sociales seguían siendo gravitantes. Es por eso que aquella dilución o reversión de las jerarquías mundanas sólo era efectiva hasta el límite de lo posible. Al decir “hasta el límite de lo posible”, estamos asumiendo que de todas formas el origen social o los rasgos fenotípicos siguieron pesando sobre la manera en que fueron percibidos estos personajes; así al menos pudimos observarlo en la reacción de Jacinta Montoya ante la noticia de su eventual enlace con Nicolás de Ayllón. Algo similar es lo que se muestra en el *Proceso de Beatificación* de Fray Martín de Porres, donde se recogieron algunas declaracio-

³⁰ *Ibid.*, págs. 64-65.

³¹ Cfr., *supra*, nota 25.

³² Ello no impide, obviamente, que otros personajes de la misma casta puedan acceder a dicha categoría, pues sabemos que Nicolás de Ayllón no fue el único indígena fallecido con “olor a santidad”. Al respecto, véase Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia...*, págs. 491 y ss. Lo que queremos señalar aquí es que la reivindicación social de algunas figuras no implicaba una promoción extensiva a toda la casta a la cual pertenecían.

³³ Frecuentemente se intenta poner a Nicolás de Ayllón por sobre sus pares étnicos, contrastando sus virtudes con la bajeza de su “nación”. Así, por ejemplo, se señala que nuestro personaje sirvió “sin que jamás se le conociese la menor señal de aquel vicio, tan comun en los criados, y mas entre los Indios, de pagarse de ante mano con lo que puden desaparecer à sus Amo [sic], cerrando tal vez su ultima infidelidad cõ vn robo manifiesto, y con vna fuga inopinada”. En el mismo tenor, se insiste en el desprecio hacia este grupo social: “Ay en Lima vn grande Hospital, erigido con la Real magnificencia de nuestros Catolicos Monarcas, y destinado para curar los Indios enfermos, que es gente de su natural asquerosa, y que con la enfermedad añade mas horror à los que atienden à su asistencia”. Fray Bernardo de Sartolo, *op. cit.*, págs. 10 y 45, respectivamente.

nes que reconocían la intolerancia que provocaba entre sus pares dominicos el hecho de que este donado descastado tuviera mejor reputación que ellos, llegando al punto de insultarlo y llamarlo “perro mulato”³⁴. Junto con ello, llama la atención que los mismos venerables, en honor a la humildad que los caracterizaba, frecuentemente estén haciendo mención a su origen étnico en cuanto ello los hacía indignos de recibir tanta gracia, lo que sin duda se explicaba por la “gran misericordia Dios de auerle[s] dado la luz dela Fè entre tantas barbaras naciones de negros, Yndios y Gentiles (...)”³⁵.

A pesar de las aisladas resistencias que podamos mencionar, lo que tiende a predominar es el magnetismo que estas figuras ejercían en el medio en el cual se manifestaron, pues de una u otra forma se iban convirtiendo en un nódulo en torno al cual comenzaba a girar el resto de la sociedad. En todas las vidas estudiadas se señala que, debido a la fama de santidad que envolvió a estos siervos y venerables, continuamente recibieron la visita y peticiones tanto de autoridades como de esclavos, de hombres ricos y pobres, de hombres y mujeres, de todos y cada uno de los estratos que formaban parte del entramado social. De ahí que el santo se fuera constituyendo en punto de confluencia dentro de un grupo humano altamente heterogéneo y jerarquizado. Así, por ejemplo, Vicente Bernedo

“(...) era Padre de afligidos, pobres, y des consolados, tratandoles atodos como ahijos espirituales con amor, y caridad, acudiendo à el nobles, Eclesiásticos, y plebeyos por aliuiio en sus trabaxos, reciuiendoles el con mucha sumision, y humildad, dando aunos con fexos, y socorriendo à otros ensus necessidades tanto, que vino aganarse para con todos el timbre de Padre, y Abogado de pobres, pudiendose decir del, que parasi no era nada, y era vn todo para todos”³⁶.

Un rol similar cumplieron los otros tres personajes, ante quienes a diario desfilaban, en continuas súplicas y ruegos, todos los estamentos de la sociedad peruana del s. XVII. Sin embargo, esta tónica no sólo operaba durante la vida terrenal de los venerables, sino que también se hacía efectiva después de muertos. Al funeral de Juan Macías, donde la iglesia, el claustro y la plaza se llenaron de gente, acudieron

³⁴ *Fray Martín de Porres: Proceso de Beatificación*. Salamanca, 1960, págs. 208, 223, 244, 247, 276 y 290, citado por F. Iwasaki, *op. cit.*, págs. 54-55. A diferencia de lo señalado en dichos testimonios, en la hagiografía del mulato—escrita por un dominico—este episodio es presentado como un acto involuntario, fruto de una intervención diabólica: “Vn Religioso faltando a los terminos dela modestia Religiosa, qui en duda, mouido de alguna diabolica sugesion, pues no auia causa por que, encontrandose con Fr. Martin comenzo a maltratarle tan imprudentemente de palabras, que lo menos que le dixo fue, que era vn Perro negro, esclauo, y embustero, y como tal merecedor de ir a cùpli sus dias en vna cadena de galera”. Fr. Manrique de Zúñiga, *op. cit.*, pág. 247.

³⁵ *Ibid.*, pág. 197; también págs. 229-230 y 242.

³⁶ *Ibid.*, pág. 41.

"(...) à honrar sus exequias sin otro conuete, que fu deuocion, los Capítulos Eclesiasticos, y Seglar, juntandose con ellos, cosa no acostumbrada, el Arzobispo de Lima con el Virrey, y todos los Señores Oidores, abogados, y oficiales de la Real Audiencia de aquel Reyno, queriendo por su deuocion llevar el cuerpo à veces, hasta la sepultura los Señores dela Audiencia, y los dos Capítulos, siguiendo el cuerpo el Arzobispo, Virrey, y Retores del confexo, y lomas ilustre dela Nobleza dela Ciudad"³⁷.

Si bien las exequias se transformaban en una instancia de veneración hacia el santo, donde acudía toda la población para estar cerca del cuerpo y lograr besar sus pies o manos, e incluso obtener algún jirón de su hábito o un mechón de su cabello con el fin de guardarlos como reliquias, resulta interesante apreciar que también operaban como un mecanismo de "apropiación" de dichas figuras. Es por eso que en estas ceremonias cada localidad intentaba expresar efusivamente el alto aprecio que les tenían, pues de esa manera lograban reforzar el vínculo que se había establecido en vida con la comunidad. Así se deja ver en el relato que recrea las honras fúnebres ofrecidas a Vicente Bernedo:

"Quiso la Villa de Potosí hazer demostraciones de afecto al V. Padre aun despues de muerto, para obligarle mas atenerla debajo desu protección en el Cielo, quo piadosamente creian gozaua, y determinaron hazerle honras suntuosas a los nueue dias despues de muerto, para loque se a paro toda la Yglesia, y hizo vn magnifico tumulo, que le rodeauan quinientas libras de cera"³⁸.

Pero en estas multitudinarias celebraciones no siempre primaba la concordia social. A pesar de que la población parecía participar como un cuerpo único, este espacio de veneración se transformaba en una pugna entre los diferentes grupos de la sociedad por alcanzar el mayor protagonismo. Por una parte, los relatos destacan la masiva concurrencia de la elite, sector que por su hegemonía en la jerarquía social, lograba estar a la cabeza de las ceremonias. Tanto era su interés por "apropiarse" de estas figuras de santidad, que incluso abrían sus filas para integrar –al menos durante el entierro– a quienes tenían algún vínculo cercano con el venerable. A la inhumación del cadáver de Fr. Martín de Porres

"Acudieron (...) las personas más calificadas de la Ciudad, la Audiencia Real, el Cabildo y Religiosos de todas la comunidades, venidos sin ser conuidados, de su deuocion, y de la suavidad de olor, que el insésible cadauer despedia; y para orar en su sangre à Fr. Martin dieron filla en medio della Audiencia los Señores della à vn Cuñado del Sieruo de Dios. Assistió la mayor parte dela Ciudad aclamandole todos por Santo, y llegada la hora dela sepultura, lleuaron

³⁷ Fr. Manrique de Zúñiga, *op. cit.*, pág. 161.

³⁸ *Ibid.*, pág. 72.

sobre sus ombros el feretro, de la Yglesia hasta el Capitulo, el Señor D. Felician de Vega, Arçobispo de Mexico; el Señor D. Pedro de Ortega Sotomayor Obispo del Cuzco, y otros Señores dela Real Audiencia, y Caualleros, teniendo todos por dichosos lleuar el Cuerpo de vn Santo Padre de pobres, como los Angeles, segun pondera el Crisóstomo, se olgaron lleuar el alma de Lazaro mendigo el seno de Abran; (...)³⁹.

Similar suerte corrieron los parientes de Nicolás de Ayllón durante las exequias organizadas por el Cabildo secular en su honor. A dichas celebraciones concurrió el Virrey Baltasar de la Cueva, quien, una vez terminada la función, subió en su carroza al hijo, un hermano y un sobrino del siervo de Dios⁴⁰. Pero no era la elite la única protagonista: el resto de la población también tomaba parte de estas ceremonias copando todos los espacios y obligando a las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas, a resguardar, incluso, la integridad de los restos mortales del venerado. Así ocurrió en el traslado del cuerpo de Juan Macías, donde

“Llenose no solamente la Yglesia de gente, sino el Claustro, la plaza, que esta delante del Conuento, y todas las calles circunuecinas, tanto que con gran dificultad pudo passar, y entrar el cuerpo en la Yglesia, siendo tan grandes las voces, con las quales le aclamauan todos por Santo, encomendandose asu intercession, que las ponian en el Cielo, siendo necesario doblar la guardia de mucha gente armada para detener la multitud, que con grande ansiedad procuraua alguna reliquia; no auiendo podido remediar, que empoco tiempo le dejaran casi desnudo, quitandole aun

³⁹ *Ibid.*, pág. 273. Las cursivas son nuestras.

⁴⁰ Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia...*, pág. 490. Resulta interesante destacar que el Virrey tuvo una especial cercanía con Nicolás, lo que queda claramente establecido en las páginas iniciales de su hagiografía. De partida es a él a quien Bernardo de Sartolo, el autor, dedica la obra, lo que nos permite deducir que fue su interés el que originó este escrito. Por otra parte, el relato comienza con un panegírico en honor al Virrey en el cual se destaca el protagonismo que dicha autoridad tuvo en los funerales del siervo de Dios: “Floreció el Venerable Nicolás en la Real Corte de Lima, y llegó su santidad al punto supremo de su eleuacion, quando V. Excelencia presidia, y gouernaua aquel Nueuo Mundo, cuyas felicidades se vieron entonces tan crecidas, que pudo con razon envidiarlas, y codiciarlas el Cielo. Por esto sin duda le privò en esta ocasion del tesoro oculto, y escondido, que gozaua en el Venerable Nicolás, y le arrebatò para si por medio de su transito felicissimo, compensando à vn mismo tiempo su piedad esta perdida tan excessiua con las dichas que le dexaua vinculadas en los aciertos de V. Excelencia. Entonces se acabò de manifestar aquella antorcha, que ardia oculta en los retiros de su humildad, y su luz hallò muy facil entrada en el Palacio de V. Excelencia, de donde salió tan ennoblecida, como admirò justamente aquel dia toda aquella Corte, viendo que para honrar à vn pobre oficial dexaua su Principe el Palacio, y salia à mirar con sus ojos aquel deposito humilde de virtudes, que desde entonces empeço à ser tan felizmente conocido, y tan notablemente respetado. Tuuo el difunto aquel dia tantos panegyristas, como lenguas: pero à juyzio de los advertidos, el mas eloquente fue la demonstracion piadosa de V. Excelencia, que entre la confusa muchedumbre de el Pueblo, quiso acompañarle hasta la misma sepultura, transformando en triunfo de su virtud el entierro de su Venerable cadauer, y mostrando, que su piedad Christiana puede recibir muchos lustres la santidad mas heroica”. Fr. Bernardo de Sartolo, *op. cit.*, s/f.

los pocos cabellos dela cabeza, compeligro de passar mas adelante; si no huuiera estado rebotada a quella indiscreta deuocion"⁴¹.

Con o sin tensiones, lo cierto es que estos personajes pertenecientes al más allá colonial lograban concitar la atención de todo el espectro social, dando origen a un abanico de manifestaciones tan heterogéneo como lo fue la sociedad en la que se manifestaron. Esta confirmación de la relevancia que tuvo el fenómeno de la santidad para el mundo peruano del s. xvii, nos demuestra que incluso ese espacio intangible de lo sobrenatural se prestaba para la expresión de los roces terrenales, toda vez que en él participaban, sin distinción alguna, los variopintos hijos de la religión. Si la igualdad era imposible en la tierra, al menos el cielo ofrecía un espacio reivindicatorio: de ahí que fuese inevitable que todos se sintieran dueños de estas expresiones maravillosas. Pero esto jamás puso en riesgo las bases sobre las que descansaba la jerarquía mundana. Todos buscaban participar y cada uno lo hacía desde el lugar en que Dios lo había puesto⁴². Como expresión de este espíritu, nos parece de mucho interés reproducir el relato de la ceremonia donde se selló el cajón que guardaba los documentos relativos al proceso de beatificación de Fr. Martín de Porres para ser enviados a Roma. Su valor reside en que retrata a la sociedad en su conjunto, recreando la forma en que cada grupo intenta hacer suyo este esperanzador evento:

"Acauada la solemne funcion, retirandose su Ilustrísima, salieron los juezes, y Cabildo con la Nobleza, è innumerable pueblo adespedir ala Comunidad del Conuento del Rosario, que se auia hallado presente, hasta la puerta de la Yglesia: y llegando atomar el cajon el Prior, y Maestros, se originaron tales competencias entre los Ministros, y Nobleza queriendo cadauno tener la dicha de lleuar aquel thesoro, que por obiar in conuenientes cargaron con el algunos Señores del cabildo, y del Regimiento de la Ciudad, y le lleuaron procesionalmente hasta el conuento; siendo tanto el pueblo, que auia por las calles y plazas, tantas las demostraciones de alegría, que hazia cadauno con esparcer flores, y con embiar al Cielo a labanzas en honor del Venerable, que mostrauan bien la deuocion interior de sus corazones. Ha esta deuocion acompañaua el disparo de muchos instrumêtos de fuego, estruêdo armonioso de caxas, clarines, Vanderas desplegadas, y otros instrumêtos festiuos, con el repique general de todas las Câpanas de la

⁴¹ Fr. Manrique de Zúñiga, *op. cit.*, pág. 161.

⁴² En esta percepción, lo fundamental siempre giró en torno al milagro, esas bendiciones que indistintamente favorecieron a los múltiples actores del mundo colonial: "Poco importa que el prodigio se produzca en un medio indígena; el rumor se divulga pronto por el mundo mestizo y español. Laicos o eclesiásticos, hombres o mujeres, los favorecidos con milagros, los fieles y los peregrinos se reclutan en todos los estratos de la sociedad colonial (...). Fiestas religiosas, dedicatorias y consagraciones, beatificaciones y canonizaciones, coronaciones y trasposos de imágenes, o bien todavía autos de fe, ofrecen repetidas ocasiones para organizar inmensas reuniones que cada vez renuevan en torno del santo los actos de lealtad espectaculares que alimentan a la sociedad colonial". S. Gruzinski, *op. cit.*, pág. 145.

Ciudad. Pusieron el caxon sobre el Altar Mayor del Conuento ofreciendo a nuestro Señor las virtudes epilogadas en el de su Siervo, y despues ala gran Reyna delos Cielos sobre su Altar del Santissimo Rosario (...), y dicha vna Antifona à N. Señora, y otra à Santo Domingo fe acauo la funcion. Mas no la deuocion del pueblo, pues comenzando ala oracion el repique de todas las campanas, seuo toda la Ciudad tan esclarecida de achas, fuegos y luminarias, que parecia resplandecia el Sol amediodia, alegrándose vnos con otros; no fe auiendo visto la Ciudad mas regocijada que aquel dia, y noche, ni aun en otras semejantes ocasiones, que merocian la misma estimacion, y aplauso; (...)"⁴³.

La posibilidad de que el siervo de Dios fuera elevado a los altares, sin duda constituía un suceso de inestimable trascendencia para la comunidad. Era una forma de alcanzar el cielo, de consagrar para siempre la alianza que Dios había establecido con estas tierras recién "ganadas" para la fe. De ahí que, pese a las diferencias, tienda a predominar la concordia. A través de la veneración de que eran objeto, estas figuras habrían permitido transmitir los valores colectivos e individuales del cristianismo, logrando crear un sentido comunitario que atenúa la profunda heterogeneidad de un mundo en que las disparidades étnicas, lingüísticas y sociales hacían frágil toda estabilidad⁴⁴.

EL REFLEJO INVERTIDO. LA FUNCIÓN CRÍTICA-PEDAGÓGICA DE LA HAGIOGRAFÍA

En la transmisión de los valores de la religión católica, el ejemplo dado en vida por el santo resultaba fundamental. Pero su efectividad se veía reducida por el estrecho margen de difusión que podían alcanzar los pormenores de su existencia: testimonios de afortunados –por lo mismo escasos– testigos, que luego se convertían rumores difundidos entre los habitantes de la localidad, iban construyendo lentamente la imagen virtuosa de estas personalidades. Es por eso que la hagiografía se constituyó en una forma narrativa de capital importancia para el mundo colonial, pues ella operaba como "caja de resonancia", como divulgadora efectiva de esos comportamientos tan caros a una sociedad profundamente piadosa como la peruana del s. xvii⁴⁵. Y simultáneamente

⁴³ Fr. Manrique de Zúñiga, *op. cit.*, págs. 281-282.

⁴⁴ S. Gruzinski, *op. cit.*, pág. 145.

⁴⁵ Este ensanchamiento de los márgenes de difusión era considerado un deber en honor al venerable. Muy ilustrativas son las palabras de Félix de Lucio Espinoza, quien mandó a publicar la hagiografía de Fr. Martín de Porres escrita por Bernardo de Medina: "Llegaron à mi mano estos papeles de la vida del Venerable Siervo de Dios Fr. Martin de Porres, y quisiera que al mismo tiempo huvieran llegado à la noticia vniversal, porque el rato que dilatava el manifestar al mundo la virtud heroica de este prodigioso Varon, me pareció que hazia vn conocido agravio a tan singulares perfecciones". Agregaba que su interés en la publicación buscaba no abandonar en el destierro del olvido la vida de tan ejemplar sujeto, como así también hacer justicia al talento de quien se había animado a retratarla: "Este fue el motivo, ò lector amigo, de sacar à luz vna obra, que puede servir de feliz memoria de los passados, digna imitacion à los presentes, y glorioso exemplar à los sucesores". Fray Bernardo de Medina, *op. cit.*, s/f.

ofrecía una gran ventaja en el ámbito de lo moral. El relato no se limitaba a fijar la virtud que se pretendía mostrar, sino que lo hacía contrastándola con el comportamiento del grupo social en el que había actuado el siervo de Dios. De esta forma se iba construyendo un escenario dual y en tensión, donde junto al ensalzamiento se situaba la denuncia, frente a la virtud de uno, la impiedad del resto. Dicha operación hacía posible presentar una situación real y una situación ideal, con la esperanza de que el ejemplo de la segunda lograra purificar de sus desaciertos a la primera⁴⁶.

A lo largo de la reconstrucción de estas "santas vidas", continuamente se van resaltando los valores que encarnaron ejemplarmente los venerables presentados: humildad, pobreza, renuncia de sí mismo y de los bienes mundanos, obediencia, caridad, oración. Para cada caso, se cita alguna acción que grafique la recta actitud, insistiendo siempre en el valor del ejemplo como el mecanismo más eficaz para mover los ánimos:

"Es el exemplo como la piedra yman, que con su virtud atrae assi vn anillo de yerro, y participando a este la misma virtud, no solo atrae otro asi, fino aquel a otro, a sí a otros muchos, de manera que viene a formar vna larga cadena, como hizo la experiencia S. Augustin. Este modo de tirar los corazones en seño Christo asus Discipulos, quando les dixo: semostraran delante delos hombre de manera que vieran sus obras buenas, de donde tomaran motiuo de alauar asu eterno Padre (...)"⁴⁷.

Como la mayoría de estos personajes se desarrollaron en medios eclesiásticos —de hecho Bernedo, Macías y de Porres llevaron vida conventual— y encarnaron de forma magistral las virtudes que se consideraban indispensables para un clérigo, algunos autores supusieron que las críticas formuladas en este tipo de relatos tenían como directos y únicos destinatarios a aquellos religiosos que se destacaron por sus disipadas vidas. De hecho, el historiador peruano Fernando Iwasaki ha señalado que esta función crítica de la hagiografía no tenía como destinataria a la sociedad limeña en su conjunto, sino específicamente al clero colonial⁴⁸. Si bien esta percepción no parece errada, creemos que al menos necesita ser matizada.

En lo que respecta a las reconvenções hacia el mundo eclesiástico no parecen haber dudas, pues si miramos algunos de los procesos seguidos a clérigos por el Tribunal de la Inquisición en Lima, veremos que claramente sus actuaciones contravenían las exigencias canónicas. En no pocas ocasiones dicho Tribunal tuvo que revisar casos de "frailes o religiosos que contraían matrimonio, quebrantando sus votos o bien vivían maritalmente, despojados del hábito religioso y contraviniendo a su obligación"⁴⁹; o también de algún clérigo que se

⁴⁶ Usamos el adjetivo "ideal" en la acepción de prototipo o ejemplo de perfección, no en el de realidad inmaterial o fantástica.

⁴⁷ Fray Alonso Manrique, *op. cit.*, pág. 37.

⁴⁸ F. Iwasaki, *op. cit.*, págs. 51 y 55.

preciaba de "fornicario", y que señalaba no estar dispuesto a pedir misericordia divina sin haberse antes hartado de la mujer⁴⁹. Por otra parte, se señala que muchas de las vocaciones sacerdotales nacían, antes que todo, por motivaciones estrictamente terrenales: el alto reconocimiento social que brindaba el estado sacerdotal, junto al bienestar material que aseguraba la vida religiosa —por las numerosas y rentables capellanías, como así por la generosidad de los fieles, que con sus limosnas sostenían el culto—, instaban a muchos hombres a probar suerte en las filas de la religión⁵¹. Ante tal panorama, no es de extrañar que en estos escritos se recojan recriminaciones frente a actos de esta u otra naturaleza.

Así, por ejemplo, las opiniones que se atribuyen a Nicolás de Ayllón en su hagiografía dan luces sobre la percepción que pudo haber tenido el resto de la sociedad en lo referente a las comodidades y beneficios que caracterizaban la vida de algunos miembros de la Iglesia. Siendo muy pequeño, nuestro personaje abandonó su hogar y se puso al servicio del religioso Fr. Juan de Ayllón —de quien conservó el nombre conforme a la costumbre de que el indígena adoptara el del español al cual servía en memoria de su lealtad y gratitud— a quien acompañó durante mucho tiempo en Lima. Posteriormente el clérigo quiso abandonar la ciudad invitando a nuestro personaje a seguirle, solicitud ante la cual Nicolás le manifestó su deseo de permanecer en ella y aprender algún oficio. Fr. Juan de Ayllón

"(...) le propuso con toda eficacia muchas razones para reducir su voluntad à que no dexasse su compañía, alegando las conueniencias con que viuiria en su Curato, assistido como si misma persona, y estimado de todos, por que toda su jurisdiccion auia de estar en su mano y en su disposicion. Pero Nicolàs, que tenia bien premeditados los peligros y estorvos, que encierra semejante vida, y quan contraria era à la virtud, que pretendia adquirir, le respondió resueltamente vnas palabras muy dignas del espíritu, que le

⁴⁹ Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, tomo III, Burgos, Imprenta de Aldecoa, 1960, pág. 295.

⁵⁰ Dicho caso corresponde al del carmelita César Pasani, en 1667, quien: "Se preciaba de fornicario, y diciéndole un testigo que mirase que no le castigase Dios quitándole sus órganos genitales, respondió que primero le quitase la vida o ambos brazos. Y diciéndole que por qué no pedía a Dios misericordia, respondió en términos desvergonzados, que primero quería hartarse de la mujer y después lo pediría; que se jactaba de haber conocido carnalmente en La Paz más de trescientas sesenta mujeres, y que muchas veces revestido para decir misa, alzaba los ojos a un Santo Cristo y decía: 'Dios mío, enviadme tal...', que es vaso púdico de la mujer". José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima*, tomo II, Santiago, 1956, pág. 170.

⁵¹ Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la...*, tomo II, pág. 459. Similares juicios vierte el historiador José de la Riva Agüero sobre el particular: "Los criollos, indolentes y viciosos, entraban sin vocación alguna, impulsados por sus padres o anhelando vivir sin trabajar. Los españoles que profesaban en el Perú eran frecuentemente mercaderes que, arruinados, cansados de su giro o desesperando de conseguir fortuna, se acogían como último recurso al monasterio. Los frailes ricos tenían dentro del convento sirvientes seglares que causaban no pocos escándalos. A pesar de las prohibiciones, muchos padres jugaban apostando dinero y asistían a las comedias". José De la Riva Agüero, *La Historia en el Perú*, Madrid, Editorial Maestre, 1952, pág. 252.

llamaua: Padre mio, yo no busco regalos, ni comodidades, pues Dios o que buscò hecho hombre solo fue Cruz, y trabajos; trabajos quiero, y assi los he de pretêder, sin huir jamás de los que su Magestad me embiare (...)"⁵².

Seguendo la misma línea, en otro relato se señala que Juan Macías "no hazia buen juicio de algunos Religiosos, que se mostraban ambiciosos, y codiciosos de multiplicar dinero, y acumular ganancias (...), estimando mayor thesoro la pobreza con Christo, que las riquezas con el mundo, sabiendo que estas, y principalmente en vn Religioso, impiden el buelo a la inocencia"⁵³; si bien no en forma explícita, un similar tono crítico se deja ver en una aparición que tuvo este venerable, donde un religioso converso del Convento del Rosario de Lima le pide que lo libere, mediante oraciones, de las penas que sufre en el Purgatorio⁵⁴.

Las vivencias de este mismo personaje también resultaron de utilidad para poner una voz de alerta en relación con los excesos que podían esconderse tras la vida religiosa. Valiéndose de una de las primeras tentaciones que debió enfrentar Juan Macías —la de la carne—, el autor de su hagiografía reconstruye un episodio que podría ser leído como una fina metáfora de la realidad conventual. Paseando por Sevilla, mientras esperaba la ocasión de poder embarcarse hacia América,

"(...) vio entrar y salir mucha gente de vna casa grande, y pareciéndole seria algun Conuento de Religiosos, creyendo, segun su simplicidad, que la gente entrava aganar alguna indulgencia, ò auisitar alguna deuota Imagen, quiso aun el entrar muy devoto auer lo que era: mas el pobre echo de simple pastor, inocente cordero, apenas entro quando se hallo rodeado de lobas, siendo aquella casa, no de Religiosos, que encaminauan almas al Cielo, sino de publicas rameras, donde continuamente se macelauan almas para el infierno. Aluerle tres ò quatro de aquellas mercadelas del Abismo, sele pusieron en medio, y como presa destinada asu infame sensualidad, comenzaron con gestos, palabras a prouocarle al comercio: mas el que estaua muy lexos depensar en lo que sucedia, viendose en aquel euidente peligro, pienso, comenzo adedir: *ay de mi donde me hallo! Yo no entre aquí para perder la joya mas preciosa que poseo, que es mi virginal pureza (...)*"⁵⁵.

⁵² Fr. Bernardo de Sartolo, *op. cit.*, págs. 49-50.

⁵³ Fray Alonso Manrique, *op. cit.*, págs. 101-102.

⁵⁴ *Ibid.*, foja 123. Es interesante apreciar que estas visiones sobrenaturales permitían fijar y ratificar la validez de ciertos dogmas, como el del purgatorio por ejemplo. A. Rubial García, *op. cit.*, pág. 39.

⁵⁵ Fray Alonso Manrique, *op. cit.*, pág. 90. Las cursivas son nuestras. Sustentamos la percepción de que el fragmento intenta metaforizar una crítica en el hecho de que Macías presume estar ingresando a un convento—suponemos que un cristiano, por muy ingenuo que fuera, era capaz de distinguir a simple vista un convento de cualquier otro recinto— y termina refiriéndose al celibato, una de las virtudes más estimadas de la vida conventual.

Por otra parte, como la mayoría de estos personajes tomaron al hábito de alguna orden, la vida conventual les permitía dar ejemplo de virtud a sus pares en el trato cotidiano. Así lo registra un episodio de la vida de Fr. Martín de Porres: mientras caminaba por las calles de Lima, se encontró con un anciano en muy mal estado de salud, al que recogió y llevó a su celda, donde procedió a curar sus llagas. Pocos instantes después entró allí otro dominico, quien al ver lo sucias que habían quedado las mantas por las curaciones, comenzó a reprender al mulato, “tratándole de indiscreto e ignorante de los disparates, que el llamaba a su caridad”. Con la humildad que siempre lo caracterizó, Fr. Martín le respondió:

“Hermano mio yo le quisiera mas que polido, caritatiuo, por que al fin las manchas dela manta con poco jabon se quitan: mas el ser poco caritatiuo con los pobres es una mancha, que no se puede quitar sino con muchas lagrimas de contrición, y arrepentimiento; y assi reprehendo el al Religioso de su poca caridad, y le enseño lo que deuia hazer”⁵⁶.

Episodios como éstos nos demuestran la efectiva utilización de las hagiografías como un mecanismo de reconversión hacia los eclesiásticos de vida descarriada. Tal como habíamos señalado, ello vendría a confirmar las apreciaciones de Iwasaki en lo relativo a quiénes eran en definitiva el objeto de estas críticas. Sin embargo, otros pasajes nos hacen ver que los destinatarios de estas acusaciones pertenecen a un registro mucho más amplio que el clero limeño, por lo que las interpelaciones tienden a ser mucho más generales. Haciendo énfasis en este aspecto, veremos que es la sociedad en su conjunto la que termina siendo el punto de contraste con la vida ejemplar de los venerables hagiografiados, lo que nos obliga a matizar las anotaciones del historiador peruano en esta materia.

Llama la atención que las críticas a la sociedad tienden a insistir en dos tópicos similares a los vistos en las advertencias eclesiásticas: excesiva riqueza y desenfadada conducta sexual. En torno a estos dos ejes, los relatos tomarán las voces de las figuras de santidad para denunciar los excesos, acusar desviación y, posteriormente, ofrecer un modelo de perfección que se alzara como la posibilidad eterna de enmendar el rumbo. Juan Macías, por ejemplo, habría tenido contacto con un caso en que las riquezas mundanas significaron la más triste condenación:

“Conocia el peligro en que se hallaua de saluarse vn hombre muy rico, y potente dela Ciudad de Lima, y auiendo echo muchas oraciones, ayunos, y disciplinas por su salud, no pudo alcanzarla, y viniendo el dia que murio hallandose el Siervo de Dios en la porteria delante de su Christo con otros Religiosos, y seglares, Pedro Ramírez à decirle que ya auia muerto aquel hombre rico, en oyrlo Fr. Iuan sepuso allorar, y mirando al Christo, que

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 204.

dando como fuera de los sentidos, dixo: O pobre, y quanto mexor le seria no auer nacido, si tanta riqueza, y potencie han lleuado ala perdicion; yo echo por el muchas oraciones, y penitencias, y creo no le han servido nada. Infeliz, si se ha condenado, y tendra eternamente el infierno”⁵⁷.

Similares palabras tenía este personaje para referirse a las conductas sexuales como causa del aniquilamiento de la voluntad y obscurecimiento de la virtud, señalándose de inmediato –ahora por cuenta del relator– el ejemplo que debían seguir todos los hombres:

“Sentia mucho que el mundo siguiera tan ciegamente los vanos caprichos deliuidad, en tristeciendose interiormente deuer multiplicarse cada el dia las Elenas incendiarias de Reynos, las Circes assassinas de los sentidos, las Armidas oprimidoras del valor, las Bersabes, que infidiauan a los Dauides, las Moabitas a los Salomones, y las Herodianas a los Bautistas. No corrioxamas su voluntad por los desastrosos Valles delos deleites, que recogen las inmundicias, sino castigando su cuerpo, le hazia estar sugeto al espiritu, considerando que la castidad es vna prerrogatiua, que haze a los hombres y guals a los Angeles, y que la deshonestidad, de mas de hazerles infames, obscurece la hermosura de todas las virtudes”⁵⁸.

Fragmentos de este tenor son los que van integrando la función crítica de la hagiografía con la segunda parte del proceso, la que tiene que ver con la instrumentalización pedagógica del relato. Ambas instancias van siempre unidas, formando una relación que se sustenta, como ya habíamos dicho, en la presentación de acciones o comportamientos que grafiquen el mensaje que se pretende inocular. Una de las críticas más interesantes y específicas que hemos conocido es la que se articula hacia el oficio de sastre en función del ejemplo de Nicolás de Ayllón. Cuando decidió apartarse del clérigo al que había servido por años, viéndose solo y sin nadie a quien acudir, optó por entregarse a los brazos de su venerada Virgen María y escoger el “modo de vida en que mas auia de agradar, y servir à su Santissimo Hijo”. Mientras oraba con este fin

“Sintióse Nicolás interiormente aficionado al oficio de Sastre, y como estaua muy ageno de toda ambiçió, y vanidad, abraçò con grãde gusto el diuino llamamiento, pareciéndole, que con la gracia del Señor, seria fiel, y desinte-

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 152.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 103. Es interesante apreciar que todas las virtudes exigidas por la vida eclesiásticas eran proyectadas como ideales para el conjunto de la sociedad, tal como lo demuestra este caso respecto a la castidad. De ahí que en las hagiografías se insista en la observancia “delos preceptos, y leyes, que cadauno professa ensu estado, no pudiendose llamarse discipulo elqueno sigue lo que obra, y le enseña su Maestro. No tratamos aquí de la obseruancia de los Diuinos preceptos, suponiendose esta, no digo en los que caminan por la perfeccion, sino en todos los que setienen porhijos de la Yglesia: mas tratamos de aquel zelo en guardar aquellas cosas que miran al decoro del estado, honor de Dios, y edificacion del progimo (...)”. *Ibid.*, pág. 28.

resado en este oficio; y vécido este, que el vnico, y mas peligroso bagio en los deste arte, podria en èl servir à Dios con recogimiento, y quietud”⁵⁹.

Y una vez que se acogió con un maestro como aprendiz de sastre

“No le faltó tampoco en esta ocupación mucho que padecer à Nicolàs, porque lo Oficiales, y compañeros con quien viuia eran (como comúnmente acontece) muy desemejantes en las costumbres, libres, desenbueltos, y juglares; por lo qual reconociendo en el silêcio, modestia, y còpostura de Nicolàs vna tacita, aûque dura, y eficaz reprehension es sus desahogos, le mirauan al principio con ceño, y desprecio; y despues no pudiendo ya sufrir virtud, empeçaron declaradamente à burlarse della (...) llamandole hipocrita, embustero, y santurron y à vezes passandose de las palabras malas à peores obras”⁶⁰.

Tal como se puede percibir en este caso, no deja de ser interesante advertir que la oposición se centre en la definición de tipos sociales y morales que ostentan los vicios locales frente a estos ideales cristianos que han de conmover el ánimo y corregir con su generoso ejemplo las conductas extraviadas. Es a partir de estos tipos –en cuanto pueden llamar a identificación– que la denuncia y la corrección logran superar los límites de la palabra y hacerse parte de una realidad mucho más patente, ciertamente más fácil de percibir e interiorizar.

Está claro, entonces, que la crítica sólo tiene sentido en cuanto le sigue la edificación, de ahí que ambas instancias deban mirarse correlativamente. Es esto lo que nos permite señalar que la persuasión se hace en negativo, invirtiendo el espejo, para llegar así a la rectificación de las conductas. Se representa la imagen –para que el receptor se reconozca– y luego viene la condenación, pero no se deja el vacío angustiante: frente a la desesperación se ofrece el modelo de perfección, un bastión al cual aferrarse. En último término, la posibilidad de salvación.

LA EFECTIVIDAD DEL MILAGRO, EL EJEMPLO DE LA VIRTUD. CONTRADICCIONES EN MATERIA DE FE

Si bien dentro de la función crítica-pedagógica de la hagiografía la imagen del santo aparece como un modelo ideal, transparente y sin contradicciones, una mirada más atenta nos advierte que en esa aparente coherencia interna reposa un conflicto no menor surgido a raíz de las disímiles percepciones que estas personalidades generaban en la sociedad en las cuales operaban. Un análisis más detenido de las hagiografías nos señala la existencia de dos caras que resaltan sobremanera de la figura de santidad: por un lado la del hacedor de milagros, por otro, la del dechado de virtud. A simple vista, ambas facetas –

⁵⁹ Fr. Bernardo de Sartolo, *op. cit.*, pág. 33.

⁶⁰ *Ibid.*, págs. 35-36.

como constitutivas de dicho personaje— deberían ser igualmente relevantes, o similarmente valoradas, a la hora de sancionar o no la santidad de un venerable. Sin embargo, es posible detectar que entre ellas se interponía un peligroso abismo. Dicho abismo emanaría como consecuencia de la percepción que la sociedad laica peruana elaboró respecto a estas manifestaciones de la divinidad: por sobre todo, el santo fue visto como taumaturgo, como intercesor con Dios, origen de prodigios y hechos maravillosos. Como era de esperar, el efecto del milagro se multiplicaba por la excesiva predisposición que una sociedad profundamente religiosa, como la que estamos estudiando, presenta ante fenómenos de corte sobrenatural⁶¹. Aquí, parafraseando lo que Gruzinski señalara respecto a la imagen de la Virgen de Guadalupe, el santo producía el milagro, y el milagro consagraba al santo⁶². El peligro se debía al hecho de que la población comenzaba a venerar a personajes que la Iglesia aún no había reconocido como dignos de santidad, situación que obligó al clero a normar convenientemente los procesos de canonización y a fijar los requisitos que debían cumplir los candidatos. Es con este proceso de normalización que cobrará mayor relevancia la segunda cara, la relacionada con la virtud.

Dentro de todas las reformas que impulsó el Papa Urbano VIII respecto a los procesos de canonización, hubo una en particular que afectó directamente a la literatura hagiográfica⁶³. Según estipulaba un decreto emanado desde la Sagrada Congregación de Ritos en 1625 —ratificado en 1631, 1634 y 1640— toda biografía de santo debía referirse exclusivamente a la pureza doctrinal, intercesiones milagrosas y virtudes heroicas del candidato. Con lo primero se buscaba diferenciar al santo de los heréticos y heterodoxos, con lo segundo, demostrar que el postulante era partícipe de la gloria celestial en comunidad con los santos —en otras palabras, que era un efectivo mediador con Dios— y en lo referente a las virtudes, se pretendía distinguir a los hacedores de milagros de quienes también poseían poderes sobrenaturales, pero por arte de Satanás: los nigromantes⁶⁴.

Al tener que referirse necesariamente a cuestiones de índole sobrenatural, las hagiografías se convertían en un espacio fértil para cobijar todo tipo de fenómenos que tuvieran alguna implicancia “maravillosa”, lo que significaba dejar una puerta abierta para la inclusión de episodios o personajes que podían poner en riesgo la integridad de la fe. Será en respuesta a dicho peligro

⁶¹ La sociedad peruana del siglo XVII respondería a esta predisposición. En ella, claramente, “aparece el entusiasmo religioso del pueblo, que no necesita para producirse de estímulos de fuera, y que brotaba como cosa natural de todos los pechos”. Es así como en un terreno fértil, una insignificante maravilla era capaz de recrear el cielo en la tierra. R. Vargas, *op. cit.*, tomo II, págs. 463-464.

⁶² “Año tras año, la imagen produce el milagro, y el milagro consagra a la imagen”. Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pág. 134.

⁶³ Para una revisión pormenorizada de las reformas introducidas por Urbano VIII, véase la obra de Antonio Rubial García citada a lo largo de este trabajo, específicamente las págs. 34 a 42.

⁶⁴ A. Rubial García, *op. cit.*, pág. 39.

—y en obediencia al mandato papal— que las relaciones de estas “santas vidas” comenzarán a ser bastante enfáticas en la preeminencia de la virtud por sobre el milagro a la hora de sancionar o reconocer la santidad de cualquier candidato. Sin embargo, los relatos no dejan de referirse a las espontáneas actitudes de los fieles, para quienes lo fundamental siguió siendo el poder taumatúrgico de los venerables⁶⁵.

La confirmación de la santidad a través del milagro constituye una de las referencias más frecuentes a lo largo de las biografías. Sebastiana de Vera, por ejemplo, sintió un día deseos de visitar a Juan Macías y envió a su esclava para que le avisara de sus intenciones:

“viendo la esclava cerrada la porteria, poniendose a mirar por el resquicio de la puerta, vio con admiración a nuestro Fr. Iuan puesto de rodillas delante de su devoto Chisto levantado del tierra en extasis, y espantada de la nunca vista maravilla fue a decirselo a su Señora, la qual por asegurarse, y certificarse de lo que sucedía vino a la puerta, y mirando por el mismo resquicio, vio era verdad lo que la esclava decía, y sin llamar a la puerta por no perturbarle, se volvió a la casa muy confirmada en la opinión de Santo, en que le tenía”⁶⁶.

La fama conferida por los prodigios se constituía así en el elemento más gravitante en la reputación que la sociedad laica iba construyendo en torno a estos seres maravillosos. Más que la virtud, una actitud terrenal, lo que primaba eran esas manifestaciones sobrenaturales que conferían plausibilidad a la intervención de Dios en la existencia humana⁶⁷. Como una forma de corregir estas peligrosas interpretaciones, la Iglesia insistirá en potenciar la otra faceta de la santidad, llegando al punto de situar al ejemplo de virtud por sobre la realización de milagros. Ello explica que junto a la presentación de los testimonios que autentificaban cualquier prodigio, se incluyeran especies de definiciones que establecían claramente el perfil que el papado buscaba asentar.

En este proceso de fijación del dogma siempre resultaba conveniente acudir a las Sagradas Escrituras como forma de dar un irrefutable sustento a la imagen que debía ser la fundamental:

⁶⁵ Todas las hagiografías que estamos analizando son bastante posteriores a la promulgación, e incluso a la última ratificación, del decreto señalado. El trabajo de Bernardo de Medina fue publicado en 1675, el de Bernardo de Sartolo en 1684, mientras que el Alonso Manrique corresponde al año 1696.

⁶⁶ Fray Alonso Manrique, *op. cit.*, pág. 117.

⁶⁷ El reconocimiento conferido por estos poderes supraterráneos permitía superar las barreras geográficas e incluso originar una suerte de prolongación de la imagen corporal después de la muerte, a través de la conservación de reliquias y retratos del venerable. Así lo refiere Alonso de Manrique, el hagiógrafo de Fr. Martín de Porres: “(...) no auiendo persona de toda suerte de estados en aquella Ciudad, que no le tenga en gran veneración, recuiendo continuas gracias. Y dilatandose la fragancia de sus virtudes, y maravillas por todos aquellos Reynos, y por los de España, è Italia son muchos los que se le encomiendan, procurando tener alguna porción de sus vestidos, y otros a lo menos su retrato, creyendo piadosamente puede mucho para con Dios, como lo experimentan en sus necesidades (...)”. *Ibid.*, págs. 279-280.

“Por esto el Redentor despues de auer dicho, que el que queria serperfecto deuia menospreciar los aberes del mundo, enseño, que era necessario seguirle, no en hazer milagros, portentos, y marabillas, mas solamente en ser humilde, haziendose el espejo de la humildad (...)”⁶⁸.

Incluso se presenta al mismo venerable en una actitud de abierta reticencia ante el reconocimiento que sus contemporáneos hacían respecto a sus poderes. Vicente Bernedo, por ejemplo, “no sentia mayor mortificación, que quando le tratauan de virtuoso, ò de Santo”, razón por la cual evitaba estar en público, para así “noverse rodeado de gente, que le iua abesar la mano, y el habito, encomendandose asus oraciones”⁶⁹.

Pero mucho más explícitas son las definiciones de los requisitos de la santidad ubicadas al iniciar los capítulos consagrados en cada hagiografía a la descripción de los milagros obrados en vida por los venerables⁷⁰. En el caso de Vicente Bernedo se señala:

“Es honra grande delos Santos ser admitidos por su virtud al consexo secreto del eterno Monarca, por lo que siendo nuestro V. Padre tan virtuoso, no se pone duda le comunico Dios sus secretos, ilustrandole con el don de profecía, y con elde conocer las cosas ocultas, que no pueden penetrarse con el discurso dela razon natural. Tenemos muchos secessos en su vida, en los quales semuestra el don de familiar profecía que tuuo, que si bien absolutamente hablando, puede concederse este don, como tocante al entendimiento, aun pecador, lo que suele suceder quando redunda en vtilidad de otros, ò por manifestar la verdad dela Santa Fè, ò por otro semexante motiuo, con todo esso, regularmente sequiere gran pureza, y eleuacion de mente en Dios, para tener este don (...)”⁷¹.

Similares prioridades se establecen con ocasión de la relación de prodigios de Juan Macías:

“Suele Dios ilustrar asus Sieruos aun en esta vida con tales obras maravillosas, que como exceden las fuerzas humanas manifiestan al mundo, que el quelas haze es amigo de aquel, que solamente tiene el mando, y la omnipotencia. Y si bien el hazer milagros no es señal infalible de Santidad, siendo esta una gracia gratisdata, que la puede dar Dios aun a los pecadores, con todo esso quando es acompañada con la buena vida, y santas costumbres de el quelos obra, dà a entender, que por fu virtud puede alcanzar esta gracia de Dios,

⁶⁸ *Ibid.*, págs. 19-20.

⁶⁹ *Ibid.*, págs. 20-21.

⁷⁰ Estas definiciones sólo tienen sentido en cuanto se refieren a los prodigios obrados en vida, pues la capacidad de realizar milagros después de la muerte es entendida como una facultad restringida a los verdaderos intercesores con la divinidad. Es precisamente esa estrecha relación con la existencia terrenal la que le permite a la Iglesia equilibrar a su conveniencia la relevancia de la vida en virtud como el criterio fundamental a la hora de sancionar la santidad.

⁷¹ *Ibid.*, págs. 50-51.

como fueron los que obro el Señor por medio de nuestro Fr. Iuan, siendo acompañados con tales obras de virtud, como emos visto, que le hazian celebre en todos aquellos Reynos”⁷².

E incluso el milagro sólo aparece como coronación de una correcta vida, como prueba definitiva de la santidad primera que define la existencia virtuosa:

“No ay duda, que la verdadera santidad consiste, no en ser vno en riquecido con las gracias gratis datas concedidas de Dios ordinariamente a beneficio de otros, sino en la mortificación de las propias passiones, exercio delas virtudes, y en vna profundissima humildad: mas con todo esso se haze mas gloriosa quando es acompañada dela milagros, y prodigios, pues como se experimenta obra de ordinario la Omnipotencia diuina prodigios, y reuela secretos, en prueua dela perfeccion del instrumento por quien se digna obrarlos; y dela Santidad del sugeto a quien los reuela”⁷³.

La virtud se convertía en la luz que confirmaba el origen divino de los prodigios y permitía con su brillo distinguir al santo de todos esos personajes que, participando de lo sobrenatural, colindaban con la heterodoxia y la hechicería. Y junto a esta definición se va introduciendo una imagen activa de la santidad, pues dicho rango no era concedido por Dios sin mérito alguno: el beneficiado con estos maravillosos poderes debía antes haberse destacado por el ejercicio de la virtud para convertirse en instrumento de la voluntad divina. Este era el ideal de santidad propuesto por la Iglesia, modelo que, como hemos visto, no siempre coincidía con el del resto de la sociedad. De ahí que sea posible reconocer la existencia de un proceso previo a la canonización eclesiástica, algo que podríamos denominar “canonización popular”, pues mucho antes del reconocimiento oficial de la santidad de los candidatos, éstos ya contaban con dicha reputación entre el resto de la población.

Queda claro, entonces, que el abismo existente entre la “canonización popular” –que privilegia el milagro– y la “canonización eclesiástica” –que enfatiza más en la virtud– se ofrecía como un espacio abierto para una “desviada” interpretación de la doctrina. Ello deja en evidencia los peligros que entrañaba la tensión entre los requisitos impuestos por el dogma para acceder a la categoría de santo y las características que el resto de la sociedad reconocía como suficientes para sancionarla.

SER “NOTARIO DE LO MARAVILLOSO”: UN PELIGRO EN UN MUNDO CON LÍMITES DIFUSOS

Tal como hemos señalado, en la “canonización popular” lo fundamental era definido por los milagros que el santo efectuaba durante su vida y después

⁷² *Ibid.*, pág. 133.

⁷³ *Ibid.*, pág. 250.

de muerto. Por ser una faceta relevante de la santidad —a pesar del interés de la Iglesia por enfatizar en la imagen virtuosa—, las hagiografías debían tomar notas de esos acontecimientos si se pretendía que la causa del candidato respectivo llegara a buen puerto. Sin embargo, registrar dichos episodios estaba muy lejos de ser una labor menor: entrar en el terreno de lo sobrenatural implicaba un desafío para el hagiógrafo, y en no pocos casos un peligro bastante considerable.

La hagiografía, al convertirse en un documento oficial debido a su inclusión dentro de los procesos de canonización, debía normalizar, registrar y difundir la versión definitiva de todos esos episodios maravillosos que en una primera instancia se divulgaban a través de rumores y comentarios⁷⁴. La publicación, de esta forma, implicaba realizar una autenticación de todos esos acontecimientos que pasaban a configurar el imaginario sobrenatural de la sociedad respectiva, proceso que también fue estrictamente normado por el ya mencionado decreto de la Sagrada Congregación de Ritos⁷⁵. La sanción de la preeminencia pontificia en la concesión de verosimilitud a dichos fenómenos ya implicaba una muestra de desconfianza hacia la simple reproducción de versiones que siempre se sustentaban en opiniones humanas. Es por esto que el autor asumía un nivel de riesgo importante al incluir en su relato este tipo de sucesos, más aun en un mundo donde los límites entre ortodoxia y heterodoxia eran bastante tenues⁷⁶.

Pero junto a esta labor de purificación de las versiones, el hagiógrafo, mediante su escrito, realizaba otra función de gran importancia para la conformación del culto en torno a estas figuras de santidad: el acercamiento vivencial. Como confirmación de la vida en silencio, de la humildad, de la renuncia a los bienes y reconocimientos mundanos que caracterizaron a estos personajes, los venerables jamás difundieron por su boca las gracias recibidas por Dios ni las apariciones que experimentaron. De hecho hay testimonios que señalan la aversión que tuvieron a los diálogos o al contacto con extraños: escondidos en sus refugios, buscaban la lejanía suficiente como para no ser abordados por constantes peticiones ni recibir el reconocimiento general. De Vicente Bernedo, a modo de ejemplo, se muestra su persistente aspiración a un retiro completo del mundo:

“Dela suavidad, y dulzura, que reciuia en la oracion, nacia el tormento grande, que sintia quando seuia obligado atratar con los hombres, aun que

⁷⁴ S. Gruzinski, *op. cit.*, pág. 127.

⁷⁵ Dicha normativa “prohibió imprimir libros que contuvieran sugerencias de santidad, milagros o revelaciones, sin que tuvieran la aprobación explícita de la Iglesia a través de la Sagrada Congregación de Ritos”. A. Rubial García, *op. cit.*, pág. 37.

⁷⁶ Lo difuso de esta dicotomía se deja ver, simplemente, al recordar que quien era percibido como intercesor con Dios podía ser un intercesor del demonio, pues tanto el santo como el nigromante hacían gala de poderes sobrenaturales, diferenciándose únicamente por el origen de dicha facultad. Origen, claro está, muy difícil de precisar.

fuera por poco espacio de tiempo, y assi procuraua euitar quanto podi a tratar con ellos, y no pudiendo hazer de menos se retira va en el Oratorio desu corazon, y olvidado delas cosas del mundo se estaua interiormente con Dios, y bien que estaua presente a los ojos de los hombres, tenia muy atentos los desu alma a la presencia desu Criador"⁷⁷.

Estas ansias de alejamiento se veían intensificadas por la fuerte atracción que naturalmente ejercían en la sociedad, comportamiento que era presentado por el relato como una expresión de la renuncia hacia el reconocimiento mundano. Así, Fr. Martín de Porres, conociendo "los señalados fauores que Dios de hazia, por huir de los aplausos del mundo, buscaua los lugares mas retirados para comunicar a solas con Dios familiarmente"⁷⁸. Incluso este mismo personaje es mostrado en una actitud de abierta molestia ante la divulgación de sus facultades. Un mozo que ayudaba a nuestro mulato en la enfermería y dormía en su celda, lo vio un día "postrado en tierra con el rostro azia abaxo, y con los brazos estendidos en forma de Cruz, teniendo en una mano el Rosario". Al no dar señales de vida, el joven se asustó y corrió a llamar a otro donado del convento, quien lo tranquilizó y le aconsejó lo dejara así, pues estaba experimentando un profundo éxtasis:

"viendole Fr. Martin otro dia por la mañana, le hizo vna reprehension, diciendole, que si queria proseguir a viuir en su Celda, aduertiendo, que no auia de decir a ninguno lo que via en ella, assi viendole otra noche en la misma forma postrado, y rodeado de luces no dixo nada a ninguno"⁷⁹.

La insistencia en el silencio resulta uno de los tópicos más recurrentes a la hora de hacer referencia a los prodigios dentro del relato biográfico, llegando al punto de elevarlo al rango de virtud frente a los peligros que entrañaba la oralidad en la difusión de estos fenómenos. Es por eso que en este tema cobra tanta relevancia la figura del confesor, quien se convierte en el único personaje al cual los venerables —no sin cierto pesar— revelan las gracias recibidas de Dios. Muy interesante es la opinión que se atribuye a Vicente Bernedo respecto al particular:

⁷⁷ Fray Alonso Manrique, *op. cit.*, págs. 48-49.

⁷⁸ *Ibid.*, pág. 223.

⁷⁹ *Ibid.*, pág. 225. Similar actitud se cita en el caso de Juan Macías, quien en una ocasión, sabiendo por revelación divina que dos hermanas pasaban hambre y no se atrevían a pedir a alguien bocado alguno, mandó a su esclavo les llevase una espléndida comida con platos y servilletas nuevas. Las mujeres sólo al tiempo supieron quien las había auxiliado, pues el venerable nunca hizo algo por hacérselos saber: "Quedaron los platos, y servilletas, en su poder, pues el Siervo de Dios no embio atomarselas, ò por escusar alas pobres de aquel rossor, ò por ocultar el merito de qui en las auia socorrido; como de echo no se supo nada del caso, hasta que muerto el Siervo de Dios, y publicadas sus virtudes, y milagros, vinieron en conocimiento las hermanas, que Fr. Iuan auia sabido por revelación Divina su necesidad, y a honra de Dios, y de Siervo publicaron el beneficio, que auian recibido del". *Ibid.*, pág. 109.

“Predicaua que el astuto tentador por medio dela loquacidad maquino la perdicion del mundo, (...) que vna lengua habladora es vna espada afilada gouernada del demonio; (...) que muerde, y en venena aun de lexos; y que las mismas obras buenas pierden lustre, quando el que las haze no saue callarlas, y por esto jamas seleuio confiar con ninguno nisus mortificaciones, nilos faoues, que reciuia del Cielo”⁸⁰.

Resaltar la virtud del silencio podría entenderse como un mecanismo orientado a controlar y purgar los testimonios alusivos al mundo sobrenatural. En una sociedad predispuesta a dar fe a todo tipo de manifestaciones “divinas”, debieron ser frecuentes los rumores de apariciones, intercesiones celestiales, milagros, etc., y al señalar que este tipo de prodigios “pierden lustre” con su divulgación, se pretendía que antes pasaran por oídos del confesor, quien de seguro trataría de enmendar el rumbo del afortunado o desacreditar su confesión en caso de que contuviera algún elemento sospechoso de heterodoxia. Sin embargo, este interés no conjuraba la natural repercusión de estos fenómenos en todo el espectro social, pues muchos de ellos efectivamente se produjeron fuera de los muros conventuales, de manera que siempre contaron con testigos que se preocuparon de difundir la maravilla sin ningún tipo de reparo. Esto, sin considerar la labor que realizaban los propios beneficiados con los prodigios, quienes asumían la divulgación como una forma de retribución y ensalzamiento hacia el venerable que lo había operado⁸¹.

Respecto a la existencia de testigos, la hagiografía de Martín de Porres nos señala que incluso Dios se preocupaba de su presencia cuando iba a manifestarse a través de un prodigio: “De todo lo referido dispuso Dios se hallaran vno, dos, o tres testigos, mas queriendo honrarle otras veces públicamente, dispuso, que toda la Comunidad obseruara las mercedes, que le hazia, por lo mucho que le veneraua”⁸². Si bien el relato sólo podía ser posible mediante los testimonios de estos espectadores o de los confesores de los venerables, lo cierto es que el alejamiento del mundo se constituía en una barrera difícil de franquear a la hora de reconstruir la vida de nuestros personajes. Tal como hemos visto, muchos de los episodios que recogen los escritos debían ser de público conocimiento por el hecho de haber involucrado a personajes del mundo laico, pero habían otros que sólo podían conocer los confesores o compañeros de hábito de los venerables, pues se habían producido dentro del recinto conventual, espacio donde los venerables sentían gozar de la intimidad necesaria sin saber que —por obra divina— siempre había algún testigo que posteriormente daría fe del episodio. La hagiografía viene, entonces, a salvar esa lejanía, pro-

⁸⁰ *Ibid.*, pág. 29. A pesar de que se mencione que jamás comentó algo al respecto, la confesión le exigía referirse a estos sucesos, pues de lo contrario incurría en el pecado de omisión.

⁸¹ La publicación o divulgación del milagro, como lo vimos en el caso de las hermanas socorridas por Juan Macías (nota 79), se consideraba un proceso natural entre la población, pues glorificaba tanto al santo como al favorecido.

⁸² *Ibid.*, pág. 225.

vocar un acercamiento, revelar y fijar definitivamente esos sucesos que no eran de conocimiento general o que lo eran de manera deformada, pues integraba los testimonios de los confesores y de los hermanos de orden, espectadores o auditores privilegiados de las maravillas reseñadas.

Visto lo anterior es que podemos volver al análisis de los riesgos que asumía el hagiógrafo a la hora de publicar su obra. Si bien no es irrelevante el hecho de que se señale que la presencia de testigos estaba prefijada por Dios –acotación que puede ser leída como un intento por dar verosimilitud a sus testimonios–, la Iglesia se mantuvo firme en su decisión de tomar distancia respecto a la validez de dichas declaraciones. Es por eso que todos los autores se veían en la obligación de incluir, antes de iniciar el relato, un apartado intitulado “Protesta del Autor”. En él, los “notarios de lo maravilloso” señalaban no estar dando “autoridad alguna a hechos sobrenaturales y de sólo hacerse eco de opiniones humanas”, expresión que les permitía situar su obra en consonancia con el interés de la cúpula eclesiástica de “preservar la autoridad papal, frenar la divulgación de materias heterodoxas y limitar la infiltración de elementos de origen popular”. Así, “la ‘protesta’, que acompañará en adelante todo trabajo hagiográfico, consolidaba el viejo argumento que [se] requería la sanción de la autoridad para ratificar la veracidad y autenticidad de cualquier discurso”⁸³.

La revisión de estas declaraciones exigidas al hagiógrafo, nos muestra que todas responden a un patrón similar, distinguiéndose únicamente por el orden de presentación de los argumentos. En términos generales declaran estar rigiéndose por el decreto de Urbano VIII que hemos citado, agregando que el uso del vocablo “santo”, u otro similar, no significa que estén reconociendo tal categoría al protagonista de su obra ni que pretendan con ello acrecentar el culto o la veneración que pudiese existir en torno al venerable⁸⁴. A pesar de esta homogeneidad discursiva, hay una que nos merece particular atención: la correspondiente a la hagiografía de Nicolás de Ayllón. Como veremos, su autor, Fray Bernardo de Sartolo, manifiesta cumplir con las exigencias establecidas y no considerar como verídicos los fenómenos sobrenaturales que incluye en su relato. Sin embargo, la lectura de su obra será prohibida por la Inquisición bajo el argumento de contener la revelación de una mujer que había sido sometida a proceso por el Santo Oficio en 1686 y finalmente condenada en 1694: Ángela Carranza⁸⁵. La “protesta”, si bien cumplía una función meramen-

⁸³ A. Rubial García, *op. cit.*, págs. 37-38.

⁸⁴ Dicha precisión estaría en relación con el correcto procedimiento que se debía seguir en los procesos de beatificación: el obispo de la diócesis que iniciara los trámites respectivos, debía incluir, entre todos los documentos que revisaría la Sagrada Congregación de Ritos, una sentencia de *non cultu*. Mediante ella se ratificaba “que no se daba culto público a aquella persona, que no se prendían cirios ni se ponían exvotos a sus imágenes”, sin perjuicio de que se tolerara un discreto culto privado. *Ibid.*, pág. 36.

⁸⁵ Para una revisión de la vida y del proceso seguido a esta mujer, véase Ana Sánchez, “Ángela Carranza, alias Ángela de Dios. Santidad y poder en la sociedad virreinal peruana (s. XVII)”, Ga-

te aclaratoria, nos permite apreciar simultáneamente lo delgada que era la línea divisoria entre la ortodoxia y la herejía –situación que acrecentaba el peligro que corría el autor que se animara a publicar su obra– y la preeminencia de la virtud por sobre el milagro:

“PROTESTA DEL AVTOR.

Con toda la humillacion que debo, cõfieso, que en todo lo que discurrriere en esta historia, no solicito atribuir el nombre de Santo, ò otro equiuivalente al siervo de Dios Nicolás de Dios, ni à otra qualquiera persona contenida en el discurso deste libro, sino en aquella acepción, que significa el buen concepto, que nuestra piedad forma de sus virtudes, sujeta à la correccion de la S. Iglesia. Y de la mesma suerte protesto, que quanto se dice en este libro de marauillas, milagros, y dones gratuitos sobrenaturales, no los califico como verdades declaradas por la S. Iglesia, ni como dignas de ser creidas como infalibles, sino como merecedoras de que se les dè aquel credito, que se acostumbra a dar à vnas personas veridicas que desengañan fácilmente, y tienen opinion de engañar à otras, con que estoy obediente al precepto de N. Santissimo P. Vrbano VIII. que solamente permite se puedan dar à la estampa las vidas, y hechos marauillosos de los hombres, venerados por insignes en las virtudes, y exemplo, que nos han dexado con ellas, en este sentido que declaro”⁸⁶.

La controversia se suscitó con ocasión del relato de algunos episodios que rodearon la muerte de Nicolás de Ayllón, acaecida el 7 de noviembre de 1677. Su deceso, producido “en medio de arrobadores y febriles coloquios con la Virgen María”, se convirtió en la luz que encendió la llama de la piedad popular y generó un incesante culto en torno a su persona. Un gran aliciente para estas fervorosas manifestaciones fue la visión que se conoció de la beata con reputación de santa, Ángela Carranza, suceso que fue recogido por Sartolo en su hagiografía:

“Vna gran sierva del Señor, cuya virtud està muy acreditada, assi por la sinceridad con que la professa, como por el Padre espiritual que la guia, que es de los mas señalados en espíritu, prudencia, y juyzio acerca de la direcciõ de las almas, fue la primera à quien comunicò Dios la noticia de la gloria adonde caminaua Nicolàs, porque al tiẽpo en que se acercaua à su dichosa muerte, y estaua ya para entregar su espíritu, viò los Angeles Santos, que estauan en el ayre, asistiendole, yacompañandole dulcemente en aquella hora, y como esperando con ansias, que se desprendiese aquella pura alma de la carcel del cuerpo para bolar con ella à la patria celestial.
(...)

briela Ramos y Henrique Urbano (comps.). *Catolicismo y extirpación de idolatrías*, Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1993, págs. 263-292.

⁸⁶ Fr. Bernardo de Sartolo, *op. cit.*, s/f.

En acabando de dar el postrer aliento, viò à su alma felicissima vestida de gloria, y de inmortalidad, atauiaada con vn ropage blanco, y hermoso, y coronada con vna guirnalda de bellas flores, que traia sobre su cabeça, la qual para hazer su entrada mas triunfante en aquella celestial Gerusalen, se passò primero por el Purgatorio, no para padecer en èl, sino antes, para aliuiar à algunas almas que padecían, porque como las auia amado, y fauorecido tanto mientras viuia en carne mortal, no se olvidò tampoco de fauorecerlas quando empeçaba à viuir en la inmortalidad, ni pudo llevar acompañamiento mas lucido, ni de mayor estimacion suya, que el de aquellas esposas del señor, con quienes entrò à poseer los gozos eternos de su Dios en un grado muy alto, y eleuado. Assi lo entendì esta misma persona, mirando al Sieruo de Dios Nicolàs en vn lugar muy leuantado, y vecino al trono Magestuoso de Christo nuestro Salvador, y semejante en los respládores desu gloria à otros muchos Santos, en cuya compañía se hallaua, de los quales era vno el Santo profeta, y rey Dauid (...)"⁸⁷.

Como sabemos, de nada sirvieron los descargos de la "protesta" para evitar que la obra fuera impugnada por la Inquisición apenas llegó al Perú y que el proceso abierto para este sastre chiclayano fuera suspendido definitivamente. Los comisarios del Santo Oficio fueron vehementes en condenar el escrito, prohibiendo su lectura:

"por ser contra las reglas generales del expurgatorio del año de 1640 y contener muchas revelaciones de otras personas atribuydas al dicho Nicolás de Dios, que son sospechosas en la verdad y otra revelación conocidamente falsa con que pretende probar el Autor muchos casos particulares como es la que se refiere al cap. 21 en la página 256, en que se dice averle manifestado Nuestro Señor a una gransierva de Dios de grandes créditos de santidad y seguridad de virtud, en el punto de su tránsito, las victorias que entonces consiguió del Demonio y que fue al Purgatorio de donde sacó muchas ánimas para llevárselas al Cielo y el grado de gloria en que después fue colocado y vecino al trono magestuoso de Christo N. Señor y semejante en los resplandores de su gloria a otros muchos Santos en cuya compañía se hallava, de los quales uno era el Santo Profeta Rey David. Y por ser dicha revelación como se ha comprobado, de persona que fue castigada por este Santo Oficio por aver escrito y dictado muchas revelaciones falsas y otras de varias calidades con muchos errores, cuyos escritos se han mandado recoger por edictos generales y hallarse en dichos escritos comprendida dicha revelación, Y no ser justo corra en libros impresos acreditada de virtuosa, santa, estática e iluminada de dios, quien por el Santo Oficio fue condenada y castigada y abjurado de vehementi"⁸⁸.

⁸⁷ *Ibid.*, págs. 265-267. Aquí hemos reproducido sólo un extracto del testimonio original que se desarrolla entre las páginas 264-267.

⁸⁸ *Edicto de la Inquisición de los Reyes impreso en Lima en 1696*. Reproducido por Vargas Ugarte en *Vida del Siervo de Dios Nicolás Ayllón...*, pág. 97. y citado en F. Iwasaki, *op. cit.*, pág. 59.

Sin duda un amargo e inesperado destino para una obra que había sido concebida como el mejor ejemplo de piedad: "Sólo podía acobardarme la rigida censura del que leyere; pero esta, ni la temí, quando escriuia, porque no juzguè, que llegasse à sufrir mi nombre la publica luz, ni aora la rezelo, pues el mismo argumento ha de enseñar al que leyere à ser piadoso". Juicio errado, claro está, pues el ejemplo en este caso no movió a ser piadosos a los comisarios de la Inquisición.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes Primarias Impresas

- Fray Alonso Manrique de Zúñiga, *Retrato de perfección cristiana: portentos de la gracia y maravillas de la caridad en las vidas de los venerables P. Fr. Vicente Bernedo, Fray Ivan Macías religioso converso y Fr. Martín de Porres...* Venecia, por Francisco Gropo, 1696.
- Bernardo de Medina, *Vida prodigiosa del venerable siervo de Dios Fr. Martín de Porras, natural de Lima, de la tercera Orden de N. P. Santo Domingo*, Madrid, por Domingo Garcia Morrás, 1675.
- Fray Bernardo de Sartolo, *Vida admirable y mverte prodigiosa de Nicolás de Ayllón, y con renombre más glorioso de Nicolás de Dios, nacido en Chiclayo en las Indias del Perú*, Madrid, por J. García Infançon, 1684.
- Interrogatorio por el qual han de ser examinados los testigos que se han de presentar para la información de la santidad, vida y milagros del venerable Padre Fray Vicente Bernedo, religioso professo de la Orden de Santo Domingo, España, s. n., 16?*

Bibliografía secundaria

- André Vauchez, "El Santo", en Jacques Le Goff, *El hombre medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Brian Farrelly, *Fray Vicente Bernedo, O.P. Apóstol de Charcas*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1986.
- Fernando Iwasaki, "Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial", *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, tomo LI, 1994, págs. 47-64.
- Giovanna Fiume, (comp.), *Il santo patrono e la città*, Venecia, Saggi Marsilio, 2000.
- José de la Riva Agüero, *La Historia en el Perú*, Madrid, Editorial Maestre, 1952.
- José Toribio Medina, *Ensayo de una bibliografía extranjera de santos y venerables americanos*, Santiago: Imprenta Elzeviriana, 1919.
- , *Historia del Tribunal de la Inquisición en Lima*, Santiago, 1956. Tomo II.
- Kenneth Woodward, *La fabricación de los Santos*, España, Ediciones B., 1991.
- Pedro Borges, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, siglos XV-XIX*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.
- Pedro Santidrán, y María del Carmen Astruga, *Diccionario de santos*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1997.
- Rosario Villari (ed.), *El hombre barroco*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, Burgos, Imprenta de Alcodea, Tomo II, 1959, Tomo III, 1960.
- Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Enrique Lihn es, sin duda alguna, una de las voces de la literatura hispanoamericana más complejas y multifacéticas, en cuyo quehacer artístico se incluyeron diversos géneros como la poesía, la novela, el cuento, la dramaturgia, el *comic* e incluso la producción de videos. Además, su personalidad controvertida y polémica evidenció los puentes que unen la escritura con su contexto, constituyéndose en un autor que interpretó su época en forma muy profunda y lúcida.

No obstante, aún persiste un vacío crítico con respecto a las novelas y cuentos de Lihn. Como se sabe, la narrativa de Enrique Lihn ha tenido una escasa difusión editorial, tanto por razones contingentes, como por ciertas deficiencias de la crítica imperante en el momento de su recepción. El mismo Lihn explica este fenómeno en el artículo "Entretelones técnicos de mis novelas":

"Tengo buenos amigos y amigas que no entienden lo que escribo, y me lo confiesan derechamente. Esto en lo que se refiere especialmente a mis novelas *La orquesta de cristal* y *El arte de la palabra*. En lo que queda de la crítica pública en Chile, las actitudes divergen, pero su tendencia es negativa. Hay críticos que me omiten (supongo que no sólo por razones literarias) y otros que, con toda buena voluntad y en cinco frases cortas, celebran mi poesía y deploran la falta de 'distancia estética' de mi narrativa, la pobreza de su oscuridad, el despliegue que hago en ella de inteligencia redactada" (1997:569).

El aporte de Lihn, en términos narrativos, merece un abordaje desde este contexto. Sus relatos manifiestan el proyecto de elaborar ficciones que no documentan nada específico y la creación de ciudades intertextuales, narradas por otros autores, reales o imaginarios. El propio autor define su tentativa como un proyecto deliberado de revelar mecanismos textuales, en contraste con una narrativa hispanoamericana que pretende (voluntaria o involuntariamente) informar acerca de una realidad totalizadora.

De esta manera, el proyecto narrativo de Lihn no se situaría en la proclamación de algunas verdades históricas, sino en la desconfianza de los paradigmas sobre los que se ha construido la novela hispanoamericana y, por cierto, la historia política. Tanto en sus cuentos como en sus novelas hay un intento reiterado por desenmascarar las múltiples y engañosas trampas del lenguaje.

Desde otro ángulo, Rodrigo Cánovas, refiriéndose a parte del proyecto narrativo de Enrique Lihn, ha hecho hincapié en las estrategias de parodización de la realidad y del propio discurso literario, si es que esa distinción —en este tipo de novelas— pudiera ser totalmente válida.

* Oscar Barrientos Bradasic. Magíster en Literatura de la Universidad Austral de Valdivia. Doctorado en Educación en la Universidad de Salamanca, España.

Rastreado sus orígenes, algunos de los primeros textos narrativos de Lihn han tenido apariciones ocasionales y restringidas, y luego han formado parte de propuestas mayores como el relato "Huacho y Pochocha" que antologaría Yerko Moretic y Carlos Orellana en *El nuevo cuento realista chileno* y su relato "La cama florida" que, en 1965, recibiría el Premio de cuento convocado por el periódico *El Siglo*. Este último cuento sería editado luego en la revista *Crónicas de Chile* N° 137 (1968) dirigida por Rodrigo Quijada.

Los primeros cuentos de Lihn fueron publicados en algunas revistas literarias, de forma muy diseminada, y muchos de ellos no se incluyeron en el proyecto total de un libro, como "Almorzando", "Despedida de soltero" y "Ni por todo el oro del mundo"¹.

Enrique Lafourcarde incluye a Lihn en su *Antología del nuevo cuento chileno* (1954), con el relato "El hombre y su sueño". Allí presenta generacionalmente a todos los autores antologados resaltando sus peculiaridades. Con respecto a Lihn afirma:

"Prosa densa, difícil, enriquecida por la confusión de lo onírico y lo víglico, hará al lector que la atraviese, salir por último. Naturalmente que por otro lado del punto de acceso con la conciencia de estar ante un escritor de gran jerarquía creadora" (1954: 266).

Dentro de los narradores que poblaron esta generación, Maximino Fernández distingue a Lihn por "un irrealismo paródico con la experimentación lingüística" (1966: 160). Algunas de las escasas observaciones críticas acerca de la narrativa escrita por Lihn se centran esencialmente en la atmósfera que genera este tipo de relato, circunscrito a la literatura de "ideas".

La primera obra narrativa editada por Enrique Lihn es el libro de cuentos titulado *Agua de arroz* (1964), compuesto por cuatro relatos: "Agua de arroz", "Huacho y Pochocha", "Estudio" y "Retrato de un poeta popular".

Como bien lo señala Yerko Moretic en el prólogo de esta obra, se trata de un ejercicio narrativo cimentado en el acto de desnudar la realidad, descubriendo en ella su componente fantástico, género con el que establece conexiones bastantes claras, incluso añadiendo motivos innovadores. Ya no se observa la realidad de los sectores populares como un intento de documentar un cuadro, sino con el intento de descubrir en ella los impactos de la retórica en la vida cotidiana.

Todos los cuentos de *Agua de arroz* recurren a las técnicas de "imaginación razonada" como el recuerdo introspectivo, los procedimientos de reconstrucción narrativa y ese sentido lúdico que exige un "lector cómplice" en el concepto de Julio Cortázar.

¹ *El Diario Ilustrado*, 10 de mayo de 1953, pág. 1 (Ilustración de Enrique Lihn), *El Diario Ilustrado*, 23 de mayo de 1954, pág.1 (Ilustración de Enrique Lihn) y *El Siglo*, 26 de enero de 1964, págs. 1 y 3.

Se puede afirmar que los relatos (desde el sitio de la especulación) reafirman las marcas históricas que gran parte de la crítica ha omitido en los relatos fantásticos, por considerarlos artificios literarios que anulan el peso de lo real.

“Un crítico avizor habló con admiración, a propósito de este relato, de un ‘juego’. Quizás tenía razón, pero siempre que al decir así no hubiera perdido de vista las hondas connotaciones que motivan o determinan el pasmoso alarde ideológico-verbal desplegado en cada fragmento, alarde que, precisamente, podría aparecer un mero floreteo intelectualista, aunque en verdad nada tiene que ver con la pirotecnia sofisticada de un Borges, todo lo brillante que se quiera, pero sólo retahila de sofismas al final de cuentas” (Moretic, 1964: 13).

En el contexto del relato más representativo (“Huacho y Pochocha”) es la fabulación de una historia ficticia que dialoga con los arquetipos posibles de la realidad y los convierte en sus protagonistas. Este proceso se realiza a través de los razonamientos del narrador sobre los nombres escritos en el muro, en medio de una estación de buses. El mismo Lihn explica que una de las motivaciones esenciales de este relato es alegorizar la realidad, explorar la fantasía desde el sitio de lo inexistente: “Me gustaría presentar a mi país, como en un ‘espejo de verdad y vicio’”.

La primera novela que edita se titula *Batman en Chile* (1973) y es una caricatura crítica de la influencia de los Estados Unidos y el gran capital nacional durante la Unidad Popular en el aparato político, por medio de una red de espionaje y sabotaje, que obviamente es patéticamente ridiculizada. La novela apareció en Ediciones de la Flor (Argentina) en septiembre de 1973 y por supuesto, prácticamente no circuló en Chile.

Es un relato burlesco sobre la influencia de los sectores oligárquicos y el capital extranjero en la sociedad chilena, los cuales deciden traer a Batman para salvar a Chile del marxismo. El superhéroe es descrito como el defensor de la Democracia y el Mundo libre, pero su aventura desafortunada se torna una sórdida humillación hasta la degradación total.

“*Batman en Chile* era un juego, una especie de ficción política en que utilizaba la técnica del collage, escribiendo un libro con otros textos. La historia era que venía Batman y Boy a salvar a Chile del comunismo. Son examinados por la policía, que también era comunista, y los despojan de todo su instrumental, quedando convertidos en infrahéroes” (1990: 157).

La gran importancia de esta novela de carácter satírico, es su lúcida capacidad al desnudar los mecanismos ideológicamente persuasivos y denunciar que productos de consumo cultural masivo como los *comics* no tienen propósitos desinteresados. Básicamente la novela utiliza un collage de muchos productos de comunicación social y apela al verosímil del género de aventuras, no obstante, desmitificando y ridiculizando al superhéroe.

Batman en Chile es un registro satirizador y tal vez degradante no sólo de la penetración norteamericana en Chile durante el gobierno de la Unidad Popular, sino también la interpretación del sistema democrático (por parte de los sectores hegemónicos) como un gobierno de los poderosos, capaz de generar estructuras verticales y genuinas de poder.

EL: Es una novela de circunstancia, que tiene como marco de referencia la situación chilena tal como se presentaba mientras la escribía. Quise hacer un texto de política-ficción, que se pusiera a la altura —desde el terreno de lo imaginario grotesco y caricaturesco— de una realidad que parecía imaginada por la mente afiebrada de los operadores internacionales de los medios masivos de comunicación. El texto debía competir con el tempo de los mensajes que emiten vertiginosamente esos medios, hacer realidad —en lo imaginario— las conjeturas, cual de todas más absurdas que moros y cristianos nos habíamos habituado a tomar por realidades inminentes y que, en un cierto sentido, lo eran. Quizás se trataba de un exorcismo, pero todavía poco serio, practicado más bien como un divertimento de mal gusto a propósito de cosas que iban a tomar poco después un sesgo terrible. La novela apareció dos años después de haber sido escrita, como un acto literariamente fallido, y ya para ese entonces ni a mí mismo me hizo gracia recibirla. Pero ahora veo el asunto de otra manera: a través de esa novela pasé a la escritura ulterior de *La orquesta de cristal...*; fue una práctica previa con lo inverosímil, de la que luego me he servido. A mí ese libro terminó por gustarme, aunque pocos compartan ese gusto. Desgraciadamente el libro circuló mucho. (1989: 47).

La novelística de Lihn se articulará más tarde sobre el personaje Gerardo de Pompier que aparece por primera vez en la revista *Cormorán* N° 1, el 1 de agosto de 1969². Tanto la revista como el personaje fueron creados en conjunto con el escritor Germán Marín.

Gerardo de Pompier es un personaje apócrifo, prácticamente sugerido por otros autores, producto de las técnicas narrativas que aprendió Marín cuando en Buenos Aires tomó algunos cursos de literatura con Borges. La palabra *pompier* quiere decir bombero en francés y delata el afrancesamiento de la cultura en América Latina. Nacido en 1900 en Santiago, Pompier ingresa a la Escuela Militar de donde sale alrededor de 1918. Luego se dedicó al cultivo de la vida bohemia y de las artes y la filosofía en el fundo Los transparentes de Melipilla.

Finalmente decide seguir la ruta de París y emigra a la ciudad Luz para estudiar egiptología y matemáticas superiores en la Sorbona, donde alterna con la intelectualidad latinoamericana y europea, entablando amistad con André

² Toda lo respectivo al personaje aparece en el artículo "Nacimiento, desarrollo e implicaciones de don Gerardo de Pompier, el resumidero" en la revista *Eco*, Bogotá, tomo XXXIII/4, número 202, 1978 y también será incluido como colofón en la novela *El arte de la palabra*.

Breton y A.P. Dufлот. Regresa en 1936 para publicar "Saltos mortales" en la revista *Varietés* (junio, 1937).

Amigo entrañable del espeleólogo Roberto Albornoz, quien encontraría en las inmediaciones del fundo la novela de Pompier titulada *Leonora y los transparentes*.

A través de continuos artículos, Pompier opinará sobre la situación política del país y establecerá refinadas ironías cargadas de erudición y sarcasmo. Algunos creen que funcionaba como una suerte de alter ego del propio Enrique Lihn, dado los juegos intertextuales que realizó como la detención del desarrollo del personaje, porque asume su invención por parte de los "cacofónicos" (Lihn y Marín) o el juego de correspondencias establecido con Juan Luis Martínez, quien en la revista N° 7, bajo el seudónimo de Luis Iñigo Madrigal, denuncia que la obra de Pompier *El arte de nadar en los ríos, aprendido sin maestro* es un plagio y pertenece al escritor A.P. Dufлот.

Es una constante en la obra de Lihn la preocupación por las relaciones culturales entre el mundo latinoamericano y el mundo europeo (especialmente el francés), que no escapa al ámbito de su narrativa, muchas veces para satirizar la enajenación europeizante del escritor latinoamericano. En la obra narrativa de Lihn: "lo francés adquiere un carácter ambivalente: será, por un lado, un discurso espúreo, impuesto históricamente (las ideas de la revolución francesa, los gustos de la *Belle Époque*) y, por el otro, el único lenguaje disponible en un continente que vive de 'préstamos lingüísticos' (Cánovas, 1986: 16).

Gerardo de Pompier como personaje es, en alguna medida, el símbolo de un sincretismo que incluye el desarraigo como componente esencial de su identidad cultural, de ahí su militancia en ámbitos tan académicos y culteranos como revisteriles y plagados de cursilería retórica. De esta manera, ha descrito Lihn a su personaje:

"Es el discurso del poder menos el poder y más el esfuerzo por halagarlo. Pompier hace la prosopopeya de un discurso prosopopéyico. Es la retorización de la retórica. Al realzar todo eso deja al descubierto las perversiones de su palabra...Una conciencia que se funda en la mala fe y a pesar de su estupidez es una conciencia inquieta y no la buena conciencia de mala fe" (1980: 119).

En palabras del mismo Lihn, Pompier representa *el galicismo mental*³ de la literatura hispanoamericana, es decir, la visión del intelectual latinoamericano que mira el continente desde Europa. Es un *meteco*, palabra con que en la anti-

³ "Cuando Rufino Blanco Fombona (un nombre eufónico y atronador) quiso apabullar a Darío, dictaminó a su respecto: 'Inseguridad racial y mental de América'. Luego tenemos en el mismo sentido el diagnóstico de Juan Valera sobre el propio Rubén: 'Galicismo mental'. Darío fue, pues, el Cristo que asumió en su tiempo el metequismo de Hispanoamérica y que dirigiéndose desde su cruz a los poetas jóvenes les recomendó dolorosa y gozosamente: 'Sigán el camino de París'. Esta era, y todavía es, en parte, la Cosmópolis Cultural" (Lihn, 1989: 117).

gua Grecia se designaba al extranjero que se establecía en Atenas, pero no gozaba de todos los derechos de ciudadanía.

Otro de los acercamientos entre la cultura francesa y la obra de Lihn (sobre todo la referida a Gerardo Pompier) tiene vínculos con el pensamiento estructuralista (Barthes, Kristeva, Foucault), ya sea para integrar una ironía de esta corriente como para incorporar un basamento crítico bastante cuestionado por componentes del cuerpo académico proclive al régimen militar.

En el marco de lo expuesto, encontramos dos libros que manifiestan estructuras intertextuales no sólo con literaturas ajenas, sino que dialogan entre sí y expresan una visión narrativa más global, *La orquesta de cristal* (1976) y *El Arte de la Palabra* (1980).

Luego aparecerá (en forma póstuma) un libro de cuentos titulado *La República Independiente de Miranda* (1989). Las reflexiones que conforman la obra son variantes de los textos anteriores y se puede afirmar que es una síntesis, donde la fantasía cumple la función de elemento satirizador de la realidad.

Los relatos que componen el libro son: "Los gatos", "Tigre de Pascua", "Los secos y los mojados", "Para Eva", "Panorama artístico de la República Independiente de Miranda", "Lagarto islote", "Entre Caín y Abel" y "Teoría del matrimonio".

Se trata de cuentos que recapitulan algunos de los motivos de las novelas anteriores, principalmente la fusión de discursos y espacios textuales, el mundo cotidiano, interactuando con los terrenos de la fantasía, en un proceso que busca desentrañar verdades sobre la existencia humana que muchas veces se niegan a sí mismas.

Con respecto a los cuentos, se trata de situaciones sugeridas sobre ciertas ideas básicas, atmósferas enrarecidas por la fusión de lo real y lo imaginario, o por los delirios y el tormento de la creación, generalmente tratados con corrosiva ironía.

Aparte de las antologías de Enrique Lafourcade y de Moretic -Orellana-, los cuentos de Lihn han sido incluidos en *El cuento chileno actual* (1950-1967) de Alfonso Calderón ("Retrato de un poeta popular") y en la *Antología del cuento chileno* de Pedro Lastra, Carlos Santander y Alfonso Calderón.

Queda como *corpus* no publicado en una misma unidad, sino diseminado a través de revistas, los artículos editados por Gerardo de Pompier y sus cartas a diversos personajes como al "Sr. Eduardo Anguita: Nueva antología de poesía castellana", "Señor marqués de Villa Rica, Castillo de la Rosaleda Sociedad de Hidalgos" y la irónica "Carta antigua pero actual al capitán general" en la cual satiriza la dictadura de Pinochet, desde "la estrechez e ignorancia del tirano"⁴.

⁴ "Desde que cunde la especie, como la mala hierba, de que no se puede dialogar con usted y que se le imputa un estado permanente de pecado mortal, mientras la iglesia lo defiende de ese y otros cargos, los rojos pueden guardarse su pigmento en el ojo. Seguros de que el virus democrático trabaja a favor de ellos y en contra suya, mi capitán general. Los tiempos, señor, han cambiado y aunque domos ternos, como desde ya lo asegura la posteridad, y aunque el tiempo sea, como observó Platón, una móvil imagen de la eternidad, debemos ajustar nuestra voluntad de hierro a las moviidades contingentes de esa imagen eterna" (Lihn, 1997: 600).

Todos estos textos fueron incluidos en el volumen *El circo en llamas* en la sección "Gerardo Pompié".

Como proyectos narrativos inconclusos se encuentran dos novelas, *Las siete vidas de Eros* y *El señor Miserda*. Enrique Lihn en una entrevista a Edgar O'Hara explica algunas ideas en torno a estos proyectos que finalmente nunca se terminaron:

"Ese hombre y ese apellido existen: miseria, cerda, mierda... Yo lo vi hace como 24 años en un boliche en Castro, en la isla de Castro, en Chiloé... 'Aquí atiende el doctor Miserda'... Entonces ese nombre se me quedó incrustado, porque ni siquiera sé de esa palabra la personificación escurridiza de algo que en sí mismo es escurridizo: el pato que nosotros llamamos el patero, el chupamedias, el lameculos. El señor Miserda es el lameculos, el personaje más representativo de la realidad nacional en este momento, Es un tipo a tal punto incongruente que deja de existir como persona... Es un camaleón. En vista de esto, se pierde la pista del personaje en el texto. Y el mismo texto es una como imposibilidad de reconstituir al señor Miserda o el recuerdo de varias gentes que lo han conocido en distintas épocas de su vida; porque parece que estos recuerdos son coincidentes, no se refieren a la misma persona" (Lihn, 1996: 36-7).

En lo que se refiere a la novelística de Enrique Lihn, se manifiesta en textos de estructura muy experimental, cuya lectura implica necesariamente complejas claves intertextuales. No obstante, se trata de obras de enorme interés por su capacidad de enfocar algunos aspectos de la realidad desde la especulación fantástica.

Lihn define esta tentativa como la configuración de una antiutopía:

"Sentido actual de mi trabajo, poco comprendido en Chile, salvo error u excepción. Pretendo, a través de novelas como *La orquesta de cristal*, publicada en Buenos Aires y *El arte de la palabra* en Barcelona, poner de manifiesto la decrepitud del Mundo Nuevo, una suerte de antimundonovismo. Síntoma principal (del que no hablo, lo emito al escribir): la hipertrofia de la retórica -disfraz atildado de la cháchara- como una lengua muerta cuya función consiste en sustituir las calamidades insubsanables de la realidad por las pompas de esa retórica" (Lihn, 1997: 397)

Es el caso de *La orquesta de cristal*:

Leída desde el género imaginativo se circunscribe básicamente a la literatura de ideas, en donde el acontecimiento fantástico es una alegoría de la palabra censurada en medio de la tensión. En esta perspectiva, la novela documenta un conjunto de sensaciones e ideas, más que narrar una historia en el sentido más tradicional del término, cuestionando la noción misma de novela.

La orquesta de cristal es, probablemente, una de las novelas más complejas y a la vez logradas de Enrique Lihn. Con ciertos rasgos referenciales muy concretos a determinados episodios históricos, se acerca a elementos alegóricos

que luego reiterará en obras posteriores, sobre todo en lo referido al personaje Gerardo Pompier.

Una de las características formales más curiosas se encuentran en los diferentes niveles narrativos que entran en juego, porque *La orquesta de cristal* (1976) es una suerte de "monografía literaria" que entrelaza visiones críticas acerca de la estética, discursos pronunciados por cambiantes narradores, polémicas cartas acerca de la función del arte en la vida, cuadros de época de naturaleza muy alegórica y la inserción final de un relato en su dimensión más canónica. Están abiertamente sugeridos muchos de los procedimientos propios de la novela policial, como es la indagación desde antecedentes imprecisos. Tamara Kamenszain define la novela con estas palabras:

"Este libro pide ser leído también desde su lugar de fabricación: un uso magistral de los efectos verbales irónicos y hasta grotescos, un cierto juego a medio camino entre el respeto y la trasgresión de los códigos literarios 'universales', la fidelidad a una exigencia ancestral de la novela —entreteñer— y aquella manera obsesiva de arrancar páginas a la Gran Biblioteca ('rápidas tijeras reemplazando a la pluma', W. Burroughs) señalan ese espacio donde ciertos tiempos se agrupan para reconocerse en la familia de la más brillante y lúcida tradición latinoamericana" (En la contraportada de la novela).

El escriba (así es como se define el narrador del texto) de *La orquesta de cristal* da una sensación de aparente intemporalidad que despliega erudición por medio de citas, plagios, transposiciones de discursos, en el marco de una investigación que quiere romper las contradicciones entre la estética y la realidad, quizás, el motivo más importante de la novela. A su vez se recurre constantemente a las ideas artísticas de personalidades como Bloy, Wagner, Rubén Darío, etc., tratando de confrontar algunos de sus postulados con la configuración de una orquesta de cristal capaz de generar una música que represente la plenitud más perfecta del arte.

Desde este punto de vista podemos afirmar que Lihn recoge en *La orquesta de cristal* uno de los tópicos más importantes de la lírica, que también será aludido en forma degradada después en *La musiquilla de las pobres esferas*: la vieja idea pitagórica de la expresión poética como música, que luego se proyectará en el neoplatonismo renacentista y con posteriores implicancias en el simbolismo y el modernismo.

En ese sentido se puede advertir un punto de diálogo entre esta idea de la poesía como música que manifiesta *La orquesta de cristal* con los planteamientos de Umberto Eco en su texto *La búsqueda de una lengua perfecta*, donde se revisa con todas sus implicancias teóricas los inicios y la evolución de esta noción utópica de concebir la elaboración del lenguaje.

Es la necesidad de concebir a la literatura como una voz:

“Se manifiesta entonces, en las almas sensibles, una especie de religiosidad difusa; se empieza a pensar en un alma universal del mundo, que existe tanto en los astros como en las cosas de la tierra, y de la que nuestra alma individual no es más que una pequeña parte. Puesto que los filósofos no podían ofrecer ninguna verdad acerca de los problemas más importantes, que estuviera sostenida por la razón, que procediera de una visión directa y de una revelación de la divinidad misma” (Eco, 1993: 23).

La orquesta de cristal se burla del vano intento de los poetas por llegar a esta utopía heredada en Latinoamérica desde las academias francesas parnasianas, satirizando la institucionalidad cultural llamada Latinoamérica. Todos estos planteamientos se encuentran sugeridos por los epistolarios de Roberto Albornoz y Gerardo de Pompier.

En otras palabras, no corresponde al verosímil de una novela tradicional, ya que no tiene un argumento construido por un conjunto de acciones y personajes, sino que está sugerido por opiniones teóricas acerca de acontecimientos ya ocurridos. La novela, desde este último punto, es narrada *in extrema res*, y los hechos nunca se dilucidan con total claridad, sino más bien los efectos de la música que ejecuta la orquesta de cristal en las confusas posturas críticas y en la nitidez de algunos acontecimientos políticos e históricos.

La obra se ambienta en el París de la *Belle Époque* francesa, en medio de un cuadro de época barroco y deliberadamente “afrancesado”, insistiendo en cómo las condiciones del entorno motivan ciertas reflexiones estéticas de sus personajes.

Toda la novela gira en torno a una orquesta financiada por un millonario yanqui llamado Charles Royce. Los instrumentos son enteramente de cristal y la música de tan singular cuadro se realiza con la ocasión de la Exposición Internacional de París el 20 de abril 1900. Royce da muestra de un súbito, pero a la vez sospechoso, altruismo (satirizado en su condición de magnate norteamericano) que le lleva a presentar estos instrumentos de cristal en un lugar conocido como El Castillo de los Cuatro Vientos. La pieza musical a ejecutar se titula *La Sinfonía del Amor Absoluto*, (“*un musicien qu'a trouvé quelque chose comme la clef de l'amour*”) compuesta por el desaparecido músico Roland de Glatigny, por encargo de Royce.

Se trata de la descripción de un París concebido como cuna del arte, escenario de las grandes tentativas estéticas, sitio del refinamiento y la alta cultura que el narrador define como *Teatro Universal* y *Guignol famoso*, donde tanto el compositor como su mecenas estimaron el lugar perfecto para realizar este proyecto musical de plasmar la idea del absoluto en los compases de una orquesta de cristal.

La *Sinfonía del Amor Absoluto* posee tres movimientos y presentan la descripción musical (a la manera de un poema sinfónico) de un lugar inexistente (definido como *preadánico*) donde el arte constituyera la única y verdadera esencia de las cosas. Lo que se define como un drama musical posee tres escenas simbólicas tomadas de la cultura clásica: La primera, donde Narciso se mira en

el espejo del agua y se enamora de su imagen; la segunda se refiere a la tentación del joven que se arroja al río y el intento de las ninfas por salvarlo; y el tercero, donde se comenta la muerte de Narciso y cómo su cuerpo sale a flote "a la luz solar como el de una corona viva".

Cuando la orquesta va a realizar la ejecución de la Sinfonía, los instrumentos se quiebran, por ello, al parecer nadie ha oído jamás la nombrada obra musical. Desde estos acontecimientos comienza la novela, relatada por un narrador —quien a través de técnicas detectivescas— va consignando las crónicas y críticas estéticas de la obra y su ejecución, desde el año de principio del siglo xx hasta 1942, por encargo de los herederos de Charles Royce.

Aquí aparece un conjunto de personajes, reseñados por el escriba a través de epistolarios, palimpsestos y recortes de antiguos periódicos. Es la primera vez que interviene el personaje Gerardo Pompier, encarnando en el discurso el afrancesamiento de la cultura, plasmado en sus teorías estéticas⁵. En esta novela aparece sugerido por sus opiniones sobre La Sinfonía del Amor Absoluto, por cierta presentación de sus ideas, en otras palabras no es un personaje descrito en sus características más inmediatas y periféricas:

Otro de los personajes recurrentes es el del músico y paleontólogo chileno Roberto Albornoz (columnista de *El Mercurio de Valparaíso*), quien polemiza sobre el rol del arte en la vida por medio de sendas cartas a Gerardo Pompier. Ambos profesan una corriente artístico-literaria llamada "*El Surrealismo Púdicco*"⁶. Albornoz realiza un conjunto de apreciaciones estéticas con respecto a la pieza musical, que apuntaban a una concepción estética donde la realidad entregaba ciertas claves para entender el arte, indicando algunos puntos sin resolver en la composición y ejecución de la Sinfonía del Amor Absoluto.

"Las anotaciones del crítico previas a los hechos musicales expresan perplejidad pero también una fina ironía. Así, ante el problema taxonómico que propone el escenario bajo la forma de una compacta roca cristalina, una masa de deslumbrante sustancia mineral, los musicólogos y críticos de nota —observa— prefieren distraer sus observaciones técnicas ante el temor de confundir violas con violines o un oboe con una cornamusa, abordando

⁵ "En 1975 llevé los originales de *La orquesta de cristal* a París, donde los leyeron Manuel Scorza y el novelista argentino Héctor Bianciotti quien es crítico literario y autor de Gallimard. Me dijo que haría lo imposible para que se publicara en Francia, y me hizo dos sugerencias que acogí: ampliar el registro de notas que complementan la novela, y cambiarle el apellido a don Gerardo, para que esa palabra Pompier no le sonara a los lectores franceses como un chiste viejo: tú sabes que pompier no sólo significa bombero sino también es una palabra que designa el adocenamiento, el pasatismo, la cursilería y el conformismo, especialmente en la jerga de los pintores. Entonces yo cometí un pecado de lesa metequismo: tratar de eludir la resistencia de mis utópicos lectores franceses y cambié el apellido de Pompier por Pompiffier, que no significa nada pero que, en cambio, no funciona" (Lihn:177).

⁶ Germán Marín aclara en una nota del artículo "El autor desconocido" (*Cormorán*, año 1, núm. 1, 1969) que se trata de una expresión del cineasta Raúl Ruiz "una suerte de surrealidad chilena, libre de pasiones, acorde con el supuesto carácter nacional. Según Heráclito, él decía, la Naturaleza gusta ocultarse".

temas de interés general: los nuevos caminos y las personalidades que representan, por ejemplo, la clave de complejo dibujo de la música contemporánea en los cuatro continentes" (Lihn, 1976: 34).

Albornoz escribe un largo texto donde documenta todos los testimonios (presenciales y críticos) de la orquesta de cristal y la Sinfonía del Amor Absoluto. Los escritos de Albornoz se pierden misteriosamente y sólo se recuperan (al cabo de muchos años) debido al plagio del texto, realizado por un traductor árabe llamado M. Freydoum Montazem Saltanek. Éste, a través del escrito apócrifo, coincide en que la orquesta de cristal tenía sus principales motivaciones estéticas en la de entregar una música que plasmara la sensación de lo etéreo, un sonido inexistente provocado por instrumentos no metálicos capaces de presentar una "indolente meditación que se confunde con la afrodisia del aire y el sopor discreto del hachís". Montazem se esmera en crear vínculos entre la pieza musical y el arte islámico.

El primer factor que incita a la duda son las irregulares apariciones de *The Crystal Orchestra*.

Las escasas notas publicadas por De Glatigny con respecto a La Sinfonía del Amor Absoluto, indican que el compositor realizó la partitura en condiciones muy confusas, al punto que ni él mismo las recuerda muy bien o finge hacerlo. Ya se sugiere que la pieza musical encerraba ciertas características estéticas que la hacían proclive al escándalo del público.

Uno de los seguidores más pertinaces de los hechos, el joven periodista Gabriel Shaumard, vende el manuscrito de La Sinfonía del Amor Absoluto a un coleccionista conocido como el barón Huechenard, con declarada fama de colaboracionista nazi.

Posteriormente se consigna que luego de este episodio, Shaumard abandona la carrera periodística para escribir una larga novela épica de treinta tomos titulada *Enciclopedia patriótica*, y que muere expulsado de su pueblo natal por los nazis, cuando ingresan a Francia.

Otra de las noticias que marcan a *The Crystal Orchestra*, se relaciona con la nueva mención de su filántropo, Charles Royce, quien celebra en 1915 el Tratado de Versalles, donde se presenta un cuadro musical y se invita al compositor de la Sinfonía del Amor Absoluto.

El último de los cronistas de la novela es Heinrich von Linderhöfer, de quien en las notas posteriores de *La orquesta de cristal*, se sugiere que su verdadera identidad sea la de un redactor de la revista *Cormorán* llamado Enrique Lihn.

La crónica con que finaliza la novela se halla también ambientada en París (durante 1942) y se cimienta en el esfuerzo de distintos sectores artísticos y económicos (bajo el auspicio de la Fundación x compuesta en su mayoría por integrantes de los diversos protectorados del África francesa) por reestrenar la tan mentada pieza musical, y en esta ocasión, aparte de renombrados críticos e intelectuales, se invita a un grupo de altos oficiales de la armada alemana, sugiriendo la penetración de los SS en el posible carácter subversivo de este evento y la posible complicidad de colaboracionistas franceses.

En primer lugar, el programa se altera súbitamente y la orquesta interpreta piezas de Wagner; posteriormente, se aplaza en varios movimientos más el comienzo de la Sinfonía del Amor Absoluto. Al fin, cuando ésta comienza, los SS irrumpen en el espectáculo destrozando la orquesta de cristal en pedazos, en medio de un cuadro angustiante donde la música se ahoga de pronto en el salón con el sonido de los instrumentos quebrándose.

La orquesta de cristal puede ser abordada desde muchas aristas al momento de tratar su aspecto contextual. Eso se debe principalmente a que la presentación de los acontecimientos, documentados a la manera de una monografía que se interrumpe con el quiebre de los instrumentos, pero cuya crónica le sobrevive, aludiendo a las formas represivas con que los regímenes autoritarios imponen sus roles en la historia.

Existen situaciones nombradas por el texto propiamente tal, esto es, los escenarios históricos más relevantes y la ficcionalización de éstos, en el decir de Pedro Lastra:

“*La orquesta de cristal* ocurre en París, entre 1900 y 1942, pero es claro que no se trata de un París verificable en términos de esos contextos, sino de un espacio que ha sido recortado de otros textos; una ciudad intertextual, escrita por otros autores, reales o imaginarios” (1989:42).

La visión de Lastra acerca del contexto en que se encuentra planteada *La orquesta de cristal* se enlaza con la naturaleza misma de la obra, donde el fenómeno de la intertextualidad es el motor de la narración, ya que se trata de documentos que versan sobre otros documentos, plasmando el procedimiento engañoso por el cual la retórica oculta ciertas marcas históricas. No obstante, resulta iluminador acercarse a algunos elementos de la historia que condicionan de alguna manera la idea de un determinado sistema opresivo.

Se puede decir que el motivo central de la novela *La orquesta de cristal* es el vínculo entre un sistema político opresivo y el arte, insinuando que a los centros de poder y emancipación no les resultan indiferentes las actividades estéticas. Así lo explica el mismo Enrique Lihn a Pedro Lastra, resaltando las diversas formas de expresión que poseen los regímenes opresivos:

“Aquí actúa el mecanismo de la represión tanto como anécdota o historia – la represión nazi– cuanto como el sentido al que apunta el texto y condiciona sus operaciones. La violencia con que termina la novela, este *happening* que en lo imaginario la destruye a sí misma, es parte del tema de la represión: lo reprimido no desaparece; vuelve bajo la especie del instinto de destrucción y estalla” (1990: 119).

En este caso, ciertas formas alienantes de penetración ideológica sobre la labor artística que más bien se traducen en una novela que se constituye un escenario donde pugnan las ideas. Este punto se puede leer en forma gruesa desde dos argumentos básicos.

El primero de ellos se refiere a la problematización de los valores estéticos en el contexto histórico-político y a la posible contribución de estos en el terreno del poder. El motivo se plasma claramente en los mecanismos por los cuales el arte se sitúa como elemento constitutivo de una civilización. Uno de los narradores iniciales de *La orquesta de cristal* comenta (con declarada ironía) los ideales expansionistas de Estados Unidos, observados en sus íconos tecnológicos y sus artistas, donde citan a Walt Whitman como cantor épico de la civilización naciente.

Los magnates filántropos que son caricaturizados en la novela traen consigo la idea de aumentar las arcas económicas del gran imperio norteamericano a costa de países tercermundistas. Dicha estrategia financiera también es acompañada de una solución filosófica-estética, según la cual una civilización floreciente debe erigir íconos de su progreso, pasando a ser el terreno del arte otra forma de imperialismo económico. Esa es la razón por la cual se hallan presentes en la gran exposición de París, escenario de los avances industriales.

A su vez, la ilustración narrativa de la "ciudad luz" en tiempos anteriores a la invasión nazi y el esplendor cultural que Lihn ha llamado "galicismo mental de Hispanoamérica". Se alude, de esta manera, a los intelectuales de América Latina que se encuentran en la supuesta ciudad de la cultura, y se refiere en forma sostenida al paradigma modernista plasmado en "El Gorrión de Nicaragua", como complejos procedimientos de búsqueda y afinamiento de una identidad propia. Lo que el narrador llama "el quiosco hispanoamericano instalado en París" es el lugar donde confluyen artistas y escritores de Latinoamérica para buscar las raíces de Francia en el nuevo mundo y no de *la vieja momia peninsular*. Uno de ellos es precisamente el personaje Roberto Albornoz, que hace una crítica de *The Crystal Orchestra* desde los principios del modernismo.

Esto se explica de manera elocuente en los nexos bibliográficos del escriba, que polemiza con el influjo del simbolismo sobre muchas de las actividades estéticas en Europa, especialmente en la música, ya que Verlaine se proponía crear una poesía que fuera un arte similar a la música, donde forma y contenido estuvieran operando al unísono.

Por supuesto que esta "poesía absoluta" tampoco se agotaba en su estatuto de mero placer estético, sino que en sí consideraba al creador como un desterrado de la sociedad ("El albatros" de Baudelaire) que buscaba en el arte los cimientos de su propia existencia, de ahí la idea de "malditismo" que generaban estos poetas. Por ello dice que "resulta o se revela como un subproducto de la influencia de *Les mauvais Maitres*, empezando por el genial Baudelaire, a quien con alguna razón se le llamó el *Belzabuth de table d'hote*" (Lihn, 1976:58).

Desde esa veta se comienza a revelar que, en el fondo, esa ideología del arte por el arte que ostenta La Sinfonía del Amor Absoluto, es una forma de rebelión intrínseca a cualquier límite que se pueda establecer en torno a las libertades estéticas, estableciendo las fronteras solamente desde la conciencia individual de las verdades del arte.

De las notas donde se comenta uno de los textos apócrifos de Don Gerardo de Pompier está el que se titula "A propósito de la religiosidad en el Arte", polemizando con las ideas de Oscar Wilde y la urgencia de empalmar el arte oriental y occidental en una misma propuesta, enfocando la atención sobre la posibilidad de que el arte comience a englobar una actitud metafísica del mundo que convierta al hecho estético en un acto de fe.

"Del país de Hiroschige –patria de sabios y guerreros– hemos recibido justamente una lección de la más alta inteligencia simbólica: la postulación, a través de la belleza concreta, del más allá inefable de la Belleza Ideal, imposible de vegetalizar a menos que se confunda el inconsciente ser para sí de un pez, un crisantemo o una hoja de loto con el sentido profundo de estos objetos, ofrecido por la representación trascendente de los cuales, la cual, como su nombre lo indica, conlleva la orientación de los mismos en la dirección de lo Invisible, la Única Realidad y por cierto que incompatible con la sensiblería epidérmica del boudoir oriental" (1976: 109).

La polémica que Pompier establece en el texto, entre las dos civilizaciones, es el que arte occidental es mimético, es decir, imita o copia la realidad, mientras que el arte oriental corrige la realidad, la perfecciona. En algunos instantes de *La orquesta de cristal* se plantea que esta filosofía del arte por el arte es cuestionada por cualquier ideología totalizadora, en tanto se cree que la labor estética como un credo religioso de la belleza, altera la construcción de un proyecto histórico como el progreso o la nación.

Hemos mencionado que el gradual proceso de transformación en *La orquesta de cristal* se vincula profundamente a la instauración de una ideología política (el fascismo) por medio de un acto que implica la anulación a través del terror y la censura, retratado en la destrucción de los instrumentos de la orquesta.

Dicho proceso alude necesariamente a una evolución teórica que pasa desde la ambigüedad plasmada en las confusas indagaciones críticas acerca de La Sinfonía del Amor Absoluto hasta la infiltración de los SS en el concierto final. En ese sentido, la obra reflexiona profundamente sobre los lineamientos que el nuevo Estado que se pretende imponer, manifiesta en torno a la condición humana y, por cierto, a la cultura. Todo esto vinculado a toda la teoría metafísica (en última instancia idealista) que prodiga esta ideología política para solucionar teóricamente sus actuaciones.

"Misterios de la doctrina, aunque no si se incluye en ella la metempsicosis y el resultado casual del trayecto de un alma doble a través de innumerables y distintos cuerpos no necesariamente sintonizados en los actos de nacer, desarrollarse y morir" (1976: 50).

Esto quiere decir que una ideología política como el fascismo que se concreta por medio de la irrupción violenta en un determinado sistema social,

necesita formas para pronunciarse en torno a los lineamientos estéticos o más bien al análisis de las manifestaciones artísticas, que como se verá, son en sí expresiones de ideas que suelen problematizar las representaciones que se establecen entre el individuo y su contexto.

Los diversos epistolarios que comentan la Sinfonía del Amor Absoluto, previo a su destrucción, están revestidos de un inconfundible matiz de penetración cultural, de control por parte de poderes fácticos, que intervienen la opinión de sus críticos (en tanto la regulan) y analizan las implicancias de éste, en cuanto sus símbolos puedan subvertir el imaginario de una ideología y un estado totalizador.

Este es el caso de *La orquesta de cristal*, que especifica los mecanismos por los cuales el Estado totalitario se va infiltrando en las inciertas noticias de la Sinfonía del Amor Absoluto. El capitalismo monopolista y el fascismo que aparecen como nociones políticas que (en primera instancia) disputan la pieza musical, terminan siendo cómplices de un intento por llegar al poder, saltándose cualquier gesto de mínima rebelión que pudiera emanar de una vertiente estética.

Posteriormente se edita *El arte de la palabra* (1980). Esta obra se articula sobre un país anodino donde lo absurdo construye finalmente la Historia: hablamos de la República Independiente de Miranda. Es una escritura descriptiva, plagada de alegorías y muy cercana en sus procedimientos a algunos mecanismos de la vanguardia como el *ready made* y la "trasposición discursiva".

La trama se hace compleja por la utilización de la "idea" como motor narrativo y no de la acción propiamente tal. Es un congreso de escritores en un país que ha seguido como rumbo histórico la ilógica. Dicha república gobernada por un sistema de partido único, detenta un presidente vitalicio. Aparecen personajes diletantes como Gerardo de Pompier y Roberto Albornoz, plasmados en epistolarios y discursos públicos.

Existe, sin duda, un marcado asedio a los vicios intelectuales del escritor latinoamericano, como la utilización de una retórica que politiza el discurso literario de manera subrepticia.

Sin embargo, lo más relevante de la novela es la tensión de discursos acerca de epistolarios teóricos y complejos, realizados por personajes que representan los arquetipos de la literatura hispanoamericana. En este caso, la República Independiente de Miranda es un espacio anodino donde confluyen todas las grandes tentativas totalizadoras de la realidad, expresadas a través de la teorización con respecto a la escritura misma, en otras palabras, metaliterariamente.

Podemos afirmar que en esta novela se resumen muchos de los planteamientos del trabajo literario de Enrique Lihn, en el sentido de la continuidad de los personajes y de algunos tópicos en relación a la literatura.

Con respecto a los lazos de continuidad entre *La orquesta de cristal* y *El arte de la palabra*, Pedro Lastra observa ciertas coincidencias en los procedimientos que, a su vez, concretan un punto de unión entre las maneras de documentación narrativa:

“El parentesco entre las dos novelas parece estar fundamentalmente en el procedimiento de la disposición: se yuxtaponen, se agregan documentos a este especie de ‘file’. Pero en *La orquesta de cristal* este ‘file’ recoge materiales que provienen de la misma fuente y, a la manera de lo que ocurre en la música, se ‘orquestan’ como variaciones sobre el mismo tema: el acento está puesto sobre el núcleo de lo que sería el acontecimiento fallido. En *El arte de la palabra* veo un cambio: el ‘file’ recoge una documentación múltiple, pero siempre referida a un lugar; es decir, el acento se pone ahora en el espacio que es la República Independiente de Miranda, esa falla perpetua” (1989: 120).

Al igual que *La orquesta de cristal*, se trata de una novela que no corresponde a las características más convencionales del género. Se articula sobre la fabulación de un país ficticio llamado La República Independiente de Miranda.

La nación imaginaria está tomada de un filme del cineasta surrealista español Luis Buñuel, *El discreto encanto de la burguesía*. Cabe mencionar que algunos procedimientos propios de este filme como la fragmentación de los relatos y la inclusión de recuerdos vagos y elementos oníricos diseminados se hallan muy presentes en el texto de Lihn⁷.

En las páginas iniciales de la novela se realiza una somera contextualización del proyecto literario que es en sí *El arte de la palabra* como texto que pertenece al género de obras inconclusas (en tanto se están creando siempre) y son, a su vez, consustancialmente infinitas. De hecho, este preámbulo se titula “Borrador de un prólogo o de un epílogo provisorio”. Ahí se plantea una propuesta de lectura, resaltando que estamos ante una obra literaria donde conviven varias voces, escritas por un autor colectivo o por una sociedad, considerando ésta a todas las atmósferas y discursos que se desprenden de la existencia de la República de Miranda.

En aquellas páginas iniciales también se menciona a algunos de los personajes que intervienen *discursivamente* en la novela⁸. Entre ellos se nombra a Gerardo de Pompier, el espeleólogo Roberto Albornoz, la poetisa erótica Urbana Concha de Andrade, Juan Meka, Inocencio Pícaro Matamoros, la señorita Sherida y Pérez Osnífera, Santos Verga, Roberto Cebollas, Abdalá –Ben–Almocafa, Bonifacio Negrus del Carril, entre otros.

Todos ellos son asistentes al congreso de escritores que se realiza en la República Independiente de Miranda, invitados por el “gobierno perpetuo”, ins-

⁷ “Aunque a Buñuel le interesan en la literatura, creo, obras que no se parecen a la suya, pero que él hace hablar en su lenguaje, a mí me gusta literariamente el cine: quiero decir, como escritora. Comentábamos hace unos días de qué manera traspone a un Pérez Galdos, reprocesando ciertas notaciones de sus novelas, que él hace estallar: los aspectos represivos, equívocos, tenebristas. Primera cosa: Buñuel tiene el sentido ambiguo de una sacralidad que se revela a través de la profanación perpetrada como una ceremonia del humor negro” (Lihn: 113).

⁸ Utilizo la palabra *discursivo*, porque los personajes no tienen una implicancia en las acciones a la manera de un relato tradicional, sino que son sugeridos por epistolarios, proclamaciones públicas, entrevistas, etc.

titudin que preside los destinos del país y que nadie sabe desde cuándo está; sólo se sabe que se trata de un presidente vitalicio que ha atravesado por todos los sistemas políticos sin abdicar jamás. "Un grupo de escritores enfrenta la insólita realidad de un país que encuentra en la involución una puerta de escape".

"Aquí hay un responsable: el Primer Hombre de la Nación, la cual ha tenido que elegir libremente una Democracia Autocrática como sistema. *Dura Lex, sed lex*; las otras alternativas sólo se limitan a ocultar la verdad de cualquier sistema. No hay ninguno que escape a la ley de la Ley" (1980: 182).

La narración de características muy descriptivas es una abierta caricaturización de los congresos de escritores e intelectuales, y sobre todo de algunos arquetipos de la literatura hispanoamericana, poetisas eróticas, artistas malditos, bohemios recalcitrantes, seudointelectuales, escritores que no escriben, etc. Se relatan algunas situaciones de ridiculización manifiesta.

"Roberto Cebollas y Juan Meka han sido sorprendidos, por su parte, varias veces, a pesar de las prudentes amonestaciones de Inocencia Pícaro Matorros, firmando vales en el Hotel casino Monix, de sombría reputación. Estos vividores, chirimolleros y puteros chilenos, intentan darse la gran vida a costa del Congreso de Escritores de Miranda y arrastrarnos a todos detrás suyo, para que su conducta luzca natural; pero sólo en lo que a ellos mismos respecta han tenido un éxito dudoso, atribuible más bien a la prudencia de sus anfitriones" (Lihn, 1980: 55).

Por su parte, la República Independiente de Miranda es descrita en algunos trozos del "Diario de Don Gerardo", y ahí se constatan ciertas peculiaridades de esta nación, por ejemplo, posee una extraña geografía (cuesta definir si es una isla o una península), tiene una flora y fauna de características muy curiosas (reptiles y árboles gigantescos), el extraño y tropical río Amauroto presenta rasgos fluviales muy peculiares, etc. El hotel más grande de la ciudad, donde se realiza el congreso, tiene la forma de una svástica⁹.

Otro de los elementos que resalta de este lugar es que allí ya no se habla, solamente se escribe, y cuando se habla es un mero disfraz del texto escrito. Por ello, los diversos cronistas del país dudan constantemente de la existencia de éste. Los personajes son seres virtuales, contruidos retóricamente por el lenguaje. De ahí que la novela se sirva de la palabrería, del discurso vacío, del abuso de la descripción para evidenciar los mecanismos por los cuales la retóri-

⁹ "A propósito del palacio en forma de svástica, que imaginé para la ocasión, leí más tarde en la *Historia de la arquitectura moderna* de Bruno Zevi—un libro que se publicó en 1954— lo que sigue: 'En 1934 es anunciado el primer concurso de arquitectura: se trata de las escuelas para los oficiales del Partido Nacional Socialista. Hitler es el presidente del jurado. Los proyectos reunidos son de estilo neobarroco y neomedieval o se distinguen por empinados techos que constituyen la consigna nazi; no falta naturalmente un proyecto de edificio con planta en forma de cruz gamada' (Lihn, 1997: 593).

ca crea efectos, en forma independiente de sus argumentos. En otras palabras, se trata de explotar la inacción de la novela (en términos de historia) y hacerla solamente discurso. Así lo explica el mismo Gerardo de Pompier en la entrevista que le hace el periodista francés M. Jean Clairement Carré, ante los rumores de su inexistencia como autor real, siendo solamente un ente creado por el lenguaje. Con ello Pompier desautoriza a sus biógrafos¹⁰.

“Pompier: Los malditos plumíferos...

Carré: ¿Cómo dice?

Pompier: Se lo diré a usted de la única manera posible aunque parezca críptica. Las ideas son seres vivos, dijo Villiers, ¿recuerda? Pues bien, unos periodistas irresponsables se propusieron inventar a un autor desconocido y me inventaron a mí!, ¿comprende? Puede pensarlo usted de otra manera, si así lo prefiere. Es posible que yo haya caído en un trance mediumnístico justo en el momento en que el director y el secretario de redacción de ese pasquín *soi-disant* cultural pretendían imaginarme y que –ignorándolos– yo les haya comunicado el secreto de mi existencia, una realidad desconocida hasta entonces para esos pelafustanes a los que, normalmente, no les hubiera comunicado ni lo más mínimo al respecto” (Lihn, 1980: 159).

Es un ejercicio de presentación de diversos discursos, con el fin de desarticularlos, para demostrar que muchas de sus estructuras retóricas son sospechosas y hasta despóticas, en tanto funcionan como instrumentos para hipotecar la realidad bajo la máscara engañosa de la palabrería.

Aparte de los fragmentos transcritos del diario de Don Gerardo de Pompier, se dan cita diversos epistolarios, con los cuales el erudito y “sacerdote del arte” comenta sus teorías estéticas.

Durante el transcurso de la novela, “el protector ilustrado” o “presidente vitalicio” comienza a sentir como huéspedes incómodos a los escritores invitados al congreso, y paulatinamente los acecha con sutiles actos de agravio y postergación. El primero de ellos es el encarcelamiento de uno de los escritores invitados al congreso: Juan Meka, quien es detenido e instalado como prisionero en una granja de readaptación por cinco años, acusado de proferir opiniones sospechosas contra el régimen establecido.

Posteriormente, otro de los invitados al Congreso mirandés, Otto Hitler, se convierte en el Andrógino Perfecto, una idea de bisexualidad divina. Su actuación despierta las ansias sexuales de dos compañeros de mesa, que lo persiguen lascivamente a lo largo del Hotel Cosmos. Esto provoca la ira del Protector de Miranda.

¹⁰ Este procedimiento presenta particular interés tanto en *La orquesta de cristal* como en *El arte de la palabra*. Los dos autores apócrifos (“los malditos plumíferos”) a que hace referencia Don Gerardo de Pompier son Enrique Lihn y Germán Marín, quienes en el N° 1 de la revista *Cormorán* (1966) inventaron una biografía de Gerardo de Pompier en un artículo titulado “El autor desconocido”.

Luego, un invitado de Gerardo de Pompier, el espeleólogo chileno Roberto Albornoz, saca a la luz descubrimientos sobre ciertas peculiares mutaciones jurásicas que llevan al hallazgo del Saurio Nuevo. Resulta que esto es una forma por la cual los opositores políticos han encontrado la posibilidad de huir, a través de la involución biológica hacia la era de los reptiles.

Finalmente deciden expulsarlos de La República Independiente de Miranda.

El arte de la palabra se circunscribe a ciertas corrientes literarias bastante delimitadas y que resulta necesario explorar. Algunas de esas vertientes están explicitadas en el libro *Conversaciones con Enrique Lihn* de Pedro Lastra. Pero básicamente se podrían clasificar en dos vertientes.

La primera de ellas vinculada al género de ideas (más allá de la narrativa o lírica) que utiliza diversos discursos para cuestionar las fronteras de los géneros literarios, explorar su propia textualidad en un plano de proyecto experimental de obras literarias capaces de trascender y cuestionar sus límites y soporte argumental. En otras palabras, el texto trasgresor propiamente tal como género que se desmonta a sí mismo para colocar en el tapete de la duda sus propias convenciones.

Es difícil encontrar textos que exploren esta línea genérica en la narrativa chilena, preferentemente filiada al realismo. Una de las obras con la que se pueden establecer ciertos puentes (y el mismo texto lo sugiere en su preámbulo) es con *Umbral* de Juan Emar, que también se sustenta sobre la noción del texto infinito.

El segundo camino clasificatorio estaría vinculado a otras experiencias literarias que se enlazan con los motivos de la novela, con el sustrato *interno* por llamarlo de algún modo. Específicamente, nos referimos a las ciudades intertextuales (como La República Independiente de Miranda), a los sitios imaginados por la ficción literaria, a las repúblicas (especialmente de América Latina) que asumen ciertas características absurdas (y en ocasiones tiránicas) de organización como componente de una realidad particular.

Pero pese a que *El arte de la palabra* no documenta nada, en tanto verdad histórica, se nutre de las utopías de ciertos estados autoritarios, lo que viene a confirmar la tesis inicial del proyecto lihneano: que las ideologías autoritarias convergen.

Como hemos sugerido en el planteamiento de nuestra hipótesis, *El arte de la palabra* es una novela que viene a completar un ciclo gradual y cuyos rasgos contextuales manifiestan un alto grado de abstracción.

No obstante, esta razón no exime al texto de ciertas marcas contextuales muy concretas y verificables. Es un espacio imaginario que resume de manera alegórica muchas características de América Latina, sin nombrar un escenario determinado. Lihn explica —a propósito de *El arte de la palabra*— algunas consideraciones a esta ambigüedad del texto.

“*El arte de la palabra* es un ejemplar *sui generis* de la literatura de lo grotesco en Hispanoamérica. No propone ni documenta nada (ni Cuba ni Chile).

Tampoco es sólo una parodia del modernismo como origen de nuestra identidad literaria y cultural, puesto que lo actualiza y lo asume 'piadosamente' (piedad es el amor entrañable que consagramos a los padres y a los objetos venerados)" (1997: 592).

Los motivos satíricos y burlescos que fundan el texto en cada momento también son funcionales en la contextualidad generada a partir de la novela. La caricatura despiadada que se configura en torno a los caudillos dictatoriales, las democracias protegidas, las repúblicas bananeras, los congresos de escritores e intelectuales, las antologías literarias, etc., indican en gran parte formas de alusión bastante directas.

Como bien señala Pedro Lastra, esa república no puede estar situada en otro lugar que no sea Latinoamérica.

Por un lado, el Protector, presidente constitucional y vitalicio, es el tirano que bajo distintas formas de gobierno permanece en el poder a cualquier costo. A veces, en momentos de crisis, utiliza la divisa *cambiar para permanecer*, pero establece en torno a sí mismo una red de relaciones de poder y de culto a la personalidad que hacen su posición inmutable. Algunos de los giros discursivos y alegóricos (sin tantas exageraciones) podrían perfectamente representar a dictadores latinoamericanos como Somoza, Trujillo, Pérez Jiménez o Fulgencio Batista, que recurrieron a discursos muy similares a los que se plasman en *El arte de la palabra*.

La idea de un intelectual latinoamericano que desde la provincia asume la vivencia cultural europea y ordena sus referentes a partir de un cosmopolitismo que acaba por evidenciar su sincretismo y, por lo tanto, sus contradicciones. El modernismo, además, coincidió con la creación de referentes culturales en momentos cuando Latinoamérica iniciaba acelerados procesos de explotación junto a la génesis del imperialismo norteamericano.

De esta manera se intenta rescatar a través de un contexto sugerido por espacios intertextuales, algunos de los escenarios (caricaturizados) donde se planteó el modernismo hispanoamericano.

La atmósfera, entonces, de este país bananero conocido como la República Independiente de Miranda estará matizada por los discursos pomposos de los escritores invitados al congreso y también, por la clase dirigente de la República de Miranda.

En un comienzo parecen haber más coincidencias que discrepancias, pero con el desarrollo de la novela, los escritores se terminan percatando que erigieron discursos para un estado dictatorial que los utilizó subrepticamente hasta desecharlos.

La idea de Walter Benjamin que "No hay documento cultural que no sea a la vez una crónica de la barbarie" explica en bastante medida los lineamientos ideológicos de *El arte de la palabra*.

En efecto, para Benjamin, el decurso histórico se ha planteado, por medio de mecanismos abierta o encubiertamente coercitivos, una historia homogénea, *depolítica*, sin las marcas de la ruptura social, libre de conflictos, dentro

de un esquema de falsa armonía, de cronología continua y explícita. Esto quiere decir que la ideología, en tanto sistema de pensamiento, cuando ocupa roles hegemónicos tiende a la naturalización o proceso por el cual los mecanismos simbólicos de una determinada ideología pasan a fundirse en una estructura, incluso inconsciente, que legitima cualquier acción como válida por distorsionada y represiva que sea.

La República de Miranda es un país donde se practican medidas represivas hacia los opositores políticos, pero éstas se encuentran fundidas en el inconsciente colectivo del país. El poder se consolida a través de una subjetividad que se naturaliza como un determinismo sustentado bajo condiciones de racionalidad. Por ello, la autoridad de Miranda pasa por todos los sistemas políticos para mantenerse en el poder, porque justamente la idea de poder conlleva, pese a las aparentes diferencias ideológicas, un sentido hegemónico de la teoría gobernante, que pasa necesariamente por la criba de la coerción para el mantenimiento de las estructuras aparentemente versátiles.

El mismo Enrique Lihn plantea esta lectura en torno a su novela al establecer cierta analogía con *1984* de George Orwell, donde la idea de un "stalinismo futuro", detiene de tal manera las posibilidades reflexivas de los oprimidos que los hechos (por represivos que sean) resulten naturales y hasta racionales:

"El arte de la palabra difiere en casi todo de 1984, menos en lo que tiene que ver con algunas observaciones de base: los sistemas políticos opuestos tienen en común una práctica liberticida, y por muy divergentes que sean sus ideologías, la Ideología se encarga siempre de borrar en la práctica los datos que la contradicen. Así se llama negro al blanco, libertad a la opresión, paz a la guerra. Miranda es una utopía negativa, donde el triunfo constante del discurso vacío, de la cháchara torrencial, ha clausurado otra forma de hacer uso de la palabra" (1989: 115).

Además el planteamiento de Lihn crea importantes nexos con el "argumento de la novela", ya que el gobernante de la República Independiente de Miranda convoca a este congreso de escritores con el fin de que ellos legitimen su régimen por medio de un "arte de la palabra", de una retórica, que encuentren soluciones imaginarias a los referentes simbólicos de los opresores, un lenguaje sin marcas históricas que termina no diciendo nada a nadie y autocensurándose continuamente.

La República Independiente de Miranda es el país donde las cosas no cambian, donde se aplica una economía brutal y se reprime a sus ciudadanos, pero que a su vez, estos procedimientos están asimilados como naturales. La autoridad evoluciona en su discurso pero el sistema es siempre el mismo (cambiar para gobernar) e incluso existen instituciones culturales de artistas e intelectuales dedicadas a encontrar lineamientos retóricos o más bien discursos vacíos que distraigan a los estrategas de la naturaleza autoritaria del sistema político mirandés.

El tópico esencial de *El arte de la palabra* es la relación que establecen los intelectuales con el poder. En ese sentido se trata de una novela metatextual, construcción de textos hablando sobre otros textos. Es más, uno de los recursos narrativos más usados es el deliberado uso de la descripción abundante, del diálogo barroco y poco sustancioso, la afectación académica, etc. porque en el fondo, es un mecanismo de exposición –desarticulación de los lenguajes del poder– de lo vistoso pero a la vez hueco de estos discursos, de cómo las estructuras represivas se fundamentan en principios absurdos que gracias al lenguaje parecen razonables. Es decir, la novela plantea la tensión y distensión de los discursos culturales.

Desde ese punto de vista, el llamado “arte de la palabra” no es el uso del lenguaje en su dimensión comunicativa, interpretativa de la realidad, sino en sus formas más adocenadas: las potencialidades verbales como herramientas en la construcción de un mundo engañoso, una máscara que falsifica e hipoteca –a través del verbo torrencial y pomposo– los rostros de la realidad, pontificando dictaduras, gobiernos represivos, etc.

Lo que Enrique Lihn definirá como “los efectos de ciertas monstruosidades del lenguaje o cháchara” es una alusión abierta a la idea de palabra vacía que plantea Lacan como el discurso que profieren los estados de la inconsciencia.

De alguna manera, *El arte de la palabra* a través de esta tensión de los discursos pone de manifiesto muchas de las estructuras que acompañan a la ideología en su estado de naturalización.

Uno de los capítulos de su novela presenta las ideas principales sobre los usos del lenguaje que aparecen en forma diseminada a través de la narración. Se titula de la misma forma que la novela y en alguna medida es la referencia más importante para entender los nexos entre las diversas formas retóricas. Allí, Gerardo de Pompier se refiere a la retórica y sus efectos en el contexto del mundo antiguo, como lo define él, “el monopolio de las palabras sobre la realidad”. Nuestro Autor Desconocido observa el funcionamiento del lenguaje en dos dimensiones.

La primera de ellas tiene que ver con las implicancias en el ordenamiento de los símbolos que controlan el poder, de jerarquizar significados y por supuesto de trucar las posibilidades de acercamiento verdadero a la realidad. En este último punto, para Pompier, estamos condenados a percibir la realidad desde el lenguaje y por ende, desde la mentira o la falsificación.

La segunda (y que presenta gran interés) está vinculada a que el lenguaje, en tanto uso literario, se halla en función de un sistema global, un conjunto irregular (pero a la vez interrelacionado) de personas que generan este tipo concreto de discurso y que define Sociedad Universal de Autores. Para Pompier, la literatura es el proyecto mundial destinado a la supervivencia expansiva del Arte de la Palabra, ya sea en sus grandes cultores como en sus exponentes más pusilánimes, ya que “la instancia del antagonismo en todas sus formas es el factor prevaleciente de la estructura de la Sociedad Literaria Planetaria”.

Todos ellos escriben (hacen uso de la palabra) tras un ideal de trascendencia abierta o encubiertamente en relación con otros seres de la especie humana. A su vez –en el planteamiento de Don Gerardo– construyen los giros del discurso literario desde niveles mucho más diversos, complejos y desiguales que los de las clases sociales.

“Las Sociedades Nacionales de Escritores –Academias o Ateneos de todas las provincias del mundo– viven en la santa ignorancia en lo que se refiere a la vida y a la obra del príncipe de la Poesía sin Palabras; pero, igual, proporcionan mano de obra barata para mantener el templo en pie y ampliarlo en todas direcciones, por añadidura. Manos o manos de obreros de la Literatura no muy inteligentes pero seguros servidores de la Sociedad. Esa Torre de Palabras que gracias a ellos se mantiene en su inútil pero envidiable actividad –la grafomanía sustancial– a la manera de una colmena sin límites en el espacio y en el tiempo, invisible y ubicua” (1980: 218).

Esta idea de institucionalidad generada a partir de la elocución tiene que ver –como lo sugiere el mismo Lihn– con el paso del *significado al no-significado*. Un momento donde el discurso deja de significar: es una amalgama de palabras vacías, desprovistas de sus motivaciones esenciales, falsamente comunicativas y, por cierto, ahistóricas.

De esta manera el discurso se constituye en un metatexto que incorpora la represión esquivándola, configurando un contexto sin nombrarlo, aparentando decir todo pero sin decir nada, llamando verdad a la mentira. De alguna manera es la idea del lenguaje que concebían los sofistas, por la cual lo verdadero se explicaba por un principio falso, en este caso, la retórica que sólo crea referentes a partir de sí misma.

Por cierto, este acto de pronunciamiento de la palabra no se agota en el estatuto individual, sino que genera ondas expansivas, una manera cronológica y jerarquizada de entender la discursividad en determinados contextos. Para Pompier, los escritores que denomina La Secta, donde se distribuyen las valoraciones y configura lectores virtuales de una sociedad que basa su perfección administrativa en la abstracción total, al punto de que muchos de sus miembros desconocen su filiación a ésta hasta que son legitimados y conscientes de ella gracias a la “Sociedad Literaria Universal”.

“Todos los adolescentes escriben el mismo pretendido poema de amor o de lo que quiere llamarse así desde el limitado punto de vista de la edad difícil. Suelen descollar, en un caso así, los hijos de las familias letradas que han participado cuando niños en algún concurso literario organizado por los grandes para tranquilizar o mantener a raya a los enanos. Muchos adultos del género masculino han escrito, por su parte, en horas de crisis emocional o financiera, cartas de antología conmovedoras para ellos mismos, y que revelaron, allí donde parecía haber nada oculto, un maduro talento de escritor capaz de ofrecer nuevos y opulentos frutos otoñales más allá de esa

primera cosecha necesariamente consumida en privado. Ciertas cartas abiertas o cartas al público que suelen publicar los periódicos frente a la página editorial, tienen ese origen y lo comparten con determinados discursos, los cuales —misterios de la vocación literaria— son obra de quienes los pronuncian ante la multitud, en la plaza, la iglesia o en el comedor ubicuo del club de Leones, el Rotary Club o el Pen Club” (1980: 219).

El planteamiento de Gerardo de Pompier apunta a constatar que la emisión de la palabra como acto de nombramiento (y alumbramiento) de la realidad trae consigo necesariamente las marcas de una jerarquía, de una historicidad que puede ser borrada a través del verbo. En ese punto hay enormes coincidencias con la noción de *significado* que propone M. Bajtín.

Sin embargo, el planteamiento de Pompier es todavía más totalizador, porque sugiere que las palabras no sólo producen efectos en los receptores, sino también jerarquiza a sus emisores, crea divisiones de trabajo, sistematiza las labores verbales en función de parámetros desiguales por los cuales se ordena la sociedad.

Dicho en otros términos, al ser el lenguaje un constructo engañoso, la institucionalidad que produce las consecuencias discursivas y retóricas del lenguaje crea un sistema que al reproducir sus estructuras genera la sociedad y el orden social.

La República de Miranda es una reproducción estructural de la República de Las Letras. Un lugar donde la palabrería (el sin sentido, la falsificación) ordenan e imaginan la realidad. Los postulados de Gerardo de Pompier en torno al *arte de la palabra* poseen un juego doble muy matizado por la ironía del texto.

Por una parte, se trata de una confianza en la palabra como caja de resonancia de la realidad, capaz de ser un vehículo de la gobernabilidad y de significar en sí misma. De ahí, las profundas vinculaciones de ésta al ejercicio del poder.

Por otro lado, también subyace la profunda desconfianza en el lenguaje, que lleva en su naturaleza el germen del engaño, el sofisma o la falsificación, la posibilidad de subvertir cualquier rasgo de la condición humana por una transacción ilícita que bajo los adornos del verbo parece dejar de serlo, las trampas represivas de una palabra vacía o más bien vaciada de sus significados históricos y utilizada en función del poder.

Hemos detallado algunos rasgos que ilustran a la República Independiente de Miranda. En primer lugar su carácter de sociedad terminal, sin transformaciones, donde el orden establecido por el gobierno del Protector condena la historicidad como una amenaza o un retorno a un caos anterior, en un pasado que se encuentra totalmente vedado, como un lugar donde no se debiese jamás explorar. Por ende, Miranda es un país que vive en el absurdo, regido por un proyecto que no admite ser cuestionado.

No obstante, el paso del Protector por todos los sistemas políticos (monarquía, dictadura, democracia, etc.) implica necesariamente la creación de un

Estado capaz de generar una atmósfera de aparentes cambios para garantizar así la permanencia política. La República de Miranda es, entonces, un sistema político aparentemente versátil, movable, dúctil pero sin historia. Se trata de una sociedad inmutable con evoluciones de adaptación, no de transformación.

Las estructuras de seguridad y la policía ideológica de Miranda tienden a despolitizar los sistemas de decisiones y la idea de progreso que emana del discurso presidencial y de los ministros de la república plantean que los sectores con menos ingresos deben dotarse de un conocimiento técnico-instrumental para contribuir al sistema productivo de la nación, regida por el principio del "gobierno de los mejores", noción estipulada en la novela como una ácida crítica al concepto de un "gobierno científico", desde el cual el poder dirigente encarna la razón como voluntad suprema y deliberante (en una ideología naturalizada) porque reflejaría, en alguna medida, el orden en su estado natural. Para ello el gobierno mirandés plantea la idea de consenso.

"El Protector se encuentra aquí y vela desde hace medio siglo para que todos los períodos pasados de la historia de la República sean contemporáneos de su presente y para que éste guarde el secreto de sus diferencias en relación a esos períodos" (Lihn, 1980: 139).

Como allí se estipula, el consenso en la república de Miranda es el olvido de la identidad y del carácter conflictivo del discurso, su reemplazo por una locuacidad vacía, por un *arte de la palabra* destinado a rellenar retóricamente con una armonía falsa la naturaleza ideológica del lenguaje. De ahí que la intuición planteada por Enrique Lihn en torno a su novela cobre singular importancia, porque *El arte de la palabra* es una novela que apunta a que las ideologías y sistemas políticos tienen en común los mecanismos de mantenimiento en el poder y muchas veces, en sus procedimientos, no difieren tanto.

Por esta razón el consenso en la República de Miranda será una noción que apele al bien común (en sintonía al proyecto económico nacional) a cualquier costo. Al ser la sociedad mirandesa un sistema político que se muta en todos los sistemas políticos, sustenta su diálogo consensual en el "Pensamiento Único", noción acuñada en los últimos años por algunos sociólogos, que alude al estado político-ideológico que adquirieron ciertas sociedades tras la aceptación del capitalismo globalizado como vía inquebrantable. Cabe resaltar el aire casi profético en esta novela:

"El predominio cualitativo de los menos en beneficio de un bien entendido bien común requiere de un órgano de expresión de esa predominancia, y ese órgano es, naturalmente, el mercado libre y competitivo. La sociedad es una sociedad comercial dominada por sus miembros más capaces con fines de lucro, mientras que la propiedad privada de los medios de producción constituye, obvio es decirlo, un derecho absoluto. En cuanto a los perdedores, a quienes consideramos simplemente malos comerciantes arruinados, ellos deben atenerse a las consecuencias de su incompetencia y ven-

der a cualquier precio su fuerza de trabajo como una mercancía más, así como el capital mismo es una mercancía para una sociedad comercial, vale decir, específicamente humana" (Lihn, 1980: 245).

También cabría señalar otros aspectos de la idea de un consenso que prima en la República Independiente de Miranda. Los principios incuestionables de desarrollo económico del capital se personalizan en la figura del Protector, por ende el marco de divergencias deben someterse a un escenario de ideas fijadas de antemano porque cualquier planteamiento que exceda este límite pasa a ser una agresión contra el sentido de lo real y la razón. De esta manera, tanto los disidentes políticos como los sectores menos eficientes a la estructura productiva pasan a ser entes ajenos al ordenamiento natural del sistema político. Así lo plantea el discurso del Protector, enunciando medidas para los sectores con menos resonancia productiva:

"Esto es progreso económico, sinónimo de desarrollo social. Sólo los enfermos mentales, esos chambones de los que se ha intentado en vano obtener el rendimiento mínimo, pueden beneficiarse en nuestro país sin trabajar, de la caridad pública. En cuanto a los niños sin hogar y a los ancianos abandonados, puedo decir que muchos de ellos pagan ya su mantenimiento con su aplicación en la industria liviana, y aprovecho la ocasión para recordaros vuestra obligación, ciudadanos, de reintegrar a ancianos y niños a sus centros de trabajo cada vez que os salgan al paso en las calles de la ciudad o en otros sitios menos frecuentados solicitando vuestra atención" (1980: 249).

El consenso funciona en la República de Miranda como la forma por la cual se desarrolla la reproducción de un mismo sistema en la mutación de diversos disfraces ideológicos. Esta noción de la mecánica de una sociedad se encuentra ridiculizada en la novela, por ello recurre a ejemplos farsescos, inspirado en la vieja idea de que la exageración agudiza las contradicciones.

Desde este punto de vista las reformas económicas de la República de Miranda, los límites de su sistema político, la creación de una política de vigilancia hacia sus opositores, la atmósfera (en cúpulas dirigentes) de una supuesta capacidad autocrítica, operarían como elementos funcionales al *monolitismo*.

Según este planteamiento, las nociones de la República de Miranda corresponderían a la sistematización de un gobierno tecnocrático de inspiración científica, mutable en sus estrategias de acción, pero sin discrepancias en los fines: la obtención del poder.

La lectura de Rodrigo Cánovas a la novela *El arte de la palabra* se sustenta sobre la idea de una alegoría de las dictaduras institucionalizadas en América Latina, que incluso derivan en regímenes democráticos conservando en ellos las estructuras dictatoriales. Hace especial referencia, según este estudio a la dictadura chilena, alegorizándola en su sentido del absurdo rayano en lo siniestro.

El acierto de la lectura de Cánovas se encuentra en captar un punto clave de la novela: Miranda es definida como una democracia autocrática, gobernada por una elite de economistas que dirimen los destinos nacionales. Por ello la novela parodia las ilusiones de la competitividad y la libertad de comercio en el discurso presidencial.

“A la contradicción artificial que se ha intentado introducir entre el capital y el trabajo, en el nombre de una sociedad abstracta e ideal y demagógica, oponemos la evidencia de una sociedad real y concreta, como todo el mundo puede verlo y palparlo con sus propios ojos, donde el capitalista trabaja y el trabajador es el capitalista de bajos ingresos, a la espera de una oportunidad de mejorarlos” (Lihn, 1980: 245).

El arte de la palabra hace una crítica a todos los sistemas que detentan el poder, aludiendo en varios capítulos a que todo movimiento revolucionario conlleva en sí mismo una naturaleza conservadora al momento en que se instaura.

El consenso en Miranda es la oficialización del olvido en torno al pasado violento del régimen actual (visto como terminal) y la manera por la cual las estructuras se fosilizan, se tornan entrópicas. Es una política de Estado que rompe cualquier idea de globalidad porque no concibe el desempeño del protector en el pasado como un todo, sino que deshecha algunos aspectos pero conserva las matrices de un sistema político. Estos mecanismos de vigilancia imperantes en la República de Miranda se encuentran desarrollados desde formas soterradas hasta niveles de coerción declarados.

Se puede afirmar que el tópico de la vigilancia se explica muy claramente sobre la relación con el poder que establece (en torno a esta novela) Jorge Edwards en la revista *Mensaje* N° 296: “La República de Miranda es un espacio literario fundado en la palabra, y sin existencia fuera del terreno de las palabras... lo esencial en el texto de Lihn, en cambio, es la ambigüedad. Miranda es y no es todas las cosas y, en lo esencial, un libro sobre los intelectuales y el poder”.

Bajo la consideración de Edwards, es posible segmentar la novela en dos momentos. El primero de ellos es donde la ideología represiva del Protector se halla naturalizada y sólo se encuentra en trazos muy débiles, básicamente perdidos entre los epistolarios y los discursos de los intelectuales. Gradualmente se pasa a un segundo instante, en donde se advierten signos de opresión, el control sobre las actividades del congreso literario, ciertas maniobras del terror y la final expulsión de los escritores.

Los escritores invitados al Congreso deben interactuar con otros intelectuales, como Inocencia Pícaro Matamoros, que pasan a ser representantes de una cultura oficial. No obstante, lentamente la atmósfera comienza a enrarecerse y los sucesos que siguen al encarcelamiento de Juan Meka dan a entender la sensación de vivir un régimen dictatorial.

Por otro lado, la existencia de presos políticos en las cárceles de Miranda son explicados por las informaciones oficiales no como disidentes sino en calidad de enemigos del Estado Político y Administrativo, pues han atentado contra las leyes de la economía. Ante las variadas presiones internacionales, El Protector necesita entregar límites al concepto de política como sinónimo de una actividad que se deriva en el marco del Estado vigente, excluyendo de ello a quienes no estén. Desde ese punto de vista hay una abierta ridiculización de los discursos que muchos dictadores esgrimen en torno a los disidentes de opinión encarcelados.

Algunos hechos en torno a los sistemas de vigilancia que tiene la República Independiente de Miranda se ilustran como el predominio del absurdo que se presenta como razonable. Es el caso concreto de un hecho que le ocurre a Gerardo de Pompier en el Hotel Cosmos y que van tomando rumbos de investigación insospechados en la policía política.

Un delincuente roba un par de zapatos al escritor Pompier, y éste al dar cuenta del suceso genera una polémica con el departamento de seguridad. El ladrón de los zapatos es ejecutado por cometer un atropello contra una ley del Estado. A propósito de este hecho, don Gerardo de Pompier desarrolla una extensa diatriba al escribir un extenso poema sobre el asunto, titulado "Par de zapatos".

En definitiva, *El arte de la palabra* es la parodia del estado que se muta para conservar el poder, que plantea mecanismos de represión en forma velada y que a través de ello, va distorsionando la realidad hasta hacerla parte de su propiedad.

Como consideraciones finales, podemos afirmar que Enrique Lihn es un narrador necesario para entender un sector de la literatura chilena.

Resulta interesante, por cierto, analizar su obra a la luz de la evolución que tomó luego la narrativa chilena desde su generación hasta nuestros días. La exploración de una politicidad corrosiva, la imaginación razonada y los persistentes mecanismos de alegorización lo sitúan como un narrador de aristas sorprendentes. Un escritor que crece a medida que pasa el tiempo, dejando ver, entre sus intrincados juegos intertextuales, la naturaleza profunda de una literatura original y cada vez más lúcida.

ESTAS REFLEXIONES POSTIDENTITARIAS
LAS DEDICO AL BESO FINAL

Gabriel Medina

*Un concepto es algo que posee
una fuerza crítica, política y de libertad.*

Gilles Deleuze

Quisiera iniciar mi intervención hablando un poco de la historia de mi participación en este Seminario. Mauricio me convoca a él en el contexto del encuentro de académicos latinoamericanos y europeos dedicados a la problemática juvenil, realizado en la ciudad de Lérida, España. En ese encuentro, creo que por primera vez experimenté un gran desasosiego respecto a la forma en que se ha venido trabajando la conceptualización de lo joven y, en un horizonte de mayor extensión, confirmé las potencialidades analíticas que comportan las tesis sobre la colonización epistémica que padece la producción de conocimiento social en América Latina.

Respecto a esto último, en este encuentro sostuve que todo proceso de traducción, lejos de ser un deslizamiento neutro de significados, comporta una resignificación y alteración de éstos y de que en América Latina existen configuraciones socioculturales que tienen su propia historicidad imposible de traducir a otros contextos y tradiciones, y como parte de su anverso, son realidades imposibles de tematizar desde teorizaciones que surgen en espacios socioculturales ajenas a ella. En esa línea propuse que la Academia latinoamericana requiere con urgencia distanciarse del legado teórico europeo si pretende construir una reflexión que dé cuenta de la historicidad de las configuraciones socioculturales regionales. Como respuesta a este planteamiento, algunos colegas europeos en los pasillos me señalaron que si yo no pensaba y escribía en inglés, alemán o francés, no podía aspirar a producir un "conocimiento universal".

Mi sorpresa no fue tanto la soberbia imperial de algunos colegas europeos, que sólo evidencia su solipsismo y tautología intelectual, sino su anacrónica pretensión de universalidad del saber. Sobre todo porque en uno de los paneles más sugerentes de ese encuentro, protagonizado por cinco estudiantes del programa de Maestría en Estudios de la Juventud de la Universidad de Lérida (de los cuales —para mi regocijo— cuatro eran latinoamericanos y entre ellos se encontraba aquí mi buen Mauricio), se plantearon diversas manifestaciones de la condición joven y de maneras tan disímiles que me llevó a preguntar a la mesa si los estudios de la juventud buscaban comprender la presencia social del sujeto joven, o más bien estos estudios facilitaban observar manifestaciones de la sociedad no importando si tal sujeto existe o no. Lamentablemente, por las sempiternas limitaciones de tiempo, mi pregunta, como todas las demás que se hicieron a la mesa, quedó sin respuesta.

Esta pregunta se podría leer como una negación o un rechazo a las posibilidades heurísticas del campo de los estudios de juventud, pero me parece más interesante problematizar su pertinencia, no sólo para observar su validez como campo de análisis y comprensión de la realidad, sino por la necesidad de insertar la investigación de la problemática juvenil en el contexto más amplio del sentido histórico y político que tiene la investigación social.

Lo anterior, unido a la riqueza que he encontrado en las teorías postcoloniales y a la creciente perplejidad que me ha generado el estudio de la sexualidad de los varones mexicanos que iniciaron sus prácticas sexuales en la década de los años noventa, me llevaron a desarrollar las reflexiones que hoy quiero compartir con ustedes.

En lo que sigue buscaré desarrollar dos ideas principales que, en su articulación, pretendo desplegar un escenario problemático sobre las construcciones conceptuales de la condición joven. En primer lugar, esbozaré los alcances que devienen de la autoridad social que poseen las conceptualizaciones de la realidad social producidos en la Academia. Y, luego, plantearé algunos elementos de las teorizaciones de la condición joven que a mi parecer responden a lógicas funcionales y normativizantes del trabajo científico.

LA PRIMERA PATA LA ASOCIO A LO QUE CREO SON ELEMENTOS A TENER EN CUENTA COMO EXIGENCIAS DE LA REFLEXIÓN INTELLECTUAL

“Porque parece mentira la verdad nunca se sabe” es el título del último trabajo de Daniel Sada que, en opinión de muchos literatos y críticos literarios, es la nueva revelación de las letras mexicanas. El autor señala que escuchó esta frase en la Central de Autobuses de Culiacán, Sinaloa, y quienes lean la novela no les quedarán dudas de su asertividad para expresar la densidad sociocultural del relato que despliega la novela.

Sada, como tantos otros literatos, recurre al inagotable ingenio popular para abreviar imágenes que inventan una mirada del mundo con las mismas palabras que la Academia, en su esfuerzo por comprender su movimiento, trata de atraparlo en conceptos como manos que intentan detener un flujo de agua. Olvidando que todo “concepto es algo que posee una fuerza crítica, política y de libertad” (Deleuze, 1987), la rigidez del método científico hace inviable abordar la inagotable creatividad que tienen los sujetos para construir en el dominio del lenguaje verdades acordes al sentido que éstas tienen para su experiencia inmediata.

Si bien la Academia no acepta ni reconoce las condiciones de verdad que pueden tener los saberes contruidos en ausencia de un método basado en los principios de la lógica formal, en el mundo de la vida cotidiana, conformes son aplicables a situaciones concretas, dichos saberes tienen mayor validez que las propias teorías científicas.

Si este escenario tiene algo de realidad, en la lectura que los sujetos concretos hacen de su experiencia, la producción académica enfrenta una disyuntiva

que cabría explicitar. De una parte, los académicos podemos seguir sosteniendo la brecha entre los sentidos construidos en los espacios cotidianos de la vida y los conceptualizados en la institucionalidad académica, negándole autoridad de verdad a los primeros. Asimismo podemos continuar en la tradición ilustrada que distingue entre *saber científico* y *saber filosófico/humanístico*, tipificando a este último como manifestaciones del espíritu, la moral, la pasión y el arte sin ningún papel que jugar en la comprensión de la realidad (Wallerstein, 2001).

De este modo, podemos seguir generando saberes de lo social validados por los marcos teóricos legitimados al interior de la comunidad académica, pero que no garantizan que constituyan un corpus epistémico y teórico capaz de dar cuenta del movimiento de la realidad.

Este es un camino posible y muy reutilizable en la medida que aceptáramos gozarnos nuestra labor como "nuevos asesores del príncipe". En este lugar la reflexión académica se reduce a levantar cartografías de los fenómenos sociales que perpetúan las estrategias del actual orden social, reproduciendo la hegemonía cultural y epistemológica de los grupos dominantes. Estoy hablando, se entiende, de replicar modelos analíticos que en su ambición de alcanzar verdades universales ignoran la ideología de los sujetos concretos y consolidan la producción de saberes ahistóricos. En esta opción no sólo se arriesga consolidar una fractura entre ciencia y sociedad, sino también el propio sentido social de la producción científica.

En cambio, apostar por superar las diferencias entre el saber del sentido común y el saber científico, y entre éste y el saber filosófico/humanista, implica asumir el desafío de regresar la mirada analítica sobre la potencialidad y los alcances del trabajo académico. En efecto, si participamos de la tesis que el incremento de la complejidad social radica, entre otros procesos, en el creciente grado de reflexividad de los grupos sociales, sería prudente que la Academia hiciera un esfuerzo en esta misma dirección. En vez de parapetarnos en los límites de la lógica formal y en la seguridad de doscientos años de historia del actual sistema mundo, que nos garantizan una plataforma de observación ampliamente aceptada entre nuestros pares, quizás podríamos aventurarnos en la incertidumbre de lo diferente y, en vez de impugnar a priori la diferencia y otredad de sentido (lo que consideramos ilógico, de sentido común, que raya en lo esotérico o que obedece a las tradiciones costumbristas), darnos el trabajo de recuperarla a partir de observar sus condiciones de posibilidad de conferir sentido a la experiencia social.

Sin duda sería como un salto al vacío, pero no a cualquier vacío sino al que nos planteara Epicuro y en cuyo seno han abrevado todas las escuelas del pensamiento crítico, desde las tesis marxistas hasta los posteriores desarrollos deconstructivistas. Con esto quiero explicitar que el distanciamiento que vienen planteando las teorías poscoloniales no refiere a dar la espalda a una herencia cultural que, por medio de la lengua, nos legó una forma de construir una visión del mundo, de la historia y de los sujetos que la animaron, sino al legado que devino hegemónico en la producción del saber que inviabiliza una manera otra de construir lecturas de la realidad.

En este marco, el distanciamiento de la herencia occidental dominante puede hacer visible desarrollos teóricos, como el pensamiento hermético, que las tesis dominantes de la lógica formal ha sepultado en la historia. La recuperación de estos saberes no hegemónicos, unido a la revalorización de los saberes minoritarios o aquellos que germinan en los pliegues de la sociedad, posibilitan un desplazamiento de los actuales horizontes de comprensión. Todo ello a partir de incorporar las lógicas y tradiciones que configuran sentidos de realidad que escapan al *modus científico*.

En mi opinión, el mayor desafío que comporta detenerse en el propio lugar de la mirada académica ha sido planteado por los teóricos de la Colonización del Saber. El develamiento del grado de ciega subordinación que padecemos los intelectuales latinoamericanos de las epistemologías de los centros mundiales (Estados Unidos y Europa), constituye una piedra en el zapato que ha vuelto muy incómodo el acto de pensar. Pese a su dificultad, este planteamiento impone una agenda epistémica ineludible y fundante, sobre todo si consideramos que todo pensamiento, lejos de constituir una actividad individual y solipsista, tiene un carácter vinculante político y moral. Quien asuma la neutralidad de la reflexión por la mera voluntad de buscar objetividad, sólo peca de ingenuidad e irresponsabilidad intelectual y social. Sería como el lugar de quien lanza la piedra y esconde la mano.

Pensar es un acto político en tanto conlleva hacer opciones en todo el proceso reflexivo: desde el momento de definir el problema de investigación hasta la selección de las categorías, teorías, metodología y técnicas a usar en el análisis. Asimismo, pensar es un acto moral dado que es una actividad que deviene en una determinada conceptualización de procesos sociales que construyen y experimentan sujetos como todos nosotros, dotados de emociones, con vivencias y formas de entender sus propias experiencias y el entorno en que éstas ocurren. No podemos negar entonces que la forma en que se construye el saber tiene implicaciones políticas y morales imposibles de esconder tras una supuesta objetividad que es tal sólo para la normatividad académica.

Como parte de las preocupaciones de la nueva agenda intelectual que despliega la "colonización del saber", me interesa tematizar la aporía que subyace a la relación que establece el sujeto cognoscente con los sujetos de su interés analítico en el dominio de la producción de sentido de los saberes construidos. En particular, me interesa abordar la centralidad del lenguaje como espacio productor de significados que puede transgredir el canon establecido o *modus hegemónico* en la producción del saber. El horizonte que anima este desafío no es otro que el recuperar las significaciones que genera la gente que tendemos a tipificar como "común y corriente" y que les permite organizar su experiencia en un tiempo carente de certidumbres sociales.

LENGUAJE Y SENTIDO

Aunque hayan pasado 25 siglos desde el primer escrito –conocido en la tradición filosófica occidental– que aborda la relación entre el lenguaje y las cosas que éste signa, sigue siendo un tema inacabado.

Si el diálogo *Cratilo* –que para Gadamer inaugura el debate de la relación aludida, en el que Platón retrata el intercambio entre Sócrates, su discípulo Hermógenes y el sofista Cratilo– tuviera lugar en la actualidad, no compartiría la conclusión de Sócrates, ya que éste apoya la tesis sofista que establece la existencia de “una exactitud natural de los nombres”. Según esta tesis, los nombres se corresponden con las cosas por un lazo natural que viene dado de la cosa. Haciendo una reconstrucción metafórica del diálogo, la conceptualización de un fenómeno social o del sujeto joven es correcta cuando atrapa su “esencia”. Es decir, toda vez que el fenómeno social o el sujeto posee un nombre que refiere por “exactitud teórica” al conjunto de atributos que lo constituye en su especificidad, sólo nos resta conocer la palabra que los académicos de la lengua y del saber han construido para signar a dicho fenómeno o sujeto. En el caso que los fenómenos o el sujeto no posean todavía un nombre, se puede reconstruir la idea que contenga el significado del nombre a partir de otros nombres que ya tengan existencia en la institucionalidad del lenguaje. Si así procediéramos, la producción académica quedaría atrapada en la “ciencia normal” que planteara Thomas Khun, y sería incapaz de dar cuenta de los fenómenos que emergen al compás del movimiento de la realidad.

En su antípoda, compartiría la posición de Hermógenes, quien defiende la “exactitud por convención” de los nombres. Para Hermógenes los nombres no persiguen ninguna esencia de la cosa, fenómeno o sujeto, sino el mero acto de darle una signatura para poder diferenciarla de otras cosas y, de este modo, poder comunicarla a otros sujetos. Metafóricamente, Hermógenes nos indica que las palabras son tal en la medida que nos permiten comunicar algún sentido a nuestros interlocutores. Por lo tanto, el poder del lenguaje no reside en su capacidad de nombrar los fenómenos y sujetos sociales, tipificándolos y clasificándolos a partir de supuestas características inmanentes o atribuidas social e históricamente, sino en su capacidad de transmitir y producir sentido respecto a dichos fenómenos y/o sujetos.

Supongo que a esta altura se percatarán que la disyuntiva que aludo no refiere a la oposición positivismo versus historicismo, sino a las insuficiencias del método científico de aventurarse más allá de las fronteras que impone la lógica formal para acceder al proceso de significación que el sujeto concreto hace de su experiencia inmediata.

Inscrito en la tradición del nominalismo, entiendo que las ciencias sociales no producen un conocimiento objetivo, no contaminado por las condiciones sociales y síquicas del sujeto cognoscente (como lo estipula el realismo), más bien creo que las teorías no logran contener el movimiento de la realidad, sino que permiten producirla, comprenderla y –a la vez– manipularla. Considero,

en consecuencia, que el proceso de conocimiento es dotar de significado al fenómeno u sujeto observado a partir de reconocer y aceptar los acervos éticos, culturales y teóricos que tenemos como observadores.

En la medida que “el conocimiento es (...) tanto reflejo del objeto como del sujeto que observa” (Viqueira, 1987), veo con preocupación que el sujeto cognoscente, en su desesperación por alcanzar la verdad, se está olvidando de ser sujeto de su propia experiencia analítica y, por lo tanto, no logra observar su propia práctica como observador de la práctica social del otro. En este sentido la reflexión académica queda atrapada en una lógica esquizofrénica incapaz de establecer un continuo analítico entre el sujeto observador y el sujeto observado.

La aventura que propongo no se traduce en cambiar de ropaje teórico sino clarificar nuestro locus de enunciación, en tanto que atender su genealogía epistémica conlleva construir una lectura del sentido político que orientaría este atentado a la reiniciación de las modas intelectuales y epistemes institucionales.

De lo anterior podemos colegir que a los principales clivajes estructurantes de la reflexión analítica, esto es los clivajes mundiales (imperio/colonias), racial, de clase, generacional y de género, habría que agregar el clivaje institucional que impone determinados condicionamientos a la tarea de configurar un lugar de lectura de la realidad. Esto implica que el proceso de reflexividad que nos compele hacer nuestra labor, impone asumir el peso que tiene la densidad institucional que contienen los términos que empleamos en el análisis de los procesos sociales y sujetos concretos. No me refiero tanto a su potencialidad categorial como a su autorreferencia teórica, en virtud de la cual validamos nuestras argumentaciones a partir de citar a connotados autores del campo disciplinario, sin atender que ello sólo deviene en pleonasma.

Antes de los teóricos de la poscolonialidad, la antropología cultural había llamado la atención del peligro que existe en desconocer el estatus que posee el lenguaje, ya que éste le impone a toda teoría límites irrefutables, dado que nuestra discursividad –enmarcada en una determinada concepción del mundo– establece “el alcance de nuestras mentes, el rango de signos que de alguna manera podemos tratar de interpretar (... en definitiva, el lenguaje) es lo que define el espacio intelectual, emocional y moral en el que vivimos” (Geertz, 1999: 79). Por ende, al obviar los condicionamientos que nos impone el lenguaje, ignoramos la frontera epistémica que implica satisfacer las exigencias de la Academia.

De este modo, cuando creemos que producimos un saber universal por emplear un léxico científico y seguir fielmente los principios de la lógica formal, en la práctica hemos esbozado la perspectiva occidental y –a la vez– hemos trasladado al “mundo de la vida” la ideología epistémica de las instituciones académicas.

EXCEDENTE DE REALIDAD Y SENTIDO

Quienes conozcan la propuesta epistémica del "Presente Potencial" de Hugo Zemelman, compartirán conmigo que en ella encontramos diversas categorías que, por un lado, buscan romper la fascinación por la verdad que descansa en las explicaciones de la cadena causal y, por otro, que esta propuesta invita a situarnos en el horizonte reflexivo que se estructura con base en la fascinación por el infinito (es decir, en la tradición hermética que alimentaran las propuestas de Heráclito y otros filósofos del movimiento)¹. Con base en estas categorías se vislumbra una posibilidad de construir una reflexión que dé cuenta del movimiento de la realidad y, principalmente, que supere las insuficiencias conceptuales para articular los distintos planos de la realidad.

En su propuesta Zemelman plantea que las construcciones conceptuales adolecen de un "excedente de realidad", con lo que alude a las articulaciones de planos de realidad que han quedado fuera de los conceptos que aspiran a describirla y contenerla. De esta forma, Zemelman hace una denuncia que supera largamente a la señalada por Thomas Kuhn. Para el físico, la "anomalía" que se despliega fuera de los límites de la "ciencia normal", aparecía por momentos y era posible resolverla a partir de los nuevos paradigmas teóricos que se tornaban hegemónicos en el espacio académico. Es decir, las dificultades o traspies que representaban las "anomalías" se resolvían con el tiempo.

En cambio, el problema señalado por Zemelman es un fenómeno permanente y consustancial al conocimiento académico. Alude a su estructural incapacidad para moverse con los procesos sociales y recuperarlos desde su genealogía y ocurrencia. En vez de detener el movimiento del mundo social, cabría inaugurar formas de mirar que incluyan la dinámica social. En vez de conceptualizar los procesos y sujetos sociales a partir de una terminología cosificada en la estructura de significados instituidos por la ciencia, cabría pensarlos desde los significados que los sujetos concretos atribuyen a las palabras y lenguajes que les funcionan para reconocerse e interactuar en los espacios sociales.

LA SEGUNDA PATITA SE INSCRIBE EN LA REFLEXIÓN DE LAS IDENTIDADES JUVENILES

No cabe duda que los estudios sobre la juventud se instalan en la agenda académica a inicios del siglo xx, cuando en 1904 Stanley Hall prescribe las características de la adolescencia a partir de una lectura psicobiológica. Hacia 1925 Margaret Mead inicia su trabajo sobre la sexualidad de las adolescentes de Samoa introduciendo la temática en la disciplina antropológica y así, poco a poco, todas las disciplinas de las ciencias sociales fueron incorporando la problemática juvenil como parte de su campo de estudios.

¹ Para ver en detalle las diferencias filosóficas e históricas de ambas tradiciones, véase Umberto Eco (1995).

Ello indica que los estudios de la juventud aparecieron hace ya casi un siglo; no obstante, la mayoría de los trabajos se enmarcaron en el paradigma que dominó la producción del saber social durante gran parte del siglo xx. Me refiero –se entiende– al positivismo, cuya máxima en las ciencias sociales fueron el estructuralismo de Ferdinand de Saussure y el funcionalismo de Talcott Parson. En virtud de estos andamiajes teórico-metodológicos, el norte de las investigaciones consistió por largos años en descubrir los atributos inherentes al sujeto joven. De este modo, por más de siete décadas, las interrogantes sobre los jóvenes se orientaron a detectar sus especificidades distintivas que le venían dada –diría Cratilo– “por exactitud natural”. Ya sean biológicas, psíquicas o sociales, lo importante era identificar los atributos que poseía el joven, lo que permitía diferenciarlo como tal en la constelación de sujetos que conformaban la sociedad.

Con esta perspectiva los estudiosos de la juventud tuvieron grandes problemas para encontrar evidencias consistentes que les permitieran situar a los jóvenes en un estereotipo, a la Weber, con características sociales y culturales diferenciadoras de otros sujetos, tales como roles que cumplir en la sociedad u otros por el estilo. En este sentido, el sujeto joven se volvió escurridizo, poco asible conceptualmente y difícil de tipificar en un conjunto de características, como sí se pudo configurar la imagen del obrero, del indígena, del intelectual o del político.

Al parecer la naturaleza de los jóvenes era su carácter escurridizo. Entonces, nada mejor que definirlos como sujetos que adolecen de madurez, que son incompletos, que están en una moratoria para arribar a constituirse sujetos reales, que su impronta es ser futuro, es decir, que ahora no son, que van a ser después. Como se dice en terminología psicológica del sentido común, la juventud es una enfermedad que se pasa con el tiempo.

Pese a lo nebuloso de su conceptualización social, lo que primó en este paradigma fue la imperiosa necesidad de descubrirlo y, así, hacerlo visible para la sociedad y para los espacios de decisiones vinculantes.

Debo reconocer que contagiado por el espíritu que transmite la obra de Carles Feixa y de otros estudiosos de la juventud, como los mexicanos Rossana Reguillo y José Manuel Valenzuela, hace unos años me propuse la tarea de rastrear las manifestaciones juveniles en América Latina². La literatura revisada me permitió encontrar sus rastros incluso en las culturas amerindias, como los Onas en el sur de Chile, los Nambiquaras en la selva amazónica y los nahuas y mayas de mesoamérica. En todas ellas, los sujetos jóvenes eran tales a partir de los rituales de paso instituidos socialmente para incorporarse a los roles asignados a los hombres de tales culturas. Nótese que digo hombres porque tales culturas, como dirían Maturana y Eisler, quizás no tan lejanas de las nues-

² Véase Gabriel Medina (1998), “Los orígenes del sujeto joven en la historia de América Latina”, en www.guernica.cl

tras, se configuran en una matriz patristica, donde el código de relación social es el poder y donde las mujeres no son sujetos de su historia.

Mi búsqueda también tuvo éxito en los albores del siglo xx, a partir de la caracterización que el intelectual liberal uruguayo, José Enrique Rodó, hiciera de los jóvenes en su obra *Ariel*, la que sin lugar a dudas tuvo gran influencia en la generación de los primeros movimientos universitarios *antistablistment* latinoamericanos, de Cuzco en 1904 y de Córdoba y otras capitales latinoamericanas en 1918. Rebeldía, delincuencia, movimientos artísticos y literarios, fugaces líderes políticos y estudiantes, parecían constituir la impronta juvenil hasta que en la década de los años 70, bajo la influencia de la Teoría de la Dependencia, aparecen los estudios del argentino Aldo Gurrieri, quien vincula el sujeto joven a la pobreza, lugar que se impuso en la literatura social por las tres décadas siguientes: a los jóvenes rebeldes, revolucionarios y delincuentes se sumaron los jóvenes excluidos.

Aunque estos hallazgos –en su momento– se me hicieron alucinantes porque eran una evidencia de su existencia como sujetos históricos, ahora diría que tales manifestaciones no escapan a un cierto voluntarismo por encontrar su rastro en la historia. Tales registros, de los que no he estado ausente, se inscriben en el legado del romanticismo europeo y la nueva narrativa modernizadora que alimentó a la intelectualidad latinoamericana de comienzos de siglo, legado que posiblemente siga alimentando nuestra reflexión.

Veamos esto con un pequeño ejemplo. En su planteo Rodó no aludió a cualquier juventud, sino sólo a la juventud ilustrada. La única capaz de llevar adelante el proceso modernizador en nuestro continente porque –en su opinión– la juventud comporta en sí los valores universales de la creatividad humana, el sacrificio y la vocación de trabajo. Y hace una semana asistí en la Ciudad de México a la presentación del libro de un gran luchador por los derechos y el reconocimiento social de los jóvenes³, paradójicamente uruguayo también, quien en su intervención sostuvo que la sociedad seguía presentando una visión errada de los jóvenes porque los muestra como protagonistas de la crónica roja y problemáticos, cuando la principal característica de los jóvenes es su gran espíritu en defensa de los valores universales como la paz y la justicia social. Como pueden ver hay visiones de lo joven que siguen inscritas en una lectura romántica y voluntariosa.

Si tomamos distancia de las afirmaciones que detectan la existencia del sujeto joven producto de un voluntarismo y romanticismo intelectual, se nos impone problematizar las categorías y plataformas de lectura que se han interpellado para observar las manifestaciones juveniles. En este contexto, señalaré algunas consideraciones sobre las teorías de identidad que nos pueden inducir a replantear los estudios del sujeto juvenil.

³ Ernesto Rodríguez (2002), *Políticas de juventud para el siglo XXI en América Latina*, México, Causa Joven, cuya presentación se realizó el 10 de octubre pasado, en el marco del Programa Nacional del Instituto Nacional de la Juventud de México.

A diferencia de los estudios de juventud, las teorías de identidad tienen una data mucho más reciente. De acuerdo con Gilberto Giménez, resulta difícil encontrar bibliografía especializada sobre identidad antes de 1968, la que comienza a extenderse debido a la "emergencia de movimientos sociales que tomaron como pretexto la identidad de grupos (principalmente étnicos y regionales) o de categorías sociales (como los movimientos feministas y homosexuales) para cuestionar una relación de dominación o reivindicar una autonomía como movimiento social" (Lapierre en Giménez, 2000: 46).

En un horizonte constructivista, los teóricos de la identidad sostienen que la "identidad (de los actores sociales) tiene un carácter intersubjetivo y relacional... (y que) emerge y se afirma en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones... En suma, la identidad de los sujetos implica una distinguibilidad cualitativa que se revela, se afirma y se reconoce en los contextos pertinentes de interacción y comunicación social" (Giménez, 2000: 50).

En esta dirección, los rasgos distintivos de la categoría "identidad" de los sujetos individuales sería la pertenencia a una pluralidad de colectivos, la presencia de un conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales y una narrativa biográfica que recoge la historia de vida y la trayectoria social de las personas. De estos rasgos, el más relevante es el de pertenencia social, ya que ella comporta la inclusión del sujeto en una colectividad hacia la cual se experimenta un sentimiento de lealtad, a lo que se suma la asunción de algún rol dentro de la colectividad en cuestión y, principalmente, mediante la apropiación e interiorización al menos parcial del complejo simbólico-cultural que funge como emblema cohesionador de dicha colectividad (Giménez, 2000).

Aquí cabe hacer notar que trabajar la identidad en términos categoriales difiere de hacerlo en términos conceptuales. Categorialmente, identidad permite desplegar un dispositivo de observación sobre el movimiento de la realidad para poder construir un objeto de análisis. Es decir, en la reflexión categorial, la identidad funge como plataforma de observación para establecer las condiciones de posibilidad de una determinada clausura de sentido en torno a un sujeto/objeto en observación. En otros términos, permite inaugurar miradas sobre lo real sin que ello se traduzca necesariamente en una definición de lo real (Zemelman, 1987).

En términos conceptuales, en cambio, la identidad de un sujeto de análisis se traduce en establecer la clausura de sentido del mismo. Es decir, en determinar, fijar o establecer sus especificidades, atributos o impronta social. Desde esta perspectiva, en la acepción que José Luis Borges planteara sobre el término de invención, el concepto de identidad puede hacer visibles a la mirada analítica lo que siempre ha estado en la realidad social pero en la oscuridad cognitiva. Sin embargo, la potencialidad que tienen los conceptos o las teorías, también pueden hacer reales objetos o sujetos que no tienen materialidad ni existencia sociohistórica. Con ello planteo la necesidad de mantenerse en una

vigilancia epistémica para que nuestras conceptualizaciones no se traduzcan en producciones de realidad, sino en una comprensión de su devenir.

Por otro lado, el andamiaje categorial de la identidad presenta algunas incoherencias e inconsistencia cuando lo aplicamos al análisis de sujetos colectivos, ya que como señala Peter Berger, tales análisis pueden desdibujarse en el paso del nivel individual al colectivo. Si atendemos a lo señalado por este autor, el concepto de identidad sólo puede concebirse como atributo de un sujeto individual, ya que hablar de identidades colectivas arriesga hipostaciones falsas o reificadoras de los sujetos colectivos (Berger, 1982).

Pese al riesgo de caer en una falacia ecológica, los teóricos de la identidad plantean que las identidades colectivas refieren a "las entidades relacionales que se presentan como totalidades diferentes de los individuos que las componen y que en cuanto tales obedecen a procesos y mecanismos específicos" (Lipiansky en Giménez, 2000: 59). En este escenario categorial, una identidad colectiva alude a individuos que se vinculan entre sí por un sentimiento de pertenencia a un núcleo de símbolos y representaciones sociales que orientan su acción.

Además, según este cuerpo teórico los elementos centrales de la identidad de los jóvenes como sujeto colectivo estarían compuestos por la capacidad que éstos tendrían:

- para distinguirse y ser distinguidos de otros grupos sociales,
- para definir sus propios límites socioculturales,
- para generar símbolos y representaciones sociales específicos y distintivos,
- para configurar el pasado del grupo como una memoria colectiva compartida por sus miembros (en paralelo a la memoria biográfica constitutiva de las identidades individuales), y
- para reconocer ciertos atributos como propios y característicos.

En otros términos, los jóvenes como sujeto social diferenciado social y culturalmente en un contexto localizado y momento histórico definido requieren, desde la perspectiva identitaria, configurar fronteras estables, atributos consistentes en el espacio y el tiempo y una memoria compartida que los estudios disponibles sobre sus manifestaciones socioculturales no permiten validar.

En mi opinión, ya sea por las restricciones analíticas de la categoría de identidad o por lo evanescente y perecedero de las configuraciones simbólicas juveniles en el tiempo, se hace difícil si no innecesario trabajar el mundo juvenil como una conceptualización de identidades sociales.

Quienes conozcan la propuesta de Carles Feixa para conceptualizar a los jóvenes, estarán de acuerdo conmigo que ella permite establecer algunos de estos puntos, tales como su distinción sociocultural y sobre todo la configuración de referentes de pertenencia y cohesión a nivel simbólico. Sin embargo, hablar de una memoria juvenil colectiva o de un autorreconocimiento de atributos diferenciadores como colectivo o la autodefinición de fronteras de lo juvenil, se vuelven barreras difíciles de franquear.

Lo juvenil no se reconoce en un conjunto de cualidades homogenizadoras que permanecen en el tiempo. Es más, me atrevería a decir que lo juvenil no tiene memoria social: incluso como actor colectivo ha aparecido y desaparecido en distintos momentos del tiempo dejando una imagen de tal sólo para quienes los investigan, pero no para sí mismos. En este sentido puede que nuestras teorías más que comprender la emergencia de los jóvenes como sujeto histórico y diferenciado socioculturalmente, lo estén hipostaceando y construyendo desde los conceptos.

Sin duda Carles Feixa ha inaugurado una reflexión de lo juvenil que anima a pensar en sentido contrario a lo señalado. Su definición de las culturas juveniles tiene la riqueza de identificar algunas de sus manifestaciones socioculturales de manera diferenciada, pero creo que todavía existe mucho trabajo que realizar para consolidar lo juvenil como campo problemático que se sustente en un cuerpo teórico que no sea trasladable a otros sujetos sociales. En otros términos, afirmo que la ruta que nos propone Carles todavía tiene fisuras para consolidar el estudio de los jóvenes como un campo problemático desprendido e independiente al interior de las ciencias sociales.

De acuerdo a Carles (1998), "en un sentido amplio, las culturas juveniles refieren al conjunto de formas de vida y valores, expresadas por colectivos generacionales en respuesta a sus condiciones de existencia social y material. En un sentido más restringido, señalan la emergencia de la juventud como nuevo sujeto social, en un proceso que tiene lugar desde fines de los años cincuenta, y que se traduce en la aparición de la microsociedad juvenil, con grados significativos de autonomía con respecto a las instituciones adultas (yo diría directamente, con respecto a las instituciones sociales), que se dota de espacios y de tiempos específicos (...) en el plano de las imágenes culturales, las culturas juveniles se traducen en "estilos" más o menos visibles que a manera de bricolage integran elementos heterogéneos provenientes de la moda, la música, el lenguaje, el comportamiento no verbal, el *graffiti*, los *mass media*, etcétera".

No obstante la riqueza heurística y comprensiva que podemos lograr de la condición joven con esta definición, ella no está exenta de problemas en cuanto a constituir una conceptualización que singulariza y discrimina lo juvenil en el contexto de sujetos sociales que animan la escena social, ya que, como afirma el antropólogo mexicano Rodrigo Díaz, tanto en su sentido amplio como en el restringido, se puede sustituir "juveniles" por "de la tercera edad" y se verá que es igualmente aplicable la definición para "las culturas de la tercera edad", aunque con claras diferencias respecto a su emergencia como sujeto social en la historia de las sociedades modernas (Díaz, 2002).

En la medida que las identidades individuales y colectivas se constituyen en procesos intersubjetivos y relacionales, observar algunas manifestaciones sociales y/o culturales como expresiones o no del sujeto juvenil desde el andamiaje identitario conlleva atender las condiciones socioculturales e institucionales que permiten que dicho sujeto alcance un reconocimiento social para que exista como tal.

Atender estos condicionamientos sitúa la problemática de las identidades ya no en un plano teórico o sociohistórico, sino que epistemológico. Es decir, el tema ya no reside en cuáles son esos condicionamientos sino en cómo los leemos y pensamos. En otros términos, desde qué categorías y con qué sentido político construimos las identidades sociales.

Aunque Feixa en su aproximación sociocultural sitúa la emergencia de los jóvenes, como sujetos sociales, en la década de los años cincuenta, época en que la Escuela de Birmingham tematiza a las culturas espectaculares de los jóvenes de familias de la clase obrera de Inglaterra, otros autores asocian la emergencia de los jóvenes a los procesos de modernización de las sociedades occidentales, particularmente a los procesos de industrialización y masificación de la educación que se propagan por todo occidente y su área de influencia colonial a inicios del siglo xx.

Desde entonces hasta fechas muy recientes, en nuestra región la reflexión de las ciencias sociales sobre los jóvenes se ha desarrollado con una perspectiva normatizadora y funcionalista. Esta reflexión promovió la configuración de estereotipos sociales a partir de heterodefinirlos, atribuyéndoles un conjunto de atributos, en función de su relación con las normas e institucionalidad del orden social capitalista. Por lo tanto, la conceptualización de los sujetos se ha hecho conforme el lugar y rol que se les ha asignado en la estructura social.

Sin duda las lecturas culturalistas vinieron a romper la inercia que tipifica a los sujetos jóvenes desde la fractura que afirma la distancia entre un "nosotros" y un "otros" y con la autoridad y legitimidad que confiere el saber científico que se autoconfiere el poder de conocer y hablar la verdad.

Me inquieta, no obstante, que en nuestra ansiedad intelectual por caracterizar, diferenciar y definir a los jóvenes como sujetos sociales e históricos, sigamos la lógica de la ciencia dominante que contribuye a reproducir una concepción normatizadora de la sociedad, donde cada persona debe por necesidad social tener una adscripción identitaria o, al menos, una pertenencia a una determinada clase social, grupo o comunidad cultural.

Tengo mis dudas si en este esfuerzo por diferenciar al sujeto joven no estamos reproduciendo la lógica de las tipologías sociales, impidiendo las potencialidades analíticas y transformadoras que ofrece atender y comprender la diversidad de realidades socioculturales que animan y construyen los sujetos jóvenes en su cotidianidad.

Carles, por ejemplo, nos habla de culturas juveniles que se constituyen como tales en un bricolage a partir de elementos tan diversos como la moda, la música, el lenguaje, los *graffiti* y los *mass media*. Elementos no sólo diversos sino que dinámicos en su escenificación e interpelación simbólica. Por lo tanto, las culturas de las que habla Carles están en un continuo movimiento, si se quiere en una continua transformación, como también lo está la realidad aunque ésta sólo lo esté a un nivel molecular.

En este sentido, me parece que los estudios de juventud nos están reclamando una deslocalización de nuestra forma de pensar y conceptualizar las

manifestaciones juveniles. Quizá sea tiempo que abandonemos la aventura de atraparlos en una determinada definición identitaria, a fin de ubicarlos en la clasificación homogeneizante de la sociedad que permita intervenirlos por medio de políticas públicas, sociales y/o culturales. En vez de encapsular su energía social y su capacidad de imaginar e inventar su realidad, podríamos atender su capacidad para construir, aunque sea en términos perecederos, complicidades en torno al desfogue y lo carnavalesco, en torno a la fascinación de lo inmediato y lo diferente, en torno a lo presencial y lo evanescente.

Con esto no estoy proponiendo que olvidemos las situaciones de marginalidad social y material que experimentan muchos sujetos jóvenes, sino que no reduzcamos nuestros análisis de lo juvenil en función de los condicionamientos que nos imponen las visiones institucionales. Es posible que ello nos permita observar que los jóvenes son problemáticos para quienes buscan preservar el orden de las cosas. Y lo problemático no son los jóvenes sino la mirada que los define como tales.

Exaltar las complicidades en el mundo juvenil, conlleva rescatar una visión dionisiaca de la vida. Y de este modo, los estudios de la juventud adquieren un sentido político histórico, como sería el aportar a la construcción de una sociedad menos apolínea y disciplinaria, sino más humana y diversa.

Sin duda ello requiere desconfiar un poco de la "torre del saber" en que hemos encerrado a la actividad intelectual y académica, y tendamos puentes hacia otras narrativas que también generan saber o al menos sentido de existencia y certidumbre a las nuevas generaciones de jóvenes, por ejemplo, las imágenes de lo social que se construyen en el cine.

Para terminar mi intervención quisiera referir a las potencialidades que tienen estas narrativas, las cinematográficas, para visibilizar fenómenos estructuradores de realidad y que no siguen bajo acepción alguna los principios de la lógica científica, pero que sin embargo logran condensar con una simpleza extraordinaria imágenes socioculturales de gran espesor de significados culturales.

Imagino que muchos de ustedes son seguidores del medio popular más antiguo que existe en la sociedad como es el cine, y por lo tanto supongo que tuvieron la oportunidad de ver la película mexicana *Y tu mamá también*.

Ésta despliega una historia muy simple, consistente en el viaje que hacen dos jóvenes amigos con la mujer del hermano mayor de uno de ellos a la playa, en la cual el Director Alfonso Cuarón presenta un calidoscopio de imágenes socioculturales mexicanas, algunas de las cuales quisiera compartir con ustedes.

Una de ellas es la simplicidad para reflejar las diferencias sociales entre los dos amigos a través del comentario del chico fresa (aquí sería "cuico") que le daba asco el baño de la casa de su carnal de clase media baja (aquí sería "socio") y que, por lo tanto, siempre abría la tapa del excusado con el pie.

También, con una sencilla imagen de una cruz en el camino y la voz en *off* de uno de los chicos que se preguntaba si esa cruz correspondería a la muerte

de algunos campesinos sobre los que había escuchado en las noticias. Con ello cual la película hace alusión a la matanza de campesinos ocurrida en Aguas Blancas hace algunos años y, más allá de esta situación concreta, la situación de desamparo e injusticia que viven los campesinos mexicanos.

La imagen más impactante de la película, no cabe dudas, es la del beso final. Como jóvenes sexuados estos amigos, cada uno por su parte tiene sexo con la voluptuosa cuñada, protagonizada por la actriz española Marilú Verdú, que nadie puede negar, como se diría en buen argentino sexual, que tiene un "lomo" espectacular. Cada una de estas relaciones presenta a los chicos como precoces e inexpertos, de ahí que no pasen de ser escenas que caricaturizan el inicio sexual de los jóvenes que tenían una discursividad sexual que exudaban por los poros, pero como dice el adagio: perro que ladra no muerde. En fin hacia el final de la película, los tres protagonistas después de beber y disfrutar un día de playa en un paradisíaco escenario caribeño, tienen sexo colectivo, un vulgar *menuach atrua*. La riqueza de esta secuencia no radica en ella, en la cual se ve que los dos amigos se excitan en el contacto físico con la chica, lo cual deviene en un beso muy apasionado entre ellos, sino en las consecuencias que esta relación provoca en la extrañable amistad construida por años y años.

Para mi sorpresa, para muchos varones mexicanos la película es excelente, extraordinaria, con excepción del beso final. Los por qué de esta apreciación de la escena final varían desde el no sé, no me gustó, estuvo raro, hasta eso no va conmigo, nada que ver, echó a perder todo, etc. Luego de esa secuencia que sugiere que hubo sexo entre todos los cuerpos sin distinción entre los cuerpos penetrantes y penetrados, es decir, que la sexualidad devino deseo y pulsión, viene el epílogo de la película, donde los amigos, sacados de onda, hacen como si no hubiese pasado nada, pero no pueden mirarse a los ojos. La última secuencia muestra que los amigos ya no son amigos y mantienen esa experiencia en el anonimato del clóset. Es decir, en la dimensión del mayate mexicano que no puede aceptar que su sexualidad también puede comportar el goce de disfrutar el cuerpo de otro hombre.

El "mayate" refiere entre términos biológicos al escarabajo que habita en la caca, pero en términos de la simbología de la sexualidad mesoamericana refiere al hombre heterosexual que no cuestiona su sexualidad por tener prácticas sexuales con otro hombre.

Con este ejemplo quiero reflejar la riqueza heurística que pueden tener aquellas narrativas que —independiente de su rigor científico— logran condensar una complejidad sociocultural que no puede ser conceptualizada con los constructos categoriales de la ciencia social encerrada en un solipsismo teórico y desligado del devenir social.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Antonio Camou, y José Castro, *La sociedad compleja: ensayos en torno a la obra de Niklas Luhmann*, México, Triana-FLACSO, 1997.

- Clifford Geertz, *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1999/1986.
- Daniel Sada, *Porque parece mentira la verdad nunca se sabe*, México, Tusquets, 1999/1998.
- Edgardo Lander (ed), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, UNESCO-FACES/UCV, 2000.
- Gilberto Giménez, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en José Manuel Valenzuela (coord), *Decadencia y Auge de las Identidades. Cultura nacional, identidad, cultura y modernización*, México, El Colegio de la Frontera Norte-Plaza y Valdés, 2000.
- Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1999/1995.
- Hugo Zemelman, Posgrado "Pensamiento y cultura en América Latina", Segundo encuentro presencial, COLMES, marzo de 2001.
- , *Conocimiento y sujetos sociales*, México, El Colegio de México, 1987.
- Immanuel Wallerstein, "Los intelectuales en una época de transición", en Revista *DEBATE* 49, Guatemala, FLACSO, 2001/1999, págs. 45-70.
- Juan Viqueira, "Realismo y nominalismo en la ciencias sociales" en Revista *Relaciones. Estudios de historia y Sociedad*, vol iv, núm. 13, Morelia, El Colegio de Michoacán, 1983, págs. 79-95.
- Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1997/1969.
- Michel Maffesoli, "Tribalismo posmoderno. De la identidad a las identificaciones", en Aquiles Chihu (coord), *Sociología de la identidad*, México, AUM-I/Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- Nelly Richard, *Residuos y Metáforas (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición)*, Santiago, Cuarto Propio, 1998.
- Peter Berger, "La identidad como problema en la sociología del conocimiento", en Gunter Remmling (ed), *Hacia la sociología del conocimiento*, México, FCE, 1982.
- Platón, *Cratilo*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia. Trad. Juozas Zaranka, 1983/s IV a. C.
- Rodrigo Díaz, "La creación de la presencia. Simbolismo y performace en grupos juveniles", en Alfredo Nateras (comp.), *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, México, UAM-I/Miguel Ángel Porrúa, 2002, págs. 19-42.
- Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa - University of San Francisco, 1988.
- Santiago Castro-Gómez, (Ed), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Santafé de Bogotá, Pensar-Instituto de Estudios Sociales y Culturales, 2000.
- Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comp.), *Debates Post Coloniales. Una introducción a los estudios de Subalternidad*, La Paz, Historias -SEPHIS- Aruwyiri, 1997.
- Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1982/1962.
- Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza Universidad, 1997/1994.
- Umberto Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998/1992.

Existe un total desacuerdo entre los pocos estudiosos de la historia de la publicidad acerca de su inicio u origen histórico. P. Datz (*Histoire de la publicité*, París, 1984) encuentra ya testimonios publicitarios en el obelisco de Luxor; M. Galliot (*La publicité à travers les âges*, París, 1955) además de afirmar que la publicidad es tan antigua como el mundo, precisa que fue en Roma donde realmente se inicia una publicidad oral y escrita, en el auténtico sentido del término, como puede demostrarse por los textos literarios y documentos epigráficos que han llegado hasta nuestros días. Por el contrario, F. Sarcey (cf. G. Lagneau, *Le faire valoir*, París, 1969) opina que el reclamo habría nacido con la Revolución francesa. No pretendo en este artículo polemizar sobre el origen histórico de la publicidad. Lo que sí podemos afirmar, sin lugar a dudas, es la existencia de dicha técnica en la Roma antigua.

Antes de abordar el análisis propiamente dicho me parece indispensable establecer una clara y precisa distinción entre dos manifestaciones diferentes y, a menudo, confundidas sobre la publicidad: de una parte, la simple información comercial, que se limita a hacer mención de un servicio, a dar una dirección, indicar los productos en venta, que se correspondería con una de las definiciones actuales de la publicidad, "condición o carácter de pública que se da a una cosa para que sea conocida por todos"; y, por otra, la publicidad propiamente dicha, entendida como un conjunto de técnicas de comunicación social que tiene como objetivo persuadir al público, crear el estado sentimental que conduzca a la compra o a generar una actitud determinada en segmentos de población más o menos amplios. Esta distinción es fundamental históricamente, pues los rasgos del reclamo publicitario que vamos a encontrar en Roma pertenecen exclusivamente a la primera de las acepciones, es decir, a la simple información. Va a ser sólo a partir de bien entrado el siglo XIX, exceptuando algunos ejemplos anteriores, esporádicos y fortuitos, cuando se puede hablar de verdadera publicidad consciente de su función.

Está comúnmente aceptado que las primitivas formas de publicidad fueron el grito y la enseña y ambas se sitúan en el fundamento de ella, no tanto por su antigüedad como por su permanencia a través de la historia. Según G. Lagneau (*Op. cit.*) el grito implica una doble connotación de instinto y de comunidad y, ya sea de la carne, la sangre, el corazón o el alma, es siempre el grito de la naturaleza, el reflejo que se opone al signo y toma un sentido social y cultural al transformarse en una llamada a la comunidad. Esta llamada a la comunidad está claramente reflejada en la etimología latina del verbo *quiritare*, "gritar", que designaría, según Varrón, el hecho de "implorar gritando la ayuda de los conciudadanos".

Un personaje importante en el desarrollo secuencial del técnico publicitario, que combina las funciones de la enseña y el grito, es el heraldo, al que podríamos considerar como el primer publicitario de nuestra historia. Dejan-

do al margen la figura compleja del *kérux* griego y su carácter religioso, en Roma los *praecones* o “gritadores públicos” ejercían su profesión al servicio de particulares o del Estado. Su actividad era muy variada: proclamación de acontecimientos oficiales, anunciar los funerales, reclamación pública de objetos perdidos, como puede verse en el *Mercator* de Plauto o en el siguiente texto del *Satiricón* de Petronio:

El Pregonero [...] proclamó el siguiente anuncio: hace pocas horas ha desaparecido del balneario un jovencito de unos dieciséis años; tiene el pelo rizado, es gracioso y guapo, se llama Gitón. Si alguien lo devuelve o indica su paradero recibirá una gratificación de mil sestercios.

El *praeco* cumplía también una auténtica función comercial, ofreciendo productos concretos, como nos narra Apuleyo a través del protagonista de su obra, metamorfoseado en asno y puesto en venta:

Nos llevan al mercado y el pregonero, a voz en grito, proclama sucesivamente el precio de cada uno: los caballos y los otros asnos encuentran ricos compradores. Yo quedaba sólo por vender... entonces el pregonero, que se había desgañado hasta enronquecer y que no podía más...

La publicidad oral estaba centrada, especialmente, en los “gritos callejeros”, que remontan con toda seguridad a los orígenes mismos del comercio. Los *mercatores*, ya fueran ambulantes o fijos, gritaban su mercancía y lanzaban a los transeúntes ofertas tentadoras. Séneca, en una de sus cartas a Lucilio, nos describe a los vendedores de salchichas, bollos o pasteles a la puerta de los baños públicos, ofreciendo sus productos al son de una aguda melodía. Y Marcial aconsejaba en uno de sus epigramas: “Si tu hijo tiene la cabeza dura, conviértelo en gritador público”, al tiempo que recuerda los gritos de los vendedores de cerillas, salazones, etc. También Horacio los describe como profesionales que “hacían acudir a la multitud alrededor de las mercancías puestas a la venta”. Pocas noticias más tenemos sobre esta clase de publicidad si exceptuamos alguna expresión como: *mala, mulieres, mulieres meae*, “señoras, señoras, manzanas”, que aparece en un bajorrelieve donde un vendedor de frutas expone su mercancía.

Frente a la publicidad oral, centrada en Roma especialmente en los *praecones*, como hemos visto, la publicidad escrita adquirió un mayor desarrollo. Poseemos una gran cantidad de testimonios que van desde las enseñas de los comerciantes, *signa*, el *libellus*, que anunciaba los juegos de los *alba*, “primeras vallas publicitarias”, hasta los pasquines y *graffiti*, inscripciones informales que llenaban las calles de las ciudades romanas.

La enseña es, frente al grito, evidentemente un puro signo y se ha beneficiado extraordinariamente de los perfeccionamientos técnicos, desde las primeras piedras y tablillas de madera, pasando por el hierro forjado colgado en todos los muros de Europa, hasta los luminosos que hoy en día brillan en cualquier ciudad del mundo. En Roma, según los documentos que nos han llega-

do, parece que las enseñas fueron muy numerosas, aunque no todas tenían un carácter estrictamente comercial. En su origen estas enseñas se colocaban en casas particulares y eran un simple medio de identificación, como nuestros números actuales, y hacían referencia, la mayoría de las veces, a una particularidad del inmueble. Por ejemplo Suetonio (*Aug.* 5,1) cuenta que Augusto había nacido *ad capita bubala*, es decir, “junto a las cabezas de bueyes”, y Domiciano (*Dom.* 1,1) *ad malum punicum*, “en la casa adornada con una granada”. Poco a poco estos *signa* fueron transformándose en reclamos comerciales y publicitarios.

A pesar de la estrechez de las calles antiguas, a pesar de las reducidas dimensiones de las plazas públicas que servían de mercado, la utilidad de una enseña en la fachada de una tienda no puede ponerse en duda; es preciso llamar la atención del paseante distraído o hacer que se detenga ante un ingenioso y creativo reclamo publicitario. Por ejemplo el del vendedor de tejidos M. Vecilius Verecundus, que anunciaba su negocio de la siguiente forma: realista mostraba a Mercurio saliendo de un templo con la bolsa llena; a la izquierda, Venus aparece montada en un carro tirado por elefantes; uniendo estas dos composiciones, en la parte baja de la fachada se describen los diferentes procesos que experimentan los tejidos: el curtido, el cocido y tintado de las lanas etc., convirtiendo así la fachada de su establecimiento en un enorme mural publicitario.

La enseña más tradicional para las tabernas o establecimientos de bebidas era una corona de hiedra, planta consagrada a Baco, dios del vino; incluso, en algún caso, el tabernero pensaba que no era necesario recurrir a esta enseña puesto que el vino de su bar era de muy buena calidad: *vino vendibili suspensa hedera non opus est*, “un vino fácil de vender no necesita hiedra colgada”. También conservamos otro ejemplo de señalización en el que dos hombres llevan sobre sus hombros una gran pértiga de donde cuelga un ánfora, supuestamente llena de vino.

Otros establecimientos buscaban enseñas más originales, como la de un oso vestido con toga: *ursus togatus*. Las representaciones no son siempre claras para nosotros; un combate de gladiadores indicaba quizás que gentes de esta clase social se reunían en aquel establecimiento. Otros oficios, en cambio, eran más evidentes: una cabra para indicar una lechería o cinco jamones colgados como cartel de una carnicería. En Pompeya me encontré una terracota que representaba a un maestro enseñando a leer a un niño y que posiblemente había servido para señalar el domicilio de un maestro de escuela.

También tenemos noticias de que a la puerta de los *lupanaria* o burdeles, un rótulo, *titulus*, indicaba el nombre de la *meretriz* o cortesana y detallaba sus encantos y habilidades, como cuenta Juvenal en su sátira VI a propósito de Mesalina, esposa del emperador Claudio:

*Tunc nuda papillis
prostitit auratis, titulum mentita Lyciscae
ostenditque tuum, generose Britannice, ventrem.*

(Y allí, bajo el fingido nombre de Lycisca, se prostituía con la tosca clientela del lupanar desnuda sobre la cama, exhibiendo el vientre que albergó al generoso Británico).

Aunque para este tipo de locales las enseñas más frecuentes eran las serpientes simbólicas o los falos, otras buscaban ser más sugestivas. A este tipo pertenecería una, esculpida en mármol, que nos ofrece la imagen de cuatro mujeres: una vestida, sin duda la patrona del burdel, y otras tres desnudas, las meretrices, enlazadas en la postura característica de las tres gracias. Temprana utilización del desnudo femenino como reclamo publicitario para el mundo masculino.

A menudo estas enseñas o símbolos iban acompañadas de texto escrito, desde una simple frase a un ingenioso y, a veces, largo texto publicitario. Los ejemplos más numerosos, entre los conservados, son los reclamos de posadas o albergues. Algunos hacen referencia a la simple denominación profesional: *Hospitium Hygini Firmi*, "Posada de Higini Firmo". Otras ofrecen una información más amplia: *Hospitium hic locatur, triclinium cum iii lectis*, "se alquila un albergue, comedor con tres lechos". Encima de esta inscripción podía verse una enseña que representaba un elefante atrapado por un dragón y defendido por un pigmeo. Es curioso reseñar en este caso la existencia de otra inscripción que alude a una restauración realizada sobre la figura del elefante: *Sittius restituit elephantum*. En otros casos aparecen textos publicitarios más amplios en contenido, por ejemplo el que debía colgar de la puerta del hotel de Lyon:

Mercurius hic lucrum promittit, Apolo salutem, Septumanus hospitium cum prandio. Qui venerit melius utetur; post hospes, ubi maneat, prospice. (CIL XIII 2031).

(Aquí Mercurio promete ganancias, Apolo la salud. Septumano hospitalidad con comida. Quien entre se encontrará bien; además, huésped, mira dónde vas a quedarte).

En este reclamo publicitario el hotelero mezcla ingeniosamente la mitología y el sentido comercial. La invitación a permanecer en aquella posada es clara.

En ocasiones el texto publicitario se extiende en precisiones enumerativas, como el siguiente:

In praediis Iuliae Sp. f. Felicis locantur balneum venerium ey nongentum, tabernae, pergulae, cenacula etc. (CIL IV LL 36).

(En la heredad de Julia Espuria, hija de Espurio Félix, se ofrece para alquilar desde el 13 de agosto y por cinco años consecutivos, un baño muy cómodo, tiendas y habitaciones en el primer piso; no se alquilará a personas que ejerzan una ínfima profesión).

Otras veces la inscripción hace alusión a ventajas diferenciales del establecimiento en cuestión, como los baños públicos de Aureliana Faustina, donde "se

puede uno bañar según la moda de la ciudad y está garantizada una gran afealdad". Tampoco es raro que la publicidad tome sus modelos de la poesía, como ocurre en el caso del vendedor de aves y caza que curiosamente pone su negocio bajo el patrocinio de Virgilio y toma de él unos versos que poco tienen que ver con su actividad:

*Dum montibus umbrae lustrabunt convexa, polus dum sidera pascet, semper honos
nomemque tuum, laudesque manebunt.* (En 1 607 s).

(Mientras las sombras se deslicen en los pliegues de los montes y el aire del cielo alimenta el fuego de los astros, brillarán siempre en el mundo tu gloria, tu nombre y tus alabanzas).

A veces, el "eslogan publicitario" es más sutil y parece ir dedicado a un determinado público, como en el caso del florista que proclamaba que él no vendía coronas de flores más que a los amantes": *non vendo nisi amantibus coronas*.

La segunda de las formas específicas de la publicidad escrita en la Roma antigua, al lado de los *signa* o enseñas, fue el *libellus*. Dejando al margen las diferentes acepciones de este término y centrándonos solamente en su significación de "cartel publicitario", sabemos que se utilizaba, dentro de la publicidad administrativa, para anunciar la venta de los bienes de los proscritos y de los deudores insolventes, según los testimonios de Cicerón y Séneca, entre otros.

Este tipo de cartel también servía para el anuncio de una sesión de *recitatio* o lectura pública, como sabemos por el *Diálogo de los oradores* de Tácito. Ahora bien, ante todo y especialmente el *libellus* en Roma servía para anunciar los juegos o los combates de gladiadores, *munus*. En este caso el cartel se llamaba *libellus munerarius* o *libellus gladiatorum*. Ya Cicerón en las filípicas evoca a los *institores*, que distribuían a los paseantes los programas de los juegos.

Del análisis de algunos de estos *libelli* o programas de las fiestas del anfiteatro, de los combates de gladiadores, de las representaciones teatrales, etc., se desprende el hecho de que apenas cimentan el aspecto de texto publicitario, encorsetados en una forma excesivamente estricta, probablemente impuesta por el uso o por el rito. En general seguían las instrucciones siguientes: ocasión por la que se da el *munus*, nombre del *sponsor* u organizador y, por último, descripción de lo que constituirá el espectáculo, como puede verse en este ejemplo:

*AA(uli) Svetiū certi aedilis familia gladiatoria pugnabit Pompeius pridie Kalendas
Iunias venatio et vela erunt.*

(La compañía de gladiadores del edil A. Suetio Certo combatirá en Pompeya el 31 de mayo. Habrá un espectáculo de caza y toldos para protegerse del sol).

En este tipo de anuncios el tono de la redacción es objetivo y presenta una ausencia total de epítetos, que lo alejan completamente del "pathos" de los

carteles de nuestros espectáculos modernos. El *munus* en Roma no era sólo una distracción ofrecida a la multitud, era también un acto público y religioso y, por tanto, debía guardar una cierta clase de dignidad oficial. Podríamos decir que se trata más bien de un comunicado que de un reclamo publicitario.

El último de los soportes publicitarios romanos es el *album*. Roma, según Lo Duca (*L'Affiche*, París, 1969), hereda dos modelos griegos distintos de cartel publicitario: por un lado los *axones*, tablillas de piedra grabada que servían para divulgar los tratados y los comunicados oficiales, y por otro los *Kyrbos*, rollos de madera reservados a un uso más corriente y, a veces, a anuncios de particulares. Además de estos dos modelos de cartel, Roma añade el hierro y el bronce como soporte. Ahora bien, la creación romana en el campo del "cartel publicitario" van a ser los *alba*; en principio se daba esta denominación a los muros blanqueados con cal, en los que se escribía, normalmente en rojo o negro, los anuncios de todo tipo que debían ser transmitidos al público. El emplazamiento era también fundamental; con frecuencia se blanqueaban los trozos de pared en rectángulos iguales, situándose en las plazas públicas y en las encrucijadas o cruces de calles. Posteriormente a estos *alba* se les dio una estructura arquitectónica y tenían como único fin el servir como soporte a cualquier clase de anuncio publicitario.

Nos ha llegado un ejemplo, entre otros muchos, de un *album* encontrado en Pompeya en 1821, situado en una de las calles que conducían al Foro. Su disposición arquitectónica es extremadamente rica y elegante: está formado por pilastras adosadas corintias que soportan un entablamento y que encuadran nichos rectangulares, poco profundos, coronados de frontones alternativamente curvos y triangulares, que estaban destinados a contener las inscripciones. Con carbón negro o púrpura roja, los interesados redactaban el anuncio, completando así, a veces, el reclamo oral del pregonero. De este procedimiento publicitario se servían los traficantes de esclavos, los vendedores, los políticos, etc., como podemos apreciar por algunos ejemplos: "Oye perfectamente de los dos oídos, ve perfectamente por sus dos ojos. Os garantizo su frugalidad, su probidad, su docilidad. Sabe un poco de griego"; "¡Qué carne tan prieta! ¿Queréis una doncella? Yo os garantizo su virginidad", ambos reclamos referidos a la oferta de esclavos. La política también estaba presente, así como los asuntos corporativos: "Los comerciantes de frutos quieren tener a Holconio Prisco como diunviro. Firmo vota por Marco Holconio".

Pompeya está llena de estas inscripciones, incluso fuera de los espacios autorizados como eran los *alba*, lo que provocaba la cólera de los particulares: "Que no se escriba nada aquí. Desgracia al candidato cuyo nombre se escriba en este muro". Tenemos incluso más noticias de la importancia de este tipo de soporte publicitario, ya que un muro entero de la calle de los Orfebres en Pompeya se transformó en un inmenso *album* y fue dividido en treinta y ocho emplazamientos reservados a la publicidad. En ellos se anunciaba desde cualquier producto o actividad comercial o política, como ya hemos visto, hasta los espectáculos de circo o de teatro o, como cuenta Marcial, las obras literarias

existentes a la venta en una librería. Es evidente que los *alba* constituyeron el primer antecedente de valla publicitaria insertada en el espacio urbano.

Por último, dentro del campo comercial, señalaremos que fue en Roma donde aparecieron los primeros "logotipos", llamados *sigillata*. La práctica de la estampilla era ya conocida y utilizada por otros pueblos antiguos, pero adquiere un gran desarrollo en época romana. Los primeros sellos eran de madera dura y de formas variadas y se estampaban sobre toda clase de materiales y artículos. A partir de ahí se utilizaron como distintivo de marca; por ejemplo, en cerámica, la mayoría de las piezas llevaban el sello de la fábrica donde se habían realizado. J. A. C. Brown (*Técnicas de persuasión*. Madrid: Alianza, 1983, pág. 155) cita dentro de este campo los pequeños sellos de piedra, algunos expuestos en el British Museum de Londres, que utilizaban los curanderos romanos para imprimir, a modo de las etiquetas y marcas comerciales actuales, el nombre del producto y el tipo de ungüento o bálsamo, y cita uno de ellos, el de T. Vindaius Ariovistus, cuyo "insuperable" ungüento está elaborado con un "preparado a base de granos de anís" y "llamado Chloron, el bálsamo verde".

Si pasamos al terreno de la política poseemos en Roma numerosos ejemplos de actividad publicitaria, y empleamos la palabra "publicitaria" porque entendemos que la separación que frecuentemente se establece entre propaganda y publicidad responde a una cuestión terminológica más que a una diferencia real, en lo que al ejemplo romano se refiere. En efecto, entendemos por propaganda "la publicidad desarrollada para propagar o difundir un producto comercial, una materia, un espectáculo, etc.", y como propaganda política "en un sentido amplio, tentativa para ejercer influencia en una masa social con el fin de que sus miembros adopten una postura política determinada. En un sentido más estricto, forma de manipulación en la cual los destinatarios no advierten los verdaderos propósitos políticos de los manipuladores". Por tanto, los sentidos que se dan a los conceptos de publicidad y propaganda se entrecruzan y, en su razón última, son una misma cosa, como son asimismo análogos los medios que ambas utilizan y los objetivos que persiguen.

Cuando pensamos en la publicidad o propaganda política romana nos vienen a la memoria en primer lugar la epigrafía y las inscripciones sobre los frontones de templos y de monumentos públicos, en el mismo sentido en que Bernard de Plas y Henri Verdier situaron, como producción publicitaria, las inscripciones con que los soberanos de Asiria y Caldea conmemoraban sus fastos y sus victorias en el frontón de sus monumentos. Asimismo, en opinión de Venturi, un arco de triunfo, al igual que después lo será una fachada románica o gótica, constituía un "tinglado decorado", es decir una estructura arquitectónica simbólica o, en último término, un reclamo publicitario-propagandístico. Tampoco debemos olvidar las siglas SPQR (*Senatus populusque Romanus*) o las "águilas imperiales", que constituían símbolos del Estado, "logotipos" institucionales identificables directamente con el poder de Roma y reconocibles en todos los confines del Imperio.

Pero dejando al margen este tipo de publicidad simbólica y bajando al terreno más concreto de la propaganda simbólica, diremos que en Roma, al igual que en nuestros días, se agudizaba en el período previo a las elecciones. Para comenzar la campaña electoral existían unos plazos y unos requisitos imprescindibles. En primer lugar, los candidatos debían inscribirse en la lista electoral, *professio*, y realizar una declaración previa ante el magistrado que presidía la votación, el cual podía, según su criterio, aceptar o rechazar dicha inscripción. Una vez confeccionada, la lista era publicada en carteles para el conocimiento de los electores. En ese momento se iniciaba la campaña. Exactamente igual que en la actualidad, la publicidad electoral tenía dos vertientes: por un lado, el contacto personal con los electores, saludos afables, apretones de manos, manifestaciones de amistad o *prensatio*. Al objeto de ayudarse en esta labor, los candidatos romanos se servían de una especie de asesores de relaciones públicas que recibían el nombre de *nomenclatores*. Su función consistía en formar parte del cortejo político siempre que el candidato aparecía en público y cuchichearle al oído el nombre, rango, características familiares y sociales de las personas con las que se encontraba en el foro o en cualquier otro lugar público, de forma que pareciera que el candidato las reconocía espontáneamente. El político conseguía a través de estas diferencias granjearse las simpatías de la gente y en última instancia sus posibles votos. Esta actividad propagandística no se reducía al marco de la Urbe, sino que se extendía a las provincias; sabemos, por ejemplo, que Cicerón realizó un viaje a la Galia Cisalpina en septiembre del año 65 a. C. con fines electoralistas. Por otro lado, se desarrolló la propaganda electoral, en sentido estricto, es decir, la publicidad escrita dirigida a solicitar voto para un candidato determinado. En un principio no existía un lugar reservado para este tipo de publicidad. Era esencialmente personal; cada individuo ofrecía un trozo de la fachada de su casa, almacén o tienda en favor de algún candidato.

Este aspecto, como muchos otros, sería menos conocido sin la existencia del inmenso archivo documental que supuso el descubrimiento de las ruinas de Pompeya. Gracias a ellas podemos hacernos una idea clara de la vida cotidiana en las antiguas ciudades romanas y, sobre todo, en nuestro caso, disponer de una documentación importantísima acerca de la estructura y contenidos de los "pasquines electorales".

Toda Pompeya, pero especialmente la calle de la Abundancia, conserva hoy todavía calles llenas de *graffiti* y de inscripciones pintadas con recomendaciones en favor de los candidatos y pidiendo el voto para ellos. Si esto ocurría en una colonia romana, en una pequeña ciudad de provincias y para la elección de unos magistrados municipales. ¿cómo estaría Roma, la Urbe y capital del Imperio en el período de las campañas electorales? Fácil nos resultaría imaginárnosla si pasáramos revista a las numerosas inscripciones de contenido político dentro de las 10.000 que hasta ahora se han documentado de las encontradas en Pompeya.

Los pasquines electorales se pintaban bien directamente sobre los ladrillos del muro, o, más a menudo, sobre la pared encalada o el estuco blanco, es decir, sobre lo que sería el primitivo *album*, porción de pared cubierta de cal, donde no sólo aparecía la propaganda política, sino, como ya hemos visto, cualquier clase de anuncios comerciales, que se escribían en los mismos tonos, rojo y negro, que aquéllos. También los candidatos utilizaban los otros soportes publicitarios, especialmente los *alba*, y la ubicación estaba buscada para que fuera vista por el mayor número de personas y tuviera, por tanto, una mayor eficacia. Los emplazamientos más favorables eran, por supuesto, el Foro y las calles adyacentes a éste.

El proceso que seguía la propaganda política era el mismo que el de la publicidad comercial: primero se redactaba el “eslogan publicitario”; a continuación, el candidato o el *supporter* de éste se encargaba de hacerlo pintar. El *letrista*, a veces, era un verdadero especialista, inscripciones pompeyanas (CIL IV 3529). Ya en la antigua Roma, y en este campo, el trabajo en equipo era fundamental y los “publicitarios” tenían y ponían a disposición de los ciudadanos un personal especializado. El *dealbator* encalaba cuidadosamente el muro donde después se escribiría el pasquín electoral, borraba el precedente que ya no tenía interés y alisaba la superficie blanqueada para que la inscripción fuera perfectamente legible.

El trabajo de rotulación de los *graffiti* y los *alba* se realizaba de noche; era por ello necesaria la presencia del *lanternarius*, quien por medio de una larga vara aproximaba un farol para que el *inscriptor* pudiera ver con claridad y al mismo tiempo le sostenía la escalera donde éste se subía para poder realizar mejor su trabajo. A veces, el rotulista o letrista corría el riesgo de caerse y gritaba desde arriba a sus compañeros: “Farolero, agarra bien la escalera” (CIL IV 7621); otra función del *lanternarius* o de otra persona del equipo era la vigilancia de los alrededores para evitar que algún enemigo del candidato o algún rival en las elecciones borrara el pasquín. Normalmente los carteles electorales estaban firmados por el autor que los había realizado y gracias, una vez más, a las inscripciones pompeyanas, conocemos los nombres de algunos de aquellos rotulistas, como ocurre con el del más famoso de aquella ciudad, Emilio Celer (CIL IV 3775, 3884).

El cartel publicitario, que podía contener una candidatura completa o candidatos aislados, tenía normalmente la misma estructura y composición: en primer lugar el nombre del candidato, después la candidatura a la que se presentaba, seguida de la fórmula *OVF* (abreviatura de *Oro Vos Faciatis*, que equivale a nuestro “Votad a” o “Votad por”) y, por último, el nombre de aquellas personas que apoyaban dicha candidatura y que solicitaban el voto para su candidato, como vemos en el siguiente ejemplo:

A. VETTIUM. FIRMUN. AED. O.V.F. FVSCUS CUM VACCULA FACIT

(Votad a A. Vetio Firmo, candidato al edilato. Lo apoyan o recomiendan Fusco y Vácula).

El nombre o nombres de los candidatos de la mayor parte de los pasquines electorales encontrados en Pompeya, suelen ir acompañados de calificativos exaltando y ponderando las cualidades morales de éstos: "Vota a Gajo Rufo, hombre muy honrado", o vota a este joven, "joven digno de todos los bienes". Por el contrario, pocos de ellos hacen alusión a su competencia política o a su capacidad administrativa para desempeñar el cargo que solicitaban; sólo alguna referencia aislada, como en el caso de Gajo Secundo, de quien se dice "hace bien el pan, hará bien de administrador". Algunos hacían referencia a la magnanimidad que desarrollaría el candidato en caso de salir elegido: "Votad a M. Caselio Marcelo, dará magníficos juegos". Por último, hay algún ejemplo en que la publicidad iba dirigida contra algún candidato considerado poco responsable, por ejemplo: "No votéis a Publio como cuestor, porque arruinará la ciudad". Tanto en este caso como en los anteriores sólo los testimonios de moralidad hablan en favor de los candidatos, preocupación fundamental de los romanos, que pensaban que para ser dignos de administrar los asuntos públicos era preciso, ante todo, ser honesto.

En la propaganda política jugaron un papel importante las clientelas de los diferentes candidatos y, también, las corporaciones profesionales que tomaban partido por alguno de los miembros. Las agrupaciones religiosas y culturales, asimismo, participaban activamente en la vida política de la ciudad y firmaban pasquines electorales en favor de sus candidatos. En las inscripciones pompeyanas podemos ver todo un muestrario de las actividades de estos grupos en época electoral y del espíritu corporativo del pueblo romano.

EL DISCURSO SOFOCADO: EL EPISTOLARIO CONFESIONAL DE UNA MONJA DEL SIGLO XVIII*

Alejandra Araya Espinoza

La clausura impuso un deber ser: un camino de perfección en castidad y oración. El “encierro” de las monjas supuso un mayor control sobre las inquietudes espirituales que ellas podían tener. Presión difícil de llevar en el convento, cuando no todas las monjas entraban en él con esas intenciones. Sin embargo, en caso de que esta inquietud se manifestase vigorosamente, debía contarse con una guía. Se fue perfilando entonces un profesional especializado para el mundo femenino: el “confesor de monjas”. Un hombre preparado e instruido en las particulares cuestiones de esas mujeres monjas —como decían los manuales— “encerradas de por vida entre cuatro paredes”: sus temores o tendencias al escrúpulo, sus rencillas y rivalidades internas, sus fervientes deseos de ser las más perfectas.

Las monjas debían hacer presente “las angustias de sus almas” a un confesor para que éste opinara sobre la calidad de las faltas o la dirección de su espíritu¹. Por ello tenían derecho a exigir un confesor personal —reconocido desde el Concilio de Trento²— e incluso, en casos extraordinarios y muy específicos, a un “confesor extraordinario particular”: inminente riesgo de fallecer por enfermedad, conflictos con el confesor ordinario del convento y, por último, necesidad de un director espiritual o guía para mayor “quietud de su ánima y para más adelantar en el camino de Dios”³. La comunicación verbal entre monjas y confesores era exigida. La epistolar, sin embargo, estaba celosamente restringida a casos especiales que ya detallaré, principalmente por el ‘peligro’ que toda relación entre los sexos conllevaba. Los manuales de confesores y las constituciones de monjas mencionan las cartas como recursos y métodos disponibles, pero no como la norma que debía primar entre religiosos y religiosas, cuyas comunicaciones debían ser escuetas y precisas en el marco de la confesión sacramental. Escribir fue un recurso recomendado para aquellas que te-

* Este artículo es resultado de la investigación del proyecto FONDECYT N° 1010998/01: “Epistolario confesional de una monja chilena del siglo XVIII: una mirada interdisciplinaria”. La monja es Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (1739-1822), del Monasterio de dominicas de Santa Rosa en Santiago. Sus cartas fueron escritas entre 1762-63 y 1769-70 a su confesor, el jesuita Manuel Álvarez (1723-1773), expulso en 1767. Ella ingresó al beaterio de Santa Rosa a los ocho años para aprender música; cuando el beaterio pasó a ser monasterio de clausura, ella se quedó como monja de velo blanco por no tener dote suficiente para el coro. Tenía 15 años, y falleció en el convento con fama de santidad.

¹ León Carbonero y Sol, *Tratado de los confesores de monjas*, Madrid, 1887, pág. 192.

² Sesión xxv (3-4 dic. de 1563), Cap. x, en: *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América (en latín y en castellano)*, con notas e ilustraciones por D. Juan Tejada y Ramiro, Tomo IV. Madrid, 1859, pág. 420.

³ “Constitución de Benedicto XIV ‘Pastoralis curae’ sobre confesores de monjas”, Roma, 5 de agosto de 1748, en: León Carbonero y Sol, *Tratado de los confesores de monjas*, Madrid, 1887, apéndice documental, pág. 202.

nían necesidad de guía especializada en un camino de perfección, o bien, que padecían angustias que sólo el papel podía soportar.

Las cartas, en general, pertenecen a la "escritura íntima" —aquella que un sujeto ejecuta sin tener por objeto la publicación—, característica que se aplica a la mayoría de los escritos de monjas. Las cartas confesionales —llamadas así entonces, no tanto por su carácter sacramental, sino por inscribirse dentro del método confesional— serían el producto de una escritura tensionada entre el deber y la libertad que representaba un papel en blanco que aún no era juzgado ni censurado. Escribir sobre lo íntimo se podía transformar en un acto de apropiación y de insubordinación al pasar del relato de lo que se pide, a un medio de expresión personal. Las visiones, los sueños, los arrobamientos y las enfermedades podían llegar a ser —si se considera el carácter de ellas y su importancia en el relato— marcas de individualidad. Por tanto, la escritura —en el marco de la confesión como obligación de todo cristiano y particularmente de aquel con aspiraciones de perfección— se tornaría en constituyente del sujeto que escribe, que se realiza en esa escritura al resguardar fronteras y construir poder desde los "secretos", las "intimidades" entre Dios y la que escribe y los fenómenos inexplicables.

Las cartas de confesión muestran claramente cómo la escritura cristaliza deseos y anhelos no expresados literalmente, ni conscientes: ser protagonista de la propia historia, de los avatares del alma angustiada, heroínas de la virtud, mujeres victoriosas frente a las tentaciones, el centro de atención durante los minutos en que sus cartas son leídas y objetos de respuesta, la amiga de un hombre "docto", la consejera de los poderosos, la protectora y redentora de su sociedad por el breve tiempo de sus vidas y por la esperanza de una vida eterna en el sacrificio de las mismas en la oración y las enfermedades que revivían la pasión de Cristo en cada una de ellas: "... la pobre Dolores siempre irán en aumento sus dolores, porque sobre ella caerá la peor parte" (Carta de 20 de noviembre de 1764).

EL EPISTOLARIO DE SOR DOLORES EN EL GÉNERO DEL RELATO CONVENTUAL

El epistolario de la monja chilena Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo a su confesor, Manuel Álvarez⁴, comienza alrededor de 1762 y se extiende hasta 1770 sobreviviendo a la expulsión de los jesuitas de suelo americano, orden a la que éste pertenecía. Al partir al exilio, éste entregó las cartas al obispo de Santiago. Las cartas de Sor Josefa comparten con la *Relación Autobiográfica* de

⁴ Manuel José Álvarez López. Sacerdote, nació en Villafranca, Castilla, el 2 de diciembre de 1701. Entró a la Compañía el 19 de marzo de 1723, destinado a las Indias. Llegó a Chile en 1723. Misionero en Santiago, Copiapó y Huasco. Profesor de Teología y Rector del Seminario de Concepción, y del Colegio de esa misma ciudad. Expulsado, falleció en Massa Carrara el 19 de abril de 1773. De acuerdo a las cartas de Sor Josefa, el padre Manuel debió estar entre los últimos jesuitas que salieron de Chile, puesto que algunas claramente corresponden al año 1770, dado su mal estado de salud, como las mismas cartas lo señalan.

Sor Úrsula Suárez (1666-1749) –único texto monjil editado y estudiado en Chile con el que puede ser comparado– la pertenencia al género del relato conventual. Ambos se producen dentro de la relación de las monjas con sus confesores⁵. Y ambos derivan de la particular exigencia de la práctica de la confesión general y la cuenta de conciencia como método de examen riguroso sobre uno mismo. Sin embargo, los resultados son distintos por las posibilidades que la relación confesor-confesada podía tomar.

Sor Úrsula relata su vida al modo de una “confesión general” de faltas y pecados, que se transforma –por el esfuerzo que implica recordar y revivir esas faltas– en una penitencia. El “trabajo” que le encargó su confesor, puede haber sido la conclusión de un intercambio epistolar previo por medio del cual él pudo hacer un balance del estado del alma de la monja y pedirle, luego de considerar que podía haber pruebas de la acción divina en ella, una cuenta de conciencia de su pasado que da como resultado un escrito autobiográfico. Los cuadernos de Úrsula Suárez son del mismo estilo que los de la monja neogranadina Francisca Josefa del Castillo, texto que nos remite –según la inscripción final– al objetivo de una escritura que piensa en un posible proceso de canonización o –más modestamente– en la publicación de una vida ejemplar: “Estos cuadernos escribió de sí, la venerable religiosa y observantísima madre Francisca Josefa de la Concepción, por mandato de sus confesores, en su Real Convento de Santa Clara de la ciudad de Tunja, y se halló incorrupto su cuerpo, al año de enterrada”⁶.

Un ejemplo interesante de las conexiones entre las confesiones generales como penitencia, la autobiografía y la biografía publicada, es el de la monja novohispana María de San José (Juana Palacios Menéndez, 1656-1719), cuya vida la publica el padre Sebastián de Santander y Torres en 1723. La *Vida de la Venerable virgen María de San José*, tuvo como “fuente” el trabajo de la propia monja, escrito cada quince días por orden de su confesor, con objeto de poner sus visiones y éxtasis bajo el celo del Santo Oficio de la Inquisición. Su confesor la presionó a escribir aunque ella no sabía hacerlo, razón por la cual rogó a Dios la ayudara en “el aprieto que la obediencia me manda escribir”⁷. Ella no supo el destino de sus “papeles”, ni que su elogiosa vida sería la gloria de otro autor, pero es evidente que los textos confesionales –puesto que van dirigidos al confesor en el marco del secreto y la obediencia– tenían por objeto controlar ideológicamente las prácticas y creencias femeninas, así como recopilar mate-

⁵ Las monjas escribieron mucho más de lo que pensábamos, como señala Asunción Lavrín, cubriendo aspectos cotidianos del convento, correspondencia con familiares, amigos y autoridades. Sin embargo, el particular género de los relatos autobiográficos producto de la relación confesional, y las crónicas de fundación de los monasterios, suelen ser los productos literarios más característicos de la vida monacal femenina. Ver: Asunción Lavrín, “De su puño y letra: epístolas conventuales”, en Manuel Ramos Medina, *Memoria del II Congreso Internacional ‘El Monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios y colegios’*, México, 1995, págs. 43-62.

⁶ V.M. Francisca Josefa del Castillo (1671-1742), *Vida (autobiografía novelada)*, Boyacá Colombia, 1998, pág. 271.

⁷ Josefina Muriel, *Cultura femenina Novohispana*, México, 2000, pág. 378.

rial de primera mano para la eventualidad de una publicación que daría fama de la buena dirección que esas mujeres habían tenido.

Tomemos como ejemplo la autobiografía de Cecilia del Nacimiento, carmelita descalza de Valladolid (1570-1646), de quien se editan en 1971 notas críticas y estudio de su vida mística por el P. José Díaz Cerón (jesuita también). Conocida, dice el estudioso, "hasta hace muy reducido número de años, casi en el mismo Carmelo, y que brillaba con fulgores místicos en aquellas páginas escritas en virtud de santa obediencia"⁸. Su autobiografía explicaba el "camino por donde Dios llevó su alma, puesta en tres estados". Fue escrita a petición de su confesor, quien se había dado cuenta de que se "iniciaba una nueva etapa de su oración mística", pidiéndole hiciese un relato de ese camino recorrido. A él le interesaba tener "por escrito todo el avance de las gracias místicas". Ella lo hizo entre 1600 y 1601, pero el texto se encuentra perdido, y lo que se inserta en sus obras completas como autobiografía, es un *Breve elogio de Cecilia del Nacimiento que murió en Valladolid este año* escrita por Manuel de S. Jerónimo como parte de la historia de la Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen. Allí, siguiendo el canon de las biografías hagiográficas se hace el relato de una vida ejemplar, aunque siempre la individualidad aflora: ella "dábese mucho a las letras" y tenía "especial destreza en poesías místicas"⁹. Las cartas con su confesor a las que ella hace referencia en otros escritos no se han encontrado.

Las cartas deben entenderse, entonces, como material de "estudio". Eran, tanto para el confesor como para la "penitente", un método para mejor conocer y examinar la vida ascético-mística. En este sentido, cuando el material en bruto se transforma en biografía publicada, es otra forma de enseñar cómo actúa Dios en los elegidos y los particulares caminos que tiene de hacerlo. Un caso interesante para este estudio, de mucha utilidad para el análisis de la experiencia de Sor Josefa de los Dolores, es la *Vida y virtudes de Sor María Mercedes de la Purificación*, manuscrito de fines del siglo XVIII de autoría de su confesor Fr. Sebastián Díaz, uno de los hombres más sabios de la época en Chile¹⁰. Hom-

⁸ Cecilia del Nacimiento, O.C.D., *Obras completas*. Madrid, 1971, notas críticas y estudio de su vida mística por el P. José Díaz Cerón (S.J.), pág. 7. La monja escribió profusamente obras ascético-místicas, teológicas y abundantes piezas líricas a lo divino, así como cartas a diversos religiosos de la orden incluyendo a su hermano Fr. Antonio Sobrino, a su hermana y a otras personalidades, dado que fue fundadora de otros monasterios, como el de Calahorra por lo cual escribió "obras de historia" como el relato de la fundación y prestó testimonio en el proceso de beatificación de su propio hermano.

⁹ Manuel de S. Jerónimo, O.C.D., "Breve elogio de Cecilia del Nacimiento que murió en Valladolid este año", (1646), en Cecilia del Nacimiento, *Obras Completas*, Madrid, 1971, págs. 35 y 43 respectivamente.

¹⁰ Fr. Sebastián Díaz. Hijo de Martín Díaz de Andrade y de María Josefa Mardones de Araya, nació en Santiago en 1741. Había profesado en Santo Domingo, para pasar enseguida a servir de prior en la Serena en 1774, y más tarde a ser uno de los fundadores de la casa de estricta observancia conocida con el nombre de Recoleta. El 22 de septiembre de 1763, siendo lector en la Orden, se graduó de licenciado en teología en la Universidad de San Felipe, y de doctor el 30 del mismo mes, y en 1781 sucedía a Fr. Manuel de Acuña en el priorato del convento que había fundado. El segun-

bre ilustrado, de ciencia, no sólo como teólogo sino que como médico, escribió sobre su dirigida valorando su ejemplo, pero abandonando las intenciones que comúnmente movían a escribirlas —la canonización— desde un escepticismo que pretende distanciar los criterios de santidad oficial de los cánones populares sobre ella: “No por lo que se ha escrito podrá alguno darle a esta religiosa culto o veneración, ni acreditarla u opinarla de santa, ni pensar tampoco que ésta mi historia adelante algo o haga paso para que alguna vez se trate en la Iglesia de canonizarla o beatificarla. Todo lo que he referido de virtudes, apariciones, visiones, predicciones, etc., queda en el propio estado que estuviera si no se hubiese escrito, aunque permanezca así por muy largo tiempo”¹¹. La motivación era publicar una vida ejemplar, pero con “verdad” respecto a la versión popular que sancionó su santidad sin mayor prueba: “Vivió continuamente enferma durante veintiséis años, hasta su muerte, ocurrida el 5 de enero de 1793. Se le atribuyeron frecuentes apariciones y milagros”¹². Como teólogo y como médico, él refutaba:

El piadoso y general movimiento del pueblo cuando hubo de salir de esta vida Sor María Mercedes de la Purificación, las notabilidades precedentes y los concomitantes a la muerte de esta religiosa, los padecimientos horribles de extrañas enfermedades que le atacaron la mayor parte del tiempo que vivió en el monasterio, y las demás circunstancias que vinieron acompañando la serie de su vida en ejercicio de virtudes desde el secularismo: todas estas cosas juntas y combinadas a un cuerpo de historia pueden formar un objeto no poco apreciable y en atención sería capaz de producir efectos provechosos por todos los ramos edificativos, no menos en lo monástico que en lo cristiano. Hay para escribir la vida de esta Religiosa, a más de la razón común de esas utilidades, una de particular necesidad que abraza y asegura esas mismas producciones del buen ejemplo. Hasta ahora muchas de las noticias de Sor M. Mercedes han andado rodando vagamente sin firmeza alguna, como en un giro de liberación que necesita darle centro para que pueda tomar equilibrio la verdad y mostrarse en términos que le son debidos. De otro modo aquella parte de hechos más fidedignos por publicados en las exequias funerales padecerían el mal esbatimiento que

do gobierno de Fr. Sebastián Díaz empezó el 6 de enero de 1786, y sólo terminó el 29 de noviembre de 1794. Díaz gozó durante su vida de la reputación de ser uno de los hombres más sabios que jamás existieran en Chile. Fue autor de la *Descripción narrativa de las religiosas costumbres de Fr. Manuel de Acuña*; de la *Vida de Sor Mercedes de la Purificación en el siglo Valdés*; de un *Manual Dogmático*; de un *Tratado contra las falsas piedades*, que fue enviado a Madrid para su impresión, pero que nunca llegó a publicarse, y la *Noticia general de las cosas del mundo por el orden de su colocación, para el uso de la Casa de los Señores Marqueses de la Pica y para instrucción común de la juventud del reino de Chile*, impresa en Lima en 1783. Murió en 1812 o 1813. En José Toribio Medina, *Diccionario biográfico colonial de Chile*. Santiago de Chile, 1906, pág. 864.

¹¹ Fr. Sebastián Díaz (O.P.), *op. cit.*, Santiago de Chile, 1923, pág. 89.

¹² José Toribio Medina, *Diccionario biográfico colonial de Chile*, Santiago de Chile, 1906, pág. 894.

había de hacer la fea sombra de los que confabula el vulgo sin orden y sin medida... Siempre que no se descubra por medio de una narración histórica el modo como sucedieron las cosas, ellas han de quedar sepultadas en el caos de la incertidumbre, dijo un historiador profano [Cornelio Nepote, *In Vita Datami*, cap. 1,e] y dijo bien, aunque gentil¹³.

Los escritos monjiles tienen un objetivo mayor que es el de la trascendencia que pocas veces se logra por medio del propio escrito en la época, puesto que será el confesor u otro hombre el que saca a la luz esa vida íntima y secreta (sin la censura posterior) que encontramos en las cartas confesionales. Las cartas de Sor Josefa están más cerca de ella misma que de Dios. Escribe apelando a una práctica común de contacto directo con los confesores, no sólo en el espacio de la oralidad, sino que en el de la escritura. Es una escritura preliminar dentro de un proceso y proyecto de santidad —que sólo después de su muerte se sabrá si fue exitoso— materia prima en bruto, aun en desorden, sin el posterior examen científico del director. Por esta razón, es necesario precisar su especificidad respecto a lo que se conoce en el género, y establecer el contexto-tradición que hace posible la correspondencia epistolar entre dirigida y confesado cuando —por la información que se expondrá a continuación— se entiende que los contactos entre ellos debían remitirse a lo estrictamente “profesional”, sobre todo para evitar habladurías molestas. Como material en bruto, privado y secreto, las cartas son escasas dentro de los escritos monjiles que se conocen para América colonial. En uno de los libros más recientes sobre escritura femenina colonial para el caso de México, que recopila textos sobre religiosas o escritos por ellas, menciona tres modalidades de relatos conventuales: autobiografías, el diario espiritual y las cartas. Sobre estas últimas, se dice que son “extremadamente difíciles de ubicar en los archivos”, que sabiendo eran frecuentes entre religiosas y confesores o superiores, por su escasez sigue siendo “un género en búsqueda de estudios”¹⁴. Se debe distinguir, por tanto, entre aquellas cartas relativas a asuntos cotidianos y administrativos, de las producidas dentro del método confesional y la dirección de espíritus que se relacionan con procesos de constitución del yo, autoconocimiento y control de la interioridad. La propia Sor Josefa menciona en las suyas que muchas veces las quemó y pidió fuesen quemadas para resguardar estos secretos, pero también como gesto que remarcaba la humildad que se les exigía borrando cualquier signo de individualidad.

LOS CONFESORES Y LA CONFESIÓN

El confesor adquirió un papel predominante desde el siglo XVI en que el individuo y lo íntimo entraron por la puerta ancha del catolicismo a través de

¹³ Fr. Sebastián Díaz (O.P.), *op. cit.*, Santiago de Chile, 1923, pág. 1.

¹⁴ Asunción Lavrín/Rosalva Loreto (editoras), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Introducción, México, 2002, pág. 9.

los grandes místicos, de los humanistas y los ejercicios espirituales (punto que creo explica la predominancia de los jesuitas como confesores de monjas) que hablan de la posibilidad de comunicarse con Dios sin tener presente los discursos teológicos dogmáticos, sino sólo el del amor, dando paso a los "relatos de la vida interior o de las pasiones espirituales" que relatan los encuentros del individuo con lo divino¹⁵. El "confesor" y el "director espiritual", eran hombres entrenados para ayudar a los fieles a encontrar su plenitud particular en Dios, su salvación y su propio conocimiento, pero también para mantenerlos dentro de las normas. Las mujeres, abiertas las puertas de la comunicación con Dios a todo ser mortal y más aún a los "simples", protagonizaron muchos procesos inquisitoriales a ambos lados del Atlántico por desviaciones de la ortodoxia. La misma divinidad se transformaba en el esposo y amante perfecto, tema éste que las mujeres venían tratando de forma perturbadora para los hombres desde la baja Edad Media, con místicas y trovadoras como Hildegarda de Bingen, tradición continuada por Santa Catalina de Siena en el siglo XIV, que prolifera en los siglos XVI y XVII, de la mano de franciscanos y jesuitas¹⁶. El confesor y el director espiritual debían velar por mantener la experiencia mística dentro de las normas establecidas, normas que las mujeres —que al decir de algunos, tenían la manía de "fingirse espirituales"—, violaban constantemente: "el amor sagrado y el amor profano se manifiestan materialmente de la misma manera; es necesaria la ayuda de una autoridad religiosa para distinguir las vías espirituales de las vías carnales"¹⁷. Las mujeres pueblan la literatura ejemplar biográfica y hagiográfica, son autoras —desconocidas en su mayoría— de hermosos textos místicos y líricos¹⁸. Por esta razón, la exigencia de escritura es importante como prueba dentro de un discurso de verdad: la exigencia de contar lo vivido, para luego ser sometido a examen.

La Iglesia Católica debió responder a las críticas protestantes respecto a la interiorización de la fe y del amor a Dios como fuente de toda virtud —freno de todo pecado—, razón por la cual el sacramento de la penitencia pasó a ser un problema central dentro del catolicismo post-tridentino: escudriñar las conciencias fue una suerte de especialización sacerdotal que debía aprenderse caso a caso; un oficio lleno de peligros y dudas. Y la confesión, una necesidad pri-

¹⁵ Orest Ranum, "Los refugios de la intimidad", en: Philippe Ariès/ Georges Duby (direc.), *Historia de la Vida Privada*, tomo 3: Del renacimiento a la ilustración. Madrid, (1985)1989, pág. 241.

¹⁶ Ver: Elisja Schultz van Kesel, "Vírgenes y madres entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna" y Palma Martínez Burgos, "Experiencia religiosa y sensibilidad femenina en la España Moderna" ambas en: Georges Duby / Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*, vol. 3: Del Renacimiento a la Edad Moderna, Madrid, (1990) Taurus, Minor, 2000, págs. 180-223 y 598-613 respectivamente.

¹⁷ Orest Ranum, "Los refugios de la intimidad", *op. cit.*, Madrid, (1985), 1989, pág. 241.

¹⁸ Ver Asunción Lavrín, "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial", *Colonial Latin American Review*, 1993, vol. 2, N° 1-2, págs. 27-51. Muchos ejemplos de la creación lírica y mística al interior de los conventos tanto en Europa como en México y Perú pueden verse en Electa Arenal / Stacy Schlauf, *Untold sisters. Hispanic nuns in their own works*. Albuquerque, 1989, 450 págs. y en Josefina Muriel, *Cultura femenina Novohispana*, México, UNAM, (1982), 2000, 548 págs.

mordial para el nuevo cristiano que debía ser capaz de disciplinar sus actos siendo consciente de las consecuencias de ellos para su alma y su salvación. Como ha señalado magistralmente Jean Delumeau en su trabajo sobre la confesión y el perdón, en los siglos XVI y XVII, la prueba de la importancia de la confesión en la constitución del individuo es la llamada enfermedad del "escrúpulo": la duda permanente respecto al carácter de nuestros actos y pensamientos, la inseguridad enfermiza que provoca el miedo a verse condenado para siempre¹⁹. Efectivamente, todos los manuales que he revisado consideran esta "enfermedad", siendo las mujeres las más proclives a sufrirla: cuestión de "naturaleza", pero también de carencia de práctica en los pormenores de la "sabi-duría" y complejo de inferioridad, por qué no, cuando de todas partes se barajaba el discurso de su debilidad y flaqueza.

Los mecanismos psicológicos que implica la confesión exigieron la constitución de una literatura casuística basada en la experiencia de confesores reconocidos, que permitiera saber cómo explorar la mente [el alma] de los penitentes y provocar el momento inaugural del discurso confesional: la introspección que permite pensar en uno mismo y exponerlo a otro. Son muy abundantes los ejemplos de textos, pero sólo quisiera anotar que esta literatura tiene dos formatos. Uno teórico o doctrinal, verdaderos *vademecum* de pecados, circunstancias y gravedad para adecuar la penitencia; el otro, de método, ocupado de la práctica del oficio que atiende a llamar la atención sobre las condiciones del penitente, sus resistencias, los modos de provocar la contrición en él o ella y la actitud más adecuada para incitar a hablar²⁰.

La confesión, oral o escrita, es un diálogo con un sólo referente: el yo del penitente, puesto que el confesor nada nos da de sí mismo o nada debe darnos según se advierte en la literatura dirigida a curas confesores. Esta situación colorea de tragedia la práctica confesional, puesto que el penitente debe dar todo de sí sin esperar una entrega de igual naturaleza por parte del confesor. Este diálogo sordo para el penitente, mudo de sí desde el confesor, interpuso barreras difíciles de derribar sin la ayuda de la experiencia de otros inquisidores del alma, puesto que la resistencia al relato detallado y obligatorio de las faltas fue un hecho que sustentó la pastoral de la confesión que oscilaba de la amenaza al aliento, de la severidad a la ternura y del castigo al perdón²¹. Así lo ha

¹⁹ Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*. Madrid: Alianza Universidad, 1992, 150 págs.

²⁰ En el primer ejemplo, el texto de Juan Machado, *El perfecto confesor y cura de almas* (1641) especie de "suma moral" de casos de conciencia; en el segundo, los populares textos de Pablo Señeri, *El confesor instruido* y *El penitente instruido* (1695), verdaderos manuales por su brevedad, sencillez y facilidad de transporte por su tamaño. Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana José Toribio Medina. Otro ejemplar en la Biblioteca Patrimonial de la Recoleta Dominica en Santiago, publicada en Madrid en 1779. En la biblioteca del convento grande de San Francisco en Santiago, existía en 1799 una copia de la edición de 1695 junto a su complementario *El penitente instruido* (México, 1695), según puede verse en el *Inventario de los libros que se hallan en la Librería de la Casa grande de N.P.S. Francisco arreglado, y dispuesto por los PP. Fr. Jayme Esteve y Fr. Gregorio Vasquez en el año de mil setecientos noventa y nueve*, siendo ministro Provincial el M.R.P.F. Thadeo Villalon, en Archivo Nacional de Chile, Fondo Varios, vol. 100, pieza 100, foja 14r.

²¹ Jean Delumeau, *op. cit.*, Madrid, 1992, pág. 17.

mostrado también Serge Gruzinski en sus proposiciones respecto a confesionarios en lenguas indígenas en la Nueva España, que muestran el acto de confesarse como la empresa más compleja de la conquista occidental: constituir el sujeto moderno en torno a la conciencia de sí en relación con sus actos, una transformación radical de la imagen de sí mismos²².

EL CONFESOR: "CON DIOS SON HOMBRES, Y CON LOS HOMBRES SON DIOS"²³

El *Manual de Confesores* del franciscano Enrique de Villalobos publicado en 1653, decía que éste debía tener "poder, ciencia, bondad, secreto y fortaleza", contar con jurisdicción aprobada, estar en gracia, ser virtuoso y prudente dado que "quedan muchas cosas a su prudencia", o para recurrir a los libros y hombres adecuados²⁴. Los manuales de confesores de los siglos XVII y XVIII doctrinalmente seguían las epístolas de San Pablo, las Constituciones del Concilio Tridentino y el tratado fundador del género de San Carlos Borromeo (1605). De acuerdo a ellos, el confesor era un hombre especializado en el estudio profundo de las almas o en "el discernimiento de los espíritus", labor que podía cumplir por don especial de Dios, puesto que la ciencia y la experiencia nada eran sin "prudencia superior, tacto exquisito, piedad acendrada, virtud ejemplar"²⁵.

El confesor recogía la figura del "padre espiritual", un guía. Pero en la medida en que la confesión se consolidaba como el espacio y escenario en que era posible el "tribunal de la penitencia", y se le exigía el deber de ayudar en la salvación —como los principales ayudantes de Dios— su figura remitía al juez y al médico. El manual más popular en Chile —y creo que en toda América— fue el *Confesor Instruido* de Pablo Señeri S.J., traducido en 1695 desde la lengua toscana. Las razones del éxito, como dice el traductor, radicaban en que no era "una suma moral de casos de conciencia, sino una breve instrucción para que el confesor, que desee administrar con acierto, y fruto el Sacramento de la Penitencia... Otras obras hay muy eruditas, y doctas que tratan de esta misma materia; mas no todos los leen, o por dilatados, o por lo costoso, que tienen... y así la brevedad te convida a leerla..."²⁶.

Como juez —siguiendo este texto— el confesor debía saber "la ciencia necesaria para abrazar este género de causas" de acuerdo a las preguntas, peniten-

²² Serge Gruzinski, "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas", en: *Seminario de Historia de las Mentalidades. El placer de pecar y el afán de normar*, México, 1988, págs. 171-215. Ver también: Jorge Klor de Alva, "Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua", en *Arbor* N°515-516, Madrid, 1988, pág. 78.

²³ P. Pablo Señeri (S.J.), *El confesor instruido*, México, 1695, pág. 8.

²⁴ P.F. Enrique de Villalobos, *Manual de Confesores*, Madrid, 1653, pág. 79.

²⁵ León Carbonero y Sol, *op. cit.*, Madrid, (1770) 1887, Capítulo 1: De la elección de confesor de monjas y sus diferentes clases, pág. 12.

²⁶ P. Pablo Señeri, *El confesor instruido*, Mexico, 1695, "El traductor al lector", sin foliar. Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana José Toribio Medina.

cias y absolución. Como médico, era un hombre escogido por Dios "para restaurar los daños que recibió el alma por el pecado, y para impedir las caídas"²⁷. Como juez tenía potestad prodigiosa: "hacer inocente al que era reo", no sólo merced a su sabiduría sino también por una prudencia que le dictaba actuar en proporción "a la calidad de las conciencias que instruye"²⁸. Como Juez, el confesor cumplía uno de los fines de la penitencia que era "destruir las culpas pasadas", pero como Médico cumplía el de "impedir las futuras". Para este autor, y he aquí la polémica entre rigoristas y laxistas²⁹, esta segunda función era secundaria y no propiedad del confesor sino que "metáfora", siendo la mayor utilidad para el penitente "el qual si hallare quien lo absuelva, no hallará tan fácilmente quien lo cure". De ahí entonces la necesidad de bondad, prudencia y benevolencia en el confesor que, en cuanto "médico de almas", debía ser un "buen consejero"³⁰.

La calidad de la confesión, su buena ejecución podríamos decir, dependía de la práctica y el conocimiento para no confesar los pecados "a bulto, sin los discernir, ni mezclar los de una especie con los de otra". Esto dependía, en gran parte, de una buena elección de confesor: "que debe buscarle Docto, virtuoso, y prudente, y que sepa conocer la enfermedad del Penitente, y aplicarle la medicina y remedio conveniente" y agregaba el autor que seguimos, que "debe también ser anciano, y experimentado, y más si el Penitente es mujer, y trata de espíritu, y quiere tomarle de asiento por su Padre Espiritual. De lo contrario, por no mirarlo antes, se han experimentado muchos inconvenientes, y aun escandalos"³¹.

Todos los requisitos se exigían con mayor rigor en el que confesaba mujeres. La constitución de Benedicto XIV, *Bula Pastoralis Curae* de 1748, sobre confesores de monjas, señala que todo sacerdote confesor requería ser de "madura edad, integridad de costumbres y luz de prudencia"³². Y agregaba el tratado que la comentaba, que ello se exigía más al de monjas, "por ser mujeres cuya debilidad es el resultado de un organismo vital especial, por la fuerza de su actividad imaginativa que desarrolla su sistema nervioso, por ser Esposas de

²⁷ P. Pablo Señeri, *El Confesor Instruido*, México, 1695, pág. 6.

²⁸ *Ibid.*, págs. 9 y 13 respectivamente.

²⁹ La figura del confesor como padre, juez o confidente también se insertó dentro del debate que se dio en el siglo XVII en torno a "rigoristas" y "laxistas", esto es, a la compleja cuestión de definir si había arrepentimiento sincero de las faltas o vergüenza por haber ofendido verdaderamente a Dios (la contricción o amor verdadero) o, por arrepentimiento, por temor a las penas del infierno. Esta discusión es central dentro del catolicismo puesto que es la que legitima el poder mediador de la jerarquía eclesiástica ante Dios, el poder de las "llaves" como se le llamaba a la absolución de los pecados, la que pendía sólo de la apreciación del que, según el caso, actuaba como juez severo, padre comprensivo o condescendiente amigo.

³⁰ P. Pablo Señeri, *El Confesor Instruido*, México, 1695, págs. 98-100.

³¹ Pedro Galindo, (Maestro, clérigo y presbítero), *Primera parte del directorio de penitentes y práctica de una buena y prudente confesión*, Madrid, 1682, folio 301-302.

³² "Constitución de Benedicto XIV 'Pastoralis curae' sobre confesores de monjas, Roma, 5 de agosto de 1748", en: León Carbonero y Sol, *Tratado de los confesores de monjas*, Madrid, 1887, apéndice documental, pág. 206.

Jesucristo, y mujeres en fin, están en circunstancias verdaderamente excepcionales, pero circunstancias basadas en las exigencias de su vocación y principalmente de su vida contemplativa”³³. Este mismo tratado se remite a la obra de Señeri *—El cura instruido—* que señala problemas más profundos que el de la naturaleza femenina en la confesión de las monjas, esto es, el de la condición monjil porque “cualquier cosa basta para perturbar la conciencia de una pobre mujer encerrada entre cuatro paredes, basta un leve escrúpulo para que el enemigo la ciegue y arrastre hasta el último suplicio de su condenación eterna”³⁴.

Se recomendaba paciencia y prudencia para tratar con ellas, también distancia. Si bien los confesores de monjas eran privilegiados al estar autorizados a romper la clausura de los conventos, debían mantenerse alejados del gobierno de los mismos, abstenerse de familiaridades y afectos particulares, huir de todo trato y comunicación que no fuese materia de confesión como ordenaba el Concilio de Trento. La tensión de la relación confesional aumenta al considerar la necesidad de hacer decir por parte del confesor y, al mismo tiempo, la distancia o frialdad necesaria para ejercer como juez o médico, pero no como confidente. Aunque fue esa misma metáfora del médico, tan benéfica para el penitente, la que hizo imposible controlar las interferencias afectivas y dejar la relación en un plano estrictamente profesional.

La relación compleja entre confesor y penitente involucra el incierto territorio de lo íntimo y lo secreto: ¿qué se estaba dispuesto a revelar? ¿cómo hacer decir? ¿cómo era la relación entre un confesor y una monja en el terreno del secreto y las confidencias? Se podía tener mucha ciencia y prudencia, pero el penitente no era un receptor pasivo de las estrategias confesionales: podía decidir a quién contar sus intimidades y cómo contarlas. Los conventos de monjas y la confesión de las monjas muestran hermosamente cómo la historia de la confesión se mueve en el terreno de los afectos, de las sensibilidades, de las pasiones y bastante lejos de la asepsia de la prudencia y la “ciencia” que la legislación y los manuales recomendaban. Un manual de confesores de monjas del año 1708, escrito en forma de diálogo entre una clarisa y su confesor, nos muestra cómo el proyecto de “objetivación” de la relación confesional requería de la colaboración de la comunidad en tanto vigilantes de la pureza de la comunicación, pero tal exigencia siempre se enturbiaba por la inevitable intromisión, opinión y propio juicio del penitente en torno a sí mismo y su futuro en el más allá así como su tranquilidad presente, cuestión que la propia práctica de la confesión le había inculcado. Así, la “ficticia” monja dice que siendo “correctora”, esto es, la encargada de tocar la campana, llamar a las monjas a confesarse y “cuidar de los confesores”, le había acontecido lo siguiente, preguntándose si era pecado:

³³ León Carbonero y Sol, *op. cit.*, Madrid, 1887, págs. 11-12.

³⁴ *Ibid.*, pág. 97.

...solían venir al Confesionario algunos sujetos, de estos que llaman Buenos, o Papas [sic], que no advierten los errores a las Monjas; y otros Doctos, que hacía el oficio de Confesores como debían: yo unas veces les decía a las monjas, no entres en tal Confesionario, que está ahí fulano, que advierte mucho: otras me preguntaban, que tal es? [sic] Y yo les decía, bueno, pueden entrar, dándoles a entender, que eran de los que oyen, y absuelven, sin reparar lo que absuelven, pecaría? Sí Señora, porque cuanto es de parte de Vmd. las retraía de venir en conocimiento de la verdad, y de hacer una confesión buena, siendo causa que la hiciesen mala³⁵.

La búsqueda de amistad y afecto del confidente, provocaba interferencias en la confesión, dándole incluso el ambiguo tinte de relaciones peligrosas y deshonestas. Era inevitable. Estas mujeres que vivían en comunidad, no solas, pero en la soledad de sus experiencias, buscaron medios para satisfacer sus necesidades afectivas, exigencia que requiere de otros, de un otro. Las 'devociones de monjas'³⁶, constantemente prohibidas, nos hablan de ello. El manual de 1708 que venimos citando nos habla de otros caminos y otras historias, como la de las "madres de amor". Éstas eran las amistades con las sirvientas, cuyo amor era honesto si sólo se limitaba al tierno gesto de sazonar un bocado; pero inmediatamente deshonesto si se le permitía a la criada "algunas acciones indecentes... o si la hace archivo de sus secretos, y medianera de sus inquietudes"³⁷. Conducta reprochable no sólo por su connotación sexual, sino por el símil de funciones entre estas "madres" y el "padre" espiritual. El confesor impuesto a las monjas inevitablemente —en el marco de control de las relaciones entre las propias mujeres dentro del convento— tomó el lugar de las madres de amor como confidente (archivo de secretos) y guía (medianero de inquietudes). Un padre comprensivo, pero lejano. ¿Serían las cartas un mecanismo para mantener la asepsia de la relación confesional? Aun así, la necesidad de comprensión y atención, de afecto y de respuesta, impiden hacerlo. Sor Josefa escribe en 1767, ya lejos su Padre confesor, que su intención no es otra sino la de "darle cuenta de todo lo que pasa con claridad según me lo pide, y yo deseo poner mi corazón en sus manos y todo mi interior y exterior sin ocultarle cosa alguna, pues es su Reverencia el *archivo de mis secretos*" (carta del lunes 30 de noviembre de 1767).

LAS CARTAS: LAS NORMAS, LA EXCEPCIÓN Y LAS CUESTIONES DE MÉTODO

Las cartas entre confesor y penitente-dirigida tienen una legalidad ambigua en el marco de la vida de un convento de clausura; se sitúan más bien en el

³⁵ R.P.M.F. Andrés de Borda, *Práctica de confesores de monjas, en que se explican los cuatro votos de obediencia, pobreza, castidad y clausura, por modo de diálogo*, México, 1708, folio 88, pregunta 331.

³⁶ La amistad entre un hombre y una monja aduciendo motivos de piedad y devoción, que más parecían enamoramientos platónicos o reales, que enturbiaban el modelo de vida conventual casto y puro. Estos amigos eran llamados "endevidados".

³⁷ *Ibid.*, folio 45 reverso, pregunta 150.

terreno de la prudencia y también en el del método utilizado por el confesor, puesto que escribir suponía ejercitarse en el recuerdo, el balance y la posibilidad de volverse sobre sí para examinar lo escrito. Las cartas remiten a un cierto derecho de propiedad personal, por ello su mención en las constituciones de las monjas dominicas es en el capítulo xi de la "comunidad de bienes": "Ninguna Religiosa mande o reciba cartas, o esquelas aunque estén abiertas, ni menos otra escritura en tablas o en cera, sin licencia i sin mostrarlas primero al Reverendísimo Padre Jeneral, o al Provincial, o a su Vicario o a la Priora"³⁸. La desobediencia en "el mandar, o recibir, leer, o hacerse leer, sin licencia, cartas u otras cosas escritas", merecía la "culpa más grave" junto a otros actos de insubordinación como ser desobediente con "contumacia" a la Prelada, herir maliciosamente a otra, dar o recibir objetos sin licencia y, de suma importancia en un nivel en que el resguardo de la intimidad competía al convento como comunidad y no como individuos, el "revelar a cualquiera persona de fuera alguna flaqueza del convento, o de las Religiosas, o algún otro secreto; o el cometer pecado mortal"³⁹.

La Priora tenía derecho a requisar de las celdas las cosas obtenidas sin licencia, incluyendo las cartas. En los comentarios a las constituciones aplicadas en Chile, realizados en 1863, se expresa que dentro de la Orden había varias leyes que imponían a los Prelados la obligación de leer las cartas aunque estuviesen abiertas. La única excepción era "respecto de las cartas que se envían al confesor o se reciben de él. Estas están sometidas a licencia, pero no a lectura"⁴⁰. Una versión posterior de las constituciones dominicas, editada en España, da cuenta de un avance respecto a la privacidad y propiedad de las cartas, prohibiendo la violación (abrir, leer o interferir) de la correspondencia con cualquier superior eclesiástico o regular. Se recomendaba también, y con el ánimo de impedir las contaminaciones afectivas, que estas cartas entre superiores e inferiores debían ser breves, de estilo sencillo y con la firma clara⁴¹. Estas disposiciones transcribían las mismas prescripciones que se recomendaban para

³⁸ *La regla i constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, Santiago, 1863, capítulo xi: De la comunidad de bienes, pág. 51.

³⁹ *Ibid.*, Capítulo xx: De la culpa más grave. La dureza del castigo hiere nuestra sensibilidad moderna individualista, la comunidad lo era todo: "La delincuente, pidiendo en el capítulo perdón de estas culpas, se acusará con lágrimas de la gravedad de su delito, i descubierta del hábito exterior hasta la cintura, sea disciplinada a los pies de cada una de las Religiosas, primero por la Priora i después por las otras que se sientan en uno i otro lado, i sea la última de todas en el convento. En el Refectorio no comerá en la mesa con las demás, sino sobre la desnuda tierra en medio del refectorio, i se le dará agua, i pan mas ordinario que el que se da a la comunidad... Lo que sobre de su comida no se mezcle con lo de las otras. Después de la mesa, esté postrada en tierra a la puerta del coro, mientras las Religiosas entran i salen. Ninguna se junte con ella, ni le encargue cosa alguna. Todo el tiempo que estuviere en esta penitencia, no comulgue, ni la saluden, ni se ponga en oficio por tabla, ni se le encomiende obediencia alguna. La Priora sin embargo, a fin de que no caiga en desesperacion, mandará a la que hace esta penitencia, algunas Religiosas para que la consuelen con la compasión, la exhorten a la satisfacción, la amonesten a penitencia, la exciten a paciencia i la auxilién con su intercesión", págs. 65-66.

⁴⁰ *Ibid.*, Comentarios de las Constituciones de las Religiosas Dominicas, Capítulo xi, pág. 149.

⁴¹ *Constituciones de las religiosas dominicas de la segunda orden*, Madrid, 1888, pág. 112.

la comunicación oral con el confesor: "advertimos también a las Monjas, que procuren no ser largas y prolijas en las confesiones, sino que brevemente con humildad digan claramente los pecados"⁴².

Las cartas entre confesores y dirigidas se permitían y eran inviolables sólo si contaban con licencia para ser producidas. Nos encontramos en el terreno de la práctica y la tradición. Sin embargo, es importante situar la escritura de las cartas dentro de un plan metodológico del conocimiento de nosotros mismos para una mayor perfección y seguridad en la salvación eterna. Por lo tanto, es preciso delinear algunos puntos respecto a la validez de la escritura dentro de la práctica confesional, siempre como excepción y rasgo característico de un nivel "más avanzado" para aquellas personas comprometidas con un proyecto personal de perfección, ésas que "trataban de virtud". Veamos entonces algunos datos que permiten argumentar la escritura confesional como una técnica dentro de un método de conocimiento de nosotros mismos y de constitución de un yo consciente de sí, que es la confesión.

La confesión podía hacerse por escrito o por intérprete, aunque la absolución no podía darse por escrito, como señala el *Manual de Confesores* de Villalobos del año 1653⁴³. La escritura fue una ayuda poderosa contra el "peligro de olvidarse de los pecados", para lo cual la Iglesia instituyó la confesión anual, tiempo que se consideraba adecuado a las capacidades de la memoria "de los hombres", pero "si hubiese muchas restituciones que hacer, habría obligación de tenerlas por escrito"⁴⁴. La escritura también venía a ayudar en la angustiada tarea de decir lo indecible o superar la timidez, la vergüenza o la incapacidad física o de carácter para hablar: "No es necesario para el valor deste Sacramento que el penitente use de su propia voz, que se puede confesar por señas, o por escrito, en presencia del sacerdote, como sería dándole los pecados escritos, y diciéndole, acúseme de todo lo que va en ese papel, o escribiéndolo no pudiendo hablar. Y también puede confesarse por intérprete, más no está obligado a eso, ni a confesarse por escrito"⁴⁵. Entonces, la extensión de lo que se iba a confesar, lo delicado de los temas y las trabas personales de comunicación, permitían generar cartas de confesión. Las mujeres podían tener especial pri-

⁴² *Regla de la gloriosa Santa Clara con las constituciones de las monjas capuchinas del Santísimo crucifijo de Roma*, México, 1897, Capítulo sexto: de la confesión y comunión, y del Confesor, pág. 81.

⁴³ P. F. Enrique de Villalobos, *Manual de Confesores*, Madrid, 1653, pág. 52. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Fondo de Origen. Sigue aquí una de las declaraciones de la Sagrada Congregación a la Sesión XIV del Concilio de Trento (25 de noviembre de 1551), al capítulo v sobre la confesión: "*Caeterum, quo ad modum consitendi secreto apud solum sacerdotem*. El 20 de junio de 1602 se propuso en la Congregación general de la Inquisición universal celebrada en el Palacio apostólico del monte Quirinal y en presencia del Pontífice Clemente VIII la cuestión siguiente: ¿Si era lícito confesar sacramentalmente por cartas ó legados los pecados á un confesor ausente; y si este podía dar la absolución?... prohibió y prohibió al menos como falsa, temeraria y escandalosa esta proposición". En: *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América (en latín y en castellano)*, con notas e ilustraciones por D. Juan Tejada y Ramiro, Tomo IV, Madrid, 1859, pág. 157.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 58.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 59.

vilegio de hacerlo por escrito si consideramos que la vergüenza natural que debía provocar el expresar “la fealdad de los pecados”, se acentuaba en ellas según anota Pedro Galindo en la primera parte del *Directorio de penitentes y práctica de una buena y prudente confesión*, de 1682: “Adviértase empero, que esta vergüenza debe ser prudente [conveniente para mantener la decencia del sacramento], y tal, que por ella se deje de confesar enteramente sus pecados, como a muchos necios sucede, mayormente a mujeres, y doncellas, naturalmente vengonzosas: medio de que se ha valido, y vale el demonio para llevarse muchas destas consigo al Infierno...”⁴⁶.

Juan Machado, en *El perfecto confesor i cura de almas*, de 1641, presentando los casos en que el confesor debía guardar el sigilo sacramental, menciona las “memorias” en que estaban escritos los pecados “como suelen muchos usar el escribirlos”. La cuestión era si, en caso de encontrar el confesor una de ellas, estaba obligado a guardar sigilo de confesión. Según la “doctrina común”, todo el que hallase semejante “memoria” pecaba mortalmente al leerla sabiendo lo que era, y —para algunos— esto obligaba al sigilo. Otros opinaban que no, pero de todas maneras era “obligación natural de guardar secreto; porque aquel papel no era confesión”, sacramental se entiende, pero sí lo era como confidencia, secreto⁴⁷. Es esta quizás la norma implícita que se respeta en el caso de las cartas dirigidas al confesor.

El secreto y el rigor en la declaración de las vicisitudes del alma, hace de la escritura una exigencia particular del confesor que se transforma en director espiritual o, como se le llamaba comúnmente en el caso de las mujeres, del “Padre espiritual”. Cuando la confesión no sólo se hacía para mejor llevar la cuenta de los pecados y hacer con ello una mejor limpieza del interior, sino también para hacer progresos en las virtudes cristianas, la escritura confesional se emparenta más bien con la cuenta de conciencia y la confesión general. Ambas formas remiten directamente a la relación autobiográfica, y no sólo a una técnica de ayuda memoria, sino que a un proceso más profundo de auto-conocimiento sostenido en el tiempo que constituye a la persona como sujeto histórico (en tanto “proyecto”) y no sólo como simple penitente en el presente. En cuanto tal, la “evaluación” de sí mismo no podía fructificar sin método ni constancia, objetivos a los cuales ayudaba la escritura y la recurrencia sólo a un confesor. La confesión general “de toda su vida” era recomendada para aquellas personas que deseaban de “veras agradar a Dios, y la enmienda de su vida”. Ésta debía hacerse como si “nunca se hubiere confesado, y como si hubiera de ser la postrera, o la hiziera cierto de que se había de morir en acabado de hacerla; ayudandose en esto de confesor docto, y experimentado; concertando también todas las cosas de su conciencia, como para morirse...”⁴⁸.

⁴⁶ Pedro Galindo, (Maestro, clérigo y presbítero), *Primera parte del directorio de penitentes y práctica de una buena y prudente confesión*, Madrid, 1682, folio 302. Biblioteca Patrimonial de la Recoleta Dominica, Santiago de Chile.

⁴⁷ Juan Machado, *op. cit.*, Barcelona, 1641, pág. 787.

⁴⁸ Juan Machado, *op. cit.*, Barcelona, 1641, pág. 826.

La confesión general se diferenciaba de la confesión común porque exigía el examen en el tiempo –pensando en la salvación eterna– de acordarse de “todos los pecados” o “examen”, y, en un segundo momento –según el *Modo práctico y fácil de hacer una confesión general* de Pedro Calatayud S.J.– declarar el “estado de su vida”⁴⁹. Esta práctica es característica de las reglas de la Compañía de Jesús y divulgada ampliamente por medio de los ejercicios espirituales. En el siglo XVII y XVIII la escritura es reconocida dentro de la confesión general como ayuda memoria y técnica para ordenar los datos para un mejor examen, posiblemente como experiencia sacada de la práctica. Calatayud advierte sin embargo, que no todos tienen la capacidad necesaria –quizás carencia de un manejo experto de la escritura– para realizarlo, debiendo limitarse su recomendación:

... es cosa de suyo segura y saludable hacer la confesión general por escrito; esto es, confesarse con el papel delante: mas, porque en las ocasiones, vicios y costumbres de pecar, ordinariamente los penitentes no aciertan a poner cada especie de pecados a parte, y con distinción; y se les suele pasar por alto algunas, ó varias circunstancias graves, que se deben explicar; y a veces ni aciertan a leer su propio papel, según lo enmarañado de él y confusión con que viene; juzgo, que con menos fatiga del prudente confesor y penitente, y con mas expedición, puede el confesor seguramente, sin cartafolio preguntar el estado, tiempo y costumbres de pecar...⁵⁰.

Finalmente, debía evitarse la fatiga de leer al que ni a sí mismo se entendía. Por ello no lo recomendaba en las Misiones en las que el tiempo apremiaba y tampoco para las gentes que se retiraban a los conventos a ejercicios espirituales, los que “malograban” la confesión porque “todo se lo lleva el hipo y conato de discurrir y escribir pecados; y a veces parece que discurren más pecados de los que hicieron... mejor sería a estos tales no darles papel para escribir”⁵¹. Siempre era importante la dirección del confesor en este conocimiento de sí, la prudencia –ante todo– debía guiar las decisiones respecto a lo que convenía a cada persona. Nótese entonces que se tenía conciencia de que el manejo de la escritura era una práctica compleja, no conveniente en algunos casos, pero para otros pertinente.

La cuenta de conciencia, por otro lado, aporta la connotación de la obligación de sujetarse a los designios de los superiores en la vida religiosa para beneficio propio y de la comunidad, puesto que era “la manifestación que del esta-

⁴⁹ P. Pedro de Calatayud (Misionero de la Compañía de Jesús), *Modo práctico y fácil de hacer una confesión general. Así para alivio y expedición de los confesores, como de los penitentes en examinarse y hacerla*, Madrid, 1816, pág. 12. Al parecer, la conciencia de que la confesión general implicaba un estar pensando en la muerte, se ratifica con el propietario del libro, un soldado: “Soy de Juan Romero. Granadero del 5º batallón de los Reales Ejércitos Españoles. Viva Jesús”, dice el texto manuscrito en la contraportada.

⁵⁰ *Ibid.*, págs. 19-20.

⁵¹ *Ibid.*, pág. 21.

do de su alma, esto es, de sus defectos y virtudes hace el súbdito al Superior para que éste tenga un conocimiento íntimo no sólo de las costumbres, sino también de los afectos y propensiones del súbdito... la cuenta de conciencia va encaminada, no precisamente a fomentar la humildad religiosa, aunque a ello no poco ayuda, sino a la dirección y mejor gobierno del súbdito y aun del Instituto mismo"⁵². La cuenta de conciencia también obligaba a mantener un riguroso "secreto natural". Era muy recomendada por los "maestros de espíritu y usada por los antiguos Padres", pero requería no sólo prudencia sino también conocimientos teológicos, siendo este requisito indispensable para poder tomarla, razón por la cual en 1890 (decreto *Quemadmodum*) se comenzó a suprimir de todas las constituciones de religiosas. Hasta ese entonces podían ser solicitadas por la Priora, produciéndose muchos abusos de ello⁵³. Si la religiosa "libre y espontáneamente" quería dar cuenta a su Superiora tenía derecho a hacerlo.

Por lo tanto, la relación entre confesores y monjas se nutría de diversas tradiciones religiosas, todas ellas unidas por ser métodos de dirección y control de la reflexión en torno a sí mismo, control también en beneficio de los demás (al interior de los conventos o dentro de la sociedad en general), canalizando las inquietudes espirituales a los fines y modelos aceptados. La escritura era una técnica más eficiente para el estudio de sí, permitía la meditación de los consejos al poner cuidado en decir claramente lo que se quiere y, luego, con las respuestas, rumiar los consejos, haciéndolos más provechosos porque releer ahorra volver a tratar lo tratado. Así lo dice Diego Pérez de Valdivia, en una recopilación de sus consejos respecto a la confesión y dirección espiritual de las religiosas sacados de su *Aviso de gente Recogida* [1585]. Contestando a la pregunta sobre "Qué hará la sierva de Dios, quando tiene que tratar con el Confessor cosa de necesidad espiritual que pide más tiempo", decía:

Si la tal sierva de Dios tiene algún consejo que tomar, si sabe escribir, y se *sufre* [destacado mío], escríbalo; harto mejor es por letra siempre que se puede seguramente enviar, y recibir. Porque así se excusan salidas, y se ahorra tiempo. Porque quien escribe, dice lo que hace al caso con palabras sucintas, y lo que se dice respondiéndose por letras, se conserva, y considera: y si no sufre, señale una tarde, o mañana, desocupada, y vaya, y con toda brevedad diga lo que hace al caso; y oiga la respuesta; y vaya en paz (que se guarde el consejo de una vez para otra). Y lo que se le dijere, guárdelo en la memoria, o escríbalo para que cuando se ofreciere el caso semejante, se tenga por respondida, y no pida cada día que le digan lo que le han dicho. Y de buena razón esto había de bastar una vez en el año, o a lo menos tres, o cuatro veces, aunque la regla cierta es cuando sea necesidad,

⁵² P.J.B Ferreres (S.J), *Comentarios canónico-morales sobre religiosas según la disciplina vigente*, (Madrid, 1905), pág. 61-62.

⁵³ *Ibid.*, 1905, pág.64.

con que no sea necesidad fingida, ni antojadiza (Tentación del demonio es ir a menudo a los pies del confesor)⁵⁴.

La necesidad de consejo y guía en un proceso de conocimiento, y de experiencia tan individual como es la vida espiritual —a lo que debemos agregar la particular vida del claustro para las mujeres— hacían de la escritura a su vez una necesidad existencial y práctica: desahogo. Cuando Sor Josefa desesperó por no saber si las experiencias místicas venían de Dios o eran engaño del Demonio y si sus mortificaciones iban por buen camino, y las angustias eran indecibles, buscó a su Padre Manuel —contraviniendo muchas normas como veremos— y una vez que la relación epistolar se consolidó las cartas pasaron a ser el consuelo en sí, o, por lo menos, esa era la esperanza. Cuando la angustia y las dudas ni aun con los consejos guardados con celo se calmaban, se volvía a escribir. El sufrimiento, tal como dice Diego Pérez de Valdivia, fundamentaba su escritura y la necesidad de ella: "... yo no veía en mí más que un demonio de carne o todo el infierno dentro de mí, por desirlo con más verdad y asierto. Todo este conjunto me puso más enferma de lo que estaba, de modo que ni al coro podía salir un instante, a puras penas salía a misa, los días de fiesta clamaba al Señor, a los santos, mas todos se convertían en duro bronce para mí; leía sus cartas una y otra vez, y no encontraba el menor consuelo ni entendía muchas veces lo que leía [sic], quería alentarme a comulgar, me arresiaban más los quebrantos, sudores, dolores, desfallecimientos en el cuerpo, que ni mover un dedo ni abrir ni serrar los párpados [sic], ni hablar palabra podía, por fin" (Carta de 5 de agosto de 1766).

Este parece ser un sistema cerrado de sufrimiento. La angustia que produce la duda, enferma; se alivia por medio de la dirección y el desahogo, la dependencia del consejo provoca más angustia, más enfermedad; enfermedad como dolor total que refuerza el sufrimiento, pero permite la liberación: como ofrecimiento a Dios y como liberación de sí por la palabra y por el lenguaje del quebranto corporal. Luego, ella se pregunta: ¿lo que se siente y se sufre es correcto?...

SOR JOSEFA DE LOS DOLORES: INQUIETUD DE SÍ, LA PLUMA Y EL CONFESOR

Es difícil delimitar qué tan "obligada" era la escritura de las monjas —a pesar de las cláusulas de rigor de obediencia y humildad, así como del "trabajo" que todas ellas declaran les suponía hacerlo—, dado que debían saber que si se proponían un estudio más profundo de las cosas de su alma, o necesitaban un guía para discernir la calidad de lo que les pasaba (si divino o demoniaco), implicaba la posibilidad de la escritura. De igual forma, es difícil saber quién da

⁵⁴ Dr. Diego Pérez de Valdivia, *Confessionario práctico en el qual se advierte à los confesores como han de administrar el Sacramento de la Penitencia, à las Religiosas, y demas personas que frecuentan los Sacramentos*, (Puebla, 1732), Cap. iv. Sin foliar. Biblioteca Nacional de Chile. Biblioteca Americana José Toribio Medina.

el primer paso en la relación epistolar. Puede haber sido el confesor que lo solicita para mejor examinar, pero también pudo ser la monja en un deseo de mejor "decir". Por otro lado, y por medio de las cartas de Sor Josefa, vemos que el confesor extraordinario se transforma en una especie de "derecho" de las monjas, no sólo por los especiales problemas de la clausura, sino por la particular exigencia de perfección que caía sobre ellas y que necesitaba de un ejercicio de la libertad de conciencia: esto es, sentirse con la confianza suficiente y la seguridad necesaria para hacer de alguien el archivo de sus secretos. Un ferviente defensor de esta libertad, capuchino, escribió un hermoso libro en que tradujo la ya mencionada e importantísima *Bula Pastoralis Curae* de Benedicto XIV (1748), precisamente para poner a disposición de las Preladas de monjas un beneficio que la "Madre Iglesia les ha franqueado para quietud de sus conciencias, y salvación de sus almas... porque Dios las ha puesto por Preladas de la mejor, y más bella porción de la Iglesia Santa, que son Esposas de Jesu-Christo, escogidas entre millares". Ellas debían resolver mil dificultades en el gobierno de sus súbditas, tenían a su cargo la "quietud de las almas" de las monjas, pero no podrían hacerlo si el "conducto, por donde se ha de comunicar à las Subditas el consuelo espiritual está cerrado, ¿como no ha de hacer trabajos?"⁵⁵.

El padre Ajofrin, su autor, ponía a su disposición el texto en latín y romance "para que todas las entiendan", y se convenciesen de que era un derecho y una necesidad legítima el tener confesor extraordinario, las facilidades para obtenerlo (sobre todo por la práctica de las órdenes o de algunos confesores de sujetar, y pedir exclusividad para la confesión y dirección), y libertad para mudar de confesor. Si bien el Concilio de Trento, repetidas Bulas Apostólicas y de la Sagrada Congregación de Ritos validaban este derecho de las monjas, continuaban las irregularidades y los abusos. Él lo atribuía a la ignorancia de las propias beneficiadas:

Quisiera imprimir altamente esta doctrina en los piadosos corazones de V.RR. Mitiguen pues cuanto esté de su parte el rigor y severa esclavitud, en que gimen inconsolables no pocas de sus Súbditas. Básteles la estrecha cárcel a que voluntariamente se han condenado por toda su vida, para conseguir la eterna. Solo este sacrificio, a todas luces grande, aterra al hombre más animoso, y apenas se hace creíble. Pues si a la dura esclavitud del cuerpo se llega otra mayor del alma, ¿quién podrá ponderar este desconuelo? ¿Qué suspiros, qué lágrimas no sacará de aquellos castos corazones?

Quién creerá que después de haberse mostrado tan benigna la Santa Sede Apostólica á favor de las Religiosas, facilitándolas la elección de Confesor extraordinario para quietud de sus conciencias, aún gimen bajo del pesado yugo de una mísera esclavitud? Los repetidos y ruidosos casos, que cada día suceden, acreditan esta verdad; pero aún éstos no son los más lamenta-

⁵⁵ R.P. Fr. Francisco de Ajofrin, *op. cit.*, Madrid, 1789, Saludos, A2. Biblioteca Patrimonial de la Recoleta Dominica, Santiago-Chile.

bles y funestos: otros hay, que por más ocultos son más irremediables, y por eso mas dignos de compasión. Es cosa rara, que después de tan repetidos mandatos, ya del Concilio de Trento, ya de Bulas Apostólicas, ya de la Sagrada Congregación, no se haya conseguido el fin tan deseado por la Iglesia de la libertad santa que dejó Jesu Christo a los Fieles. Aún no se ha desterrado la terrible, y pesada esclavitud, con que en gran parte se hallan oprimidas las Esposas de Jesu-Christo⁵⁶.

La confesión era asunto muy importante, necesario para la vida eterna; por lo tanto, en el alegato de Ajofrin era de mucho rigor confesarse por fuerza sólo con una persona. Esto perjudicaba el uso del sacramento, porque los vergonzosos o temerosos se retraerían de hacerlo. Los sacerdotes debían dejar en libertad a los fieles. Y más aun a las mujeres, por su naturaleza presuntamente más vergonzosa y pusilánime. Sus argumentos se basaban en los consejos de Santo Tomás de Aquino que hablaba con "hombres, no con personas del otro sexo; y si en los hombres, que son naturalmente de corazón fuerte y magnánimo, asegura el Santo se hallan muchos tan enfermos, y cobardes de ánimo, que escogerían antes morir sin confesión, que descubrir sus pecados à algun determinado Sacerdote, ¿en las mugeres, à quienes domina altamente el rubor y empacho, qué no sucederá"⁵⁷.

Así como el confesor se hacía más diestro en la práctica, las personas que querían adelantar en la virtud, dependían de una acertada elección de Padre Espiritual, la que sólo podía hacerse en pleno ejercicio de la libertad. Tomando el ejemplo de Santa Teresa de Ávila que buscó hasta encontrar —y agregando yo el de Santa Rosa de Lima, que tuvo 30 confesores hasta encontrar al que consoló las angustias de su alma, y la propia Sor Josefa que contaba con tres antes de encontrar a su Padre Manuel—, señala:

son muchos los daños, que se siguen en no acertar en ello. Errar la elección de Padre espiritual (dice un Autor moderno [Fr. Franc, de la Anunc.] *Vindicias de la virtud*, part. 4, cap. 1) es uno de los mayores desastres que pueden sobrevenir a una alma: no enmendar el yerro que se cometió en la elección, es perdición manifiesta; pues para no dar en estos escollos, conviene que toméis por guía y Padre (dice el Maestro Ávila [P.M. Ávila apud. *Vindicias*, ibid. num. 18]) a alguna persona letrada, y experimentada en las cosas de Dios, que uno sin otro ordinariamente no basta, porque solas las letras no son suficientes para proveher las particulares necesidades y tentaciones, que acaecen en las ánimas de los que siguen la vida espiritual, en las cuales, como dice Gerson, se ha de ocurrir a los experimentados, y muchas veces acaecerá a los que no tuviesen mas que letras, lo que acaeció a los Apóstoles, andando una noche en el mar con tormenta, que pensaron que Christo, que venía a ellos, era fantasma, teniendo por engaño lo que es merced, y

⁵⁶ *Ibid.*, A3, A4.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 69.

verdad de nuestro Señor, hicieron los Apóstoles. Hasta aquí el Maestro Ávila. Demás de estos consejos se dan todavía otros para elegir con acierto el Confesor: uno es, que no luego se haga la elección, sino después de un maduro examen, esto es, después de haberse informado de sus prendas, virtud, y letras. Y este informe (dice con mucha gracia una docta pluma) regularmente no se ha de tomar de las mujeres, porque con su santa simplicidad suelen de cualquier zoquete hacer, ya que no un Santo, a lo menos un *Santico* [destacado mio]. Este informe ha de ser de personas graves, y doctas; y si fuese necesario tomarle de mujeres, que sean de la mejor nota, y conocida virtud. Pero lo principal, y necesario es, pedirlo con humildad al Padre de las Lumbres, poniendo por intercensora a Maria Santísima, nuestra Madre, y Directora, sin olvidarse del Santo Ángel de su Guarda...⁵⁸.

Sor Josefa defendió su derecho a un confesor que cumpliera con estas exigencias, principalmente la de ser su "remedio". En medio de los conflictos que enfrentó la Compañía de Jesús, ella vio peligrar constantemente su correspondencia como lo expresa claramente en sus cartas. Se exponían sus secretos a la publicidad, sin embargo, la escritura se transformó para ella en un medio de salvación que defendió a costa de sus buenas relaciones dentro del convento: "de mi parte estoy pronta a perseverar, gobernándome por sus dictámenes hasta la muerte, aunque su reverencia estuviere más distante de lo que está, aunque sea a costa de este trabajo de que pueden peligrar mis cartas, pero más quiero que peligren mis letras y mi mala fama, que no el que peligre mi alma, andando a tientas sin hallar el lleno que satisfaga mi alma... escríbale a la madre cuanto antes; quizás así se convencerá" (Carta del martes 5 de agosto de 1766).

Una vez que se ha iniciado el proceso escritural confesional, directamente ligado a la empatía con el confesor, se hace difícil abrir el corazón a cualquiera, incluso al propio confesor, cuando el secreto estaba en peligro: "confieso que sentía grande repugnancia para escribirle, temiendo no se perdiese como las demás, pues le tengo escritas quince cartas, y sólo he recibido respuesta de siete de ellas; y como su reverencia me prometió que por más embarazos que tuviese no me había de dejar de responder, presumo que ya habrán andado de mano en mano mis cartas" (Carta del martes 5 de agosto de 1766). La tarea de revelar lo íntimo es también un trabajo que —aunque se desee hacerlo— requiere de una decisión: "Mi padre muy amado en nuestro Señor: Paso por ésta a obedecer a su reverencia en dar cuenta de la oración, aunque es punto que me hace temer, y por esto hasta pedir a nuestro Señor luz y acierto para que no resulte engaño y otras ofensas tuyas, lo he demorado hasta hoy 25 del corriente" (Carta sin fecha, posiblemente de 1763).

Sor Josefa decide que Manuel Álvarez sea su confesor, y le solicita la gobierne por escrito, acto temerario que le acarrea más de un problema entre sus compañeras, porque necesitaba de la licencia del confesor y de la Priora para

⁵⁸ *Ibid.*, págs. 82-83.

concretarse. Es una comunicación deseada, en la que la escritura viene a servir de recurso práctico a las dificultades que ella encuentra para ser dirigida por un confesor, pero que debe revestirse de todas las fórmulas de humildad y giros conocidos respecto a la salvación de las almas para forzar las circunstancias y conseguir sus deseos sin expresarlos como tal⁵⁹. Lo más sugerente es que ella escribe en primera persona, pero siempre abogando por su alma, por algo más importante que ella en sí como simple mujer. Es un ejemplo magistral de una "actriz literaria", concepto que utiliza Régnier-Bohler al referirse a esos significativos siglos XII y XIII en que aparece con fuerza la escritura femenina, designando la estrategia de estas mujeres religiosas para ejercer su individualidad y la diferencia de género dentro de una escritura canónica, mística o caballeresca. Siguiendo los moldes –actuando– hacen su voluntad⁶⁰:

Después de tener ésta escrita, todo lo que queda dicho, me avisó la madre cómo le había escrito a su reverencia, y que le había respondido que los padres que le paresian convenientes para el gobierno de mi alma eran: el padre Cordero, el padre ministro de la casa, el padre Romo y el padre Reverendo Carlos; de los 4 padres, a los 3 he tratado menos al padre Cordero, y de todos, a quien se inclina mi alma, es sólo a mi padre Manuel Álvarez, y así se lo tengo dicho a la madre priora, pero me dise que es imposible el que yo pretenda esto; primeramente, por la cortedad del tiempo que dejan las religiosas que tiene a su cargo; despues, porque me dise que yo nesesito asistencia en el confesionario, y que su reverencia no puede por sus sumos embarazos venir en particular para mí; y que de aquí se habían de seguir inquietudes para las confesadas de su reverencia, que qué pas puedo tener en mi alma yo; a todas sus razones de la madre, me convenso y hallo que lo mira con prudensia y rasón; porque, si no miramos los atrasos que de estos atajos se pueden seguir, será ir todo el camino aguas arriba; y, yendo contra las corrientes, qué puertó seguro se puede encontrar, y así todo será perder nuestro fin deseado; y yo tambien digo que si por mi consuelo se les habia de seguir desconsuelos a las almas que tiene su reverencia a su cargo, y lo habian de pasar con pension e inquietudes, parsiéndoles que yo les podia quitar el tiempo, u otras circunstansias que a las mujeres –yo peor que ellas–, no les falta, desde luego depondré yo todos mis deseos; y digo que más quiero padecer que haser padecer a otras almas inosentes por mí, infame pecadora, y, pues mis delitos no meresen

⁵⁹ Precisamente por estos problemillas de monjas respecto al confesor extraordinario, en el monasterio de Santa Rosa –por decreto del vicario general y gobernador de la Arquidiócesis de Santiago– se establecieron los confesores ordinarios y se prescribió que fuese recibida para el hábito y profesión religiosa en él la que, además de las cualidades exigidas por la Constitución, "se conforme también con la dirección espiritual del confesor ordinario". Decreto de 6 de octubre de 1859, Prebendado Dr. D. José Miguel Aristegui. *La regla i constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, Santiago, 1863, comentarios, 155.

⁶⁰ Danielle Régnier-Bohler, "Voces literarias, voces místicas", en: Georges Duby/Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*, vol.2: La Edad Media, Madrid, 2000, pág. 477.

otro premio justísimo es que yo sola padezca y lleve mi merecido; y así, aunque yo intereso muchos bienes a mi alma, si lograra, por solo misericordia de Dios, el que su reverencia me instruyera en el servicio de nuestro Señor, pero si esto había de ser con tantos contrapesos para su reverencia y tantos inconvenientes para otras almas, no es mi voluntad mortificar a ninguna persona ni ejercitar sus paciencias a costa de su sufrimiento; y así solo lloro, y lamentaré inconsolable mi fatal estrella, pues para mí están serrada las puertas, así del Cielo como de la tierra. ¡Ay, desventurada de mí, mejor me estuviera no haber nacido!, pues ni en Dios ni en sus ministros hallo acogida; pero que puedo esperar siendo la que soy, sino's que llueva fuego contra mí y me abrase y me consuma y sepulte en los abismos del infierno; y así me espanto que la tierra me sufra sin tragarme en sus honduras, pues tan mal he correspondido a tantos beneficios; ¡Ay, mi padre, y que será de mí, qué descargos daré en la presencia de Dios!, pues creo que criatura más beneficiada no ha habido, ni hay, ni la habrá en toda la redondés de los cielos y tierra.

Se me ha ido la pluma en esto, que parece no viene al caso, pero en la prudencia de mi padre Manuel espero lo lleve todo con disimulo, por amor de Dios. Y, pasando a nuestro intento en orden a la elección de confesor, no digo más que lo dicho, y que, si su reverencia tiene estos inconvenientes, no son menos los que yo tengo para entregar mi alma aonde no se inclina ni hay conocimiento el menor, y temo no me vaya a suceder lo mismo que lo que acaba de pasar con el que tenía, y así, con este escarmiento, no me pueda resolver a entregar mi alma a quien no tenga la misma experiencia que de su reverencia tengo; y por esto, me dejo en las manos de Dios y de su reverencia, entre tanto el Señor da providencia en el modo que sea su voluntad.

Habiendome puesto la madre los atajos que hay para no conseguir mis deseos, tropesando yo también en eso, aun antes de que la madre me lo dijera, le dije que, entre tanto se dolía nuestro Señor de mí, me permitiese el gobernarme por escrito con su reverencia para mis dudas y temores; a esto me respondió que sí, pero que debía ser encubierta a su reverencia, conque, aunque no venga mi carta en otra cubierta aparte, la puede su reverencia echar el sobre escrito a la madre... y, viniendo el sobre escrito para la madre, la puede su reverencia despachar en cualquier día, para no privarme a mí deste consuelo, que no tengo otro después de Dios, y así lo espero de su caridad y reverencia" (Carta sin fecha, posiblemente de las primeras en 1762 ó 63).

En este primer momento, ella escribe sin permiso avalada por una priora que sólo atiende al bien del alma de su súbdita, pero que al mismo tiempo debe resguardar la paz del convento. Una vez que ella expone los motivos de sus angustias, el confesor pasa a dirigir los temas de la comunicación siguiendo claramente un modelo jesuita de confesión general y cuenta de conciencia en que le pide relatar su vida, el modo de oración y las mortificaciones. Ella dice:

“Paso a obedecer a su reverencia en lo que me dejó mandado, en el corto instante en que logré oírle con gran consuelo de mi alma. En el último papel que resebí suyo, me hase su reverencia las siguientes preguntas: desde qué edad me llamó Dios a su servisio; el voto o votos que hise; cuántos años llevo de recogimiento; desde qué edad me empesó a favoreser e ilustrar el Señor; y qué edad tengo al presente”. Josefa manifiesta la dificultad que le significa hacer esto, sobre todo por los temores que tiene —que lo que le sucede sea “arte diabólica”, pero también temores al no poder “desir con claridad lo que se me pregunta y dar cuenta de mi consiensa como debo... y siempre que escribo al confesor, me susede lo apuntado”—, que la llevan incluso a destruir copias anteriores.

En otra carta “inaugural” de esta relación epistolar, lamentablemente también sin fechar, ella pasa a contestar lo que él le pregunta respecto a los “ejercicios espirituales”, las “comuniones” y “mortificaciones”. Sobre este último aspecto, ella maneja bastante bien la literatura mística y las vidas de santos (como lo expresa en otras cartas en que pide consejo sobre qué leer), porque deja suspenso el relato de ellas y lo que hará hasta tener dirección para hacerlo y también para no parecer soberbia haciendo alarde de su padecer o haciendo cosas según su propio juicio y sin dirección. Tema central en el modelo de santidad por medio de la penitencia y mortificación total del ser, que se publicita a través de la hagiografía: silencio, secreto, intimidad, obediencia. Estas “obras” debían —especialmente en las mujeres— estar sujetas a la dirección del confesor. Todas eran pruebas de heroísmo. Dice: “En orden a las mortificaciones, también estoy suspensa ni sé que haga; según la confiansa que tengo en su reverencia ya me manifestara para el mejor asierto en la ejecucion de ellas, pero como su reverencia no está enterado en el todo de las cosas de mi alma, y esto no se puede fiar por entero a la pluma, por esto me quedo suspensa, y tambien por no saber la voluntad de su reverencia...”. Astucia. Con ello obliga al confesor a pedirle que escriba nuevamente.

Los temas que le pide relatar el confesor son clásicos dentro de la literatura ascético-mística. Y aunque Sor Josefa sea diestra en manipular la escritura y los temas de ella, inevitablemente debe ajustarse a las exigencias que él le hace. En este sentido, una biografía escrita por el propio Manuel Álvarez sobre su modelo a seguir —el también jesuita P. Ignacio García (1696-1754)⁶¹—, ilustra muy bien el método de dirección que siguió. Al relatar Álvarez las virtudes y dones sobrenaturales de García, incluye una singular: confesor de monjas. Por especial petición de las carmelitas descalzas y las dominicas, los jesuitas obtuvieron licencia para confesarlas. Ambos Monasterios eran “seminarios donde florece la mas elevada perfección y santidad”, y a ellos acudían los jesuitas dos veces por semana. En esta “ocupación tan santa se empleaba muy gustoso el venerable padre”, siendo interesante el énfasis que pone Álvarez en hacer de ello una

⁶¹ Actualmente en proceso de beatificación, y promotor de la fundación del Monasterio de dominicas de Santa Rosa de Lima en Santiago al conseguir las licencias, apoyos económicos y traer a las monjas fundadoras desde Lima.

prueba de paciencia y sacrificio. Lo hacía sin importar el clima, ni la hora, todo ello por

su ardiente celo de la salvación de las almas: oía por espacio de tres o cuatro horas las confesiones de monjas con rara constancia, singular prudencia, mansedumbre y caridad: instruálas en el modo de obrar con perfección en todos sus ejercicios interiores y exteriores: singularmente las esforzaba a que empleasen en oración los ratos de tiempo que pudiesen, y a que fuesen muy mortificadas, y se diesen a la penitencia; porque así las favorecía el Señor, y llegarían a la perfección de su Estado; pero con las que más se esmeraba en adelantarlas en virtud, era con las que Dios le enviaba para que las gobernase en su espíritu: a estas imponía con grande prolijidad y esmero en el modo de hacer con perfección su oración; en las penitencias que debían hacer; en la resignación con que debían llevar las penalidades, trabajos y enfermedades, o dolores con que el Señor les dispensase; en sufrir la diversidad de genios de unas y otras, que suele ser cruz bien pesada entre las religiosas... Hacíaslas que se fundasen en el conocimiento de sí mismas, que se ejercitasen en humillaciones para que adquiriesen la virtud de la humildad, base en que deben estribar las verdaderas y sólidas virtudes; persuadíaslas a que se diesen mucho a la práctica de la presencia de Dios, medio eficacísimo para desarraigar las pasiones, evitar culpas y aumentar virtudes y merecimientos; encargábalas singularmente que fuesen muy devotas de la sagrada Pasión de Cristo Señor Nuestro, que contemplasen a menudo en sus finezas, para que se engendrara en sus corazones un grande amor suyo: luego en sus virtudes de humildad, pobreza, paciencia, caridad, mortificación, obediencia, y las demás, para que se alentasen a su imitación. A las que su Majestad levantaba a la contemplación, tenía gran cuidado de examinar menudamente los efectos, que de la luz interior, que su Majestad infundía en sus almas, sentían en sus voluntades; y cuando no venían juntos con los deseos de padecer, y hacer mucho por su Dios, no los tenía por muy seguros, preveníaslas de las artes que usa el demonio para engañar y perder las almas: las apartaba de los peligros de toda ilusión, y que no se cebasen en los gustos sensibles, ni hiciesen caso de ellos; que anduviesen siempre hundidas en el abismo de su nada y de sus culpas. A éstas probaba mandándolas cosas repugnantes a su inclinación y gusto; a éstas mortificaba más, para que creciesen en virtudes y merecimientos; a éstas reprendía con mas aspereza sus defectos e imperfecciones, para su mayor confusión, y tenerlas siempre humilladas; y sobre todo procuraba despegarlas de todo afecto a creaturas, y de los resabios de la carne y amor propio, para que reinase sólo en ellas el amor divino, y así con su gran magisterio en puntos y materias de espíritu, tuvo muchas personas aventajadas en virtud y perfección; y aun viven hoy algunas tanto religiosas como seculares, que dirigidas por el venerable padre han sido y son ejemplares de virtud y perfección a muchas otras...⁶².

Esta obra –inédita hasta 1864– fue escrita en 1765 y su original se conserva en el archivo del monasterio de las dominicas de Santa Rosa en Santiago, junto a las obras manuscritas del propio padre Ignacio García que consultó Álvarez para escribir la vida. Es justamente en la carta que mencionábamos antes –en la que Sor Josefa responde a las preguntas de Álvarez de acuerdo a un plan– en la que ella menciona al final: “En lo último que me dise su reverensia en la suya, de que quisiera que viera la obrita que tiene entre manos de lo que está escribiendo, ya estoy con íntimos deseos de que se complete y finalise para que me la muestre serrada en otro papel; y avísame en esta si me dará consuelo en esto, para, si no se puede, no haser el ánimo como lo tengo hecho, que ya no veo la hora de que se acabe para que me lo muestre. En orden al sigilo, no tiene su reverensia qué encargarme, porque si su reverensia no ha salido ni lo dise a otra persona, por la gracia de Dios está seguro de que por mí lo sepan ni ahora ni después”. Podría plantearse que se trata de la mencionada biografía y que el plan que pretende seguir con Sor Josefa, es el trazado en el párrafo citado.

Llama la atención esa insistencia en la mortificación como camino seguro de perfección que incluye tener a las confesadas siempre temerosas e inseguras para predisponerlas a la obediencia y humillación necesarias, para llevarlas al conocimiento de sí mismas. La confesión como tecnología de poder y “tecnología del yo”⁶³, es un método de desciframiento de uno mismo, pero sujeto a la ayuda de un otro en el proceso lo que transforma la relación en una intrincada red de relaciones peligrosas.

Todo ello está en las cartas de Sor Josefa. Más allá de las exigencias modélicas, puede verse que ambos contravenían las disposiciones sobre la asepsia de su relación: él le cuenta cosas personales, ella se excede en cosas que no vienen al caso, ambos se piden mutuo sigilo y prudencia. La escritura, tan frágil en su “legalidad”, debía ser resguardada y protegida y, al mismo tiempo, fundamentada en los cánones buscando la autoridad que la legitimara: dirección, salvación del alma, mandato del confesor, mandato de Dios (como en alguna ocasión Sor Josefa esgrime⁶⁴), relato de las experiencias místicas, detalle de los

⁶² P. Manuel José Álvarez (S.J.), *Compendio de la vida del apostólico varón P. Ignacio García de la Compañía de Jesús*, Santiago, 1864, págs. 48-50. Biblioteca Patrimonial de la Recoleta Dominica. Otro ejemplar en la Biblioteca Nacional, Biblioteca Americana José Toribio Medina.

⁶³ Concepto de Michel Foucault referido a las tecnologías de “dominación individual” como la historia “del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo”, siempre considerando la interacción entre uno y los demás por medio de las tecnologías de dominación y poder. La historia de la confesión, tal como él lo planteó en sus libros sobre la sexualidad y en sus clases, es el mejor terreno para estudiar estos mecanismos. *Tecnologías del yo*. Barcelona, 1996 (1990), pág. 49.

⁶⁴ “... estando un día en el coro, en la presencia de nuestro señor, que estaba patente, puedo desir con verdad que me mandó le escribiese, y aunque yo no lo oí con los oídos del cuerpo, pero fue tan superior el impulso de que me sentí impelida a ponerlo luego en ejecución, que no pude resistir, y no sosegó esto hasta que le dije a mi Señor que luego le obedecería, y junto con este movimiento que sentí en mi interior, se me apuntó con clara luz todo lo que había pasado en los días antedentes, y entendí que no quería su Majestad que omitiese cosa ni circunstancia por desir” (Carta de 5 de agosto de 1766).

dolores y quebrantos para dar pruebas de un diálogo con Dios y someterlos a examen.

LAS CARTAS DE CONFESIÓN COMO DISCURSO SOFOCADO DEL YO:

LOS DOLORS CORPORALES Y ESPIRITUALES DE SOR JOSEFA

Atormentada por las dudas y los temores, Sor Josefa de los Dolores busca un guía espiritual, la abruma la incertidumbre respecto a sus posibilidades de salvación, la certeza de ser ella misma el infierno: "yo no veía en mí mas que un demonio de carne o todo el infierno dentro de mí", situación que la enfermaba físicamente cada vez más. La comunicación con su confesor se transformó en el centro de sus aflicciones, en la esperanza de su cura: su perfección, su salvación. Más aún, la escritura era su cura; el confesor, su destinatario, su obsesión y su excusa: "La salud, yo ya le he dicho que no, porque de no ser con su reverencia, no espero consuelo alguno, que sólo faltándome su reverencia elegiré otro; pero mientras esté su reverencia vivo, ino, no!, no lo hallo conveniente; a esta respuesta me dijo la madre que si se agravaba más mi enfermedad, que cómo se había de tratar por escrito..." (Carta del 10 de diciembre de 1765).

Si bien ella necesitaba saber si sus experiencias místicas en la oración, en sus sueños y arrobamientos, eran obra de Dios o del "enemigo", el centro de sus relatos son sus dolores y enfermedades, sus mortificaciones auto inflingidas o -y es lo que no sabe- provenientes de Dios o del diablo. Ellos le permiten seguir escribiendo y comunicándose con su confesor. Recordemos que el confesor extraordinario particular se autorizaba por razón de consuelo y adelantamiento espiritual, pero también por enfermedad grave como lo estipulan todas las constituciones de religiosas y los manuales de confesión. Recordemos el inicio de la carta de 5 de octubre de 1764: "Varias cosas de las que pasan a mi alma tenia que escribirle, pero empieso por lo que mas me atribula, y, para deponer mis temores y salir de tanta perplejidad, quiero hacer patente las enfermedades que me atribulan".

Es necesario en este punto enfatizar la evidente diferencia textual de unas cartas sin censura y sin interpretación desde fuera como las de Sor Josefa, y la literatura hagiográfica y pastoral que toma a las mujeres monjas como centro. Los hombres "pondrán en su lugar" la información que recogen de una vida, otorgándole sentido al dolor y el sufrimiento, y a toda la experiencia de una mujer de claustro dentro de unos tópicos o lugares comunes establecidos. Dice un sermón fúnebre de 1794 -para una monja novohispana- que ella era un ejemplo para que "todos aprendieran a sufrir", pero que "individualizar todas las enfermedades que en el largo tiempo de ochenta y siete años sufrió la R.M. Sebastiana sería una relación desagradable"⁶⁵. Entonces, sólo extrae la lección

⁶⁵ Fr. Francisco de San Cirilo, *La señora de sí misma*. Sermón por el alma de la R.M. Sebastiana Mariana del Espíritu Santo religiosa del convento de Carmelitas Descalzas en la Nueva España, México, 1794, pág. 20. Biblioteca Nacional de Chile. Biblioteca Americana José Toribio Medina.

de la experiencia: la paciencia en el sufrir y el silencio, el "sofoco de los sentimientos" que sólo cuando eran intolerables daban cuenta –sutilmente– de la intensidad de la enfermedad. Las cartas de Sor Josefa de los Dolores sirvieron de base a un "extracto de su vida y virtudes" que se encuentra en el libro de defunciones del monasterio de Santa Rosa, que muestra claramente cómo se pasa del género epistolar al biográfico-hagiográfico de acuerdo a una larga tradición de discurso de pruebas que muestran ser elegidos de Dios: nacimiento, oración mental, oración vocal, enfermedades que padecía, tentaciones, penitencias, otras virtudes (por ejemplo, humildad) y consuelos extraordinarios (regalos divinos como milagros, arrobamientos, visiones)⁶⁶. Sin embargo, nada hay allí de las tribulaciones personales en ese proceso.

Entonces, en la literatura revisada y editada, lo íntimo queda sofocado, tanto el cuerpo como los sentimientos. Así, cuando la enfermedad irrumpe en el relato, las cartas dan un vuelco hacia el diario íntimo. Como postula Madeleine Foisie respecto al paso del "livre de raison" al diario, cuando "las miserias del cuerpo se convierten en objeto de escritura son ellas las que posibilitan el paso al diario íntimo con lo que éste pueda tener de complacencia y pudor... el vocabulario de la escucha del cuerpo y la enumeración de los males que lo aquejan. Esta visión del cuerpo enfermo no tiene todavía la complacencia y el narcisismo que tendrá en los autores del diario íntimo; es la visión que producen la incertidumbre, la inquietud ante la enfermedad y ante la muerte que acecha"⁶⁷. El cuerpo es tomado por el discurso público como un espectáculo de ejemplaridad, sofocando el cuerpo íntimo sufriente y rebelde. Sor Josefa, por tanto, también sería ejemplo de la historia de la intimidad moderna en que –no obstante las construcciones en torno al cuerpo derivadas de la religión o de la medicina– hace del cuerpo su interlocutor privilegiado valorándolo como soporte del yo.

La literatura que toma a las monjas como modelos, las elimina de ella en tanto individuos, y las transforma en íconos. En la muerte, la operación es congruente: su cuerpo virtuoso es reliquia parlante de la gracia de Dios. Los biógrafos y los sacerdotes sofocan todo el sentimiento, todo ese dolor que sólo el confesor conocía como archivo de sus secretos. Y estos secretos son peligrosos para el discurso oficial, puesto que hablan de intenciones, de sufrimientos y quebrantos que desdicen los beneficios de la experiencia religiosa del claustro y que hablan de una desdicha en el proceso de construcción del ideal. Que hablan de la angustia y la rebeldía, y no de la resignación con la voluntad de Dios. La lucha interior queda sofocada en la biografía, en la hagiografía, en la oración fúnebre, en el sermón panegírico, en la relación de las virtudes, en los manuales, en las cartillas. El triunfo es la anulación de sí mismas. Sor Josefa, por tanto, es el discurso sofocado. ¿De ahí la insistencia en quemar y destruir las cartas, para seguir resguardando el secreto de las monjas?

⁶⁶ Julia Rosa Meza Barahona, (Sor María de Jesús), *Recuerdos históricos del Monasterio de las religiosas dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile*, Santiago de Chile, 1923, págs. 169-177.

⁶⁷ Madeleine Foisie, "La escritura del ámbito privado", en Georges Duby/Philippe Ariès, *Historia de la vida privada*, vol 3. Madrid, 1989 (1985), pág. 359.

Y la enfermedad y el dolor le permite, y a muchas otras también, construir un espacio de manipulación y de expresión de sí mismas que jugaba precisamente con la confusión y la imposibilidad de decir y comprender. Con ello se realiza una operación extraordinaria: desplazar la atención desde Dios a ella como centro:

“En fin, llovió una turbamulta de tentaciones por todos caminos: sumo tedio a todo lo bueno; apetencia a todo lo malo; desbarato en las potencias, que no podía recogerme un instante para levantar el corazón a Dios; mucha soltura en los sentidos; gran desbarato en las pasiones...”

La enfermedad le permite hablar de sí, incluso desobedeciendo los requerimientos del confesor y disponiendo el orden en que ella quiere relatar: “En otra carta diré lo que su reverencia me pregunta en orden a la oración, que por ahora apenas se ha podido dar cumplimiento a lo demás que me pregunta, que es lo que va escrito; porque, sobre todas mi dolamas [sic], me ha dado esta peste o catarro, que me tiene bien quebrantada la cabeza, perdida de dolores continuos, de modo que me han hecho recoger de la comunidad, y así, hecha un jumento inhábil, estoy en la selda...” (Carta sin fechar, posiblemente de las primeras porque la respuesta debe ir en sobre para la priora). Y en otra, luego de hacer uno de sus pormenorizados relatos corporales, en un tono de sorprendente ironía respecto de la sabiduría del confesor: “Díseme su reverencia en el suyo que está diminuta la esplicación en la cuanta que le doy en la oración: es sierto que para lo que siento que pasa a mi alma en tales casos, quedo corta en mi esplicación, y aunque a veces siento los efectos que su reverencia me apunta, después quedan en el alma, omití el apuntarlos porque hablaba con quien me entendía y me paresía osioso pasar adelante” (carta sin fecha).

Necesitaba de su confesor, de su consuelo y de su capacidad para descifrar. No obstante, ni el poder de sus cartas podía ayudarla en los momentos en que ella misma se desconocía y que, en el fondo, reservaba para sí en libertad, amparada por la posibilidad de una enfermedad que podía ser posesión, prueba de santidad y hasta de locura. Un espacio que le permitía dudar, odiar y aborrecer donde estaba y a quienes la rodeaban. Utilizar en cierto modo el discurso del pecado y la culpa para decir y sentir lo que era impropio de un alma en camino de perfección:

Persuádeme a que Dios, sus ministros, y todas las criaturas están en contra mía por los fraudes, falsedad y mentira con que procedo, que no hay acierto ninguno en el camino mio. Esto me infunde más y más desconfianza en Dios, en los confesores que me han gobernado, de modo que me fuera más fácil hacerme pedazos hasta dar fin a mi maldita vida que tratar con el confesor ni de palabra ni por escrito. Y de lo que hasta lo presente he declarado a los confesores me mueve infernal ira contra mi misma.

Siento un género de desesperación y rabia con todas las religiosas que de más voluntad me entregaría a los tormentos más acervos que juntarme ni

tratar con ninguna persona. Y deste modo paso el día, y en sueños parece que embisto con todas, y ésto es con tal certidumbre que, vuelta en mí parece haber sido todo cierto y que a todas las tengo ofendidas... Todo esto me atormenta mi interior y luego me enferma el cuerpo que me pongo inhábil para todo, con dolores tan violentos que me hacen saltar lágrimas. Y no está en mi mano. Lo contrario... Todo es tibieza... (Carta sin fecha).

Utilizando las vías aceptadas de expresión de una mujer monja tensionada entre la tentación y la virtud, entre decir y decir como se debe, se cuele el individuo en su angustiante complejidad. En ello, hasta el uso de un lenguaje cotidiano y personal, para nada mesurado ni breve como se recomendaba, era una rebelión a la propia situación y sus circunstancias. Las confusiones interiores difícilmente se pueden interpretar como cuestiones de dogma. Sor Josefa podía rebelarse en la titánica empresa de controlar su conciencia. Si para algunos sus dolores y enfermedades eran sólo expresión de sus angustias interiores y tentaciones del demonio, ella podía decir –aunque fuese declarando incompreensión de sí misma y delirios en sus sueños– que ella podía eliminarse, eliminar su dolor haciendo de la mortificación que purifica y se ofrece a Dios un medio de autosalvación, de rechazo a todo. Una monja suicida contenida en un examen de conciencia permitido, una rebelde a su propia situación dentro de un convento de mujeres piadosas obedientes y sumisas. La escritura confesional entonces, en su carácter de privada, íntima y secreta –así como los cauces de la mística y la posesión demoníaca que otorga a las monjas y a las mujeres en general la posibilidad de expresarse– permite a Josefa contruirse a sí misma en un acto de valentía y rebeldía que ella misma expresa con toda claridad: “Dejáramos de ser monjas y mujeres si nos faltara intrepidez...” (Carta sin fecha).

María Josefa Peña y Lillo, su nombre en el siglo, escritora en la veintena de su vida, es ejemplo de su propia filosofía, de aquella que decía que las mujeres dejaríamos de serlo si nos faltara intrepidez. Ella no “duda” de la simplicidad del sexo mujeril, ni “duda” de la sabiduría de Dios ni de su bondad –es el único que nos tolera y sufre– pero de los hombres sí puede dudar y desconfiar y así, temerariamente, desafía a su confesor diciéndole que debemos creer que a ellos sí los alumbraba, entonces, que lo demuestre atendiendo sus preguntas, despejando sus dudas y dictaminando –de una vez por todas– si ella era una de las elegidas. Por una carta del primero de febrero de 1765 sabemos que ese anhelo de saber y de comunicarse con Dios directamente, así como su deseo –dicho sin “actuar”– de ser elegida por Él –pura soberbia–, fue duramente sofocado provocando un dolor que sólo una vez pudo verbalizar con tanta claridad y sentimiento:

“Mucho le pudiera desir en esto que siento para mí, pero me contengo porque no hay cuándo acabar, y paso ahora a otra cosa que me yere lo íntimo de mi alma, en cierto dictamen que he oído que me ha desconsolado sobremanera, y es ofresiéndoseme una culpa que confesar de mi gran amor propio sobre las ansias que tenía de servir a la religión y lo sensible que me

era estar sin ofisio ni benefisio en ella, se sería conveniente proponer mi deseo para que la prelada dispusiese de mí; me respondieron que no lo ejecutase, porque quisá la prelada haría que saliese, no estando yo para esto; respondí yo que ésta sería la voluntad de Dios quien me ayudaría en todo, para que hisiese lo que no podía, pues Dios alumbraba a los prelados, esto convendría; a esto me respondió el sujeto que a las mujeres no las alumbraba Dios, por simples, y me añadieron razones de todo punto serradas a que Dios negaba sus luses a las mujeres, a todas por simples. Yo callé, padre mío, pero qué eco harían en mi interior estas palabras, y más cuando se añadió la cosa disiendo que hasta las santas, y me las señalaron, a título de confiansa le desían mil disparates y simplesas a Dios, y que sólo Dios nos podía tolerar, haciéndose cargo de nuestra sencillés y simplisidad. Esto pasó tiempo ha, pero hasta ahora me lastima, no porque me duela el que digan la verdad de nuestra simplicidad, sino de la substancia de la cosa, volviendo los ojos de la consideración a lo que ha pasado en mi alma, porque si Dios no alumbraba al cegso mujeril ni se humana con ellas, qué sertidumbre hay para que crea que es de Dios todo lo que ha pasado en mí; yo, alabo a mi Dios de que tanto nos sufra y por otra parte venero sus disposiciones y ocultos juisios, de que redunda en mi sujetar el mío en tal proposición, pues debemos creer que a los señores saserdotes los alumbraba Dios, y es digtamen muy opuesto a la infinita e incomprensible bondad y misericordia de dios que se hase cargo de nuestra mísera, y no hay quíe le sujete su poder y querer para franquearse a manos llenas a todas sus criaturas sin esebsión ni cualidad de sujetos, pues no es su Majestad como nosotros ni atiende a lo que somos, para humanarse a todos sin reserva; pero como el padre sabía con quién topaba, por esto se desahogarí bien, que en nada le faltó a la verdad”.

Las cartas de confesión, por tanto, son por definición una literatura subversiva, si no, no necesitarían un censor —el confesor— ni ser resguardadas por el secreto. Sin embargo, la propia censura o la puesta a prueba de la propia experiencia en ellas, es lo que permite una libertad ilimitada de expresión que hace de las cartas confesionales un espacio inmenso de voces particulares que —de encontrarse más de ellas escritas por otras mujeres y hombres— permitirían apreciar la diversidad de la experiencia individual dentro de los cauces normativos de toda sociedad en un tiempo específico. Para la historia cultural, de las mujeres y de las mentalidades, es un aire suave que se transforma en vendaval al diversificar los esquemas que tenemos sobre el papel de las mujeres en la historia, de la experiencia religiosa de las mujeres o de las relaciones entre los sexos, así como de las estructuras de poder que inciden en lo individual, en las conformaciones mentales y simbólicas de unos sujetos en tiempos específicos, largos o cortos. Entonces, es Josefa mujer, monja, y mujer monja en la segunda mitad del siglo XVIII en estos territorios, en el mundo colonial. Las cartas son un desafío inquietante, abren puertas, pero no se puede olvidar que las abren para momentos específicos en la vida de quienes las escriben y que por ello

tiñen de "actualidad" lo descrito, de contingencia, de sucesos. Por ello es Sor Josefa en la veintena, Sor Josefa monja en esa edad y entre 1760 y 1770, Sor Josefa y su confesor. Multitud de huellas nuevas se encuentran en la documentación de lo íntimo, testimonios irrefutables de que la cultura y la historia sólo se construyen escuchando la diversidad de experiencias, buscando la vida.

CARMEN ARRIAGADA: LA CARTA COMO ESPACIO DE CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DEL DESEO*

Leónidas Morales T.

Por su evidente interés a la luz de diversas miradas culturales, un gran número de cartas privadas, escritas por hombres y mujeres en distintos momentos del desarrollo de las sociedades hispanoamericanas, han sido luego publicadas, o bajo la forma de epistolarios de un solo emisor o, también, de varios emisores reunidos por el editor de acuerdo a criterios diversos (según el tema, la época, la identidad social, política, cultural o sexual del emisor). Entre ellas, las hay de fecha muy remota, de la primera mitad del siglo XVI, cuando el proceso de la conquista no estaba todavía generalizadamente concluido¹.

En cualquier caso, con la publicación de estas cartas privadas (y de cualquier carta privada) se produce, inevitablemente, un fenómeno de sustitución (verdadera suplantación) con efectos inmediatos en las condiciones de lectura: el lugar del destinatario inicial (textualizado en la carta como "narratario") lo ocupa ahora un destinatario advenedizo, un intruso comunicacional, no contemplado en el plan de la comunicación original. Hablo de un destinatario institucionalizado, es decir, del lector como receptor (portador o no de un saber especializado) de los distintos géneros discursivos que se escriben y se publican entre nosotros. La sustitución modifica sustancialmente las condiciones de lectura: el destinatario inicial leía la carta dentro de un horizonte de expectativas bastante acotado, regido por un código de convenciones y complicidades implícitas compartidas con el emisor. Mientras el destinatario institucionalizado, en cambio, somete la lectura de la carta a otros códigos de desciframiento, más abiertos, independientes del saber del destinatario inicial, y ligados, en el caso del lector especializado, a determinados campos de prácticas de saber formal (psicológicos, sociológicos, antropológicos, literarios, etc.).

Desde el comienzo han sido los historiadores, en cuanto lectores institucionales, quienes han impuesto un cierto punto de vista profesional en la lectura de los epistolarios publicados en Hispanoamérica. En parte porque, hasta no hace mucho, ni la crítica literaria ni la cultural incluían entre sus objetos de análisis regular los géneros discursivos como la carta. Ese punto de vista de los historiadores puede resumirse diciendo que consiste en leer los epistolarios como un doble registro. Por una parte, como un registro puntual de sucesos si bien de naturaleza diversa (políticos, éticos, culturales, etc.), reductibles sin embargo a la unidad de una misma función: la de poder convertirse en elementos de prueba en la argumentación de tesis variadas. Pero, por otra parte, también como un registro menudo de actitudes, valoraciones y gestos cotidianos de un personaje (el emisor), reveladores de una "época", de una "sensibili-

* El texto que sigue forma parte de un proyecto de investigación sobre la carta de amor en Chile, patrocinado y financiado por FONDECYT (proyecto N° 1000827).

¹ Véase la compilación de Enrique Otte, *Cartas privadas de inmigrantes a Indias. 1540-1610*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

dad" o de una "personalidad". Según este modo de leerlos, caracterizado en lo fundamental por la omisión de las cuestiones asociadas a la enunciación y a la estructura del género, en beneficio de la atención puesta en los enunciados, los epistolarios no serían pues, en último término, más que "fuentes" de información o "documentos" fuertemente testimoniales. Aun cuando en el último tiempo han surgido indicios de cambio, siguen siendo ellos todavía, los historiadores, quienes mantienen la hegemonía en la fijación y administración crítica de los códigos de lectura.

Así ha ocurrido también con el epistolario que aquí me interesa, el de Carmen Arriagada, editado en 1990 por Oscar Pinochet de la Barra con el título de *Cartas de una mujer apasionada*². Quien escribe estas cartas, de las que voy a hablar, es una mujer chilena del siglo XIX, de clase alta, que vivió entre 1807 y 1900, es decir, 93 años. Nacida en Chillán y educada en Santiago, se casa en 1825 con Eduardo Gutike, un militar de origen alemán contratado por el ejército chileno. En 1831 muere el padre de Carmen, Pedro R. de la Arriagada, un hombre público conocido, amigo de O'Higgins, San Martín, los Carrera, y de los presidentes de Chile Ramón Freire, Joaquín Prieto, Francisco Antonio Pinto. Al año siguiente los esposos Gutike se van a Linares, donde el padre de Carmen había dejado propiedades, urbanas y rurales, pero en 1836 se trasladan a vivir definitivamente a Talca. Es en esta ciudad donde Carmen vivirá hasta su muerte. Talca, en esos años, no tendría más de 14.000 habitantes, pero era la segunda ciudad en importancia del país. Casi la totalidad de las cartas están fechadas en ella. Sólo algunas, muy pocas, fueron enviadas desde Linares o desde Constitución (balneario llamado entonces Nueva Bilbao), y la mayoría en los comienzos del intercambio epistolar.

El editor de las cartas de Carmen Arriagada adopta en su prólogo, que titula "Un apasionado testigo de su tiempo"³, la perspectiva de lectura propia de los historiadores. Comienza por lo tanto pasando por alto la zona de la enunciación de las cartas y las propiedades del género, renunciando a los horizontes de sentido construibles desde ahí, particularmente importantes en este caso, para instalarse, casi sin mediación, en los enunciados. De la fisonomía verbal de éstos infiere que se está ante la "más célebre escritora del género epistolar" en Chile, un juicio ya antes formulado por otro historiador, Feliú Cruz⁴. Pero es la identidad de "documento" del epistolario, es decir, de registro de expresiones de valor "testimonial", el centro del interés. Así, la lectura de Pinochet destaca en la escritura de las cartas aquellos pasajes que informan de una relación de compromiso intenso del emisor frente a acontecimientos y es-

² Santiago, Editorial Universitaria.

³ En *op. cit.*, págs. 9-15.

⁴ Dice Feliú: "Las cualidades intelectuales de doña Carmen la elevan a la categoría de la mujer de más valía de Chile en ese tiempo. Es la primera escritora. En el género epistolar no tiene ninguna que la iguale... Doña Carmen es una verdadera intelectual. La literatura no puede perder a un escritor de esta importancia. El país no puede perder este valor en la historia del pensamiento crítico chileno". Citado por Pinochet, *op. cit.*, pág. 15.

cenarios donde viven sus relaciones de conflicto, de un lado, la tradición, y, del otro, las nacientes formas en desarrollo de la modernidad, a la que se abren las nuevas sociedades hispanoamericanas a partir de la Independencia. Por ejemplo, la viva y reflexiva recepción de Carmen de la literatura y el pensamiento europeos, sobre todo los escritores del romanticismo. O su adhesión liberal ("pipiola") a la crítica de Francisco Bilbao a ciertas herencias sociales y culturales del reciente pasado colonial, representadas por las posturas conservadoras de la Iglesia Católica. O su apoyo activo, en Talca, a la creación de un teatro y a la publicación de un periódico, *El Alfa* (en el que ella misma colaboraría), pequeñas empresas locales de instalación de modernidad.

Estos temas fuertemente biográficos (y otros similares), que le sirven al editor para fundamentar su afirmación de que se está ante "un apasionado testigo de su tiempo", son incuestionables desde el punto de vista de su pertinencia en un estudio del epistolario de Carmen Arriagada, y yo mismo volveré sobre algunos de ellos, aunque siguiendo una estrategia de lectura distinta. Pero el tratamiento crítico que se les ha dado, si bien ayuda al lector a formarse una opinión sobre un momento específico de nuestra historia cultural, en ningún caso contribuye, me parece, a constituir propiamente un saber de aquello que los hace posibles, es decir, del epistolario de Carmen. Creo que ese saber no se deja construir sino a partir de la enunciación y de las propiedades del género discursivo de que aquí se trata, la carta, del modo en que el emisor las asume y del orden resultante, que es un orden de pensamiento, sentimientos y percepciones, y del sentido de ese orden. Es en esta línea de abordaje del epistolario de Carmen donde encuentra su justificación el título de mi ensayo, que habla de la carta como un "espacio de construcción del objeto del deseo".

En el terreno de la escritura, la cuestión del género discursivo comprometido en cada caso forma parte, creo, de la problemática de la enunciación. En efecto, quien se sienta a una mesa, frente a hojas de papel en blanco, para escribir, tiene que decidir la modalidad de escritura a la que se va a entregar, la clase de texto que quiere armar o, también, la clase de discurso que quiere producir. En otras palabras: junto con comenzar a escribir tiene que decidir en qué género lo hará. A lo mejor se decide a escribir una novela, o un cuento, o un soneto, o la anotación de un diario íntimo, o, si es estudiante universitario, un ensayo para una clase de literatura. Por supuesto, también puede decidir escribir una carta. Así lo hizo, y muchas veces, Carmen Arriagada. Pero la elección del género, sobre todo en el caso de las escrituras complejas por los recursos que movilizan, o por la riqueza de niveles convergentes por donde circula el sentido, nunca es arbitraria o casual: tiene que ver siempre con la naturaleza del orden que con la elección del género comienza a estructurarse. Más aún: la elección del género y el horizonte del orden a construir, tienen con frecuencia implicaciones biográficas. Pero esa elección y ese horizonte establecen con la biografía relaciones que nunca son de simetría, especulares. Son más bien relaciones de "compensación", o mejor, relaciones al servicio de la construcción de "ausencias". El epistolario de Carmen ilustra excepcionalmente bien este tipo de relaciones.

Carmen Arriagada conocía bien el inglés y el francés. En sus cartas incluye frases en ambas lenguas, pero sobre todo en francés, la lengua de la cultura en el siglo XIX ("París, capital del siglo XIX", decía Benjamin), cuyo dominio exhibe con evidente coquetería. Algunas traducciones hizo. En 1845, por ejemplo, el diario *El Alfa*, de Talca, publica su traducción de un texto de Balzac, y le publicará otras más adelante. También un artículo suyo, firmado con pseudónimo, había aparecido en el diario *El Mercurio* en 1843. Pero son escritos ocasionales, sin continuidad; interesantes sí desde el punto de vista del medio que los difunde, el periódico, uno de los tantos anclajes de la intensa, por no decir dramática, vocación de modernidad que se advierte en Carmen⁵. La escritura suya que permanece en el tiempo y nos seduce, articulando diversas e inesperadas claves de lectura, es obviamente la escritura de sus cartas.

Ya empezamos a vislumbrar lo que estas cartas de verdad nos plantean como elección de género discursivo y producción de escritura, cuando reparamos en su secuencia: una sucesión de misivas gobernada por una lógica subterránea, incisiva, no ajena al delirio, que parece trascender la de un simple amor, o que hace del amor, y no conscientemente tal vez, la ocasión para su despliegue. ¿Y quién es el que la precipita al ritmo desvelado con que se suceden estas cartas? Un pintor romántico alemán, Juan Mauricio Rugendas, seducido por América como "color local" (por las diferencias geográficas, sociales, culturales que lo definen), autor de muchos dibujos y pinturas que retienen personajes populares o escenas "costumbristas" de fines de la primera mitad del siglo XIX chileno.

Rugendas era un viajero. Como tantos otros, había venido a América portando consigo una cultura, la moderna, que en el siglo XIX entra en un movimiento expansivo, de universalización, con efectos erosivos profundos en las sociedades y cultura locales. Tomás Lago ve así ese movimiento: "Una legión de sabios, artistas, aventureros, militares, políticos, mercaderes, curiosos, iba y venía por toda América estudiando los fenómenos naturales, mirando lo exótico, buscando aventuras, examinando las posibilidades de expansión económica que abría la independencia de las nuevas repúblicas recién salidas del huevo imperial español"⁶. Ya en fecha temprana se rutinizan en algunos puntos de Chile formas de la presencia extranjera. En 1827 un científico alemán, viajero también, Edward Poeppig, queda sorprendido de lo que observa en Valparaíso. Dice: "Uno recorre la única calle que conduce al mercado, de insignificante apariencia. A ambos lados hay tiendas llenas con los productos de la industria

⁵ Hay conciencia en el siglo XIX de la condición de artefacto moderno y modernizador del periódico. En un artículo publicado en *El Eco de las Señoras de Santiago* se dice: "Cada época tiene sus caracteres especiales: el periodismo es hoy la palanca que mueve al mundo... y al periodismo acudimos nosotras". Citado por Ana María Stiven en "*El Eco de las Señoras de Santiago de 1865. El surgimiento de una opinión pública femenina*". En *Lo público y lo privado en la historia americana*, Compilación de estudios, Santiago, Fundación Mario Góngora, 2000, pág. 313.

⁶ Tomás Lago, *Rugendas, pintor romántico de Chile*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1960, pág. 11.

européa, exhibidos en parte con igual buen gusto que en nuestras ciudades mayores. Alternan con las grandes bodegas de casas comerciales británicas de primer rango y con las tabernas de los marineros, de las que salen sonidos que también se podrán escuchar en Londres o Hamburgo”⁷. La misma Carmen Arriagada confirma, en varias cartas, el trajín de los extranjeros (incluyendo también hispanoamericanos) por el interior del país. En una del 23 de marzo de 1837 comenta: “Talca está lleno de extranjeros norteamericanos, franceses, ingleses y colombianos. Unos buenos, otros... quién sabe”⁸. Muchos de estos extranjeros, especialmente aquellos asociados a actividades comerciales e industriales, se quedarán en el país y serán determinantes en la formación de la nueva clase social dominante, la burguesía, a través de asociaciones con empresarios locales y de los matrimonios con mujeres de la aristocracia de origen colonial⁹.

Dentro de este movimiento expansivo del que forma parte Rugendas, la específica modernidad cultural que éste representa, la del romanticismo, entra en contacto con la vida cotidiana de un singular sujeto femenino chileno, Carmen Arriagada. Como consecuencia, se producirán aperturas y cristalizaciones en el imaginario de Carmen, que su epistolario hace visibles. Rugendas había estado antes en México y Brasil. Llega a Chile en 1834. El esposo de Carmen parecía saber de él: lo invitó a visitarlos. La visita se produce y, con ella, se da inicio a una correspondencia a todas luces insólita. Carmen comienza con un discurso epistolar marcado intensamente por las fórmulas de la amistad, pero rápidamente entra a la tonalidad, las estrategias y los tópicos propios del amor. Es un amor pues dentro del matrimonio pero desde su trasgresión, “infiel” por lo tanto. Los enamorados corresponsales apelan, para no ser descubiertos, al disfrazamiento de sus identidades, cambiando sus nombres verdaderos por otros fingidos y previamente acordados: “Si me escribe por el correo que sea bajo el nombre de Santos Gutiérrez o Matías Zumarán. ¡Qué nombres! ¡Qué disimulo!”¹⁰. Dejan los nombres verdaderos para cartas más formales y convencionales. Paralelamente se alternan asimismo los tratamientos pronominales, pasando del “tú” al “usted”, y viceversa.

A medida que se avanza en la lectura del epistolario, las sorpresas se suceden, sospechosamente.

Primera sorpresa: Carmen responde prontamente las cartas recibidas, pero continúa escribiendo, metódicamente, incansablemente, incluso cuando no recibe respuestas. Y todo esto no por meses o por algunos años, sino a lo largo de 15 años. Segunda sorpresa: en agosto de 1842, Carmen le escribe a Rugendas dándole a entender que se ha enterado de su relación amorosa con Clara

⁷ Edward Poeppig, *Un testigo en la alborada de Chile (1826-1829)*, Santiago, Editorial Zig-Zag, 1960, pág. 69.

⁸ *Op. cit.*, pág. 73.

⁹ Véase Sergio Villalobos, *Origen y ascenso de la burguesía chilena*, Santiago, Editorial Universitaria, 1998 (4ª ed.).

¹⁰ Carta del 18 de febrero de 1837, *op. cit.*, pág. 67.

Contardo, una joven de padres argentinos residentes en Valparaíso: "Siete años hace que me hiciste feliz con tu amor, que me sacaste de la desventura. Pues bien, hoy me echas otra vez en ella; hoy soy tan miserable como entonces y ya sin esperanza, porque no hay otro tú que me saque de ella. Yo quiero amar a otro y no puedo; quiero vivir y sólo este sentimiento puede animar mi vida. ¡Oh! ¿por qué me arrancaste mi amor, mis dulces ilusiones? No, no pueden existir dos amores en una alma, imposible, y es el mío el que salió de la tuya para hacer lugar al de tu Clara. ¡Ingrato!"¹¹. Aunque no pueda evitar el lenguaje de la herida, evita los lamentos extremos de la víctima. Tampoco suspende el flujo epistolar, si bien intenta retomar el lenguaje de las primeras cartas, el de la amistad. Tercera sorpresa: Rugendas regresa a Europa y en 1849, en enero, le escribe desde allá la última carta a Carmen, pero ella sigue no obstante escribiéndole, ya sin respuestas, hasta junio de 1851. Sorpresa final: esta obstinación ni siquiera estaba alimentada por el recuerdo de experiencias sexuales concretas, algo que al parecer nunca se dio. ¿Cómo explicar, entonces, semejante persistencia epistolar, rayana en una verdadera obsesión de escritura?

Mi respuesta a esta pregunta pasa, en primer lugar, por el género discursivo de la carta, por sus propiedades. La escritura de la carta tiene como supuesto una ausencia. Se escribe una carta al que no está ahí, donde yo estoy, al que una distancia insalvable lo separa de mí. Se escribe al otro, cuando ese otro no es más que un perfil remoto, casi fantasmático, pero que mediante la carta, y a la manera de un conjuro, nos representamos mientras escribimos, nos figuramos como presente¹². Construimos su ausencia, le damos un rostro. Pienso que en el caso de Carmen no sólo el otro explícito, Rugendas, era el ausente: en él, a través de él, tomaban forma y se subsumían todas las ausencias que definían su vida cotidiana. En otras palabras: al construir en las cartas el rostro ausente del otro como objeto del deseo, construye al mismo tiempo el rostro también ausente de su mundo cotidiano deseado. La carta no es pues un simple instrumento accidental o forzado de la comunicación: por sus propiedades genéricas se establece una relación de complicidad con el estado de vida de un sujeto femenino, y se convierte en un lugar analógica o metafóricamente propicio para la construcción de una verdadera constelación de ausencias.

La construcción tiene un diseño general inconfundible: el del romanticismo. Y el origen de los instrumentos intelectuales específicos (imágenes, nociones) con que la construcción opera, es asimismo evidente: provienen de las lecturas de Carmen. Tanto que no resulta arbitrario recordar aquí esa historia (ya definitivamente moderna, reveladora justamente de los conflictos, crisis, perturbaciones y "patologías" que la modernidad precipita en la unidad del sujeto) de personajes literarios, dice René Girard, "mediatizados" psicológicamente por sus lecturas. Don Quijote (lector de novelas de caballerías) inaugura

¹¹ *Op. cit.*, pág. 368.

¹² Véase Patrizia Violi, "La intimidad de la ausencia: formas de la escritura epistolar". En *Revista de Occidente*, Madrid, N° 68, enero 1987, págs. 87-96.

esa historia, que en el siglo XIX prolonga Ema Bovary, el personaje de Flaubert (lectora de lo que hoy llamaríamos novelitas rosas). En la medida en que su caso evoca, en el lector actual, la historia de estos personajes novelescos, Carmen Arriagada sin duda se nos "literaturiza", se nos vuelve una figura ficcional.

Es probable que antes de conocer a Rugendas, Carmen hubiera leído a algún escritor romántico, pero sin duda es aquél quien la introduce en el "orden" visionario romántico¹³. Desde Valparaíso o Santiago, la provee constantemente de libros, que incluyen a autores antiguos (Plutarco), del Renacimiento (Tomás Moro), del Barroco (Calderón), o del siglo XVIII (Voltaire, Goethe), en traducción o en las lenguas que ella conocía (francés e inglés). Su interés mayor, o principal, se centra desde luego en el romanticismo: en el pensamiento historiográfico (Ranke), en algunas tesis científicas (como la frenología) y, fundamentalmente, en la literatura romántica (Walter Scott, Byron, Schiller, etc.), y, dentro de ella, en la francesa. En una carta del 11 de febrero de 1840 concluye: "Hugo, Dumas y Balzac son mis autores favoritos, más que Hoffman"¹⁴. En distintas cartas comenta lo que lee y se define frente al romanticismo ("romantismo", escribe a veces). El 11 de noviembre de 1838 declara: "El romanticismo con todos sus defectos me cuenta entre sus partidarios; no importa la falta de unidades"¹⁵. Y en otra carta del mismo año, pero de diciembre, toca un punto fundamental: "... no sé nada ni de romanticismo ni de clasicismo. Yo me he formado una idea de ambos a mi modo, así como me la he formado de los hombres y del mundo, porque es preciso que Ud. sepa que yo vivo en un mundo ideal y por eso soy partidaria del romanticismo (...). Todo lo que no sale de lo común no merece ni que me goce en ello ni que me invite en contra". Y termina: "Ud. es uno de los pocos de mi mundo ideal"¹⁶.

Ella vive, confiesa, en un "mundo ideal", es decir, en un mundo que en sus cartas construye como el objeto del deseo. A ese mundo pertenece Rugendas, el destinatario, el tú, el otro. El mundo ideal, en el diseño romántico, se constituye en oposición tensa al mundo real, cotidiano, o mejor, en su exclusión. Ese gesto del yo de acogerse a un mundo ideal como salida, como alternativa a la dura realidad que lo "hiere" o "lastima", dice Beguin, "es el primer movimiento del alma romántica"¹⁷. Pero si bien Carmen describe explícitamente su situación personal mediante este modelo, o diseño, romántico, los términos del mismo, en su contenido concreto, no son exactamente asimilables a los europeos. El romántico europeo, empezando por los románticos alemanes de fines del siglo XVIII, piensa y siente desde una relación de ruptura con el mundo cotidiano. Ahora bien, si repudia la vida cotidiana, "real", es porque ésta ha empeza-

¹³ Sobre la influencia de Rugendas en las lecturas de Carmen, véase Tomás Lago, *op. cit.*, pág. 103.

¹⁴ *Op. cit.*, pág. 255.

¹⁵ *Op. cit.*, pág. 172.

¹⁶ *Op. cit.*, pág. 175.

¹⁷ Albert Beguin, *El alma romántica y el sueño*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, pág. 65.

do ya a ser copada, o capturada, por una "racionalidad" burguesa (Weber) largamente incubada y finalmente desplegada, que expulsa del seno de lo cotidiano las posibilidades de lo mágico, las condiciones del "aura" (Benjamin) que ennoblece las cosas, y en su lugar instala, como dice Carmen, la indignidad esencial de "lo común".

Pero si es el principio de saturación de la vida cotidiana por parte de la racionalidad burguesa lo que pone al romántico europeo, como reacción, en la perspectiva de lo "ideal", en el caso de Carmen Arriagada lo que la pone en esa misma perspectiva no es un más sino un menos, no una saturación sino un déficit de vida moderna. En otras palabras: lo que la hiere o lastima es una vida cotidiana aún atrapada por las rutinas, sociales y mentales, de origen colonial, que convierten la vida de quienes ya se han abierto al horizonte de la modernidad en una sombra de sí misma, en un existir fantasmagórico. Las cartas de Carmen no cesan de referirse a este polo, el de la negatividad que funda el polo del ideal, del objeto del deseo, pura positividad. Comenzando por los rasgos dominantes en la vida colectiva del chileno. Critica la mirada sobre sus "paisanos" de Vicente Pérez Rosales, que le parece "ciega" frente a algunos defectos. "Por ejemplo, la generosidad no distingue a los chilenos. Ellos se muestran tales mientras algún interés les halaga y siempre hacen sentir sus favores; tampoco son agradecidos"¹⁸. La misma falta de generosidad, de agradecimiento, ve en la actitud mezquina ante el drama vivido por los argentinos, que hicieron posible la Independencia chilena, ahora sojuzgados por la dictadura de Rosas, o ante la guerra de Portales con los peruanos y bolivianos, que critica desde una posición que llamaríamos hoy latinoamericanista: "¿Qué dice Ud. de esta gran victoria de los chilenos? ¡Es pésimo que los Peruanos y Bolivianos sean menos que gallinas! ¡Pobre Perú! y ¡pobre Chile! Yo no puedo alegrarme de este triunfo y confieso que soy chilena desnaturalizada (...). Tengo vergüenza de decirlo, pero las injusticias y lo que he sufrido me hacen detestar un país que tolera como primeros magistrados hombres tan perversos"¹⁹. Creo que, en este sentido, Carmen es, en el período moderno de la historia social chilena, una de las figuras creadoras de una saludable tradición, minoritaria pero persistente, de intelectuales chilenos críticos de su realidad cultural cotidiana. A esa tradición pertenecen, en el siglo XIX, además de Carmen, Francisco Bilbao y José V. Lastarria, prolongada en el siglo XX por Joaquín Edward Bello y Luis Oyarzún, entre otros.

El entorno inmediato de su vida en Talca, incluyendo su propia situación matrimonial, le presta el resto de los elementos con que configura su relación de ruptura con lo cotidiano, que hace de ella un sujeto exiliado en el mundo, tópico éste inaugurado por los románticos alemanes pero insistente desde entonces en la literatura moderna. El mundo cotidiano se le aparece a Carmen tan nulamente propicio para una vida intensa, intelectual y emotivamente su-

¹⁸ Carta del 22 de mayo de 1836, *op. cit.*, pág. 41.

¹⁹ Carta del 26 de febrero de 1839, *op. cit.*, pág. 187.

perior, de acontecimientos aureolados por la grandeza, que hasta la escritura de las cartas amenaza de pronto con fracasar por "falta de materia". Y exclama entonces: "¡Dios mío, cómo puede uno vivir en estos pueblos! Es para morir de fastidio. Vea Ud., mi querido amigo, en todas partes es corta, es escasa la vida; sólo aquí está de más. ¡Oh! sí de más, ¡no sabe una cómo llenarla!"²⁰. A lo largo de todo el epistolario, nunca dejan de dominar las imágenes de una realidad cotidiana marcada por rutinas que hablan de una vida sin relieve, monótona, de inercia, de tal modo que el emisor de las cartas acaba siendo percibido por el lector como un habitante en el interior de un vacío, de un desierto espiritual asfixiante.

Las mismas relaciones conyugales se suman al vacío, al desierto, aportando un elemento de especial dramatismo. Sin duda Gutike, el esposo, estaba muy lejos, como hombre, de responder a ningún "ideal". Más bien lo contrario: era una figura que pertenecía, justamente, a ese paisaje de seres y cosas que "no salen de lo común", indigno, según ella, ni del goce ni del desprecio. Un hombre no sólo ajeno en todo sentido al mundo intelectual, de lecturas e ideas, de su mujer, sino también, al parecer, de gran simpleza. Ni siquiera fue afortunado en la administración del destino de los bienes de su mujer: los vendió mal²¹. Carmen habla de sus frustraciones matrimoniales, de haber tenido que renunciar, dice, a una edad temprana a los "goces del amor"²². La irrupción de Rugendas en este cuadro, y las sospechas que pronto surgen en Gutike, empeoran desde luego las relaciones y las llevan a veces a momentos de crisis, donde él habla de marcharse y ella, de entrar a un convento, o donde se producen, por parte de él, estallidos de odiosidad en presencia de amigos invitados²³. El matrimonio sin embargo se mantiene. En 1858 muere Gutike, y, también, Rugendas.

Aparte de la escritura de las cartas y, sobre todo, de sus lecturas, de muy pocos antídotos sociales o culturales dispone Carmen en Talca para enfrentar la toxicidad, por insuficiencia, del medio. Uno, de corta duración desgraciadamente, es el teatro: asiste, dice, regularmente los domingos, aunque también informará, desalentada, de la intención de los actores de emigrar a otro lugar por falta de público²⁴. Otro, más estable, es la tertulia que mantiene en su casa. Se reúne todos los días, desde las 9.30 horas hasta la medianoche, con un grupo de amigos, entre ellos un argentino (Oro), profesionales algunos (médicos, abogados), para hablar de literatura, de leyes, de novedades científicas como la frenología. Los nombres de los integrantes más o menos permanentes de la tertulia se repiten: Donoso, Möller, Méndez, Oro, Duffy, Gana y algunos más, unidos por la afinidad de los códigos desde donde piensan y hablan. En discordia con lo cotidiano y su temporalidad menesterosa, el romántico sueña, justa-

²⁰ Carta del 24 de agosto de 1837, *op. cit.*, pág. 99.

²¹ Tomás Lago, *op. cit.*, págs. 100-101.

²² Carta del 28 de septiembre de 1837, *op. cit.*, pág. 107.

²³ Ver carta del 18 de febrero de 1837, *op. cit.*, pág. 67.

²⁴ Cartas del 26 de enero de 1838 y del 27 de abril de 1843, *op. cit.*, págs. 125 y 400.

mente, con un "ideal" como la perpetuación de lo idéntico a sí mismo, es decir, como tiempo inmóvil. Por eso Carmen, hablando de los amigos integrantes de su tertulia, manifiesta, en un gesto inconfundiblemente romántico, el deseo de que todos ellos, a los que suma, como una suerte de mentor, el nombre de Rugendas, puedan vivir hasta una edad muy avanzada y, ya "viejecitos", seguir siendo "siempre los mismos". Una tertulia así concebida, más que un modo institucionalizado de articularse al medio social y cultural²⁵, es más bien un ritual (frágil por lo demás) mediante el cual, al menos Carmen, se protege momentáneamente del acoso del medio, de su negatividad. Un ritual que evoca, citándolo, el orden "ideal".

Para concluir, quisiera aquí volver a una afirmación anterior. Dije: si la escritura de las cartas es para Carmen el espacio donde ella construye el objeto del deseo, un objeto "ideal", romántico, ausente de la vida cotidiana talquina y chilena, son los libros, de los que la abastece Rugendas, los que, a través del mundo imaginario que movilizan, la proveen de los materiales (imágenes y nociones) de la construcción. Como si el mundo con que sueña tuviera que parecerse un poco al de los libros, o responder secretamente a su lógica y a su magia. Pero si Rugendas es el *proveedor*, no lo es por azar. Entre él y los libros que le envía no hay una relación de exterioridad, puramente instrumental y de servicio. Por el contrario, entre Rugendas y el mundo de los libros existe una relación regida por un principio esencial al orden interior del romanticismo: el principio de la semejanza, de los términos que se contemplan y se reconocen como en un espejo, principio que explica el concepto romántico de la amistad y del amor. Y desde luego, la amistad y el amor de Carmen y Rugendas. En una carta del 13 de mayo de 1850, cuando Rugendas ya había regresado a Europa, le dice, en una especie de racconto: "Mi vida ha sido, como Ud. sabe, un tejido de disgustos y contrariedades; tal subsiste hasta hoy, pero Dios me había dado en Ud. una compensación a esto, una alma grande y elevada que me protegía con una pureza de amistad que sólo existía hasta entonces, al menos para mí, en los libros"²⁶.

Resulta ya evidente: la vida de Carmen no había sido sino una constelación de ausencias, una existencia cuya forma dominante era la de un vacío. Imaginaba la pareja como una comunión intensa de cuerpos y espíritus, pero estaba casada con un hombre al que no amaba. Creía que la mujer tenía dones suficientes como para acceder a derechos y protagonismos que sin embargo se le negaban o se le restringían. Se sentía afín a un pensamiento moderno progresista, liberal, pero vivía en una sociedad más cerca todavía del pasado colonial que de la modernidad.

²⁵ Sobre las tertulias en Chile, véase María Angélica Muñoz Gom, "Tertulias y salones literarios chilenos: su función sociocultural", y Hernán Godoy Urzúa, "Salones literarios y tertulias intelectuales en Chile, trayectoria y significación sociológica". Ambos textos en *Formas de sociabilidad en Chile 1840-1940*, Compilación de estudios, Santiago, Fundación Mario Góngora, 1992, págs. 237-253 y 137-151.

²⁶ *Op. cit.*, pág. 525.

Es en tal coyuntura que descubre a Juan Mauricio Rugendas, y en él, a través de él, o desde él, la transmutación, como en la alquimia, de los metales ordinarios y bastos en metales preciosos. El pintor alemán operará para ella la conversión de todas las ausencias en una presencia inagotable, gloriosa, a la manera de una epifanía. Pero los atributos de este otro así descubierta milagrosamente, no transforman su entorno, no borran las insuficiencias de la vida cotidiana: sigue casada con el mismo hombre que la defrauda, sigue siendo una ciudadana de espíritu moderno en el mismo país de modernidad precaria, incipiente, y sigue habitando en la misma ciudad que reitera, día tras día, su estrechez cultural, su pesada rutina provinciana. En otras palabras: lo que Rugendas encarna (la cultura y el arte modernos, el homenaje y el reconocimiento del hombre a la mujer como cuerpo e intelecto, el diálogo como intercambio de vida y potenciación de la misma) son valores que junto con ser percibidos como tales, se demuestran al mismo tiempo como no domiciliados en la realidad a la que Carmen pertenece: son valores ausentes. La ausencia los convierte en el objeto del deseo. Pero ese objeto del deseo es al mismo tiempo Rugendas, el amado ausente.

De esta manera puede uno explicarse el fervor y la disciplina con que Carmen Arriagada fue escribiendo sus cartas. Como sujeto femenino, se niega a ser reducida a muy poco, o a casi nada, por una realidad social y cultural profundamente deficitaria en este sentido. Se rebela frente a la expectativa disponible de una identidad femenina semi borrada, o banalizada, o reducida a expresiones rudimentarias y elementales. Pero, ¿qué alternativas tiene? Ella opta por la escritura, pero no cualquiera: opta por la escritura cómplice de la carta. Cómplice porque la ausencia del tú, del otro, es el supuesto de la comunicación epistolar, y es la estrategia de esta comunicación fantasmal la que le permite a Carmen "salvarse" bajo la forma de un diálogo sostenido del deseo con su objeto ausente. De ahí la fidelidad conmovedora al género de la carta. No sólo es la fidelidad a Rugendas como objeto ausente del deseo erótico: es también la fidelidad a la imagen de un mundo, que Rugendas representa y en el que hubiese querido vivir. Un mundo cuyo orden las cartas van construyendo, según el diseño romántico. En esto me parece residir la razón de la seducción que el epistolario de Carmen Arriagada ejerce sobre el lector actual: en que no podemos dejar de ver en su escritura el lugar donde se levanta un orden humano moderno (erótico, cultural, social) en el que un sujeto femenino se reconoce, un orden que la vida cotidiana del siglo XIX chileno era incapaz de hacer suyo.

EL POETA Y LA GLOBALIZACIÓN: O EL HORROR AL TERCER MILENIO*

Javier Campos

*Lo único que me queda es refugiarme en otros tiempos,
distintos al de ahora. Muchos lo hacen. Volver al tiempo donde
vivíamos en una ciudad apacible, sin veneno en el aire, y donde
los cielos limpios dejaban ver la cordillera. Mis recuerdos
de los años 50 y 60 aparecen como el paraíso perdido
y su evocación es lo único que me queda
para soportar el horrible tiempo presente.*

Darío Osés, "Felices años viejos", en www.elmostrador.cl
(1 de enero de 2002)**

Sobre la cita de Darío Osés, el tópico aquel de sentirse ajeno en el mundo donde a uno le toca vivir no es nuevo. Tampoco es nuevo cuando recientes cambios alteran velozmente el modo de vivir del artista. Porque lo que ocurrió a partir de mediados de los ochenta —una revolución digital y un único y objetivo sistema económico global—, según muchos analistas, es que nunca las sociedades del planeta habían experimentado, desde la llegada de Cristóbal Colón al Nuevo Mundo, tamaño impacto humano. Y este cambio no ha dejado indiferente al productor de objetos artísticos, al menos para algunos.

Aun cuando es difícil encontrar en estos momentos, artículos o trabajos académicos sobre el tema, por ejemplo, "Poesía y Globalización", y donde teóricamente hay poco sobre aquel asunto, sin embargo han sido los propios (algunos) artistas quienes de alguna manera velada, o no tanto, en crónicas o poemas, o en novelas (caso de Darío Osés principalmente), están reaccionando a este impacto global. Generalmente no se lo acepta. O imaginativamente aparece como una presencia aterrante (ya el epígrafe del escritor Darío Osés es una muestra de lo que digo). Esta nueva modernidad o modo de vivir global vendría a demoler y extirpar la fraternidad humana, especialmente aquella que fue tan particular y comunitaria donde se valorizaba el hábitat regional o

* Este trabajo, leído en julio de 2002 en el Congreso Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Iowa, EE.UU., en cierta medida, es una continuación de otro trabajo —"Poesía chilena/latinoamericana del tercer milenio o ¿cómo escribí(re)mos la globalización?"— presentado en la Universidad de Salamanca, en el XXXIII Congreso Internacional del Instituto de Literatura Iberoamericana, junio 2000.

** Consúltase el excelente trabajo de Laura Janina Hosiasson, "Machos tristes de Darío Osés: en las trampas del estereotipo", en *Albricia: la novela chilena del fin de siglo*, Santiago de Chile, Editorial Cuatro Propio, 2000, Verónica Cortínez, edit., págs. 177-188. En tal trabajo se dice algo muy exacto sobre dos novelas de Osés: *Machos tristes* (1992) y *Rocheros celestes* (1992), "...hay el repudio por el consumismo desenfrenado de las sociedades capitalistas" (pág. 178). Pero ello también aparece en las crónicas escritas en diversos medios chilenos por Darío Osés: "consumismo, imagen apocalíptica de la sociedad contemporánea, también las formula en sus crónicas." (pág. 180). Laura Janina igualmente apunta que Osés, al repudiar el momento que le toca vivir (la globalización del planeta), su único refugio es la mirada nostálgica de un pasado donde se soñó una utopía pero fracasó (el socialismo fue esa utopía, claro) (pág. 180).

nacional, y que existió en un pasado no tan remoto; es decir hace apenas tres décadas (los 50, los 60 y parte de los 70, principalmente).

Esta reacción del artista o intelectual se puede encontrar en muchos ejemplos del arte y la literatura universal de occidente, especialmente cuando ha ocurrido un gran cambio tecnológico que comienza a modificar substancialmente el paisaje rural o urbano y ciertas costumbres, hábitos, e incluso la moral de los ciudadanos. Algunos lo rechazan y otros le dan la bienvenida. Respecto a la reacción hacia la modernidad tecnológica de principios del siglo xx, es interesante destacar lo siguiente. La percepción de la "máquina", por ejemplo, o los "objetos de consumo", desde las primeras vanguardias artísticas, es una percepción compleja y matizada porque no es únicamente un fervor por el objeto en sí. Ni tampoco es una crítica despiadada de ella porque contribuya a la alienación humana. Concepto marxista este último que tendrá durante el siglo xx interpretaciones casi fundamentalistas por parte de una izquierda igualmente fundamentalista. La que se opuso a los medios masivos capitalistas señalándolos como los principales instrumentos de alineación humana, a diferencia de la "des-alienación" de la sociedad y cultura socialista donde supuestamente iría a aterrizar finalmente el *Hombre nuevo*.

El modernismo de Rubén Darío, hacia fines del siglo xix, en cambio, influido por la emergente tecnología norteamericana que se expandía por el Caribe, fue lo opuesto, según la interpretación de Ángel Rama quien vio la poesía de Rubén Darío como un rechazo a la modernidad norteamericana. Pero como ya se sabe, Darío durante esa época buscó (y reconstruyó) nostálgica y preciosamente un pasado lejano para incorporarlo a su poesía. Aquel pasado, en la interpretación de Francois Perus¹, fue el Segundo Imperio Napoleónico. Sin aquel rechazo a la modernidad, que Darío veía venirle encima, y aquella deliciosa, fragante, luminosa, exótica y sensual nostalgia, no habría existido jamás la revolución poética y lingüística del poeta nicaragüense².

Respecto a Vicente Huidobro, lo aclaró muy bien Jaime Concha al decir que este poeta trasladaba "el futurismo de las cosas inventadas por el ser humano al movimiento del cielo, a la condición de la población de los objetos celestiales". Para Jaime Concha el futurismo no era esencialmente la apoteosis del maquinismo sino por lo que despertaban en la gente el vértigo y el dinamismo de las máquinas modernas³.

¹ Véase, Ángel Rama, *Rubén Darío y el modernismo*, Venezuela, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1970. Francois Perus, *Literatura y sociedad en América Latina: el modernismo*, La Habana, Casa de las Américas, 1976.

² Sobre esa nueva actitud neo-dariana en la poesía de fin de siglo xx, y comienzos del tercer milenio, me he referido en "Poesía chilena/latinoamericana del tercer milenio o ¿cómo escribí (re)mos la globalización?", *Op. cit.* Como ejemplo de la "modernidad norteamericana" que temía, Darío en su famoso poema de 1905 (del libro *Cantos de vida y esperanza*), "A Roosevelt", escribe: "¡Es con la voz de la biblia, o verso de Walt Whitman, / que habría que llegar hasta ti, Cazador! / ¡Primitivo y moderno, sencillo y complicado, / con algo de Washington y cuatro de Nemrod! / Eres los Estados Unidos, / eres el futuro invasor / de la América ingenua que tiene sangre indígena... "Crees que la vida es incendio, / que el progreso es erupción; / que donde pones la bala / el porvenir pones. / No".

³ Véase, Jaime Concha, *Rubén Darío*, España, Ediciones Júcar, 1975.

Sin embargo la percepción que tuvo el poeta futurista soviético Vladimir Mayakowski, en las primeras décadas del siglo xx, respecto de la máquina, y también el muralista mexicano Diego Rivera en los años 30, fue muy positiva. Se asombraron y vieron la nueva tecnología y la industrialización, sus máquinas, como una valiosa invención humana que sí traería el cambio y el desarrollo humano futuro. Pero por las mismas fechas en las que Diego Rivera exaltaba la máquina en Estados Unidos (en los murales pintados en Detroit, principalmente en los años 30), el novelista inglés George Orwell iba germinando su famosa novela, *1984*, publicada en 1949. En ella destacó que en el futuro la tecnología sometería al ser humano casi a una esclavitud y, ciertamente, a la alienación completa. Sin embargo con el desarrollo del *Internet* en los 90 ha sido todo lo contrario: nunca como antes ha existido mayor libertad de expresión virtual (si se quiere verla así) a través de un medio electrónico global sin censura ni control de nadie⁴. Por ejemplo “los impresionistas sólo veían en la industria moderna humo y bruma, atmósfera gris y fuego de hornos, o una estructura informe a la cual no correspondía ninguna función real. O como el pintor francés Fernand Léger (1881-1955), influenciado por la moderna tecnología industrial, redujo toda máquina, aun al ser humano, a naturalezas muertas, geométricas, abstractas, ornamentales, sin pasión o fuerza: la máquina fue retratada como un monstruo devorador” (Wolfe, 1989).

Recientemente, en la revista chilena de poesía *Trilce*, número 3/4 de 1999, se publicaron las respuestas a un cuestionario sobre poesía chilena actual que se les dio a 19 poetas y críticos. Las preguntas 6 y 7 eran: ¿se puede hablar de los efectos de la modernidad en cierta poesía de Chile desde mediados de los 80? y ¿qué significa la relación entre lírica chilena de fin de siglo y (pos)modernidad en América Latina? Casi todas las respuestas mostraron una confusión —especialmente las respuestas de los poetas— ya que para la mayoría de los entrevistados toda la nueva realidad (la globalización) que vivimos en América Latina (y en el mundo) en estos momentos no es más que un dominante “consumismo”. La conclusión que uno obtiene de ese cuestionario es que entre muchos artistas y escritores hay la tendencia a “cerrar” los ojos al

⁴ Dice Bertram D. Wolfe en *La fabulosa vida de Diego Rivera*, México, Ediciones Diana, 1989, pág.249. “Desde hacía mucho tiempo Diego Rivera profesaba la convicción de que la pintura debía absorber la máquina si quería hallar estilo de esta época [Wolfe se refiere al año 1932 cuando Rivera viaja a Estados Unidos, J.C.]... dominar este maravilloso nuevo material y hacerlo vivir de nuevo en los muros. No se trataba de efectuar una ignorante contemplación desde el exterior como los impresionistas... no, Diego pintaría el espíritu humano materializado en la máquina, porque esta es una de las más brillantes realizaciones de la inteligencia del hombre, con la máquina el ser humano domina las fuerzas inhumanas de la naturaleza, no necesita seguir siendo víctima del hambre, del trabajo aniquilador, desigualdad, tiranía”. En el mismo libro, Bertram dice, págs. 255-256: “Elie Faure [crítico francés de arte de esa época, J.C.] le escribía a Rivera la siguiente carta el 20 de enero de 1933: Lo que me dices de América es preferible a lo que ocurre aquí en Francia. La máquina se ha convertido en el enemigo: todos los escritores, pintores y dramaturgos, la hacen objeto de sus anatemas tachándola de burguesa... los imbéciles aclaman en el Theatre Francais una obra que se declara contra la máquina... no te imaginas el placer que me causó al ver que utilizaste la máquina como motivo de emoción plástica...”

mundo global que nos circunda confundiéndonlo como un sistema mercantil únicamente lleno de *Malls* y productos innecesarios que “alienan” al ser humano. De allí que muchos busquen el refugio en el “pasado” o se atrincheren nostálgicamente en las “obras eternas” de otras décadas o siglos pretéritos. Esta nueva actitud “nostálgica” es una condición que usan muchos artistas actuales, jóvenes y no tan jóvenes, para reaccionar a la modernidad de la globalización del Tercer Milenio percibida como un hecho social negativo. Sin embargo y muy interesante es destacar como los jóvenes narradores no parecen pensar igual que los poetas en estos tiempos⁵.

Se puede sostener, en términos universales, que siempre el ser humano ha sido impactado cuando un nuevo sistema se impone al viejo o cuando el nuevo sistema comienza a irradiarse por el antiguo y este último comienza a cambiar, modificarse o deshacerse lentamente. Las diversas civilizaciones sobre el planeta pueden dar ejemplos de esos cambios. Las reacciones han sido casi siempre semejantes: van desde el rechazo frontal contra la civilización, cultura, invasora, hasta una imposición por la fuerza cuando los imperios, otros pueblos, más poderosos, finalmente imponen su modo de vida, su lengua, su cultura o su tecnología. O todo a la vez. Como ya se sabe, y se ha estudiado este asunto por ejemplo por Walter Mignolo, el término globalización no es de ninguna manera reciente ni nuevo⁶. Lo que sí es nuevo es que en los 80, como nunca antes experimentó el mundo, comenzó una nueva revolución tecnológica o revolución digital y computacional que ha permitido acercar virtualmente a los seres humanos con una velocidad y libertad que no había experimentado antes el ser humano en el planeta.

En lo que sigue me referiré brevemente a tres ejemplos tomados principalmente de la poesía chilena reciente sobre lo arriba planteado. Es decir, la reacción artística –especialmente en poesía escrita– a nuestro Tercer Milenio.

Mi primer ejemplo es señalar la percepción imaginaria de dos poetas respecto a la transformación de los espacios urbanos durante el aceleramiento del modelo neoliberal chileno e inserción en la globalización durante los 90. Al parecer hay dos fases. La primera, un espacio que se hace marginal a la vista del poeta –principalmente a fines de los 70 y comienzos de los 80–. La otra fase, es el mismo espacio –hacia los fines de los 90– que se transforma (físicamente) en espacios requeridos por la vida que exige la misma globalización. Los poetas que me dicen aquello son Sergio Parra (1963) y Víctor Hugo Díaz (1965), naci-

⁵ Me refiero a la narrativa más joven como las siguientes colecciones de cuentos, por ejemplo: *Cuentos con Walkman*, Chile, Planeta, 1994, Editores Alberto Fuguet y Sergio Gómez. *McOndo*, Barcelona, Grijalbo, 1996, Editores Alberto Fuguet y Sergio Gómez. *Líneas aéreas*, Madrid: Lengua de Trapo, 1999, Edición y prólogo de Eduardo Becerra. Hemos discutido esta narrativa en nuestro trabajo “Literatura y globalización: la narrativa chilena en los tiempos del neoliberalismo maravilloso” en Karl Kohut y José Morales Saravia (ed.). *Literatura chilena hoy*, Frankfurt/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 2002, págs. 231-250.

⁶ Walter Mignolo, “Globalization, Civilization, Proceses and the Relocation of Languages and Cultures”, en *The Cultures of Globalization*, Durham, Duke University Press, 1999, Editors Fredric Jameson and Masao Miyoshi. págs. 32-53.

dos a mediados de los 60 y que comienzan a publicar su primer libro en la mitad exacta de los 80. Es decir, poetas que no sólo vivieron su adolescencia durante la dictadura sino que crecieron también en los inicios del nuevo modelo ya mencionado y la super-aceleración moderna del país según los mismos modelos, pautas de conducta masiva, o reorganización de los espacios urbanos en espacios atractivos tanto para la recreación como para el consumo que ha impuesto la globalización planetaria tanto en el occidente como en el Asia y el Medio Oriente. Es muy curioso que ambos poetas o hablantes líricos –o el marginado de aquel modelo para decirlo directamente– adopten siempre la mirada del voyerista en sus dos últimos libros (*Mandar al diablo al infierno* [1999] de Parra, y *Lugares de uso* [2000] de Díaz)⁷. Ambos se pasearon por las áreas marginales de la ciudad convertidas en ruinas en algún momento de la historia de los 80. Y luego las vieron renacer en paisajes artificiales –a mediados de los 90 y comienzos del Tercer Milenio– en avenidas, en edificios posmodernos, o en gigantescos *Malls*. Los dos poetas parecen ahora extraterrestres nostálgicos en los nuevos espacios. El conflicto de estos hablantes (y quizás de muchos artistas ahora) es no querer desprenderse de aquel otro espacio o modo de vivir que realmente desapareció físicamente de sus ojos. Lo invisible se ha transformado ahora en pura nostalgia porque ya no existe más ante sus ojos, sino que vive subterráneamente en su imaginación condicionada del poeta/artista que no desea incorporarse emocionalmente a ninguna modernidad globalizante. El siguiente poema de Sergio Parra lo escribió en 1993. Sin duda es el espacio marginado de la urbe por donde transita este poeta de los 80:

*Hay gente que nace con la buena vida
mientras otros frien huevos
y llevan semanas con su propia ropa interior sucia
por las noches los chicos en las esquinas
intentan ser duros empuñando una botella de licor
y tratan de no pensar
que ésta es una ciudad de perdedores.*

En el nuevo milenio, la ciudad se ha convertido definitivamente (igual a las del Primer Mundo) en un lugar artificial y demasiado patético para un poeta:

*Mis amigos y yo
que ya no somos tan jóvenes
caminamos por el mall de Las Condes
miramos los grandes centros comerciales de la moda
qué bien te quedaría esa camisa Guillermo
qué azul esa chaqueta de lana Jesús
mis zapatos a la basura –dijo Víctor Hugo*

⁷ Todos los poemas o versos de los tres autores –Sergio Parra, Víctor Hugo Díaz y Jaime Huenún–, citados en este trabajo, corresponden a sus obras mencionadas.

*esas son librerías de best-sellers Marcelo
comida barata por todo el lugar
muchachas altas contorneándose
bajo los fluorescentes del pasillo
las grandes rebajas
y sin embargo tiene gracia todo esto
aunque quisiéramos estar en otro sitio
sabemos que no
todos los bares están cerrados
y fingimos no importarles a nadie
las cosas son así de simples
como esta bufanda de seda
colocada al cuello del maniquí.*

Pero quizás sea Víctor Hugo Díaz en su último poemario de 2000, *Lugares de uso*, quien se retrata de cuerpo entero como un nostálgico *voyerista*, o paseante sonámbulo, por los antiguos espacios urbanos que alguna vez fueron los lugares amenos para el poeta y hoy son reemplazados por la galopante modernidad globalizada. Es decir, en la perspectiva nostálgica del poeta, el espacio que antes fuera acogedor lugar de inspiración y comunidad o utopía hoy no lo cubre ni la hierva ni el musgo, sino parques modernos, fabulosos condominios habitacionales, grandes centros comerciales, donde se pasea constantemente un mundo más joven, y una neo-belleza brillante y coloreada. Incluso en el paisaje poético de Díaz aparecen los nuevos emigrantes ilegales (peruanos principalmente) que se desplazan de países fronterizos donde el modelo neoliberal allí marginó a los sectores más vulnerables (los indígenas). Ellos también enraecen el nuevo paisaje post-moderno del poeta Díaz. Cito algunos de sus versos:

*Los extraños que conocemos
son cada vez más jóvenes*

de los ojos para afuera todo es juventud

*Construyeron un complejo deportivo
sobre nuestro territorio apache
Nadie ha venido esta temporada
(los corrieron a todos)*

*Los cuerpos rompen desfile a la salida del shopping
Resplandecen bajo la mirada luminosa de mujer
desde el anuncio de cerveza*

*En la ventanilla nuevos edificios entran y salen del recuadro
florece con la rapidez que da el maquillaje*

*tratamientos de belleza sobre barrios tranquilos
que se repueblan*

*La ciudad se conoce por la dureza con que arremete los pies
todo entra por los ojos, nada por la cabeza*

*El inmigrante ilegal deja su refugio en la iglesia
vino a pedir trabajo
aquí nada se parece a mi país*

*La esquina más hermosa del barrio fue demolida
(fragmentos de infancia que no le pertenecen)
Hoy inauguraron el nuevo conjunto habitacional
fachadas recién pintadas, colores brillantes
que contrastan con el gris de sus moradores.*

Nuestro segundo ejemplo es el último libro del poeta indígena (de la etnia huilliche)⁸ Jaime Huenún titulado *Puerto Trakl* y publicado en 2002 por la editorial chilena Lom. El título es un homenaje y reprocesamiento a su vez del imaginario poético del poeta austriaco Georg Trakl (1887-1914)⁹. Poeta éste que expresó una visión bastante oscura de la vida y la muerte, la decadencia, la derrota del ser humano en poemas muchas veces densos, oscuros cuyas influencias dominantes fueron Rimbaud, Paul Verlaine y Dostoievski.

En reciente entrevista Luis Huenún dijo algo muy interesante pues rompe con la idea de que el poeta de origen indígena únicamente debiera escribir sobre su etnia. Dice Huenún: "Con este último libro yo quise terminar con la poesía llamada etno-cultural pues pareciera plantear que el escritor de origen indígena sólo puede cantar a la naturaleza, a sus antepasados, a sus dioses y mitos si los tuviere¹⁰. Y si lo hace en su idioma original tanto mejor. Creo que un poeta indígena, formado intelectualmente en la escuela urbana chilena, como es mi caso, no necesita probar y defender su condición étnica escribiendo mala poesía étnica"¹¹. Es cierto, en su último libro no hay mención alguna a un mun-

⁸ Los huilliches o "gente del sur", fueron llamados también veliches. Hablan mapudungun, un idioma que también corresponde a mapuches, picunches y cuncos. Se localizaron al sur de los mapuches, entre el río Toltén y el canal de Chacao; y según estimaciones, el número de habitantes podría calcularse en 180.000 indígenas en 1535. De los huilliches actuales, existen pequeñas agrupaciones que no pasan los 30.000 individuos, distribuidos en reducciones indígenas asimiladas al conjunto "mapudungun". Aunque la mayoría se ha mestizado con los chilenos, y vive en las ciudades de la región de Los Lagos.

⁹ Entre los poetas chilenos que han mencionado leer a Georg Trakl, se encuentran Gonzalo Millán, Clemente Riedemann, Jorge Teillier, Humberto Díaz-Casanueva, Miguel Vicuña.

¹⁰ Sobre la cuestión de la poesía etno-cultural en la lírica del sur de Chile, véase a Iván Carrasco, "La lectura de los textos de codificación plural" en *Linha de pesquisa*, Año 4, número 1 (octubre 2000), págs. 51-54.

¹¹ "Jaime Huenún: Busco una coherencia entre mi origen y mi obsesión escritural". Diario *El Mercurio*, 22 de febrero de 2002.

do indígena como lo hizo en libros previos (*Ceremonias*, por ejemplo), pero sí en su imaginario donde está el espacio del sur que recrea e inventa a partir de la influencia del poeta austriaco. Puerto de brumas y desolado como su gente, meros fantasmas solitarios donde nada esperan de aquel lugar. Los sueños de una vida amable y feliz, esperanzada, son imposibles en aquel puerto como imposible cualquier viaje a otro espacio (¿migrar?) donde tampoco hay esperanzas. Regresar siempre es volver a un lugar en ruinas: ese Puerto Trakl que es el sur chileno. Lo interesante aquí es que a diferencia de los poetas Parra y Díaz, mencionados arriba, la presencia de un mundo global que elimina de sus beneficios a los que habitan los márgenes del país así como a las etnias indígenas del Tercer Mundo, aparece expresado en el libro de Huenún en una poesía mucho más sugerente en imágenes que en una poesía denunciatoria y explícita como la de Parra y Díaz. Cito este breve poema de Huenún:

*Fumando en el muelle desierto
 recuerdo a mis hijos,
 apenas alumbrados por el sol de este anillo.
 Mi paternidad se ha ido a pique;
 el mercado está desierto frente a mí.
 Un corazón apátrida late en esta fuga
 hacia la isla prometida.
 El amor ha abierto una oscura puerta
 por donde paso
 inclinándome.*

Mi último ejemplo se refiere a una de las más recientes manifestaciones de *Arte Público*: una lectura de poesía que se realizó dentro del zoológico de Santiago de Chile el 15 de diciembre de 2001. La propuesta fue, ciertamente, manifestar el terror que sienten algunos poetas y artistas ante la nueva modernidad/modo de vivir que impone la globalización y que por lo general algunos intelectuales definen como "sociedad consumista". Se aferran estos artistas (y prefieren) un pasado no tan lejano (esas décadas mencionadas más arriba) donde todo al parecer fue más auténtico y existía la posibilidad de crear una sociedad justa y ciertamente utópica. Tampoco se pensaba mucho en ese entonces en consumir ni el mercado era lo más determinante en la sociedad del futuro.

Como se sabe, los surrealistas hicieron a principios del siglo xx cosas parecidas para escandalizar y atentar contra el arte establecido y la sociedad burguesa de entonces. Sus *acciones de arte* cambiaron profundamente la manera misma de producir arte en la época más contemporánea. Pero aquella "performance" en el zoológico de Santiago —apoyada con bastante seriedad (y humor surrealista me parece) por Raúl Zurita— no era algo nuevo en Chile. Durante la dictadura militar, Zurita realizó acciones contestatarias de arte público como masturbarse o quemarse parte del rostro vertiéndose ácido. Igual cosa hicieron en aquellos años 80 Diamela Eltit (besar a un mendigo o trapear las veredas públicas) o Marcela Serrano, Lotty Rosenfeld, en el "Colectivo de Acciones

de Arte" (CADA) al que también perteneció el poeta Zurita. En esos mismos años también hubo otro colectivo de acciones de arte público irreverente y subversivo: "Las yeguas del Apocalipsis". Dos homosexuales, Francisco Casas y Pedro Lemebel, espantaban a la ciudad de Santiago con sus acciones de arte como cuando en pleno Parque Forestal se encontraron con el poeta Nicanor Parra y no hallaron otra cosa mejor que enseñarle sus culos¹².

Según la propuesta de Zurita y los restantes poetas, la poesía –la creación artística supuestamente más profunda del ser humano– en estos momentos ha estado cantando "en vano". La postura y sorpresa que produce Zurita con aquella insólita lectura no es ajena a una posición que él ha manifestando en una serie de artículos periodísticos desde fines de los 90. Véase por ejemplo su libro de ensayos –*Sobre el amor, el sufrimiento y el nuevo milenio* (2000)– donde insiste constantemente tanto en la *nostalgia* del arte del pasado como en el lamento de la sociedad actual globalizada. Y esa postura tiene mucho que ver con la crisis del poeta en esta nueva modernidad donde parece ser, ahora, que el vate no es más aquel faro que entre las tinieblas sociales iluminaba el espíritu humano. A lo mejor Zurita (y otros poetas, artistas e intelectuales) siguen sosteniendo que poesía es una sola y rehúsan aceptar que en los nuevos tiempos globales la definición de "poesía" parece ser realmente otra. Pero resulta que afectados por los cambios tecnológicos de los 80, la cotidianidad humana –principalmente las generaciones jóvenes– se impacta, se enamora y se sensibiliza de otra manera. Y esto último cuesta que el escritor tradicional, nostálgico de otras poéticas lejanas, quiera aceptarlo. Es que aquel poeta "vaticinador" murió para siempre. Esencialmente el poeta Raúl Zurita ha sostenido que en el arte del pasado, los poetas, (los vaticinadores), la poesía, siempre tuvo una profunda relación-comunicación con el ser humano. Sin embargo, en esta "modernidad altamente visual, electrónica y digital", nadie quiere ni escuchar ni leer poesía nunca más porque otra epidemia ha entrado en las ciudades: los *Malls* y el exceso consumista. Con aquella "performance" de *Arte Público* en aquel zoológico se dijo que lo único que le queda al poeta es regresar al origen primitivo de todo porque quizás allí el canto del poeta no será, entonces, nunca en vano.

Quiero terminar con la siguiente comparación que no me parece inapropiada. Es decir, que exista tamaña diferencia entre aquel famoso movimiento en España llamado "La Movida", que aparece inmediatamente después de la muerte de Franco (1975), y la reacción de los artistas chilenos pos-

¹² Una reciente "acción de arte" ocurrió en Argentina, marzo de 2002, cuando miles de argentinos/as posaron desnudos en el centro de Buenos Aires para varias fotos. Aquella foto, y la relación con la aguda crisis de aquel país, resultaba obvia para todos los argentinos. Aquel mismo fotógrafo norteamericano –Spencer Tunick– volvió repetir la acción de arte en Santiago de Chile (en el Parque Forestal) el 30 de junio de 2002. Pero en el caso de Chile, según varios comentarios y artículos de prensa, nadie relacionó la desnudez de 3000 personas y la economía chilena (como en el caso de Argentina) sino más bien se relacionó aquella acción de arte con "la necesidad del chileno de expresar su propia individualidad que parece reprimida". Otros comentarios establecieron la relación (metáforica) de esos desnudos con el pasado dictatorial donde se violaron los derechos humanos de miles de personas.

Pinochet. "La Movida" quiso expresar una total libertad de expresión y sacudirse para siempre del periodo de censura durante el franquismo. Su lema fue: "Todo es posible, abajo lo reprimido". Las diversas expresiones post-Franco como la moda, la música, el teatro, el cine principalmente, no rechazaron la modernidad ni la influencia extranjera (es decir la cultura masiva y el pop-art norteamericano o la cultura popular del tercer Mundo). Por el contrario, la reprocesaron integrándose completamente a todo lo que fuera moderno. No hay mejor ejemplo en cine que el de Pedro Almodóvar. En cambio, en otra realidad, la generación de artistas y poetas, principalmente pos-Pinochet del Cono Sur, y algunos novelistas nacidos en los años 50, insertos ahora todos en el nuevo neoliberalismo y en la globalización imparabile, no se parecen en nada a "La movida" española.

Sin embargo, la modernidad actual para ciertos artistas (poetas, novelistas, pintores, pensadores) latinoamericanos parece ser un lastre y un obstáculo inhumano. Realmente les aterroriza. Y como respuesta a ese nuevo paisaje urbano social y cultural, lo mejor que pueden hacer los poetas es un rechazo explícito (caso de los poetas mencionados Sergio Parra y Víctor Hugo Díaz), o altamente metafórico (como la poesía de Jaime Huenún), o un repliegue nostálgico y dogmático hacia el pasado (caso de la última poesía o artículos y ensayos de Raúl Zurita).

SUBLEVADOS, ARREPENTIDOS, LEALES: DISCURSOS
DE CLEMENCIA EN EL MARCO DEL DELITO POLÍTICO.
CHILE, 1830-1860*

Marcos Fernández Labbé**

EL JUEZ DE LOS PESARES: ESTADO REPUBLICANO, INDULTO, APLICACIÓN
Y REFORMA DE LAS LEYES

En el marco del proceso de constitución del Estado republicano chileno tras las guerras de Independencia y el fin de la dominación colonial, uno de los elementos de más lenta transformación formal fue el andamiaje jurídico que mantuvo, durante casi cinco décadas, a los jueces de lo civil y lo criminal atados a leyes heredadas desde la tradición española. A pesar de ser consideradas bárbaras y antirrepublicanas, las leyes coloniales siguieron rigiendo la operatoria judicial chilena, en gran medida por la dificultad práctica y política que implicaba, para las máximas autoridades chilenas, la reforma global de una estructura de funcionamiento legal fundamental para el desenvolvimiento social cotidiano. A pesar de su explícito rechazo a la legislación colonial legada por las Siete Partidas y sus subsecuentes recopilaciones, el esfuerzo de modificar las normas legales del país tuvo que recorrer un largo camino para hacerse realidad, y solo pasada la primera mitad del siglo XIX se logró dotar a la República de un nuevo Código Civil, el que, bebiendo tanto de la tradición española como de la napoleónica y el derecho romano, llegó a ser modelo para varios países americanos¹.

Sin embargo, y al calor de este largo proceso de recopilación y transformación legal, el sistema judicial chileno debió de seguir operando, y lo hizo por medio del accionar implícito de dos consideraciones de funcionamiento transitorio. Por un lado, la conciencia de autoridades y jueces de lo impertinente de la legislación colonial, su pérdida de legitimidad y validez jurídica en un siglo

* Una primera versión de este escrito fue presentada en el Seminario de Doctorado conducido por el profesor Simón Collier en el Instituto de Historia de la P. Universidad Católica de Chile, en el primer semestre del año 2002.

** Candidato a Doctor en Historia, P. Universidad Católica de Chile.

¹ Para el análisis de este proceso de codificación y reformulación de leyes, nos remitimos a la obra de Iván Jaksic *Andrés Bello: la pasión por el orden*, Santiago, Editorial Universitaria, 2001. Precisamente en este texto se cita una temprana declaración legislativa, en la que de algún modo se sintetiza lo anterior: "Probablemente no se hará verosímil a la posteridad, que habiendo pasado de un régimen monárquico, despótico y semifeudal a constituirnos en Repúblicas representativas con división de poderes y casi democráticas, hayamos conservado por 21 años no solamente las leyes que rigen en Castilla sino también las coloniales, dirigiendo nuestras administraciones políticas, fiscales y civiles por unos códigos que reconcentran en el monarca toda la omnipotencia humana, y que su gobierno y principales magistraturas existían a tres mil leguas de nuestro suelo." En particular en su capítulo VI, el autor relata el interés de Andrés Bello por las materias legales y sus esfuerzos, fuentes de inspiración y estrategias en pos de la promulgación de un nuevo Código Civil.

que marchaba claramente hacia la reforma de las costumbres penales y el avance de nociones de humanidad y control social alejadas del infamante binomio castigo-espectáculo que caracterizaba a la justicia de las Partidas². Por otro, la utilización del recurso del indulto y la conmutación de penas, facultad puesta en manos primero del Senado y luego del Presidente de la República y su Consejo de Estado, para moderar las condenas y poner en aplicación políticas de punición más vinculadas al encierro y el extrañamiento que al castigo físico y su publicidad. De esa forma, la obligatoriedad del apego a las leyes vigentes por parte de los jueces era matizada con la clemencia presidencial, instalada en el sistema legal como mecanismo de transición entre una legislación ilegítima y un proceso de reforma del Código que respetaba solo su propio ritmo de transformación³.

Con el objeto de no hacer entrar en crisis a la totalidad del sistema de Derecho chileno, al mismo tiempo que para no deslegitimar a los jueces en su juzgar, el Poder Ejecutivo de las primeras décadas de la República no dudó en utilizar amplia y sistemáticamente su facultad de indultar y conmutar las sentencias dictadas por las diversas instancias judiciales —incluida la justicia militar— al mismo tiempo, insistimos, que emprendía la ardua tarea de confeccionar y consensuar otro código que reglamentara la aplicación de justicia⁴. Por ello, los solicitantes no se cansaron de alabar las facultades del gobernante, de instalarlo como el mediador efectivo y sabio entre unas leyes desproporcionadas y una práctica judicial misericorde:

“...Mas si la actitud del tribunal que ha fallado, teniendo que conformarse necesariamente con la ley, no ha podido salvar la existencia de ese infeliz, la Constitución que sabiamente supo depositar en manos de V.E. la facultad de indultar con acuerdo del Consejo de Estado, remedió las fatales consecuencias de la necesaria aplicación por el poder judicial, de las cruentas disposiciones que a cada paso se encuentran en nuestros códigos...”⁵.

² Una documentada mirada sobre la justicia colonial es la que hacen C. Arancibia, J. Cornejo y C. González en “¿Veis aquí en potro del tormento? ¡Decid la verdad! Tortura judicial en la Real Audiencia de Santiago de Chile”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, año IV, número 4, Santiago, Departamento de Historia, USACH, 2000.

³ “... mas como estos magistrados no pueden separarse un punto de lo preceptuado en las desorganizadas leyes penales que nos rigen, se han visto forzados a aplicar una pena que en otras circunstancias la habrían considerado como injusta y contraria a las leyes naturales. Por eso es que nuestros legisladores, viendo las fatales consecuencias que se inferían al ciudadano el desarreglo de nuestros códigos penales, tuvieron por conveniente señalar a vuestro Consejo de Estado el supremo poder de indultar, poniendo por este medio un dique a unas leyes que se resienten por su antigüedad, y que la ilustración del siglo clama incesantemente por su reforma...” Solicitud de Indulto del reo Juan José Fernández. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 38, p. 15, 1841.

⁴ Evidentemente, este proceso de reforma del Código fue más simple y expedito en el ámbito de lo criminal, en tanto que las complejas competencias de lo civil y lo comercial despertaban intereses y hábitos contractuales de más delicada organización. En tal sentido destaca la figura de Andrés Bello en su papel de codificador, tal y como lo hace ver Jaksic en su obra ya citada.

⁵ Solicitud de Indulto del reo por deserción y robo Pascual Águila. AN, Archivo Ministerio de Justicia vol. 38 p.16, 1841. Un año antes, otro solicitante expresaba: “... pocas veces hará mejor

Esta especial coyuntura de debate y práctica jurídica estuvo, además, marcada tanto por un diagnóstico público de un incremento inmoderado de la criminalidad —en particular en los campos y caminos, abiertos al salteo de innumerables bandas de hombres expulsados de la economía hacendal y sujetos a la estacionalidad de la actividad en una economía de subsistencia general, provista de enclaves exportadores que motivaban la migración—⁶; como por la ocurrencia de eventos de cuestionamiento armado del orden político vigente. Ante ambas realidades, el poder representado por el Presidente de la República no dudó en utilizar con largueza la facultad del indulto, y en mayor medida la conmutación, a pesar de los rechazos que tal atribución pudiera causar entre los mismos jueces.

Sí, puesto que la facultad de indultar y conmutar las sentencias emanadas de los tribunales de justicia puede ser observada como una intervención ilegítima por parte del poder político en atribuciones propias del ámbito judicial. Ello por varias razones. En primer lugar, en tanto representaba una rémora prerrepública y claramente monárquica, en tanto dejaba a discrecionalidad del gobernante la aplicación de las sentencias, elevándolo de ese modo por sobre la ley y sus magistrados, los cuales bien podían verse desautorizados por un poder que, en busca de fines políticos antes que de justicia, podía revisar y anular sentencias formuladas de acuerdo a pautas de derecho cuyo conocimiento debía de ser una atribución exclusiva de los jueces. En segundo lugar, la utilización de la facultad del indulto implicaba fundar la legitimidad jurídica de la República, al menos en su aspecto funcional más básico —la aplicación de sanciones y castigos— en atributos criticados por los mismos republicanos, convirtiendo al Presidente de la República en un nuevo rey. De modo aún más general, las relaciones entre los poderes del Estado, y en particular entre el ejecutivo y el judicial, adolecían de un manifiesto desequilibrio, en tanto el primero podía intervenir sobre el campo específico del segundo. Elevado a la categoría de magistrado supremo, los intereses del gobernante eran hechos prevalecer por sobre el imperio de la ley⁷.

uso V.E. de la preciosa facultad de conmutar las penas que le está conferida, que en el presente caso en que solo un ciego respeto de la ley por dura que sea ha podido inducir a los jueces a aplicar al reo que represento tan severo castigo." Solicitud de Indulto del reo Ramón Espinoza. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 38, pz. 9, 1840.

⁶ Sobre las condiciones generales del bandolerismo en este periodo, sigue siendo de gran utilidad la investigación de Jaime Valenzuela M. *Bandidaje rural en Chile Central, Curicó, 1850-1900*, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 1991.

⁷ Seguimos en este sentido las argumentaciones de la jurista española Concepción Arenal, cuya obra era conocida en Chile y formaba parte de la formación de abogados en nuestro país, al menos desde fines del siglo XIX. En el texto que revisamos —parte de sus Obras Completas—, la autora sintetiza el conflicto que el indulto plantea entre magistrados y gobernantes de acuerdo a lo que sigue: "Se teme que el prestigio de los tribunales padezca porque se discuten sus fallos, y no porque los anule el poder supremo, que es tanto como declararlos injustos? El prestigio de los tribunales no puede consolidarse sino con su justicia, ni menguar si no faltan a ella. Que la discusión sea digna, templada; que se le impongan ciertas condiciones para que no se arrogue como

En el marco de esta implícita disputa institucional, la actuación del Presidente de la República, y junto a él el Consejo de Estado, debe ser observada como de carácter pragmático y expansivo. Pragmático, en tanto que reconocía como inadecuada la aplicación irrestricta de la legislación colonial, pero se planteaba solo en el mediano y largo plazo su necesaria reforma, dejando por ello en lo contingente a los jueces la plenitud de sus funciones; expansiva, dado que la multitud de aspectos procesales que fueron resueltos por medio de indultos y conmutaciones abarcaron desde conflictos de baja criminalidad —como el caso de las causas referidas al matrimonio y el comportamiento privado de hombres y mujeres—, hasta la resolución por medio de este expediente de conmociones de alcance nacional, tal y como detallaremos más adelante. En el fondo, tanto quienes suplicaban como el poder que ejercía clemencia actuaban inmersos en una lógica que contemplaba la superación efectiva de un ordenamiento legal considerado lesivo para el “espíritu del siglo” y las convenciones modernas de legislación y penalidad. Como atributo regio, el poder de la gracia recordaba a la detestada monarquía, pero la aplicación de las sentencias dictadas al tono del código español amenazaba con privar a los mismos gobernantes de una legitimidad básica para conseguir el orden político deseado. Por ello, el funcionamiento mismo de la dictación de justicia en el Chile de la primera mitad del siglo XIX debió de considerar lo excepcional como norma, aun a costa de la intervención del gobernante y su clemencia —que, de acuerdo a lo anterior debe de ser entendida como estratégica— en medio de los fallos de la magistratura judicial.

Entendida así la relación problemática entre facultad de indulto y ordenamiento normativo y judicial, los documentos que concentrarán nuestro análisis en esta oportunidad nos hablan de una pragmática de resolución de conflictos que ponía a todos sus actores en planos de comunicación y argumentación discursiva particulares. Una y otra vez, el choque de discursividades y hábitos contrapuestos se enfrentan en cada solicitud de indulto o conmutación, en tanto que al pie de una sentencia redactada de acuerdo a las indicaciones del derecho colonial —con su despliegue de simbolismo y espectacularidad de los castigos, la intervención permanente en lo que hoy consideramos conductas privadas, su afán ejemplificador— podemos encontrar argumentaciones fundadas en el progreso de la humanidad y el deber civilizador de los legisladores, en la necesidad de apartarse del barbarismo godo y emprender la renovación procesal largamente postergada. Del mismo modo, tras la discursividad oficial, apegada al laconismo de la sentencia, oímos la voz alegórica de la retórica, su emoción, su elocuencia ansiosa de veracidad y perdón. Incluso más, vecinas en la inmovilidad del documento persisten las voces de los inculpados, a veces no

pasto a las pasiones políticas o a los delirios sociales, está bien; pero que pretendan los fueros de la infalibilidad los que pueden errar, y que haya de ser sagrado nada que no es santo, está mal...” “El derecho de gracia ante la justicia”. Concepción Arenal, *Obras Completas*, Tomo XII, Madrid, Librería de Victorino Suárez, 1896, págs. 28-29.

tamizadas por las reglas oratorias del procurador, junto al solemne discurso de la autoridad.

En esta maraña de textualidades diversas es posible distinguir, en un primer momento, un grupo de argumentaciones que, puestas a la luz del análisis histórico, nos acercan tanto a la pragmática del poder como a las súplicas de los condenados, y a través de ello, a conjuntos de representaciones sociales concernientes al mundo de lo judicial. Como puntos de coincidencia entre las cumbres del poder y la vida en las prisiones, las solicitudes de indulto y conmutación manifiestan la urgencia de la labor de codificación y renovación de las leyes nacionales:

“En todas las naciones civilizadas han disminuido considerablemente el rigor de las leyes penales; i sin duda alguna nuestro ilustrado Gobierno, V.E. mismo, penetrado de esta verdad, ha ordenado la redacción de un Código penal que sea más benigno i mas acomodado a nuestras circunstancias i costumbres que las antiguas i rigorosas leyes de Partida...”⁸.

Del mismo modo, la oposición a la aplicación de las sentencias emanadas de códigos infamantes, en particular aquel referido a la justicia militar, resuena desde el cuerpo de los condenados y sus aflicciones, las que, por medio de la pluma de abogados y procuradores, se convertía en el mejor argumento de piedad:

“D. Rafael Carrasco por el reo Santiago Urrea con el debido respeto digo: que según la copia certificada que en forma presento mi parte ha sido condenado a la pena de doscientos palos por el delito de 2º deserción conforme a un artículo de la ordenanza de Ejército. Si en tiempo de guerra, en el que fue dictado este código, puede servir de razón plausible la necesidad de mantener la disciplina para imponer una pena tan cruel, en una época de paz como en la que nos hallamos semejante castigo es bárbaro y atroz. Quizás no se ha hecho alto en las graves consecuencias que trae consigo su cumplimiento, y por este motivo no se ha borrado de nuestras leyes la que la establece. Yo pues llamo ahora la atención de V.E. al solicitar indulto para mi representado, y hago presente que todos los años conduce al sepulcro a la mayor parte de los que han tenido la desgracia de sufrirla. El informe que acompaño del facultativo que está encargado del hospital militar comprueba este acierto y me exime de entrar en reflexiones. Su sola lectura hace estremecer al hombre más indiferente, y no puede menos que conmover el corazón más empedernido. De él resulta que la pena de 200 palos es peor que el último suplicio, porque no sólo le conduce a la muerte sino a una muerte horrible ¿y qué caso merece con mayor justicia una solicitud de indulto que el presente? ¿Y en cuál puede V.E. hacer mejor uso de

⁸ Solicitud de indulto de Juan Andrés Paredes, condenado a vergüenza pública y diez años de penitenciaría por doble matrimonio. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 178, pz. 17, 1853.

la importante y humana atribución que le concede la constitución? Yo espero que V.E. no consentirá que Santiago Urra siga la suerte de tantas otras víctimas sacrificadas por la indiferencia con que se ha mirado una pena que lleva en pos de sí una muerte segura, y una pena que destroza del modo más bárbaro y cruel las carnes del pobre paciente renovándonos la terrible idea del tormento de los antiguos; una pena en fin que está en contradicción con las luces de la civilización y con los sentimientos de humanidad que caracterizan al presente siglo..."⁹.

Sin embargo, y del mismo modo en que la facultad de indultar era utilizada desde la órbita de lo particular y lo específico de cada caso y situación, la utilización de la prerrogativa presidencial fue aprovechada para la solución de conflictos mayores, en particular las asonadas revolucionarias que sacudieron el orden constitucional en la mitad del siglo XIX. Como proyección política de la clemencia judicial, la proclamación de amnistías fue una práctica recurrente del Ejecutivo, a lo largo del siglo XIX, al momento de emprender una estrategia conciente de búsqueda de reconciliación y pacificación política¹⁰. Obligado por la ley y la razón de Estado a castigar a los sublevados, el gobierno supo utilizar el expediente de la conmutación de penas para suavizar la lógica de la vindicta y promover una paz social interrumpida de modo accidental por el accionar opositor. Sin llenarse las manos de sangre, el Estado podía, por medio de su facultad de intervención sobre los fallos judiciales, imponer condiciones de castigo y silenciamiento de opositores que no volvieran sobre sí como críticas de inhumanidad o descrédito. Más aún, le daban la oportunidad de aparecer plebiscitario de benignidad y espíritu reconciliador:

⁹ Solicitud de Indulto de Santiago Urra. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 139 p. 11, 1850. En el caso de unos falsificadores de moneda, la crítica de los solicitantes se expresa de modo similar: "Nada hay más lamentable Señor Excelentísimo que el que la vida del hombre se pierda por la voluntad del hombre mismo, en castigo de una acción impremeditada y producida tal vez por el ofuscamiento de la razón ó una ignorancia excesiva. Por esto es que la muerte es en bien determinados casos un mal necesario; pero en el presente ninguna pena hay menos adaptable, ninguna más desproporcionada al delito de mis clientes. En efecto ¿La falsificación de cuatro ó cinco reales de plata que ni siquiera entraron en circulación, bastará para castigar con el último suplicio á dos infelices que la ejecutaron? Es verdad que la Ley 3^o tit 8^o lib 12 de la Nov. Recop., y la 9^o tit 7^o part 7^o lo señalan a los monederos falsos; pero también es cierto que esas leyes no distinguen como debieran hacerlo la mayor y menor gravedad de ese delito ¿deberá aplicarse la misma pena al que falsifica una cantidad crecida de monedas de oro ó plata y al que hace esa misma operación en una pequeña cantidad y en monedas de poco valor? La Exma. Corte Suprema al pronunciar su fallo en la causa de mis defendidos, nada más ha hecho que cumplir con el deber que tiene de aplicar las leyes; pero falta ahora que V.E. que siempre ha sido indulgente y compasivo de los infelices, investido de la Suprema Magistratura y de los más amplios poderes, llene el vacío que dejaron en ellas nuestros sabios legisladores proporcionando la pena a la gravedad del delito". Solicitud de Indulto de Santiago Rivas y Tomas Navarro. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 38 p. 2, 1838.

¹⁰ Un excelente análisis histórico sobre este particular es el que realizan Brian Loveman y Elizabeth Lira, en particular para el siglo XIX en *Las suaves cenizas del olvido. Via chilena de reconciliación política (1814-1932)*, Santiago de Chile, LOM-DIBAM, 1999.

“Se concede amnistía a todos los individuos que por haber tomado parte en los acontecimientos políticos de 1851, hubieren sido o pudieren ser juzgados, i se encuentren en el país. Se concede igualmente a los que estando fuera del país por consecuencia de dichos sucesos, volvieren con autorización o aquiescencia del Presidente de la República, i a los que, por su participación en hechos posteriores, o análogos, fueren actualmente o pudieren ser juzgados, i a quienes el Presidente de la República tuviere a bien comprendidos en ella”¹¹.

LOS HOMBRES Y SUS RAZONES: HONOR MILITAR
Y ARREPENTIMIENTO REVOLUCIONARIO

Considerando de ese modo la esfera global de la aplicación de la facultad ejecutiva del indulto, es posible acercarse de forma detallada a las argumentaciones particulares que las solicitudes de conmutación e indulto contenían, destacando en esta oportunidad, por un lado, las razones de servicio público puestas en juego y los sentimientos de arrepentimiento argüidos por los solicitantes¹². En ambos aspectos, los solicitantes se proponían la narración de un relato verosímil acerca de su participación en determinados hechos —en particular vinculados al uso de la violencia y las armas—, relato el cual debía de resultar convincente a las autoridades, tanto al momento de significar méritos anteriores, como inconciencia o arrepentimiento en el actuar sublevado. Como dos caras de una misma moneda, la súplica devino en narración de historias pequeñas que, de forma tendenciosa y pragmática, eran vinculadas a la historia general del país. Como minucias ansiosas de contexto, como trazas de un relato global, las palabras y escenas que se ponían en operación buscaban la reivindicación de sus protagonistas, su humillación frente al solio presidencial al mismo tiempo que el reconocimiento debido a sus honores y sufrimientos.

¹¹ Amnistía para los que tomaron parte en los sucesos de 1851. Esta medida, firmada en 1857 por el mismo Manuel Montt, se verá complementada en 1861 por el siguiente proyecto de ley, suscrito esta vez por José Joaquín Pérez: “Se concede amplia amnistía a los individuos que desde el año 51 hasta la fecha hubieren sido o pudieren ser enjuiciados por razón de delitos políticos. El Estado condona las indemnizaciones fiscales a que dichos individuos pudieran ser responsables por causa de los mencionados delitos.” En Brian Loveman y Elizabeth Lira, *Leyes de reconciliación en Chile: amnistías, indultos y reparaciones 1819-1999*, Santiago de Chile, DIBAM, Universidad Jesuita Alberto Hurtado y Centro de investigaciones Diego Barros Arana, 2001. págs. 72-74.

¹² En investigaciones anteriores hemos abordado aspectos de representación social contenidas en las solicitudes de indulto y conmutación, haciendo referencia a temáticas vinculadas tanto a la identidad de género de los suplicantes como a los mecanismos de clemencia relacionados con la clase social, la enfermedad, la locura o la juventud. Para más detalle ver “La explicación y sus fantasmas. Representaciones del delito y de la de responsabilidad penal en el Chile del siglo XIX”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, año IV, número 4, Santiago, Departamento de Historia, USACH, 2000 y “La invención del deber: la masculinidad como valor de cambio. Discursos y representaciones sobre la identidad masculina en Chile durante el siglo XIX”, *Memoria, tradición y modernidad en Chile. Identidades al acecho*, Santiago, CEDEM, 2001.

Como un valor de cambio, el arrepentimiento o la gloria debían de ser puestos en la balanza del último juez.

SANGRE POR SANGRE: EL HONOR MILITAR

Acusados, juzgados, sentenciados y encerrados en espera muchas veces tan solo del pelotón de fusilamiento, los hombres que redactaban –o, por lo general, a nombre de quienes se redactaban– muchas de las solicitudes de indulto y conmutación hasta ahora revisadas, y enmarcadas en el período de tiempo comprendido por los años 1830 y 1860, hicieron mención explícita a su participación en los diversos enfrentamientos armados en los que se vio envuelta la joven República, desde sus inicios independentistas hasta los conflictos internos sucedidos entre 1850 y 1859, así como a la guerra contra la Confederación y el enfrentamiento contra España. Reos por homicidios, salteos, abigeatos o hurtos, los ex soldados ponían ante los ojos del Presidente y su Consejo de Estado sus viejas y no tan viejas honras militares, sus sacrificios por la Patria, sus manifestaciones de entrega total y absoluta por el engrandecimiento y defensa de su nación:

“... presté honradamente por 14 años en el Ejército en clase de Sargento 1º del Regimiento de Cazadores a caballo, que hice las dos campañas al Perú siendo la última a las órdenes de V.E. y me cupo la gloria de participar de los laureles de Guayaquil y Ancash, como también en las memorables batallas, que nos dieron independencia, de Maipú y Canchararrayada; todo esto Sr. Exmo. obrará en su generoso corazón y que inspire la compasión de un antiguo Soldado para que con mano benévola le extienda la indulgencia que reclama...”¹³.

Lo sólido e incontrovertible de este tipo de argumentación, al menos en la concepción de los solicitantes, permitió que las glorias y honores conseguidos en los campos de batalla se convirtieran en una suerte de valor de cambio que, ante la necesidad de clemencia, podía incluso ser transferido a otros, a aquellos que, hoy sufrientes, de un modo u otro participaban por simpatía de las hazañas de otros, del sacrificio que sus padres, hijos o hermanos habían realizado por la Patria. Tal es el caso de una madre que, ante la visión de su hijo preso en los carros, recurre al fantasma de otro hijo muerto en combate:

¹³ Solicitud de Indulto de Marcelino Paredes. AN, Archivo Ministerio de Justicia vol. 139 p. 19, 1850. Unos años más tarde, otro suplicante indicaba: “Honradamente sostuve los laureles de Chile en el Perú, prestando mis servicios fielmente como buen militar... Este pequeño trofeo de mi amor patrio, siquiera llamo en mi auxilio para pedir ante el magnánimo corazón de V.E. el perdón de mis yerros pasados expiados con una tan larga serie de padecimientos...” Solicitud de indulto de Francisco de Pablo García, condenado a diez años en los carros por quebrantamiento de una condena de 18 meses por reincidencia en el robo, y por quebrantar la de seis años impuesta por esta última. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 178, p. 37. 1853.

"Juana Moya madre del soldado Mateo Figueroa ya finado a V.E. sumisamente se presenta y dice: Que al elevar sus súplicas ante el solio supremo, se siente aliviada de una cruel angustia que le atormenta por año y medio; confiada que hallará en él, la gracia que implora por la presente. Búscala en el mes fausto para la madre Patria: en el que apareció frente al mundo llena de majestad y fuerza; y en el que, vengada, restituyó la libertad del sagrado suelo de los Incas. Este mes será eterno en el corazón de los buenos chilenos; por la memorable jornada del 20 de enero de treinta y nueve; y próximo el de 40, lo hago presente para inclinar a mi favor la aquiescencia de V.E. y la del supremo consejo. El cumple año de la espléndida batalla de Ancach, debe ser señalado por uno de aquellos rasgos porque se han ennoblecido las naciones y sus Jefes, acordando, como lo espero, una gracia en favor de una madre desolada.

La suplicante, lo era de dos hijos; hoy es huérfana de ambos: el uno (Mateo Figueroa) murió en el Perú, después de haber llevado honrosamente su deber, y cuando ya no quedaba otra cosa de los enemigos de la madre común, que la cruel memoria de un monstruo destronado, que en país lejano buscaba donde ocultar su vergüenza y nulidad; y el otro Juan Paulo Figueroa, se halla gimiendo en los carros, por haber supuesto un engaño con dirigir dos cartas a nombre de las personas que se indican en la sentencia que con mi mayor respeto acompaño a V.E.

Tal es Excmo. Señor el crimen (si así debe llamarse el hecho cometido por un joven de quince años) porque mi hijo Juan Paulo se halla destinado. Esto es lo que consta de autos y lo que sencillamente se comprende por los fundamentos de la sentencia. Un año ha transcurrido de ella y este tiempo y castigo es más que suficiente para un joven falto de previsión y de la sensatez del hombre. V.E. y la Patria sonme deudores de mi hijo Mateo. Lo que él expuso por ella no tiene precio, y ella es insolvente cuando se trata de volver la vida del que se inmoló en su obsequio; empero, puede compensarse y se compensa de dos modos. El primero es el título con que se honra una madre cuando dice "mi hijo murió combatiendo por la Patria" ó cuando asegura que se le concedió tal merced, por tal hecho glorioso. Invoco, pues, el premio correspondiente a mi hijo Mateo como soldado de la restauración, en favor de su tierno hermano que hoy deplora la acritud de su suerte en tan hórridos presidios"¹⁴.

¹⁴ Solicitud de Indulto del reo Juan Paulo Figueroa. AN, Archivo Ministerio de Justicia, Vol. 38, pz. 10, 1840. Más de una década después, un condenado por homicidio hacía referencia a la muerte de su padre en la batalla de Loncomilla, suponiendo que la sangre de éste bien puede abreviar su encierro: "... que mi anciano padre Juan de Dios Villalobos falleció en el campo de batalla en la jornada de Loncomilla, el que sin embargo de su ancianidad i la numerosa familia que le circunvalaba no vaciló un instante en constituirse al servicio de la Patria, sentando plaza voluntariamente en el Cuerpo de policía; i mirando con indiferencia los peligros que le amenazaban se comprometió a costa de su vida a defender la justicia i las leyes. Esta patriótica decisión i la noble adhesión a la causa santa del orden le hicieron sucumbir al impulso de un brazo fraticida... En memoria de la Patria i de la sangre de mi padre que aun todavía humea en el campo de batalla..." Solicitud de conmutación de Pedro Villalobos, por homicidio. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 169, pz. 26. 1852.

De modo similar, los servicios prestados en la mantención del orden y la represión a los insubordinados podía mutarse en razón de eximición penal, siguiendo la misma lógica de la transferencia hacia otro que se encuentra prisionero, como aquel hijo que, al abogar por la libertad de su padre, refiere sus actuaciones en las filas de los defensores de la Constitución y las leyes:

“...Encontrándome en el servicio de las armas desde el año de 1847 hasta el actual; en cuyo tiempo he tenido la honra de hacer la Campaña al Sur a las ordenes del Sr. Gral. en Jefe D. Manuel Bulnes en la que me encontré en la batalla de Los Guindos, i acción de Loncomilla en el año de 1851; además habiendo estallado la revolución en San Felipe en el mes de marzo del presente año, acompañé lealmente a ese sitio, lo cual después de un ataque reñido adquirimos una completa victoria: enseguida dispuso nuestro Jefe regresáramos al Norte a las órdenes del Sr. Gral. en Jefe D. Juan Vinaure Leal, lo que después de una penosa marcha encontramos al enemigo sitiado en el Cerro Grande, i estrechando reciamente con él, obtuvimos el triunfo que deseábamos conseguir: especificando sobre todo de encontrarme dispuesto a derramar las últimas gotas de sangre hasta derribar completamente a los traidores de nuestras leyes. En esta virtud suplico a V.E. se sirva concederle la libertad a Pedro Águila o Ribera atendiendo de ser mi padre...”¹⁵.

Del mismo modo, la lealtad al gobierno exhibida en tiempos de crisis por sujetos encarcelados era instalada ante el juicio del Consejo de Estado como manifestación de mérito y reforma moral: puestos en la encrucijada de adherir al desorden o aliarse a las fuerzas constitucionales, algunos de ellos, tomando el camino del orden, ponían su súplica ante la mirada de los vencedores:

“... Cuando se remitió al delincuente de Cauquenes a Constitución, para conducirlo de este punto a su destino, el Gobernador de aquel puerto, Capitán de fragata D. Leoncio Señoret, se vio precisado a consecuencia de la revolución, a establecer su cuartel en la misma cárcel, y necesitando de algunos hombres de confianza y de adhesión al orden, echó mano de Orellana para la policía secreta del pueblo y algunos otros servicios más o menos análogos. Formándose enseguida la primera brigada que salió de Constitución en auxilio de la plaza de Cauquenes, amenazada por Rabanal, Orellana fue uno de los primeros en alistarse en clase de soldado, haciendo toda la campaña y desempeñando perfectamente su deber. Por último Excmo. Señor, concluida la guerra civil, el reo del que tratamos vuelve con toda honradez a Constitución, se presenta voluntariamente a cumplir su condena, y no obstante la facilidad de evadirse que tuvo tan repetidas ve-

¹⁵ Solicitud de indulto de Pedro Águila o Rivera. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 273, pz. 5, 1860.

ces, como debe advertirlo V.E., lo vemos resignado a su suerte en satisfacción de la vindicta pública..."¹⁶.

EL ARREPENTIMIENTO REVOLUCIONARIO

En el período de tiempo que transcurrió entre los diversos motines y asonadas opositoras contra el poder central y la promulgación de las amnistías generales que antes citábamos, los hombres sentenciados por su participación en dichas acciones tuvieron la oportunidad de, mediante solicitudes de conmutación e indulto, presentar ante el Presidente de la República y su Consejo de Estado las razones y actitudes que los facultaban para poder volver a ser considerados dignos de confianza por parte del gobierno, así como sujetos dispuestos a constreñirse al ámbito de sus vidas privadas, sin más interés en la política que la que cualquier ciudadano medio pudiese tener, es decir: ninguno. Con la experiencia fresca de las revueltas de San Felipe, Santiago o Copiapó, los hombres encerrados por dichas causas se esforzaron —verbo procurador mediante— en convencer a las máximas autoridades del país de su inocencia, de lo absurdo de su extravío, de su ignorancia respecto a las causas y consecuen-

¹⁶ Solicitud de Indulto de José Orellana. AN, Archivo Ministerio de Justicia vol. 208 pz. 1, 1855. Años antes, similar argumentación redundó en la obtención de la conmutación de la pena de muerte por el extrañamiento para un conjunto de penados en la isla de Juan Fernández, quienes no adhirieron a las fuerzas enemigas que tomaron dicha posición: "Considerando que aunque los reos desterrados al presidio de Juan Fernández que se hallaban en él cuando el enemigo ocupó momentáneamente la plaza no fueron en manera alguna compelidos a salir de su destierro y antes bien se les dejó en absoluta libertad para permanecer en él, sin embargo atendiendo a lo extraordinario de aquel suceso, han sido en cierto modo excusables de haberlo quebrantado: vengo en uso de las facultades extraordinarias de que me hallo investido en indultarles de la pena y responsabilidad en que, con arreglo a lo dispuesto en la ley del 27 de enero del presente año, hubieren incurrido por este quebrantamiento; y considerando además que la circunstancia de no haber seguido el ejemplo de los que tomaron abiertamente parte con el enemigo merece toda la indulgencia que es compatible con la justicia y la necesidad de consultar a la quietud pública, vengo en conmutar la pena de muerte a que se hallaban condenados los reos Dn. Pedro Vargas Fontecilla, Dn. Pablo Zorrilla, Dn. Eugenio Idalgo, Dn. Francisco Pérez Larraín, Dn. Casiano Cuervo y Dn. José María Marín, en la de destierro por diez años a cualquier punto de las provincias del Rfo de la Plata, dejándoles opción para que si hallaren que les es mas cómodo residir en otro país que no sea el Perú, Bolivia o el Ecuador, puedan trasladarse a él, previa especial licencia del Gobierno y fianza de cuatro mil pesos, de no volver a Chile, ni pasar a los territorios exceptuados antes del vencimiento del tiempo de su condena." Solicitud de Indulto del reo Pablo Zorrilla. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 38 pz.21, 1841. Parecida actitud fue la que mantuvieron un conjunto de reos de la Casa Correccional con ocasión de los eventos de 1851 en Santiago, tal y como lo expresa el Director de dicho establecimiento en la solicitud de indulto elevada por éstos: "... todos y todas han tenido la mejor conducta al tiempo que han estado en ella [la correccional] y muy particularmente en estos días de la revolución que a pesar de haber tenido toda la comodidad para haberse fugado por haber estado la casa sin guarnición ninguna no han querido hacerlo, manifestando un completo cambio de buenas costumbres y moralidad y buen aprovechamiento del tiempo que han estado en esta casa..." El procurador redactor de la solicitud agrega: "Es preciso premiar las buenas acciones, así como se persiguen los delitos... Es necesario, Exmo. Sr., que estos miserables participen algo de tanta gloria que ha recibido la nación..." Solicitud de indulto de un listado de 24 reclusos y reclusas de la Casa de Corrección. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 169, pz. 9, 1851.

cias de su temeraria actitud. Por tal motivo, y con tales intenciones, las solicitudes que pasamos a analizar presentan al menos un par de argumentaciones tipo, las cuales hacen referencia a la inconciencia de los involucrados, por un lado, y al total arrepentimiento, por el otro.

La inocencia es sin duda la primera y más eficiente conquista que un sentenciado debe de ganar para hacer plausible alguna posibilidad de hallar clemencia en el auditorio conformado por el Consejo de Estado. O al menos una narración de inocencia, una inocencia verosímil que abra la posibilidad de reconsideración sobre su "cosa juzgada". Para ello, tal y como hemos comprobado en otro lugar, se ha recurrido a la locura, la infancia, el contagio criminal, la pobreza o la condición de mujer, entre muchas otras razones. Sin embargo, en el caso específico de los delitos de carácter político la obtención de este beneficio discursivo era sin duda más difícil, en tanto que las intenciones y motivos de la sublevación política no podían dejarse al arbitrio de la enfermedad o la candidez. Sin embargo, la búsqueda de este tipo de razones no deja de estar presente en las solicitudes consultadas:

"... soy un hombre honrado, culpable tan solo de mi hecho político a que fui arrastrado en un momento de impremeditación y de error... Fuera del aciago día 20 de abril, no he dado en toda mi vida la más mínima nota de mi conducta como ciudadano, como esposo, como padre ni como artesano que cumple sus obligaciones con honor y solo vive de su trabajo..."¹⁷.

A la impremeditación se sumaba la conminación, el actuar obligado por las circunstancias, a pesar de que en el fuero interno se mantuviesen otros principios y lealtades:

"No pretendo justificar mi conducta política en la desgraciada época que acaba de pasar, pero no debe ignorar V.E. que mi falta no fue premeditada: a la voz de alarma acudí a mi puesto como lo exigía mi deber de militar, i cuando creía cumplir con éste se me hizo saber que aquella fuerza debía obrar contra el gobierno i que en tal sentido se me hacía servir, bajo las más severas conminaciones. Se me obligó por consiguiente a cometer una falta forzosamente, i sin cuya circunstancia habría llevado adelante mi propósito de sacrificar mi vida en defensa del orden i la Constitución, prestando mi cooperación al gobierno, objeto de mi comparecencia al cuartel..."¹⁸.

Incluso aquellos que pudieron ser signados como líderes de la revuelta no lo eran, y por el contrario, solo el desasosiego y la confusión reinantes podían

¹⁷ Solicitud de Manuel Lucares, de que se le haga efectiva la condena a destierro por su participación en el motín del 20 de abril, en tanto ha permanecido por más de un año en la penitenciaría. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 178, p. 41, 1853.

¹⁸ Solicitud de conmutación de Melchor Inchanste, condenado a ocho años de presidio en los carros por participación en el motín de Copiapó del 26 de diciembre de 1852. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 178, p. 31, 1853.

explicar su participación, siempre impensada e irracional, en tal tipo de eventos:

"... Sé, Excmo. Sr., que a mi representado se le ha hecho aparecer ante el público como un caudillo temible por su decisión revolucionaria y sus extravíos políticos sistemados; pero habiendo llegado una ocasión en que puede éste hablar con entera franqueza, en obsequio de la verdad, puedo asegurar a Ud. que esa voz vulgar no ha tenido fundamento alguno razonable... efecto de la situación y al influjo de algunas instigaciones de esa misma noche..."¹⁹.

En el fondo, la inspiración revolucionaria era encendida en los espíritus de estos suplicantes —guardias civiles, artesanos y hombres de trabajo en su mayoría—²⁰, por cabecillas y líderes inescrupulosos, por agitadores profesionales, hombres políticos que, inflamando el corazón de los simples, solo conseguían arrastrarlos al horror de las prisiones o al más solitario destierro:

"... Cerca de 30 años consagrados exclusivamente al servicio de la Patria por el capitán González, ascendiendo gradualmente desde el 1° de los grados que la milicia conoce, y siempre con honor, subordinación y sin haber jamás incurrido en la más ligera falta... Estos desgraciados sin intención para delinquir fueron seducidos por vanas esperanzas, que halagando sus razones afectadas las hacían concebir en la actual crisis del país hasta el extremo de fascinarlos con un pronunciamiento contra la autoridad legalmente constituida... Ellos están prontos a sostener la misma causa y que solo por una dislocación momentánea pudieron abandonar, y hacerse matar antes de ser inconsecuentes. Déles V.E. la vida y ellos con gusto se la sacrificarán: lo protestan del modo más sincero y ardoroso..."²¹.

¹⁹ Solicitud de Marco Aurelio Gutiérrez, condenado a muerte por participación en el motín del 20 de abril de 1851. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 169, pz. 18, 1852.

²⁰ Para la extracción social de los participantes en los acontecimientos revolucionarios de 1851 ver Sergio Grez T. *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*, Santiago de Chile, DIBAM-RIL-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 1997.

²¹ Solicitud del capitán José Manuel González y su hijo José Manuel González 2°, por participación en el motín del 20 de abril de 1851. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 169, pz. 17, 1852. Como contraparte de este tipo de caso, sabemos de otros en los que justamente la participación de los solicitantes en la represión de los disturbios les valía como argumento para pedir su indulto. Tal es el caso siguiente, en que las recomendaciones vienen firmadas por el Intendente de Valparaíso Manuel Tocornal y el destacado militar y líder de la reacción oficialista Manuel Blanco Encalada. El primero anota "... la buena conducta i el arrojo con que se comportó en la jornada del 28 de Octubre..."; en tanto el segundo saluda sus méritos castrenses: "Digno este benemérito militar, de la gracia que pretende de S.E., he considerado un deber de mi parte cooperar al logro de sus deseos, i encarecer el mérito contraído en la función de guerra a que se refiere, i por su consagración a dar pruebas que borren las notas que le atrajo su condena..." Solicitud de indulto del cabo 2° Carlos Pacheco, por desertión estando de guardia. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 169, pz. 7, 1851.

Pero aún quedaban aquellos que, desprovistos tanto de la ignorancia política como de un pasado de servicios patrióticos, debían de intentar convencer de su merecimiento de clemencia por medio del expediente del puro y simple arrepentimiento, aquella actitud de los sujetos que Concepción Arenal comprendía como "... una situación del ánimo totalmente diversa y opuesta, bajo el punto de vista moral, a aquella en que se cometió la culpa...", en tanto que "... el arrepentido es *tan otro* del culpable, que a él le parece imposible que sea el mismo, y mentalmente se pregunta una y cien mil veces: ¿cómo he podido yo hacer tal hecho? Cuando esto sucede viene el dolor, la vergüenza, el remordimiento, la reacción moral completa, sin la cual no hay arrepentimiento..."²².

Pues bien, esta *reacción moral completa* era motivada por la rudeza de la prisión o del exilio, que, de forma permanente e incansable, recordaban al penado la gravedad de su error y sus más funestas consecuencias, representadas muchas veces por el dolor de su propia y desamparada familia:

"... Raimundo Retamal, indultado de la pena de muerte en cárcel penitenciaria por V.E. con acuerdo del consejo de Estado, condenado a consecuencia de reo de Estado por injerencia en el motín que estalló en Copiapó el 26 de Diciembre del año 51, ante V.E. con el debido respeto me presento i digo: que desde algún tiempo a esta parte he observado en mi prisión una conducta fiel no dando que notar lo más leve en ella. Arrepentido de mis extravíos pasados, con la lección severa que la experiencia me entregare con la debida madurez a someterme al sagrado lleno de mis deberes sociales i estando unido a una amante esposa i dos tiernos hijos que deploran su triste orfandad pues no cuentan con más amparo que el mío para proveerse de aquellos medios indispensables a la subsistencia diaria..."²³.

De tal forma, los una vez revolucionarios se ponían a disposición de las autoridades que alguna vez quisieron derrocar, ansiosos de demostrar tanto su

²² Concepción Arenal, *op. cit.* pág. 79.

²³ Solicitud de Raimundo Retamal. AN, Archivo Ministerio de Justicia vol. 208 pz. 11, 1855. De forma similar se expresaba, cinco años después y con ocasión de los acontecimientos de 1859, otro condenado, por quien su esposa suplicaba: "... en aquellos meses de convulsiones, fue arrastrado por la corriente revolucionaria; pero felizmente no cometió otros desórdenes, que tomar armas. Ahora que las armas constitucionales han restablecido el orden en toda la República, es llegado el caso de que V.E. se compadezca de esos pobres espíritus extraviados, i de éste, que me ha manifestado su arrepentimiento, i prometiéndome distinto modo de obrar cuando el caso llegase, no tendrá V.E. un hombre que contribuya, si no al orden i tranquilidad del país, i al cumplimiento de sus demás obligaciones, como mantenerme con nuestros tres hijos de tres años i medio el mayor, i que todos lloremos por pan." Solicitud de Justo González. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 273, pz. 10, 1860. Finalmente, desde su exilio, un solicitante exponía: "... qué los trabajos i privaciones qué ha sufrido Larraechea fuera de su país, lo han hecho mas cuerdo i reconoce su falta, por lo qué arrepentido me ha protestado que no volverá jamás a mezclarse en asuntos políticos; i confiado en este propósito no puedo menos que ocurrir á la benevolencia de V.E. para que de acuerdo con el Consejo de Estado se sirva indultarlo de la pena en que hubiere incurrido, para que volviendo a su patria pueda hacerse cargo de cuatro hijos pequeños huérfanos de madre." Solicitud de Ambrosio Larraechea. AN, Archivo del Ministerio de Justicia, vol. 208 pz. 17, 1855.

vuelta al orden como su disposición a, contraídos a la educación y cuidado de sus familias, olvidar los febriles momentos que los impulsaron a acometer en contra del poder establecido. Una a una las solicitudes presentadas van desvelando el sentir profundo del arrepentimiento y la expiación, la rehabilitación normativa, el renovado apego por el orden y la tranquilidad pública. Hartos de sus prisiones, los solicitantes transmutaban en noveles guardianes del Estado, e impulsados por sus propias familias y sus necesidades, parecían optar por el sosiego del hogar antes que por el llamado contingente del accionar político y sus riesgos en tiempos de excepción:

“... mi esposo no tomará parte jamás directa o indirectamente en ninguna conspiración que tenga por objeto derrocar las autoridades legalmente constituidas, ni turbar la tranquilidad pública. Oliva ama la paz y como padre de una numerosa familia, sin más patrimonio que su honradez y su trabajo, necesita de ella para poderse contraer a su educación y a la adquisición de los medios indispensables a su decente mantención. Como buen patriota anhela la prosperidad y engrandecimiento de Chile, y como sabe que tan importantes objetos no pueden alcanzarse sin orden y sin quietud, está muy lejos de propender a alterarlos...”²⁴

Así mismo, los antiguos alzados pretendían mostrarse como víctimas inocentes, hombres descarriados, engañados, utilizados, “... alucinados en otro tiempo por cabecillas mal intencionados, pero que en la actualidad han experimentado i experimentan aún las lecciones luminosas y severas del castigo: experiencia i desengaño...”²⁵.

Sin embargo, y como ya comentábamos con anterioridad, los reales guardianes del orden, aquellos que participaron en los sucesos insurreccionales en el bando gobiernista, también vieron en dicha ocasión el motivo que los hacía acreedores del perdón supremo, más aún cuando éste era otorgado a los mismos revolucionarios. Sin comprender el carácter estratégico de las decisiones del Ejecutivo, un capitán de guardia condenado por herir ebrio a un subalterno pudo expresar:

²⁴ Solicitud de indulto del Sargento retirado Joaquín Oliva, condenado a muerte por participar del motín de San Felipe de noviembre de 1850. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 169, pz. 16, 1852. Poco después, otro solicitante expresaba: “El tiempo transcurrido de su gobierno me ha persuadido hasta la evidencia de su conmiseración, de su paternidad para con el pueblo chileno... dos años que me han dado la profunda experiencia, i persuadido evidentemente que mi único bienestar consiste en la exclusiva contracción al trabajo i en proveer con este elemento los medios para proporcionar una vida próspera i tranquila i amparar a dos hermanas solteras, huérfanas que todo lo esperan de mi...” Solicitud de conmutación de Rafael Laguna, condenado a muerte por conspiración. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol 178, pz. 14, 1853.

²⁵ Solicitud de conmutación de Custodio Barahona, condenado a 4 años de penitenciaría por participación en el motín de Copiapó del 26 de diciembre de 1852. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 178, pz. 36, 1853.

“Si el acto de reprimir el motín en tales circunstancias no fuese legal i aun de rigurosa obligación en tales casos, yo ignoro cuando deberían emplearse las fuerza de las armas contra los rebeldes; i si el resistir i emplear el arma que se pueda para impedir el ataque faccioso, se castigara con la ley sobre armas prohibidas, tendrí V.E. que llenar los presidios en estos tiempos de infeliz memoria para Chile, i de peores resultados morales i físicos para la sociedad...”

Ante una primera negativa de indulto, el solicitante vuelve a argüir:

“... cooperaba por mi parte al sostenimiento del orden. Era consiguiente que me acarrease enemigos tan crueles como los que ha tenido V.E. Era una misma la causa, i unos mismos los tumultuarios, los que atacaban a todo el que les ponía dique a sus criminales maniobras... Si los traidores han alcanzado los efectos de la clemencia con que V.E. mira a cada uno de sus súbditos: si todos han sido perdonados después de causar tantos males a la Patria con la desmoralización, i con la muerte de tantos defensores del orden, parece aún ofensivo el no esperar indulgencia para uno de los últimos en sus facultades, pero de los primeros en su decisión i eficacia por el bien general...”²⁶.

De ese modo, y por medio de las artes de la retórica y la búsqueda de verosimilitud, unos eventos particulares eran instalados en la lógica del acontecimiento general; las vidas y acciones de cada sujeto eran puestas en referencia de todos los demás, la historia de Chile se desenvolvía en el destino de unos hombres encerrados en los presidios o alejados de su suelo por decisión oficial. En cada una de las solicitudes que aquí hemos comentado se percibe la inmediatez de la súplica, lo específico, lo diminuto de la vida de cada cual; sin embargo, esta inmediatez al mismo tiempo nos habla de su propio contexto, o, para ser más exactos, del contexto que cada sujeto considera pertinente reconstruir para dar credibilidad a sus dichos, más aún cuando de esta credibilidad depende su propia vida.

²⁶ Solicitud de indulto del celador Mateo Pérez, por heridas sobre un subordinado. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 169, pz. 13, 1852. Junto a lo anterior, en una nota de su superior, Comandante Carlos Riso Patrón, se agrega: “Mientras desempeñaba el juzgado de policía correccional tuve excelente oportunidad para conocer a Mateo Pérez, como sumamente vivo, recto i diligente para perseguir a los criminales en toda la subdelegación...” De igual modo, en una solicitud algo posterior, un hombre condenado por herir a otro al calor de una discusión política, alegaba en su defensa “Por desgracia enrolóse mi defendido entre una turbamulta de Señores progresistas, igualitarios u opositores, en una palabra, y como es costumbre entre estos hombres, la censura de todo paso del gobierno, en todas sus reuniones; cupo en suerte a mi defendido sostener que la comida dada por la I.M al regreso del Sr. Presidente, había sido buena...” Solicitud de indulto de Juan Parraguirre, condenado a ejercer por seis meses de policía en el Presidio Urbano, por heridas. AN, Archivo Ministerio de Justicia, vol. 178, pz. 42, 1853.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Claudia Arancibia, José Cornejo y Carolina González, "¿Veis aquí en potro del tormento? ¡Decid la verdad! Tortura judicial en la Real Audiencia de Santiago de Chile". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, año IV, número 4, Santiago: Departamento de Historia, USACH, 2000.
- Concepción Arenal, "El derecho de gracia ante la justicia", En *Obras Completas*, Tomo XII, Madrid, Librería de Victorino Suárez, 1896.
- Marcos Fernández L., "La explicación y sus fantasmas. Representaciones del delito y de la responsabilidad penal en el Chile del siglo XIX", *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, año IV, número 4, Santiago, Departamento de Historia, USACH, 2000.
- Marcos Fernández L., "La invención del deber: la masculinidad como valor de cambio. Discursos y representaciones sobre la identidad masculina en Chile durante el siglo XIX". En *Memoria, tradición y modernidad en Chile. Identidades al acecho*, Santiago, CEDEM, 2001.
- Sergio Grez T., *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*, Santiago de Chile, DIBAM-RIL-Centro de investigaciones Diego Barros Arana, 1997.
- Iván Jaksic, *Andrés Bello: la pasión por el orden*, Santiago, Editorial Universitaria, 2001.
- Brian Loveman y Elizabeth Lira, *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política (1814-1932)*, Santiago de Chile, LOM-DIBAM, 1999.
- Brian Loveman y Elizabeth Lira, *Leyes de reconciliación en Chile: amnistías, indultos y reparaciones 1819-1999*, Santiago de Chile, DIBAM, Universidad Jesuita Alberto Hurtado y Centro de investigaciones Diego Barros Arana, 2001.
- Jaime Valenzuela M. *Bandidaje rural en Chile Central, Curicó, 1850-1900*, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 1991.

LA TESIS SOBRE LA CONSPIRACION UNIVERSAL DEL MAL
ABSOLUTO COMO RECURSO DE LA VIOLENCIA EXTREMA
DESDE EL ESTADO

Luis Corvalán Marquéz

La violencia ha solido ser objeto de estudio por parte de las ciencias políticas, sociales, históricas, sociológicas y psicológicas. Más aún cuando ha provenido desde el Estado. Y todavía más si se produjo durante el siglo xx, precisamente en razón de la aterradora eficacia que llegara a alcanzar en virtud de los medios técnicos disponibles.

El siglo xx, en efecto, ha sido el siglo de las grandes guerras y de las grandes masacres desde el Estado. Fenómenos como el nazismo, el fascismo y el estalinismo, entre otros, son emblemáticos al respecto. Ellos dieron lugar a prácticas donde la muerte fue planificada fría y científicamente y, adicionalmente, racionalizada y justificada mediante ideologías diversas.

Las violencias extremas desde el Estado no conforman un hecho aislado. Por el contrario, constituyen una verdadera constante repetida en los más diversos rincones del planeta, bajo los más distintos sistemas políticos e ideologías. El siglo xx ha aportado una cuota adicional al horror en razón de lo señalado más arriba, es decir, la aterradora eficacia de los medios.

Estos fenómenos, por cierto, requieren de una explicación, de una búsqueda de las diversas variables que los hicieron posible. Todo con el fin de contribuir a aportar elementos para evitar su repetición en el futuro. Más aún cuando parecieran decir algo sobre nosotros, no ya como país o cultura, sino como humanidad.

¿Qué conduce al ser humano a violar el precepto de no matar, trasgrediendo esa norma incluso en gran escala? ¿No será que, como se lo pregunta Ryszard Kapuscinski, “el rechazo del Otro, y hasta la hostilidad hacia él constituyen un rasgo inmanente de la naturaleza humana?”¹ ¿O sucede más bien, como lo sustenta Erwin Staub, que “los seres humanos poseen propensiones genéticas tanto para el altruismo como para la agresión...”, debiéndose a la “socialización y la experiencia del individuo cuál de esas propensiones se despliega más?”².

Sea como fuere, es evidente que la historia está signada por la recurrencia del crimen, cuestión que la historiografía tiende a no tematizar, e incluso, a ignorar, no pocas veces en aras de una quizás inconsciente apologética nacional, social, política o cultural. Se supone que, a fin de cuentas, nuestra historia debiera ser edificante e ilustrativa de valores elevados. A contrapelo de este supuesto implícito, –por cierto, no exento de fuerte carga ideológica– Hanna Arendt hace una penetrante observación sobre la existencia de cierta “corriente subterránea de la Historia occidental”. Esa corriente –a su juicio–, a través

¹ Ryszard Kapuscinski, “La Cacería del Otro”, *Le Monde Diplomatique*, junio 2001, pág. 34.

² Erwin Staub, *The Roots of evil*, Cambridge, University Press, 1994, pág. 24.

de los genocidios y los totalitarismos del siglo xx, habría "llegado finalmente a la superficie..." y usurpado "la dignidad de nuestra tradición"³.

Hispanoamérica, por cierto, ha hecho su aporte al arriba mencionado ma-cabro y triste récord del siglo que recién termina. En particular a través de las dictaduras militares instauradas especialmente desde los setenta en adelante. Es decir, mediante aquellos regímenes encarnados en unas FFAA institucionales sustentadas ideológicamente en las Doctrinas de la Seguridad Nacional y los conceptos de la guerra antisubversiva. Tales regímenes sobresalen al respecto más que por el número de víctimas –de por sí considerable–, por el carácter sistemático y racional de la violencia que llevaron a cabo. Quizás la manifestación más representativa de ella haya sido la práctica de los desaparecimientos forzados de personas.

Es indudable que todas las violencias extremas desde el Estado están cruzadas por muchas variables que permiten dar cuenta de ellas, aunque, por cierto, nunca justificarlas. En este artículo quisiéramos poner énfasis en una sola, a saber, la ideológica-cultural. Existen no pocos estudiosos del tema que, incluso más, consideran que a la mencionada variable le corresponde un rol esencial en lo referente a las violencias masivas desde el Estado, constituyendo uno de sus prerequisites ineludibles.

Así, por ejemplo, Ryszard Kapuscinski nos dice que "en el origen de todo acto genocida se halla... una ideología del odio, amplia y metódicamente propagada." Y agrega: "todos los gobiernos que planificaron genocidios siempre comenzaron por destruir, a los ojos de sus fieles, la imagen del enemigo, futura víctima"⁴. En esta misma línea Hanna Arendt, por su parte, sostiene que "el terror tiene que ser presentado como un instrumento de realización de una ideología específica, y esta ideología debe haberse ganado la adhesión de muchos, de una mayoría, incluso antes de que el terror pueda ser estabilizado"⁵. Mientras que Erwin Staub afirma que los genocidios y asesinatos en masa cometidos por el Estado requieren una progresión de cambios en la cultura. En ciertos casos, señala: "la progresión toma lugar sobre décadas y aun centurias y crea una preparación en la cultura. En otros casos –añade–, hay una rápida evolución de la ideología, personalidades, o condiciones sociales que preparan a la gente para los crímenes masivos"⁶.

Así, en resumen, las violencias extremas desde el Estado se hallarían según tales autores, ligadas indisolublemente a ciertas ideologías y a la cultura. Aún más, serían inconcebibles sin ellas. Erwin Staub, en su libro "Las Raíces del Mal" lleva a cabo un estudio empírico de los principales genocidios del siglo xx, y en todo ellos encuentra que cierta evolución en la cultura ha sido una precondition de su cumplimiento.

³ Hanna Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo. I. Antisemitismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pág. 13.

⁴ Ryszard Kapuscinski, *op. cit.*, pág. 34.

⁵ Hanna Arendt, *op. cit.*, pág. 29.

⁶ Erwin Staub, *op. cit.*, pág. 85.

Las corrientes ideológicas y culturales que se constituyen en prerequisites para las violencias extremas desde el Estado poseerían una serie de rasgos típicos. En particular cabe mencionar su estructuración en torno a la dualidad entre un bien absoluto —que suele ser la patria, la raza, la religión, el pueblo, etc.— y un mal absoluto, especie de chivo expiatorio creado por la misma ideología, al que se requeriría erradicar como condición para la pervivencia del primero. Esa dicotomía, en efecto, es la que prepara la satanización de quienes se supone son los portadores del mal absoluto lo que, por cierto, pone las bases para su posterior destrucción. Siempre, sin dudas, en aras de un valor superior⁷.

Demás está decir que el estudio del marco histórico concreto, sus conflictos y crisis, es el que permite explicar el porqué se crean las condiciones para el apareamiento y desarrollo de tales ideologías, así como también cuáles son los sujetos que asumirán un lugar u otro en la polaridad descrita.

Ahora bien, la referida lógica dicotómica que caracteriza a las corrientes ideológicas y culturales que se constituyen en una de las variantes principales de las violencias extremas desde el Estado, quizás encuentren su manifestación más radical y pura en aquellos esquemas que postulan la existencia de cierta conspiración universal del mal absoluto en contra del bien absoluto. En esta línea existen verdaderas tradiciones teóricas que han dejado una honda huella en la cultura occidental.

El objeto de este artículo consiste precisamente en exponer cuatro variantes de esa teoría, mencionando a la par los correspondientes correlatos de violencia estatal que les han sido inherentes. Ellas son la teoría de la conspiración universal francmasónica, de la conspiración universal judía, de la conspiración de los servicios secretos de las potencias imperialistas y de la conspiración universal comunista. Cada una de estas versiones, claro está, han servido para fundamentar y justificar grandes crímenes desde el Estado.

Obviamente, cuando dejaron de ser funcionales, pasaron en alguna medida al olvido. Pero pueden ser revividas a través de otros representantes en el caso de que volvieran a aparecer condiciones históricas análogas a las que hicieron posible su materialización anterior.

DURANTE EL SIGLO XVIII Y COMIENZOS DEL XIX: LA CONSPIRACION UNIVERSAL FRANCMASONICA

La teoría de la conspiración universal francmasónica fue elaborada en el contexto del conflicto europeo entre modernidad y Antiguo Régimen. En particular, constituyó una de las formas ideológicas a través de las cuales el movimiento conservador antiilustrado del siglo XVIII reaccionó frente a las amena-

⁷ El objeto de este artículo no es, por cierto, ahondar más allá en estos aspectos teóricos del problema. Al respecto remito al excelente texto de Erwin Staub, *The Roots of Evil. The Origins of Genocide and others group violence*, Cambridge, University Press, 1994.

zas que se cernían en contra del mundo tradicional. Es decir, constituyó una modalidad de contraataque de aquel orden social y político basado en la sociedad estamental y la monarquía absoluta, en contra de la ascendente modernidad, la que se personificara en la ilustración y luego en el liberalismo. La teoría alcanzó particular fuerza en Francia y en España. Su rasgo ideológico predominante fue el antirracionalismo.

Esta teoría conspirativa tuvo en su época muchos representantes y epígonos. Quizás quien la expusiera de manera más radical haya sido el jesuita Agustín Barruel, que vivió entre 1741 y 1820. Sus obras principales fueron "Historia del clero francés durante la Revolución", y, en especial, "Memorias para servir a la historia del Jacobinismo".

Barruel es señalado como un pensador de la corriente contrarrevolucionaria. Escribió lleno de pasión, dominado por una verdadera furia en contra de la revolución francesa. Su obra dio lugar a hondas corrientes emocionales. De una u otra forma su influencia sobre los grandes pensadores tradicionalistas y conservadores posteriores es indeleble. La matriz de su teoría puede, en efecto, rastrearse hasta hoy en el pensamiento ultra conservador.

Barruel evidencia una concepción absolutamente conspirativa del surgimiento de la modernidad y de la correlativa crisis de la sociedad y cultura tradicionales. Las remite, en efecto, a la conspiración que a mediados del siglo XVIII habrían montado tres hombres perversos: Voltaire, D'Alambert y Federico de Prusia, a los cuales luego se habría agregado Diderot⁸. Bajo la jefatura del primero el objetivo de esa conspiración no habría sido otro que acabar con el cristianismo y las monarquías. Con tales propósitos los conjurados habrían elaborado un cuidadoso plan que recorrería una serie de etapas sucesivas.

Ese plan habría terminado materializándose en la conformación del club de los jacobinos y en la revolución francesa. Los jacobinos, a su vez, serían el resultado de la confluencia de tres sectas, la de los filósofos, la de los francmasones y la de los iluminados. Cada una de ellas llevaría a la práctica una parte de la conspiración universal contra el altar y el trono.

Así, la secta de los filósofos materializaría la conspiración en contra de Dios y los Evangelios. A través de ella se sembraría la incredulidad en la cultura y se socavarían las bases de la Iglesia, corrompiendo al conjunto de la sociedad. Mientras que la secta de los francmasones, —o "sofistas de la rebelión", como los llama— se encargaría de impulsar la conspiración en contra de todas las monarquías europeas. Por su parte, —agrega Barruel—, la secta de los iluminados, a la que denomina como "sofistas de la impiedad y de la anarquía", aparte de conspirar en contra del trono y del altar, lo haría en contra de la propiedad.

Como se dijo arriba, la unión de estas tres sectas habría dado lugar a la conformación del club de los Jacobinos. Todo, por cierto, como materialización del detallado y vasto plan conspirativo elaborado bajo la dirección de Voltaire.

⁸ Javier Herrero, *Los Orígenes del Pensamiento Reaccionario Español*, Madrid, Ed. Cuadernos para el Diálogo, 1971, pág. 207.

Este plan, de otra parte, consideraría valerse de millones de ingenuos atraídos por las máximas de igualdad, libertad y Derechos Humanos difundidas por los conspiradores a través de diversos medios. Encandilados por el falso brillo de esas ideas, tales ingenuos, en todo caso, permanecerían ignorantes sobre los fines últimos a los que servirían dichas doctrinas. Estos fines sólo serían del conocimiento de los iniciados ubicados en los vértices de la conspiración. Quienes, por cierto, se esforzarían para que los ingenuos a los que utilizan no llegaran nunca a conocerlos.

Así, una vez que hubieron reclutado numerosos incautos en los más diversos países, los conspiradores quedaron en condiciones de movilizar a millones de personas, sostiene Barruel. Tal efecto lo habrían conseguido organizando extensas cadenas de clubes políticos repartidos por toda Europa. Como se dijo, su primer gran logro habría sido la revolución francesa. Pero, claro está, sus metas irían mucho más allá, abarcarían el mundo, persiguiendo abolir toda forma de convivencia civilizada. Barruel, en efecto, dirigiéndose a los monarcas europeos les advierte: "es preciso que sepan que las revoluciones de sus propios países forman parte del gran plan de conjuración, así como la de Francia, y que todos aquellos delitos, toda aquella anarquía, todas las atrocidades que se han seguido a la disolución del imperio francés, no son más que una parte de la disolución que a todos se les prepara"⁹.

Al mismo tiempo, Barruel demoniza a las sectas revolucionarias. Describe a sus miembros, en particular a sus líderes, como criminales que carecen de todo freno ético y moral. Por lo mismo, dice, se valdrían de los más perversos medios, sin límite alguno, para conseguir sus fines. Sostiene, en efecto, que "tan natural es a la secta el derramamiento de sangre, la impiedad contra los altares, el furor contra los tronos y las atrocidades cometidas, como a las pestes ser desoladoras". Desde estos supuestos la conclusión de Barruel fluye sola: "una de las dos cosas ha de suceder —dice—: el universal desastre o el aniquilamiento de la secta"¹⁰.

De tal modo quedaba fundamentada la violencia en contra de los movimientos ilustrados y liberales.

En este marco es interesante el rol que le asigna Barruel a la ideología ilustrada y liberal. Desde ya las ideas de libertad, igualdad y Derechos Humanos aparecen en su análisis como instrumentos de la conspiración. Precisamente en la medida que su realización chocaría con la existencia de los gobiernos, la propiedad y la religión. En tal sentido la intelectualidad, por cierto, figura como sospechosa. Ella precisamente sería el instrumento de la difusión de las ideas disolventes.

Dentro de esta lógica, en su relato sobre la conspiración Barruel se refiere a la Enciclopedia. Sostiene que jugaba un rol muy importante dentro de aquella." Parecía, afirma, que el objeto paladino de este enorme diccionario era

⁹ Agustín Barruel, citado por Javier Herrero, *op. cit.*, pág. 206.

¹⁰ Agustín Barruel, citado por Javier Herrero, *op. cit.*, pág. 206.

hacer de él un tesoro de los conocimientos humanos; pero su objeto secreto – agrega – fue hacer de él un arsenal de la incredulidad”¹¹. La conspiración universal en contra del trono y el altar, en efecto, suponía inundar Europa de libros anticristianos. Y la Enciclopedia ocuparía entre ellos un lugar esencial¹².

Barruel constata que el propósito ilustrado de difundir la incredulidad habría tenido un éxito clamoroso: se habrían inoculado de ella desde las clases altas hasta el bajo pueblo, pasando por los propios monarcas”. Es una verdad muy dolorosa para el historiador – sostiene –, pero que debe tener el valor de decirla, a saber, que los progresos de la conspiración anticristiana empezaron por las más altas clases de la sociedad: por los reyes, los emperadores, los ministros y los que podemos comprender bajo el nombre de grandes señores”. Así, todas las cortes europeas habrían caído en manos de los filósofos. Y de allí el pensamiento filosófico habría irradiado a los estratos subalternos. “La impiedad – sostiene Barruel – pasaba de la capital a las provincias; de los señores y nobles, a los plebeyos; de los amos, a los criados”¹³.

Las consecuencias de este fenómeno, agrega, distaban de quedarse en el plano meramente religioso. Por el contrario, se extendían directamente al político. En efecto, rotos los principios de la obediencia religiosa como producto de la labor de los filósofos, quedaban al mismo tiempo socavadas las bases de la obediencia civil. Precisamente por cuanto esta, sostiene Barruel, tiene su fundamento último en la religión. Por tanto, la prédica antirreligiosa y racionalista de los filósofos prefiguraría la revolución contra la monarquía absoluta. Y es aquí donde confluiría la secta de los filósofos con la de los francmasones.

El resultado de este proceso, como hemos visto, habría sido la revolución francesa – perversa en su naturaleza más esencial –, con su tendencia a extenderse al conjunto de Europa. De donde, según ya se señaló, se impone la necesidad de que el supremo bien extirpe a los representantes de la conspiración universal del supremo mal como único modo de preservar la religión, el orden natural, la civilización, la cultura y los valores superiores.

EL CASO ESPAÑOL: EL ENEMIGO INTERNO AL SERVICIO DEL ENEMIGO EXTERNO

Los partidarios del Antiguo Régimen en España terminaron importando a plenitud la teoría sobre la conspiración universal francmasónica ya descrita y la adoptaron a sus condiciones peculiares. Javier Herrero en su libro *Los Orígenes del Pensamiento Reaccionario Español* analiza con detalle este proceso.

Sin perjuicio de lo anterior, en España la teoría de la conspiración universal francmasónica terminó adoptando un giro virulentamente nacionalista. Ello, por cierto, a la luz de la invasión francesa que culminó con la acefalía monárquica de 1808. En este contexto, los partidarios españoles del Antiguo Régi-

¹¹ Agustín Barruel, citado por Javier Herrero, *op. cit.*, pág. 207.

¹² Javier Herrero, *op. cit.*, pág. 209.

¹³ Agustín Barruel, citado por Javier Herrero, *op. cit.*, pág. 209.

men sostuvieron que sus compatriotas ilustrados y liberales no eran más que instrumentos al servicio de una conjura internacional organizada por la Francia jacobina.

La premisa mayor del pensamiento conservador y absolutista español consistía en la identificación del racionalismo, la ilustración y el liberalismo con el jacobinismo francés y con Napoleón, a quienes les atribuyó querer destruir a la Iglesia y la religión. Mientras que, por otro lado, se definía la identidad nacional española en torno al catolicismo, el absolutismo y la tradición. Desde estas premisas se configuró una antítesis en la cual Francia aparecía como la encarnación de la filosofía, del ateísmo destructor y del mal, mientras que España, desde sus tradiciones castizas, aparecía representando la catolicidad y el bien.

Esta antítesis, construida por la ideología, se proyectó de inmediato en el conflicto interno entre antiguo régimen y modernidad. Así, la decadencia de España, que parecía culminar con la acefalía monárquica de 1808 y la invasión napoleónica, fue explicada por los conservadores en razón del afrancesamiento de las clases superiores y de los intelectuales, lo cual fue entendido como sinónimo de la renuncia a la identidad castiza de la nación. Esa penetración se habría verificado a través de la importación de libros, la organización de sociedades secretas y clubes políticos de orientación liberal y, en fin, mediante el afrancesamiento de las costumbres de la propia corte y de las clases altas. Todo ello habría terminado abriéndole las puertas a Bonaparte. Por tanto, el apelativo de traidores podía aplicárseles en sentido pleno a los ilustrados y liberales.

Existió en España toda una tradición doctrinal que afirmaba estas ideas o que postulaba la oposición entre filosofía y religión, entre la identidad católica de España y el liberalismo. Entre sus representantes figura el padre Rafael de Vélez, Fray Fernando de Zeballos, Antonio José Rodríguez, "El Filoteo", Fernández de Valcarce, etc.

Por cierto que, de otra parte, el pensamiento conservador español concebía la expansión francesa llevada a cabo por Napoleón como parte de designios orientados a dominar toda Europa, lo que suponía la destrucción de las monarquías y el catolicismo en términos análogos a los planteados por Barruel. En tal sentido, la pérdida de la monarquía hispana ocurrida en 1808 sería el resultado de esa conjura internacional. Más aún, las fuerzas del mal y de la democracia, dirigidas por el gran jacobino Napoleón y ayudadas por el traidor Godoy, se habrían apoderado de España para destruir en ella el gran brazo de la Iglesia y el providencial instrumento de Dios para la difusión de la fe en el mundo¹⁴.

A partir de aquí el pensamiento conservador, como se señaló arriba, procedió a considerar a los españoles ilustrados y liberales como traidores y cómplices del ateísmo y el libertinaje, miembros de la universal conspiración para la destrucción de la monarquía y la Iglesia¹⁵.

¹⁴ Javier Herrero, *op. cit.*, pág. 245.

¹⁵ Javier Herrero, *op. cit.*, pág. 249.

Estos supuestos ideológico-culturales, como lo sostiene Herrero, dieron lugar a la separación del bloque entero ilustrado liberal de la unidad nacional. Así, frente a la España integrada por un cuerpo de patriotas animados por el alma tradicional —señala este autor—, ha nacido una España de traidores, apátridas, agentes de la conjura internacional. Esa anti-España es, esencialmente liberal, culta y reformadora. La España auténtica debe exterminarla¹⁶. ¿Habría algo de extraño si tal cosa daba paso a la violencia extrema desde el Estado?

Tal violencia, en efecto, no se demoró en llegar. Vino de la mano con la restauración absolutista verificada en 1814 luego del retorno de Fernando VII. Los liberales, que durante la acefalía monárquica habían animado las Cortes de Cádiz e impuesto la Constitución de 1812, fueron entonces derrotados. Identificados con el mal absoluto y con lo extranjero fueron objeto de una violenta represión que se extendió por años. Se puso entonces de manifiesto una de las características más propias de las concepciones sobre la conspiración universal del mal absoluto: la utilización de la fuerza por parte de la autoridad con el fin de imponer el bien. Tal fue lo que entonces precisamente se desató.

Miguel Artola, uno de los historiadores españoles que ha investigado tales violencias señala que ellas tuvieron “dos aspectos, ambos de extraordinaria dureza: el legal... y el popular, movimiento de repulsa y castigo, que causó enormes daños, muchas veces sin discriminar la parte de culpa existente en las personas sobre las que se imponía”, dice¹⁷. Más adelante agrega: “la persecución por opiniones liberales era general y espantosa; las cárceles se llenaban en aquellos días de presos, condenados unos por haber hablado en los cafés de derechos y de reformas; otros, por haber defendido en los periódicos la causa liberal; estos, por una palabra ofensiva al trono; aquellos, por su silencio cuando se elogiaba la constitución, como sucedió con el brigadier don Juan Moscoso”¹⁸.

Cuatro años después de que estas represiones se generalizaran, José García de León y Pizarro, un absolutista convencido y ministro de Fernando VII, las describió en relación a Valencia en los siguientes términos. “En Valencia —dice— había una comisión militar que, como siempre, se dirigía también contra los facinerosos; el tribunal estaba en Murviedro. Se contaban mil cosas; pero el temor de ser apasionados debe excitar nuestra cautela; el hecho es que había ahorcados todos los días, todos como ladrones, aunque el susurro era otro. Yo vivía en casa del duque de Villahermosa, camino de estas ejecuciones, y era tal el disgusto que recibía, a pesar de cerrar las ventanas, que me mude sólo por esto. El verdugo era delicado, y decían que no tenía los sentimientos de su oficio, se ponía malo, etc.; de modo que, menudeándole los quehaceres, pedía misericordia; entonces se empezó a fusilar”. Y más adelante agrega: “es evidente que la Inquisición hubiera obrado más circunspecta y moderadamente”¹⁹.

¹⁶ Javier Herrero, *op. cit.*, pág. 251.

¹⁷ Javier Herrero, *op. cit.*, pág. 399.

¹⁸ Javier Herrero, *op. cit.*, pág. 399.

¹⁹ Javier Herrero, *op. cit.*, pág. 400.

SIGLO XX: ENTRE LA PRIMERA POST GUERRA Y MEDIADOS DEL SIGLO

Entre la primera post guerra mundial y mediados del siglo xx destacan dos teorías sobre la conspiración universal, a saber, la de la conspiración universal del judaísmo y la de la conspiración universal de los servicios secretos de los países capitalistas.

LA CONSPIRACIÓN UNIVERSAL JUDÍA

La teoría sobre la conspiración universal judía se configuró durante el siglo XIX, aunque fue durante el siglo XX cuando alcanzó su remate definitivo y sus representantes principales.

Sus antecedentes son variados. Igualmente lo son los autores que aportaron ideas sobre el punto. Por razones de espacio prescindiré de analizar esos aspectos y me concentraré en la figura de quien finalmente resultara siendo su representante teórico y práctico principal: Adolfo Hitler. En él, en efecto, se resume con trazos particularmente claros los rasgos esenciales de esta teoría, tanto como sus consecuencias prácticas: el genocidio de judíos por parte del Tercer Reich.

La teoría sobre la conspiración universal judía fue, en manos de Hitler, un instrumento para su ascenso personal al poder y, a la vez, un catalizador del nacionalismo germano, humillado durante la Primera Guerra Mundial. En este último sentido, interpeló a amplios sectores del pueblo alemán. A la par que en hasta cierto punto terminó siendo asumida por los sectores conservadores y del gran capital en la medida que apoyaron al régimen nacionalsocialista con el fin de cerrarle el paso a la amenazante revolución comunista que parecía abrirse paso en el país.

Los elementos de la teoría serían los siguientes. Existiría una conspiración universal judía para apoderarse del mundo. Al igual como lo sostiene Barruel respecto a la conspiración masónica, sus metas serían de largo plazo y su consecución estaría cuidadosamente planificada. Hitler, en efecto, habla del "plan judío de conquista universal"²⁰.

Esta conspiración, de tener éxito, se traduciría en un efecto de la mayor importancia, a saber, la pérdida de la cultura humana. Ello por cuanto supondría la destrucción de la raza aria, cuyo principal representante es el pueblo alemán, única raza capaz de crear cultura. En este sentido, Hitler asume la concepción de Spengler según la cual existirían razas creadoras de cultura, conservadoras de cultura y destructoras de cultura. Según Hitler, "sólo la estirpe aria podría ser considerada como representante de la primera categoría"²¹, mientras que los judíos por antonomasia representarían a las razas destructoras de cultura.

²⁰ Adolfo Hitler, *Mi Lucha*, B. Aires, Ed. Moderna, s/f, pág. 216.

²¹ Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 101.

Hitler manifiesta un muy bajo concepto sobre los judíos. De hecho los demoniza. Los define como una "raza en la cual se combina una mezcla de bestial crueldad y una insuperable habilidad para el embuste, raza que se juzga llamada a someter al mundo entero a su sangrienta opresión"²². Su núcleo de poder sería el capital financiero internacional, al cual controlaría, estando a la par presente en todos los países.

La forma que utilizaría el judaísmo para destruir a la raza aria y sentar su dominio en el mundo sería la infiltración. Con tales propósitos el judaísmo se alojaría en todas las naciones destruyendo su consistencia racial mediante el mestizaje. "La mezcla de sangre y el menoscabo del nivel racial que le es inherente, sostiene Hitler, constituyen la única y exclusiva razón del hundimiento de las antiguas civilizaciones. No es la pérdida de una guerra lo que arruina a la humanidad, agrega, sino la pérdida de la capacidad de resistencia, que pertenece a la pureza de la sangre solamente"²³.

Pero el judaísmo no sólo socava a la raza aria y a todas las razas mediante la infiltración y la mezcla de sangre, sino también lo hace dividiendo artificialmente a la nación aprovechándose de las injusticias sociales existentes. Este, según Hitler, sería un rasgo esencial de la estrategia de dominio mundial de la raza judía.

"El judío procede de la manera siguiente —señala—: se dirige a los trabajadores fingiendo compadecerse de la suerte de los mismos o indignarse ante su pobreza y miseria, con el objeto de conquistar su confianza. Tómate la molestia de estudiar la dureza real o imaginaria de la existencia del obrero y logra despertar el anhelo de un cambio de existencia. Empleando indecible sagacidad, intensifica la demanda de justicia social, latente en todo individuo de raza aria, e imprime a la lucha por la extirpación de los males sociales un carácter bien definido de importancia universal. Funda la doctrina del marxismo... El judío, —continúa Hitler— más astuto, se identifica con la víctima. Asume así paulatinamente la dirección del movimiento sindical, lo cual le resulta tanto más fácil cuanto que su interés consiste, no tanto en suprimir las lacras sociales como en organizar en los dominios de la industria una fuerza de combate dotada de ciega obediencia, que le sirva para satisfacer su propósito de destruir la independencia económica nacional"²⁴.

Es decir, el socialismo, en particular en su versión marxista, así como el sindicalismo a él asociado, sería un instrumento del judaísmo para dividir a la nación a través de la lucha de clases y arruinar su economía. Todo, por cierto, con el propósito de apoderarse posteriormente de aquella.

Los partidos marxistas coordinarían tal estrategia. Ellos serían una pieza clave en el control de las masas populares de la nación por parte del judaísmo internacional. Hitler en este sentido hace afirmaciones muy precisas sobre la Social Democracia Alemana, en la que ve la materialización del control de una

²² Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 227.

²³ Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 103.

²⁴ Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 108.

dirigencia judía sobre una base militante alemana. "Observemos, a propósito de esto —dice— lo que ocurre en la Social Democracia; su ejército está formado por oficiales y soldados. El trabajador alemán licenciado del ejército es el soldado particular; el intelectual judío es el oficial"²⁵.

El marxismo, de otra parte, sería la principal teoría funcional a la infiltración y división de la raza aria y a los efectos del control de gran parte de su población por parte del judaísmo internacional. "Karl Marx, sostiene en este sentido Hitler, fue sencillamente, y en realidad, el único individuo entre millones que en el lodazal de un mundo corrompido descubrió, con el ojo seguro del profeta, la ponzoña indispensable, extractándola como por arte de magia en una solución concentrada a fin de acelerar la destrucción de la existencia independiente de las naciones libres de esta tierra. Y todo ello con el propósito de servir a su propia raza"²⁶. Y su obra, *El Capital*, sostiene Hitler, no la escribió "para la muchedumbre sino, y en forma exclusiva, para los cabecillas intelectuales del mecanismo judío destinado a conquistar el mundo"²⁷.

En este punto, el paralelo entre Hitler y Barruel no es menor. Como puede verse, ambos le otorgan un rol muy importante a la obra intelectual como factor de destrucción del bien absoluto por parte de la conspiración universal. Para Barruel es la Enciclopedia y la obra de los filósofos el elemento destructor. Para Hitler lo es *El Capital* de Marx. Y en ambos casos el rol de los intelectuales es vital: son los que distribuyen la ponzoña, para decirlo con palabras de Hitler. Es decir, los que socavan la consistencia espiritual del bien absoluto objeto de la conspiración.

Pero de otra parte, para Hitler, como para Barruel, no es sólo una la fuente intelectual utilizada por la conspiración universal. Vimos cómo para el segundo la acción de los filósofos se correlaciona con la de los masones y la de los "iluminados". Igualmente, para Hitler el marxismo se correlacionaría con otras ideas e instituciones propias del judaísmo. Tales serían la democracia representativa, el internacionalismo, el pacifismo, el humanitarismo, etc., todos destinados a ablandar y a afeminar a la raza aria. Junto a ellos Hitler sitúa a otros valores que considera típicamente judíos, como el individualismo, el egoísmo y el materialismo.

En relación a la primera, señala Hitler: "el propósito de nuestra actual democracia no finca en convocar a una asamblea de hombres ilustrados y prudentes, sino más bien en reunir a una recua de serviles nulidades..."²⁸. "De aquí que este género de democracia —agrega luego— se haya convertido en el instrumento de una raza que, para llevar adelante sus propios designios, necesita huir de la claridad del sol, hoy y en cualquier tiempo futuro. Nadie que no sea judío puede apreciar debidamente el valor de una institución tan falsa y repugnante como él mismo"²⁹.

²⁵ Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 158.

²⁶ Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 127-128.

²⁷ Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 165.

²⁸ Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 36.

²⁹ Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 37.

Pero aún más, Hitler sostiene que “la democracia occidental... es la precursora del marxismo, (el) que sería inconcebible sin aquella”³⁰. De este modo asume la concepción spengleriana según la cual la democracia liberal, el socialismo y el comunismo forman parte de un solo movimiento orgánico en donde uno sigue necesariamente al otro.

De otra parte, para Hitler la infiltración judía tendría en la prensa otro de sus pilares importantes. El grueso de ella, a su juicio, estaría en manos de los judíos. Esta prensa, sostiene, llevaría a cabo “una campaña absolutamente fanática de calumnias” orientada a derribar “todo lo que debiera mirarse como el sustentáculo de la independencia, de la civilización y de la autonomía económica de un país”. A juicio de Hitler, “dicha prensa brama especialmente contra los hombres que se niegan a prosternarse ante la dominación judaica, o contra aquellos cuya capacidad intelectual aparece a los ojos del judío como una amenaza”³¹.

La infiltración judía, como parte de un plan universal de dominación del mundo, sería, en fin, integral. En consecuencia, abarcaría también el arte, las letras y todas las manifestaciones de la cultura. La consecuencia principal de estos procesos de infiltración de la nacionalidad por el judaísmo internacional sería la decadencia, preludio de la disolución, si no se reacciona a tiempo.

La única institución que permanecería libre de esa infiltración serían las FF.AA. Hitler en *Mi Lucha* sostiene al respecto que “el ejército (alemán) proporcionaba un ejemplo de idealismo y abnegación por la patria y por su grandeza, al paso que otras vocaciones eran presa de la codicia y del materialismo. Constituyó un ejemplo de unidad nacional en contraste con la división en clases...”. Y agrega: “contra la idea judío-democrática de ciega veneración a las mayorías, el ejército enarboló el pensamiento de la confianza en la personalidad y nos suministró así la enseñanza que el periodo posterior más necesitaba”³².

En este marco, la fase final de la destrucción de la nación por parte de la conspiración universal judía sería, para Hitler, la revolución comunista, que llevaría a su remate la decadencia nacional resultante de largos años de infiltración. Rusia ya habría recorrido ese camino y a través de los bolcheviques serviría a los fines del judaísmo internacional, es decir, del capital financiero mundial. Hitler no deja de subrayar que muchos de los líderes bolcheviques rusos eran precisamente judíos, y no por casualidad. “No debemos olvidar que el judío internacional, quien continúa dominando en Rusia, —señala—, no contempla a Alemania como un aliado sino como una nación destinada a sufrir una suerte parecida a aquella. La misma amenaza que se descargó al fin sobre Rusia, se cierne perpetuamente sobre Alemania. Alemania —concluye Hitler— es la próxima gran etapa del bolchevismo”³³.

³⁰ Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 32.

³¹ Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 109.

³² Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 99.

³³ Adolfo Hitler, *op. cit.*, págs. 227-228.

Hitler de hecho representó una solución decisionista frente al cuadro que describe. Es decir, postuló una respuesta basada en la fuerza frente a las amenazas que percibe sobre Alemania. En este contexto, denunció la falta de una decisión salvadora que erradicara definitivamente al judaísmo y al marxismo. Indecisión que a su juicio sería un índice más de la decadencia de la nacionalidad y del grado de infiltración de la que sería objeto. Todo ello, en fin, se manifestaría en la falta de percepción respecto de lo que él denomina como "enemigo interior". "La tendencia a conformarse con medidas anodinas constituye el síntoma de la decadencia interna, a la cual seguirá tarde o temprano el desastre nacional", señala en *Mi Lucha*³⁴.

Lejos de tal actitud, a su juicio lo que cabe para salvar a la nación es destruir a los judíos. "No hay duda de que la condición preliminar indispensable para luchar por la libertad, contra el extranjero, consiste en suprimir las causas de nuestro desastre, destruyendo a los que se benefician de él," sostiene³⁵. En tal sentido, Hitler se lamenta que no se procediera a tomar esa medida durante la Primera Guerra. Ese, sostiene, "fue el instante de atacar a la traidora secta formada por los envenenadores judíos de nuestra nación. Entonces... debió el gobierno con firme determinación y sin misericordia extirpar de cuajo a los que excitaban a la opinión pública en contra de la nacionalidad... En los momentos en que caían en el campo de batalla los mejores, los que permanecieron en la retaguardia debieron, por lo menos, haber suprimido la ponzoña" (pág. 63). En ese momento era además posible "la lucha despiadada en contra de la Social Democracia, agrega"³⁶.

Ello, no obstante, no se hizo. Constituiría, en consecuencia, una tarea pendiente que debería ser asumida por el Movimiento Nacional Socialista. "El movimiento nacional socialista —sostiene Hitler— debe procurar que, en nuestro país por lo menos, se acabe con el sañudo enemigo y que la pugna contra el mismo sea como una antorcha que ilumine un periodo menos lóbrego para otras naciones también, y beneficie a la humanidad aria en su lucha por la vida"³⁷.

Hitler, de otro lado, refiriéndose a la lucha por las metas del nacionalsocialismo, afirma que ella debía ser emprendida con espíritu intolerante y fanático, es decir, mediante una actitud irracional. "La grandeza de cualquier organización activa que constituya la personificación de una idea —sostuvo, en efecto— reside en el espíritu de religioso fanatismo e intolerancia con que ataca a todas las demás, fanáticamente convencida de que sólo ella está en lo cierto"³⁸. No es difícil comprender lo que esto significa en relación al objetivo de destruir a los judíos, que en otra parte proclamara.

³⁴ Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 93.

³⁵ Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 210.

³⁶ Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 63.

³⁷ Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 220.

³⁸ Adolfo Hitler, *op. cit.*, pág. 117.

La necesidad de erradicar al judaísmo, y a todas las ideologías y organizaciones mediante las cuales este se infiltra en la nación, aparece finalmente justificada por Hitler mediante consideraciones de orden metafísico. En efecto, destruir a los judíos equivaldría a cumplir mandatos superiores de la naturaleza y de la divinidad. Sería la ley natural la que consagra la primacía de la raza aria y, por tanto, el sometimiento o destrucción de los débiles. La naturaleza no acepta el triunfo de estos últimos sobre los primeros. Ello forzosamente equivaldría a la destrucción de la cultura. Por eso, sostiene Hitler, “si el judío conquistara, con la ayuda del credo marxista, las naciones de este mundo, su corona sería la guirnalda fúnebre de la raza humana y el planeta volvería a girar en el espacio despoblado como lo hacía millones de años atrás... La naturaleza eterna sabe vengar en forma inexorable cualquier usurpación de sus dominios... De aquí que yo –agrega– me crea en el deber de obrar en el sentido del Todopoderoso Creador: al combatir a los judíos, cumplo la tarea del Señor”³⁹.

De este modo, la destrucción de la conspiración internacional de los judíos, y la destrucción de estos mismos, termina fundamentándose, como en todos los genocidios, en aras de un interés superior. Y la víctima definida por la teoría termina personificando el mal absoluto frente al cual no cabe consideración alguna. En este sentido, la ética radicaría en el servicio al bien absoluto que la ideología define. Por lo mismo, para las construcciones ideológicas que postulan la existencia de una conspiración universal del mal absoluto en contra del bien absoluto, crimen y ética aparecen no contradiciéndose, sino por el contrario, complementándose.

En este marco, el paralelo con la lógica de Barruel vuelve a aparecer. Y no sólo a propósito del planteamiento de este último en el sentido de que “una de las dos cosas ha de suceder: el universal desastre o el aniquilamiento de la secta,” sino en una cuestión más profunda, a saber, el trasfondo metafísico implícito en ello. Es decir, en el fundamento religioso en el que se sustenta la tarea de eliminar a quienes son definidos como el mal absoluto. Para Barruel ese fundamento era la persistencia del catolicismo y la monarquía, encarnaciones del orden querido por Dios. Para Hitler son los designios de una vaga naturaleza, que consagra la civilización y la cultura mediante la primacía de la raza aria. En ambos casos, en fin, la imposición del mal absoluto, encarnado en una conspiración universal, equivaldría a la destrucción total de la humanidad y de la civilización. De allí, pues, la necesidad de tomar la decisión salvadora.

Como es sabido, para Hitler esa decisión vino finalmente a tomar cuerpo en los campos de concentración de Auschwitz, Treblinka, Belsen y tantos otros, con los seis millones de judíos muertos, más otras víctimas, como marxistas, socialdemócratas, sindicalistas y, en fin, individuos pertenecientes a otras “razas inferiores”.

³⁹ Adolfo Hitler, *op. Cit.*, pág. 26-27.

LA CONSPIRACIÓN UNIVERSAL DE LOS SERVICIOS DE INTELIGENCIA
DE LOS PAÍSES CAPITALISTAS

La teoría sobre la conspiración universal de los servicios de inteligencia de los países imperialistas se desarrolló en la URSS. En especial durante el régimen estalinista. Esta teoría se asocia en general a las concepciones que tenía Stalin sobre la construcción del socialismo. Como lo señala Zbigniew Brzezinski, con Stalin llegó a su apogeo la exaltación del Estado y el uso de la violencia estatal como herramienta para la construcción social⁴⁰. Stalin, en efecto, consideraba que esa construcción sería obra de la extrema coerción, más que de la acción persuasiva. De allí la amplitud y permanencia de su labor represora. Como lo señala Deustcher, en esta labor, en una medida no despreciable, Stalin terminó siendo un heredero de las más despiadadas tradiciones y de la cultura política del imperio ruso, actuando como un nuevo Iván el Terrible, aunque a una escala y amplitud mucho mayor y con una eficacia redoblada dados los recursos que proporcionaba la técnica moderna.

La teoría sobre la conspiración universal de los servicios de inteligencia de los países capitalistas se hallaba coherentemente articulada con otras tesis estalinistas. Al respecto, cabe destacar a lo menos dos: a) la referente al socialismo en un solo país, que terminó traducéndose en un exaltado nacionalismo; y b) la que postulaba que en la medida que se avanzara en la construcción socialista más se agudizaría la lucha de clases. Tal cosa debido precisamente a que los restos de las clases derrotadas aumentarían su resistencia antes de desaparecer del escenario histórico. Este planteamiento, por cierto, justificaría la represión que sobre ellas debía desplegar el Estado socialista.

Bajo esos supuestos podría enunciarse la teoría sobre la conspiración universal de los servicios secretos de los países capitalistas. Es cierto que esta teoría como tal nunca se explicitó a plenitud. No obstante, discursivamente se hacía valer a partir del postulado sobre el cerco capitalista hostil inherente a la existencia del socialismo en un solo país. Precisamente ese cerco tendría una de sus facetas principales en la existencia de una conspiración de los servicios de inteligencia de los países imperialistas, orientada a restaurar el capitalismo en la URSS. Tal conspiración buscaría extenderse al interior del país soviético intentando —y logrando— la colaboración de la más variada gama de personas, incluyendo miembros del propio PCUS encumbrados en altas posiciones de poder, así como también de oficiales del Ejército Rojo. Unos y otros, en ciertos casos aleatorios, terminarían siendo meros instrumentos de la contrarrevolución capitalista proveniente desde el extranjero, de cuya conspiración formarían parte. Serían, en fin, agentes de los enemigos de clase en el seno del partido, y portavoces del cerco capitalista mundial⁴¹. En tal carácter, en el marco del

⁴⁰ Zbigniew Brzezinski, *El Gran Fracaso. Nacimiento y Muerte del comunismo en el siglo xx*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 1989, pág. 38.

⁴¹ B. Ponomariov y otros, *Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1960, pág. 481.

agudizamiento de la lucha de clases como resultado del avance de la construcción socialista, estarían dispuestos a asestar un golpe por la espalda al país soviético en el momento en que fuera agredido por los imperialistas⁴².

Frente a esa conspiración, y sus correspondientes ramificaciones internas, sólo cabía, según la teoría, la "vigilancia revolucionaria", y el castigo a los conspiradores enquistados en toda la sociedad soviética. De allí la importancia de los servicios de seguridad, que debían detectar oportunamente toda acción conspirativa. No es casualidad, entonces, que el régimen estalinista fundara su poder total en la omnipotencia de tales servicios, a los que Stalin controlaba personalmente y a plenitud.

Sin dudas que esta conceptualización de los peligros que acecharían a la sociedad soviética era en extremo tosca y primitiva. No dispuso de ningún fundamento racional significativo, ni de teóricos que la defendieran de manera competente. La teoría sobre la conspiración universal de los servicios de inteligencia de los países imperialistas reflejaba, en último término, el primitivismo intelectual que personificaba el propio Stalin, el peso de las seculares tradiciones del despotismo asiático, del zarismo, del atraso inmemorial del país, hasta cierto punto agravado por el exilio y la represión ejercida sobre la intelectualidad y, en fin, sobre la mayoría de los sectores más educados de la sociedad, fueran refractarios o no a la revolución bolchevique.

En este cuadro, para esa conceptualización, el socialismo, con las modalidades que adoptaba en la URSS, fue identificado con la persona de Stalin. Y este fue revestido de todas las cualidades y cargos posibles: jefe de gobierno, generalísimo, secretario general del Partido, estrategia genial y cabeza teórica, padre de la patria y jefe único del movimiento comunista internacional⁴³. Tal socialismo y la figura de su líder, fueron considerados como el sumo bien, la expresión más alta del progreso histórico, la materialización plena de las ineluctables leyes del progreso humano conducentes hacia el comunismo. Ciertamente que en todo esto había un acentuado sesgo escatológico y, hasta cierto punto, una verdadera mentalidad religiosa secularizada. En esta religiosidad el rol de Dios lo pasó a ocupar la materia y sus "leyes objetivas de desarrollo", así como el plan de Dios en la historia fuera reemplazado por las leyes ineluctables del materialismo histórico que conducían a la humanidad a la sociedad sin clases.

Frente a ese inevitable avance del proceso histórico, de un modo claramente maniqueo, se situaba al supuestamente agonizante capitalismo el que, mediante diversos procedimientos, esencialmente conspirativos, trataba de dar vuelta atrás a la rueda de la historia. Ante la opción de una restauración capitalista operada mediante la infiltración de los servicios de seguridad de los países imperialistas en los diversos planos de la sociedad soviética, sólo cabía una respuesta efectiva: la violencia extrema. Tal fue la lógica de las purgas estalinistas.

⁴² B. Ponomariov y otros, *op. Cit.*, pág. 482.

⁴³ *Historia General del Socialismo*; publicada bajo la dirección de Jacques Droz, Barcelona, Ed. Destino, 1983, pág. 543.

En ellas, por tanto, subyace la lógica que opone a un supremo bien —en este caso, el proceso histórico ascendente, la patria soviética, el socialismo y su adalid, Stalin— un supremo mal, que intenta destruir a aquél: los “enemigos del pueblo”, confabulados conspirativamente con los servicios de seguridad de los países capitalistas.

Estos fueron los supuestos bajos los cuales se desarrolló la extrema violencia desde el Estado bajo Stalin. Como puede verse, al igual que en la teoría de la conspiración universal francmasónica, y la conspiración universal judía, la oposición entre el bien absoluto y el mal absoluto se levanta también aquí sobre la base de una metafísica determinada.

Sin perjuicio de los crímenes y represiones anteriores, el gran terror estalinista comenzó después del asesinato de Kirov en Leningrado el primero de diciembre de 1934. Ya con antelación, Trotsky, —primero condenado a relegación interna y luego, en 1929, expulsado del país—, había sido sindicado como conspirador asociado a la Alemania nazi. Esta acusación se volverá recurrente y será la base justificatoria de los grandes asesinatos en masa, los que partieron afectando a la propia elite bolchevique. Su apogeo se verificó durante los llamados procesos de Moscú, entre 1936 y 1938, a través de los cuales se eliminó a toda la vieja guardia bolchevique y a la cúpula del Ejército Rojo, en suma, varias decenas de miles de personas. Entre ellos destaca el juicio a Zinoviev, Kamenev, Smirnov, Piatakov, Radek y más adelante Bujarin. También el montaje hecho al general Tujachevsky y a otros altos oficiales de las FF.AA. Todos fueron acusados de haber trabajado, desde los primeros tiempos de la revolución, para los servicios de espionaje de la Gran Bretaña, Francia, el Japón y Alemania, y de haber concluido acuerdos secretos con los nazis para desmembrar a la Unión Soviética y ceder vastas porciones de su territorio a Alemania y el Japón⁴⁴.

Claro está que la liquidación física de la elite bolchevique no fue sino la punta del iceberg de crímenes masivos más amplios. Estos afectaron a los seguidores reales o potenciales de esa elite, a sus familiares y, en fin, a gente común y corriente no involucrada en asuntos políticos. Se llegó luego a eliminar a los propios incondicionales de Stalin, incluyendo los jefes de la policía secreta, como fueron los casos de Yagoda, Yezhof y posteriormente Beria, acusado de ser un agente de los servicios de inteligencia británicos. Nadie estaba garantizado. La denuncia de otros enemigos del pueblo pareció ser para muchos un medio —inútil en todo caso—, para comprarse un seguro de vida.

El procedimiento para generalizar los crímenes a lo largo de todo el país seguía un mismo patrón. “Un miembro del Politburó, por ejemplo, Zhdanov, Kaganovich, Malenkov o Molotov, o un secretario del Comité Central visitaba la ciudad y se quejaba de que los cuadros locales no desarrollaban vigilancia suficiente, y después comenzaban los arrestos y ejecuciones. Al parecer, existía una ley no escrita de acuerdo con la cual en todas las regiones de la Unión

⁴⁴ Isaac Deutscher, *Stalin. Biografía Política*, México, Ed. Era S.A., 1965, pág. 344.

Soviética cierto porcentaje de la población debía estar formada por enemigos del pueblo⁴⁵.

El supuesto de la existencia de una conspiración con los servicios de seguridad extranjeros en que se basaban todos estos crímenes, se hacía valer en consonancia con el lugar geográfico en que residían los reprimidos. Así, se acusaba a los residentes de Odessa de ser agentes rumanos; los de Rusia Blanca supuestamente habían colaborado con los polacos; en el lejano Oriente con frecuencia se descubrían vínculos con los japoneses; y de los habitantes de Asia Central y el Cáucaso se aseguraba que trabajaban para los británicos⁴⁶.

Un ejemplo de este proceder es el siguiente. Un joven cargador llamado Iván Demura, de veinticuatro años, de Blegovetshshensk, Siberia, fue arrestado el 4 de abril de 1938. Cuando lo interrogaron, reconoció haber sido miembro del bloque trotskista de derecha que conspiraba para ayudar a Japón en la restauración del orden capitalista en el Lejano Oriente. Presionado, Demura suministró los nombres de sus cómplices en la conspiración: cargadores como él, algunos pescadores, un albañil y un carpintero. Y aunque el acta inculpativa reconoce que no se encontraron pruebas materiales que respaldaran su confesión, igualmente fue fusilado⁴⁷. Y así sucesivamente.

Las estimaciones sobre la cantidad de víctimas de las violencias estalinistas varían según los distintos autores. Pero más allá de las diferencias, se cuentan por millones.

DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX: LA CONSPIRACIÓN UNIVERSAL COMUNISTA

La teoría sobre la conspiración universal comunista alcanzó su mayor desarrollo luego de la Segunda Guerra Mundial, en particular, como consecuencia de la Guerra Fría, los procesos de emancipación colonial y el auge anticapitalista y antiimperialista que advino en América Latina luego de la Revolución cubana. Se manifestó, entre otras fuentes, en las concepciones de la geopolítica francesa —especialmente desarrolladas a propósito de la guerra de Argelia— y en las de la Seguridad Nacional.

La teoría sobre la conspiración universal comunista postula como pilar fundamental la existencia de una polaridad entre el Mundo Occidental y Cristiano, por un lado, y el comunismo, por el otro. A este último se le asigna su asiento en Moscú.

Así como al primero le sería inherente la libertad y los valores del espíritu, al comunismo le sería propio el materialismo, la opresión y la destrucción de los valores espirituales y culturales que darían su identidad al occidente. Este hecho, más la pretensión del comunismo de apoderarse de todo el mundo, haría que entre ambos existiese un enfrentamiento general e irreconciliable.

⁴⁵ Walter Laqueur, *Stalin, Revelaciones*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 1991, pág. 120.

⁴⁶ Walter Laqueur, *op. cit.*, pág. 119.

⁴⁷ Walter Laqueur, *op. cit.*, pág. 135.

La doctrina antsubversiva francesa fue la primera que reconceptualizó ese enfrentamiento en nuevos términos. Ello como resultado de su lucha colonialista en Argelia en condiciones de existencia de una cierta proximidad nuclear entre las grandes potencias. Esa reconceptualización sostenía que desde el comienzo de los años 50, un cierto equilibrio nuclear entre oriente y occidente había hecho la guerra nuclear muy improbable. Por lo mismo, la forma más factible de guerra que occidente se vería forzado a librar, y que en realidad ya estaría librando contra el comunismo, sería una guerra revolucionaria subversiva. Esta guerra se distinguiría esencialmente de una guerra convencional en el hecho de que su objetivo primordial no sería ya la derrota del ejército enemigo, sino la conquista física y moral de su población. Esa guerra, en fin, conducida y planificada por el comunismo internacional, se caracterizaría por ser permanente y universal⁴⁸.

Pronto en EEUU se desarrollaron concepciones similares. Siempre sobre la base de constatar que la aproximada paridad nuclear haría muy improbablemente la guerra entre ambos bloques. Su expresión principal fue la Doctrina de la Seguridad Nacional. Esta doctrina asumió la tesis según la cual el enfrentamiento contra la amenaza mundial comunista revestiría la forma de una sucesión de guerras de guerrillas en la periferia, es decir, en los países del Tercer Mundo. Tales serían las guerras subversivas—nombre que ya le habían dado los franceses—, a las cuales habría que oponer una guerra antsubversiva.

Para estas concepciones—típicas expresiones de la teoría sobre la conspiración universal comunista—, la guerra subversiva siempre tendría un origen exterior: sería un instrumento del comunismo moscovita en su afán por apoderarse del mundo. Y tal carácter no variaría ante el hecho de que en cada país fuera librada por nacionales. Ellos, personificados en los Partidos Comunistas y sus aliados, no serían más que agentes de un centro político, orgánico e ideológico situado en el extranjero, en Moscú específicamente. Desde esta óptica, serían agentes foráneos, a los que cabría definir como “enemigos internos”, brazos operativos del enemigo externo. Su rol, por tanto, sería análogo al de los masones y filósofos en la teoría de la conspiración universal masónica, a la de los judíos en la teoría de la conspiración universal judía, y a los de los enemigos del pueblo enganchados a la conspiración universal de los servicios de inteligencia de los países capitalistas postulado por las teorías estalinistas.

Desde tales supuestos, las guerras subversivas nunca responderían a factores interiores, esto es, a situaciones económicas, de injusticia social u opresión política. Estas a lo más serían elementos concomitantes que facilitarían los designios conspirativos del enemigo interno y externo. Las guerras subversivas, y la protesta social o política contra el orden vigente, siempre, en consecuencia, responderían a una planificación fría y calculada del comunismo internacional, presto a aprovechar cualquier facilidad y debilidad para llevar adelante su plan de destrucción del mundo libre. Así, cualquier inestabilidad o conmoción

⁴⁸ John Steward Ambier, *The French Army in Politics, 1945-1962*, Ohio, University Press, Citado por Genaro Arriagada, *El Pensamiento Político de los Militares*, Santiago, CISEC, s/f, pág. 186.

al interior de un país sería, en último término, el resultado de la conspiración universal comunista, o bien, en el mejor de los casos, el producto de su deliberada instrumentalización de problemas que naturalmente podrían resolverse de otro modo. En resumen, tras todo conflicto de una u otra forma estaría el comunismo actuando según la lógica de su conspiración universal.

Ahora bien, los métodos de la guerra subversiva del comunismo internacional consistirían esencialmente en la infiltración. Los blancos predilectos de tal infiltración serían en primer término, los sindicatos, las universidades, la prensa, las organizaciones sociales en general, la Iglesia, la cultura en sentido amplio, etc. No quedaría ningún lugar de la sociedad que no fuese susceptible de la infiltración comunista. Incluso las FFAA estarían bajo ese peligro. De tal modo, el conflicto con el enemigo interno adoptaría un carácter integral, no sólo político, sino también ideológico, cultural, económico, etc. Abarcaría toda la sociedad, se daría en todas partes donde el enemigo interno se infiltra factual o potencialmente. Por tanto, se trataría de una guerra sin frentes definidos, sin límites, y cuyo enemigo carece de perfil unívoco. En efecto, cualquiera podría ser el enemigo, desde un sacerdote ganado para las ideas subversivas, hasta un guerrillero, pasando por los estudiantes, los sindicalistas, los políticos o los miembros de organizaciones solidarias. El enemigo interno —con el cual inevitablemente se llegaría a convivir, dado su carácter de infiltrado—, lo instrumentalizaría todo y eventualmente podría estar en todas partes. Su guerra en contra del mundo libre con el propósito de dominarlo no tendría descanso. Es decir, no habría en ella periodos de paz. En ese sentido, la conspiración universal comunista daría lugar a un enemigo que constituiría una agresión permanente.

La forma superior de la infiltración del comunismo internacional en su afán por apoderarse del mundo, sería la lucha guerrillera. A través de ella, de tener éxito, terminaría apoderándose de los países a los que convertiría en meros apéndices de Moscú. De tal modo, la existencia independiente de las naciones llegaría a su fin. También su identidad cultural y su libertad.

Como se señaló arriba, a la guerra subversiva comunista cabría oponer la guerra antisubversiva. Tal sería la misión principal de las FFAA, consideradas como reserva última de la nacionalidad. Dada la naturaleza de esa guerra, los militares deberían desempeñarse en todos los planos de la vida social puesto que en todos se verifica la infiltración del enemigo. El propio sistema político debería estar bajo la supervisión de los uniformados y de sus servicios de seguridad. Como es obvio, el desideratum de esta concepción son las dictaduras de la Seguridad Nacional, como las que se dieran en América Latina, sobre todo desde los setenta del siglo pasado en adelante.

Dada su naturaleza y propósitos, el comunismo, para la teoría de la conspiración universal comunista, siempre es ilegítimo. También lo serían quienes lo apoyan o le hacen el juego. Por lo tanto, la guerra en contra de él siempre es moral. La misma destrucción de ese enemigo es un imperativo ético ya que representa el mal por antonomasia. Incluso más, dado que el comunismo estaría dispuesto a usar todos los medios a su alcance para destruir al mundo occi-

dental y cristiano, cabe una respuesta similar frente a él. Es decir, cabe utilizar en su contra tanto la tortura y la muerte de sus agentes y todo otro método que se muestre eficaz. La doctrina antisubversiva francesa fue la que explicitó más claramente estos postulados.

En este sentido, como lo afirma Arriagada, las implicancias del modelo de la guerra antisubversiva son radicales. En ella, como se señaló, "el enemigo es descrito... como irremediablemente malo". Es precisamente la perversidad que se le atribuye lo que "alienta la idea de que es un ser moralmente degradado, que carece de atributos que permitirían considerarlo como una persona humana. Por esta vía, la persecución y el daño físico que se infiera... deja de ser motivo de preocupación política e incluso moral." Ellos, en fin, puesto "que emplean tan refinada maldad para la conquista de sus fines", no serían en esta "guerra sucia", que es la guerra subversiva, nunca una víctima sino siempre victimarios⁴⁹.

Ahora bien, el objeto de la guerra antisubversiva es erradicar al enemigo. Tal guerra "debe terminar con la derrota completa y definitiva del vencido..." nada es posible, sino una solución extrema: hay que aniquilarlo hasta el último vestigio⁵⁰. De lo contrario, el peligro persistiría, el enemigo pronto se reorganizaría y su amenaza antes o después terminaría por reaparecer poniendo una vez más en peligro la existencia de la sociedad y de la nación. Como puede verse, las potencialidades de violencia implícitas en estas concepciones son evidentes.

La materialización principal de estas teorías en América Latina fue el surgimiento de las dictaduras de la Seguridad Nacional. Estas, en efecto, se concibieron a sí mismas como partícipes de una guerra en contra de la subversión y la conspiración universal comunista. De allí que asumieran la tarea de destruir a ese enemigo, concebido no sólo como un elemento foráneo que actúa infiltrado, sino que, a la par, como el supremo mal que amenaza desde dentro al supremo bien, que es la nacionalidad, la religión, la familia, la propiedad, la moral, etc.

Las manifestaciones más notables de esa guerra fueron los detenidos desaparecidos, las detenciones y torturas masivas, las ejecuciones de opositores, la militarización de la sociedad y el control de la cultura y los medios de comunicación por los militares, etc. Tales dictaduras, en consecuencia, llevaron a la práctica todas las potencialidades de violencia extrema desde el Estado contenidas en esta visión conspirativa de los conflictos sociales y políticos.

El caso chileno puede asimilarse plenamente a la teoría sobre la conspiración universal comunista. El representante principal de ese punto de vista fue precisamente el general Pinochet. En sus textos y pronunciamientos, en efecto, aparece de manera reiterativa esta temática⁵¹. Otros miembros de la Junta de

⁴⁹ Genaro Arriagada, *op. Cit.*, pág. 217.

⁵⁰ Genaro Arriagada, *op. Cit.*, pág. 178.

⁵¹ Para estos efectos, véase entre otros textos del general Pinochet, *Visión Futura de Chile*, Santiago, División Nacional de Comunicación Social, 1979; *Discurso de Chacarillas*, junio de 1977; *Repaso de la Agresión Comunista a Chile*; selección de discursos publicada por *La Nación*, Santiago, 1986.

Gobierno instaurada a partir del golpe del 11 de septiembre de 1973 también evidenciaron estar situados dentro de este esquema. Tales fueron en particular los casos del general Leigh, que postulara la necesidad de erradicar el cáncer marxista, y del almirante Merino, que calificara a quienes profesaran esta concepción teórica y política de "humanoides". El conjunto de la dictadura militar que gobernó Chile entre 1973 y 1989 estuvo compenetrada de esta lógica. Y la violencia que desplegaron durante 17 años fue su corolario práctico.

Quizás para el caso chileno quepa adicionalmente subrayar el carácter altamente mesiánico con que fue adoptada la teoría de la conspiración universal comunista. Mesianismo que como lo demuestra Humberto Lagos Schuffeneger en un iluminador ensayo, llegó a traducirse en una verdadera teología castrense en la cual el general Pinochet se autopresenta como mediador entre Dios y la nación, y como salvador de esta —siempre como enviado divino— ante la arremetida de la referida conspiración universal comunista, que personificaría a las fuerzas del mal que requieren ser erradicadas⁵². De este modo, como en las otras teorías sobre la conspiración universal del mal absoluto, los elementos metafísicos también aquí ocupan su lugar.

CONCLUSIONES

Los estudios sobre las violencias extremas desde el Estado, las que durante el siglo xx alcanzaron inéditos niveles, supone prestar atención a sus subyacentes variables ideológicas y culturales. Por cierto, sin perjuicio del análisis de los factores económicos, políticos, sociales, etc., con los cuales se correlacionan.

Partiendo de tales supuestos, se puede sostener que no existe violencia estatal masiva sin la definición de las potenciales víctimas por parte de la ideología y la cultura. Las ideologías y corrientes culturales que cumplen estos roles suelen estructurarse en base con una lógica dicotómica, en la cual se contraponen un bien absoluto a un mal absoluto al que se requiere destruir si se desea mantener la existencia del primero.

La forma más radical de esa lógica la constituyen las teorías sobre la conspiración universal del mal absoluto, las que habitualmente llegan a disponer un verdadero fundamento metafísico de sus fines. Un somero análisis histórico pone en evidencia las enormes cuotas de violencias desde el Estado que, en condiciones específicas, se han desarrollado a partir de sus supuestos. Entre las más importantes de esas teorías figuran las cuatro analizadas en este artículo.

Esas teorías, en fin, han estado en la base de los más violentos regímenes totalitarios o autoritarios, los cuales desde ellas han pretendido adicionalmente estructurar sus discursos legitimantes.

⁵² Véase Humberto Lagos Schuffeneger, *El General Pinochet y el Mesianismo Político*, Santiago, LOM, 2001.

La primera vez que pisé tierra de España fue en la primavera de 1959. Desde entonces, he vuelto más de veinte veces y la he recorrido en diferentes direcciones, constatando personalmente su maravillosa diversidad. Pero el presente viaje tiene para mí un significado particular, casi simbólico. Esta vez he venido a la península no por razones turísticas; ni siquiera académicas. Aunque he dicho "viaje", siento este desplazamiento como una suerte de retorno. No el mío, sino el de mis antepasados sefardíes, es decir, españoles, que regresan a su tierra ancestral a expresarse por boca de uno de sus descendientes. Sin embargo, su expulsión ocurrió hace más de 500 años. Lo curioso de esta aventura es que, no obstante las tribulaciones por las que atravesaron, nunca abdicaron ni de sus orígenes hispanos ni de su lengua. Como si un sino fatal quisiera mantenerlos eternamente asociados. "Yo jamás he visto amor patrio como el amor de los judíos españoles —escribía Castelar en 1870—. Tantas injusticias no han sido parte a inspirarles desvío a esta madre España, convertida para ellos en madrastra".

Mucho se ha discutido sobre el significado exacto del término "sefardí" y no es raro que se incluya en este conjunto a cualquier judío que no pertenece a la rama "ashquenazí"¹: magrebíes, irakíes, iraníes, yemenitas, etc. La tendencia a la simplificación, analogías religiosas, consideraciones de orden político, etc. son algunas de las razones que explican esta actitud. Por nuestra parte, estimamos que sólo merecen legítimamente ese apelativo los judíos que abandonaron la Península Ibérica a raíz del decreto de marzo de 1492 y aquellos de sus descendientes que, a través de los siglos y hasta hoy día, han permanecidos ligados a la cultura judeo-española y a un "fondo lingüístico" hispano².

Hay quienes consideran que es perfectamente aceptable proclamarse "de cultura sefardí" sin por ello comprender o hablar una de las variedades de judeo-español. Se trata de un debate académico que, a nuestro juicio, no resulta aquí pertinente. Nos limitaremos, pues, a marcar nuestra posición afirmando, junto a muchos otros, que la lengua no solo refleja la cultura, sino que constituye, además, el mejor vehículo para penetrarla y entenderla. Partiendo de este postulado, nos inclinamos a pensar que cualquier "sefardí" que ignora

* Las líneas que siguen constituyen el texto de una misma conferencia que el autor dictó sucesivamente en el museo Gustavo de Maeztu de Estella (18 de septiembre de 2002) y en la Casa Revilla de Valladolid (25 de septiembre). Su primera intervención contó con el auspicio de los *Amigos del Camino de Santiago*, en el corazón de Navarra, y formó parte de la X Semana Sefardí; la segunda fue auspiciada por la Fundación Municipal de Valladolid en el marco de las Jornadas de Acercamiento a la Cultura Sefardí organizadas por dicha Fundación.

** Doctor en Lingüística, U. de París.

¹ Del Este de Europa (alemanes, polacos, húngaros, rusos, etc.).

² No sería legítimo hablar de "español", ni menos de castellano, pues la unidad lingüística no era por entonces sino un proyecto.

el "yudesmo"³ podrá difícilmente comprender la cultura sefaradí o disfrutarla como podría hacerlo el que lo habla o, simplemente, lo comprende.

A fin de ayudar a contextualizar las palabras que siguen, me permitiré proporcionar algunas informaciones de carácter personal. Nací en Rancagua, ciudad chilena (a la vez rural y minera) hace 70 años. Mis abuelos maternos llegaron a Chile provenientes de Esmirna el año 1924; los acompañaban su hija, mi futura mamá, y el hijo de unos vecinos, mi futuro padre. Eligieron Chile —y específicamente Rancagua— porque aquí residía un hermano de mi abuelo desde hacía un decenio. Mis padres se casaron en 1930 y tuvieron seis hijos, cuatro varones y dos mujeres. A su llegada a Chile, mi padre hablaba bien el turco, tenía nociones de griego, se defendía relativamente bien en francés, comprendía el inglés, pero su idioma materno y familiar era el yudesmo. Mi madre apenas conocía el turco, pero hablaba bien francés y tenía un buen nivel en inglés. Mi abuelo hablaba yudesmo y se barajaba en turco sin grandes dificultades en tanto que su mujer, mi abuela, sólo conocía el judeo-español. Pasó mucho tiempo antes de que yo llegara a comprender cómo fue posible haber nacido y vivido más de 30 años en Turquía sin hablar lo que yo creía ser "el idioma nacional". De hecho, la distribución de los idiomas mencionados no tiene nada de casual y está estrechamente vinculada a factores históricos⁴, geográficos y sociales (sexo, edad, tipo de escolaridad, actividades de cada miembro del conjunto familiar, etc.).

En 1924 la colectividad judía chilena tenía una historia de algo menos de tres decenios. El autor de un libro reciente⁵, le atribuye al día de hoy 102 años de existencia. Se calcula que existen actualmente en Chile unos 25.000 judíos, de los cuales un 10% son sefaradíes. Comparada con la argentina, que cuenta con varias decenas de miles, la comunidad chileno-sefaradí puede ser considerada pequeña. Las principales ciudades de origen de los hebreos de origen español que se instalaron en mi país son Monastir o Bitolj (ex Yugoslavia), Esmirna e Istanbul (Turquía) y, en mucho menor grado, Salónica. En Chile se concentraron sobre todo en la capital, pero un número no desdeñable se fue a vivir a Temuco (en la región de la Araucanía), al puerto de Valparaíso y a la ciudad de La Serena.

La impresión que produjo Rancagua en el pequeño clan a su llegada de Esmirna (puerto por entonces muy cosmopolita) fue patética. Recuerdo que, siendo adolescente, pregunté a mi abuela: "¿Qué hicieron ustedes durante el primer año de residencia en Chile?". Sin dudarle un momento, me respondió: "—Enguallar [llorar]" Este sentimiento persistió durante muchos años, pues, muy entrada en edad, en sus momentos de aburrimiento, la anciana se preguntaba en voz alta: "¿Qué vinimos a hacer a este cabo de mundo?". Como la

³ Vocablo sinónimo de "judeo-español".

⁴ Como, por ejemplo, la disolución del Imperio Otomano y la revolución nacionalista de Kemal Atatürk.

⁵ J. Cohen Ventura, *Los judíos de Temuco*, Santiago de Chile, Ril Editores, 2002.

gran mayoría de los emigrantes, era corriente en ella desvalorizar el aquí y el presente e idealizar el allá y el pasado.

Pasó el tiempo, nacimos los nietos de su hija única, y todos conservamos de ella un recuerdo maravilloso, muy ligado a su modo de hablar. Pero como ustedes lo habrán comprendido, yo no estoy aquí para relatar su historia o para describir sus rasgos personales; sólo que no me parece legítimo referirse a un idiolecto⁶ haciendo abstracción de la persona que lo utiliza y de las circunstancias en las que es utilizado. La evolución de este relato me llevará, naturalmente, a mostrar cuál puede ser la importancia de los factores lúdicos, emocionales, sensoriales, en el aprendizaje de un idioma y a concluir sobre unas cuantas reflexiones atinentes al destino del judeo-español, la lengua de mi abuela en su modalidad oriental.

—¿Qué edad tiene usted, abuelita?

—El Dio [Dios] lo sabe... ¿Y qué te hinche a ti los años que yo tengo?

Yo era niño y las respuestas de mi abuela me producían a menudo mucha risa. Tal vez por eso la queríamos tanto. Uno siempre está agradecido a quien nos hace reír así como detestamos a los malos augures o a aquellos que nos producen tristeza. Esta risa tenía generalmente dos causas: lo inesperado de la respuesta y la introducción en ella de términos insólitos, vertidos con gran naturalidad. Sorprendida por nuestra reacción, replicaba encolerizada: “—¿Qué se van riendo? ¿Maimona sé yo?”⁷. A pesar de sus años en Chile, la abuelita no aprendió nunca la lengua de ese país. ¿Para qué?, si todos la comprendían... globalmente, es cierto; si las personas que alternaban regularmente con ella terminaban empleando sus mismas palabras. El caso más ilustrativo era el del personal de servicio que entonces llamábamos “empleadas” y que mi abuela llamaba “dishiplas” o “chirakas”. “El niño está con shushulera [diarrea]”, decía la Olga. “Ya estoy enfasiada [aburrida] de hacer siempre lo mismo”, oí decir a la Laura. Sin contar que todas, sin excepción, se iniciaban rápidamente en la terminología de la cocina sefaradí. No era raro, pues, que cuando preguntábamos a una o a otra: “—¿Qué hay de almuerzo hoy día?”, nos respondiera: “Fasulia⁸ con carne”, o “tomat reinado⁹”, o “alburnía¹⁰ con arroz”. Esta comunidad lingüística contribuía grandemente a que esas mismas criadas fueran consideradas como parte de la familia y a que ellas se sintieran como tales entre nosotros. Raramente he visto en otras casas una falta de distancia tan grande entre “la señora” y la servidumbre. Mi madre era un poco más circunspecta y, aunque las trataba con deferencia, hacía sentir su autoridad.

⁶ Corpus lingüístico individual.

⁷ ¿Acaso soy una mona?

⁸ Poroto verde (cocido en salsa de tomate).

⁹ Tomate al horno relleno con carne.

¹⁰ Guiso de berenjena.

“¿Qué te hinche a ti?”, había dicho la abuelita. Más que consultando los diccionarios, lexicales o etimológicos, uno aprende progresivamente el sentido de las palabras a través de los contextos y situaciones en que son empleadas. Fue así como, muy pronto, me percaté que, en su lengua, “henchir” equivalía a “interesar”. Una lengua que no acabábamos de tomar en serio, que era y no era el español, contaminada con vocablos arcaicos, hebreos, turcos, etc. Lo que comenzó a legitimarla fue el estudio de la literatura española clásica al que estábamos obligado en el liceo secundario. “No ha de ser así, replicó el otro, porque se han de echar dentro de *las talegas...*”, “Yo iré y volveré *presto...*”, dijo Sancho...”. Volvieron el hombre y la mujer más asidos y *aferrados* que la vez primera¹¹. De manera totalmente involuntaria, la abuela nos enseñó a comprender el *Quijote* y otros textos de la época con menos dificultad que la que presentaban para el resto de nuestros compañeros.

Mi abuela nació en Estambul pero, siendo aún pequeña, sus padres se instalaron en Esmirna. Recorriendo Andalucía o el sur de Italia, encontré muchas mujeres con rasgos, hábitos y hasta atuendos similares. Aunque le sucedía tomar sus distancias frente al país de acogida, daba a menudo la impresión de vivir en Chile como en su país de origen. En las tardes de estudio, cuando comenzaba a refrescar, ponía una silla contra el muro exterior de la casa, se sentaba durante una o dos horas y miraba pasar a la gente: pueblerinos, campesinos, mineros... Como era muy sociable, no podía permanecer largo tiempo en silencio y, al cabo de un momento, hacía señas a un o una transeúnte, solicitándole se le acercara. Lo que daba por resultado conversaciones como ésta:

—¿Cómo te llamas? —Rosa/ —¿Eres de aquí? —No, de Doñihue/ —Ah, yo conozco una señora en Doñihue, la pobre perdió una hiya... [hija] ¿Y en qué trabajas? —Estoy empleada donde los Martínez... los de la Agencia/ —¿Y ganas bien? —Más o menos. Me alcanza para vivir y ayudo a mi mamá/ —Está bien, a los padres no hay que decharlos, después el Dió te lo va a pagar... ¿Y tienes novio? —Tengo un amigo, no más, un vecino. Nos conocemos desde chicos/ —Sí, pero con los hombres hay que tener cuidiado [cuidado]. —Así no más es/ —¿Y cuando vas a Doñihue? —A fin de mes/ Bueno, cuando vayas tráeme un poco de uva. —Ya, pues, no me voy a olvidar... ¿cómo es su nombre? —Rebeca —Bueno, hasta luego, señora Rebeca/ —Hasta luego y saludos por allá”. Como habrán podido advertirlo, aun cuando no conoce a su interlocutora, la abuela introduce de partida el pronombre tú, estableciendo con ella una relación de confianza. Escucha con atención lo que le dice y aprovecha la mención de Doñihue para acercarse a aquella mediante una referencia común. No pierde el tiempo en cuestiones fáticas (fórmulas de cortesía, estado del tiempo, etc.) y aborda de inmediatos asuntos vitales: el dinero, la familia, los problemas afectivos. Adopta una actitud protectora, pero afectuosa al aconsejarla respecto a su conducta con los padres. Después de todo lo cual requiere un pequeño presente. ¿Qué

¹¹ Las cursivas son nuestras y cubren tres términos, entre muchísimos otros, extraídos del *Quijote* y de uso muy habitual en judeo-español.

significa exactamente esta solicitud? ¿Que quería obtener provecho de la ingenuidad de la campesina? Es poco probable: en mi casa había siempre uva, producto corriente y barato en una zona donde abundan las viñas. Además, la abuela era una persona generosa que tenía tendencia más a dar que a pedir. A mi juicio su demanda tenía por objeto reforzar los lazos recién creados, darle a la muchacha la oportunidad de ponerse frente a ella en una situación de igualdad a través de un obsequio apto a profundizar la naciente relación. La abuela se sentía totalmente cómoda con la gente del pueblo.

Sin ser una mujer particularmente religiosa, la anciana invocaba permanentemente a Dios, cuya mención es parte de numerosas *lexías* del repertorio judeo-español: "Que el Dió mos [nos] mande pacencia", solía decir cuando estaba excedida; "Que el Dió se apiade de mosotros [nosotros]"; "El Dió que mire y se apiade", "Que el Dió tenga cargo", "Que el Dio mos [nos]guadre"¹², cuando se sentía o nos sentía amenazados; "Que el Dió os mande meollo", cuando quería llamarnos a la cordura; o "Que el Dió no mos dé de menester", cuando se evocaban problemas de falta de dinero. Ahora bien, si a Dios se le invocaba a menudo, jamás se hablaba de él; era un presupuesto, un elemento obvio, natural, omnipresente como son la salud para quien la posee o el aire para un ser viviente. También mencionaba al "güerco" [diablo], sobre todo cuando nos mostrábamos temerarios o tomábamos riesgos innecesarios. "Cuidado, nos advertía, no topemos al güerco"¹³. Maldecía raramente, salvo cuando se refería a "enemigo de los yidiós" o a alguien que le había hecho daño a alguno de los suyos; para lo cual utilizaba expresiones como: "Mazal basho"¹⁴, "Que el güerco se lo lleve", "Que sus huesos estén en guinní guinnan"¹⁵, etc.

La abuela no podía permanecer inactiva. Tampoco soportaba los silencios. No sabía leer y difícilmente admitía que alguien la ignorara y estuviera leyendo junto a ella. En una galería de mi casa había dos grandes sillones, muy confortables, uno frente a otro que, como la familia era numerosa, permanecían raramente desocupados. A veces yo me apoderaba de uno de ellos después del almuerzo y me enfrascaba en la lectura de un diario. Sucedió que llegaba mi abuela, se sentaba en el otro y, si yo continuaba leyendo, comenzaba a llamar la atención. ¿Cómo? A través de un mecanismo para-lingüístico que ha sido totalmente desdeñado por los especialistas en comunicación: los suspiros. La gran especialidad de la vieja eran los suspiros, unos suspiros larguísimos, sonoros, "en sostenido mayor", decía uno de mis hermanos. A la segunda señal y para no pasar por descortés, le preguntaba:

—¿Qué le pasa, abuelita?

—Nada, que estoy estrecha [nerviosa, tensa], respondía... Decha [deja]ese arremó de diario¹⁶. Ya está bueno de guerras, de terremotos, de robos...

¹² Metátesis del grupo *rd* en *dr*.

¹³ No sea que vayamos a encontrar al diablo (es decir, tengamos que enfrentar una desgracia).

¹⁴ Suerte baja (mala).

¹⁵ Del hebreo "gueinam": infierno.

¹⁶ Deja ese maldito diario.

-En realidad, respondía yo, no hay más que calamidades.
 -¿Sabes tú cuál es el ñeto [nieto] que yo más quiero?
 -No, pero usted me lo va a decir.
 -Tú. ¿Sabes por qué?.. Porque llevas en nombre del abuelo, Shabetay. Luego, dejando pasar unos instantes, agregaba:
 -Hace tiempo que no recibimos carta del Brasil...
 Sintiendo venir el peligro, yo me apresuraba en replicar:
 -Hace apenas dos o tres semanas.
 Fingiendo que no me había escuchado, continuaba:
 -Por vida de tu padre, escíbeme una cartica para mi hermana. La pobre debe sentir descariño¹⁷.

-No sé, abuelita, qué de nuevo le vamos a contar
 -Tú comienza, ya vamos a ver.
 Armándome de paciencia, tomaba un block y un lápiz e iniciaba la carta, utilizando las fórmulas y palabras que ya me había dictado en cartas anteriores: "Querida hermana Regina: Recibimos tu carta del mes pasado y nos alegrimos¹⁸ de saber que todos están bien. Espero que al recibo de ésta se encuentren todos bien por allá, saludosos y contentes.

-¿Cómo sigo, abuelita?, le preguntaba.
 -Dile que en Rancagua hemos tenido un invierno muy duro, con fríos y luvias [lluvias]; que yo he estado en cama un mes, con unos dolores de espalda que el Dió tiene que mandar otros...; que las melezinas [medicamentos] que estoy tomando no me han hecho nada...

-Pero, abuela, reaccionaba yo, ¿cómo quiere que le escriba eso? El invierno aquí ha sido como todos los inviernos; usted no estuvo enferma ni una semana...

-No importa, tú escribe lo que te digo. Así va a pensar en su hermana.
 Como yo ya sabía que no valía la pena resistirse, escribía lo que se me pasaba por la cabeza y cuando, finalizada la carta, me pedía que leyera el texto completo, fingía leer lo que ella suponía que había escrito.

-Está bien, sentenciaba. Aquí tienes cinco pesos para que pagues la estampilla y te compres un helado. Yo aceptaba gustoso su ofrecimiento, pero quedaba con la impresión de haberla estafado. Más tarde, cuando comentaba el hecho con mi madre, ella me decía:

-Hiciste bien. La abuelita es así, le gusta que la compadezcan. Lo que, aunque era cierto, resultaba incomprensible en una mujer de su talante, fuerte y segura de sí misma.

La abuela era una mujer de una pieza; daba la impresión de no haber conocido nunca dudas ni vacilaciones y de haber interiorizado un conjunto de certezas y repugnancias que jamás se le ocurría cuestionar. Paradójicamente, esta misma mujer era tremendamente tolerante y abierta a la comprensión de

¹⁷ Echarnos de menos.

¹⁸ Nos alegramos. La terminación *-i/-imos* de la primera persona del pretérito es, en judeo-español, común a todos los verbos, incluidos los del primer grupo (en *-ar*).

los demás; pocas cosas la escandalizaban; raras veces hablaba mal del prójimo. Más que como un juez, tenía la tendencia a adoptar la posición del abogado defensor que siempre está buscando la razón de determinadas conductas o acontecimientos. ¿Se hablaba mal de una mujer casada? Mi abuela comentaba: "Habría que saber qué vidas le está dando el marido" ¿Se aludía a un robo o a un hurto?, no era raro escucharla decir: "¿Qué iba a hacer el pobre hombre? ¿Cómo le iba a dar de comer a los hijos?" ¿Uno de sus nietos obtenía malas notas en el colegio? Siempre se ponía de parte nuestra: "Déchalo tranquilo, decía a mi madre que nos reprendía, todos no pueden ser meldados...¹⁹. Y ya sabemos, al profesor se le enquistó con la creatura²⁰.

Todas las comunidades lingüísticas utilizan recursos, inscritos en la lengua o inventados por los locutores, para evitar la mención directa de determinados referentes. Los especialistas, en ese caso, hablan de tabúes y de eufemismos. Aun cuando, como lo vimos, mi abuela aludía a Dios sin rodeos, ocurría en ocasiones (no sé exactamente por qué razones) que se abstuviera de usar ese término, substituyéndolo por "El de arriba" o por "El que no se puede mentar". Originaria de un país donde más valía no hablar de política y habiendo vivido el sultanato y la revolución de Atatürk, no era raro que se refiriera prudentemente a determinadas autoridades como "el grandioso" o "el que sabemos". Aunque mi abuela había muerto para ese entonces, mi madre continuaba empleando esos mismos vocablos durante la dictadura, para referirse a Pinochet. La palabra "prostituta" o sus equivalentes populares no se usaban jamás en mi casa y cuando había necesidad de aludir a una de ellas, se empleaban términos turcos o expresiones como "una de por allá" o "una buena pieza" o "una buena hiya". Como todas las ciudades mineras de la época, Rancagua contaba con numerosos burdeles cuyas regentas eran ampliamente conocidas. Para no chocar los oídos de sus nietos y al referirse a una de ellas, mi abuelita operaba lo que algunos llaman "una troncación", diciendo, simplemente, "tiene casa", agregando, en ocasiones: "está bullendo [hirviendo] en plata". La economía de palabras era de rigor cada vez que se abordaba un tema delicado. Un día viajó a Santiago, invitada a asistir a una ceremonia de circuncisión²¹. De vuelta, nos habló latamente de la fiesta, absteniéndose de cualquier otro comentario. En el curso de la conversación, uno de mis hermanos, con el solo propósito de señalar su presencia, le preguntó: "¿Y el niño, lloró mucho?". La abuela se mostró sorprendida con la pregunta y marcó una pausa, como si dudara en responder; hasta que terminó declarando: "Mucho, parece que el mohel²² cortó de más", sin agregar una palabra. Pasada la sorpresa y al comprender lo que quería decir, se produjo un estallido de risa general.

Otro hecho digno de ser subrayado es que, dentro de la misma lengua, las "connotaciones sociales" de las palabras pueden variar de un país a otros e

¹⁹ Meldado: Conocedor de la Torah. Por extensión: erudito, sabihondo.

²⁰ El niño se le puso entre ceja y ceja.

²¹ Ablación del prepucio practicada entre los niños judíos y musulmanes.

²² Encargado de practicar la circuncisión

incluso, dentro del mismo país. En el español de Chile los términos “parir” y “preñada” se aplica esencialmente a los animales; sólo los campesinos o ciertas capas muy populares proceden como los españoles y los sefaradíes, aplicándolas a las personas; en su lugar, se dice “dar a luz” y “embarazada”. En mi casa podían escucharse frases como éstas sin chocar a nadie: “vamos a ver a la parida” o “le cantaron canciones de parida” o “vamos a comer rebanadas de parida”²³. Y nadie reaccionaba frente a los versos “Que toda mujer que preñada quedaba / Si no pariera, al punto la mataba”, incluidos en la célebre canción *Abraham avinu*²⁴; y no reaccionábamos porque ya estábamos familiarizados con enunciados como: “Está preñada y le vinieron ganas de comer cerezas” o “Quedó preñada del hiyo del doctor y los padres no saben nada, los pobres”. Dentro de este mismo campo lexical, mi abuela empleaba, en lugar de parto, un término que, por razones que ignoro, me agradaba mucho: “escapamiento”. Así, cada vez que se despedía de una señora embarazada (o “en estado interesante”, como se dice púdicamente en mi país) le expresaba sus buenos deseos con la expresión: “escapamiento bueno que tengas”, mucho más gráfica y expresiva.

La perplejidad, pero sobre todo las risas y el alboroto que provocaban en sus nietos el uso de términos que nos eran desconocidos (turcos, hebreos, del antiguo español, etc.) perturbaba a menudo el desarrollo fluido de la reunión e irritaba grandemente a mi padre, sobre todo en el momento de las comidas. “¡Calladés!, exclamaba, “si seguish [siguen] así os voy a dar una buena jaftóna...”²⁵. La pedagogía permisiva no era precisamente el estilo de la casa. A veces las dificultades se acumulaban y en medio del fluido verbal, una nueva palabra volvía a hacernos cosquillas, produciendo, a pesar de las advertencias paternas, nuevas risas. Recuerdo, por ejemplo, una narración que contenía un fragmento muy cercano a éste: “Lo poco que quedaba tuvieron que venderlo por un culo de pipino...”²⁶. Todo se hizo sal y ciniza... ¡Pobre yente! El mancebico mayor tuvo que salirse de la scola [escuela] y entró a trabajar en el sharshí [tienda] de tío”. El término “culo” en boca de esta mujer venerable resultaba inconcebible. Hasta que terminamos familiarizándonos con él, pues en reiteradas ocasiones mi madre nos decía “del culo al pulso” para criticarnos por pasar de un tema a otro, totalmente diferente, o por practicar asimilaciones abusivas; también nos hacía gracia la lexía “ajarbar”²⁷ culo que no pedó” que no significa otra cosa que desquitarse con un inocente, con alguien que no cometió una falta que se le atribuye. Tuve que venir a España el año 59, perderme en el viejo Madrid, pedir una información a un transeúnte, para comprender que una palabra que en mi país era considerada grosera, en la península resultaba banal o, cuanto más, familiar. El mismo término lo he escuchado muchísimas otras veces a través de los dos canales españoles de televisión que llegan a Chile.

²³ Galletas preparadas con pan ácimo.

²⁴ Una de las más populares del repertorio sefaradí.

²⁵ Paliza.

²⁶ Una nada, una cantidad insignificante.

²⁷ Agredir.

Como muchas personas de su cultura y generación, mi abuela no apreciaba las vías oblicuas y su relación con la realidad era directa, franca, desprovista de complejos y temores. En nuestra ciudad formaba parte de un grupo judío llamado *Jevrá Kadishá* cuya actividad principal era asistir a las familias cuando fallecía uno de sus miembros y ocuparse del lavado y amortajamiento de los muertos de acuerdo al rito judío. Quienes la habían visto actuar afirmaban que mi abuela era una experta en la materia. Contrariamente a la gente de menos edad, hablaba de la muerte (de la suya y de la de los otros) con una naturalidad sorprendente y cuando le preguntábamos si no le daba miedo manipular cadáveres, respondía extrañada: “¿De qué voy a tener miedo? Dí que²⁸ es un leño que tienes en la mano. No te va a comer. Tú ten miedo de los vivos, no de los muertos”. Jamás hablaba del más allá ni creía en esas historias de ánimas y aparecidos tan difundidas en las clases populares. Siendo niño, yo abordé varias veces el tópico con ella, quien me escuchaba con escepticismo y terminaba interrumpiéndome con frases como ésta: “No seas yabao²⁹, no hables babayadas³⁰”. Su frialdad frente a este tema era tal, que más de una vez, al anunciarle que alguna persona, no cercana a nosotros fallecía, respondía con la expresión: “No te tomes sejourá³¹, más no se va a murir”, es decir, “no se va a morir una segunda vez”. Tampoco tenía complejos para utilizar expresiones que ponían en juego la esfera de la religión; uno de sus dichos favoritos era: “cuando al jajam se le adoba, a la rubisa (rabisa) se le desdoba³²”. Si mal no recuerdo, una de las pocas cosas que la intimidaba, porque escapaba a su control, era “el mal de ojo”, aunque también para eso tenía una solución. No bien alguien hacía alusión a nuestra buena salud o a nuestros buenos colores, mi abuela exclamaba: “Guardado de ainarah” o, dicho de otra forma, que Dios lo preserve del mal de ojo. Una noche de *shabat* [sábado], antes de sentarnos a la mesa y estando aún convaleciente de una operación, me puse pálido y fui presa de vómitos y mareos. De inmediato, mi abuela reaccionó irritada: “Claro, todos le van diciendo: que está muy bien, que está godrito, que tiene buen apetito... hasta que se enfermó de nuevo. Vo a buscar [voy a buscar] a Reina. Ella sabe hacer ainarah.” Reina era una de sus amigas, poco considerada en mi casa porque, según mi madre, no tenía buenos modales y, en Esmirna, residía “en la Yudría”. La Yudría [la Judería] era un barrio pobre y muy desconsiderado. Cada vez que alguien se expresaba o se conducía en forma grosera, mi mamá decía: “Este debe venir de la Yudría”. Sin mayores comentarios, la señora Reina se sacó el abrigo, solicitó sal y, cuando se la trajeron, tomó un puñado y, sin abrir la mano, comenzó a girarla encima de mi cabeza mientras declinaba unas palabras mal articuladas que yo no alcanzaba a escuchar. No recuerdo cuánto

²⁸ Imagínate que.

²⁹ Tonto.

³⁰ Tonterías.

³¹ No te hagas mala sangre.

³² Jajam: variante de rabino; rabisa: mujer del rabino; adobar: componer; desdoblar: descomponer. Significado de la expresión: “cuando él está dispuesto, ella no lo está”.

tiempo duró el exorcismo, pero a mí se me hizo largo, quizás porque estaba asustado. Mientras procedía a esta operación, la oficiante no dejaba de bostezar lo que, al parecer, forma parte del ritual. Una vez que hubo concluido, arrojó la sal por la ventana y exclamó: "Ya está, ahora te vas a sentir bien". No sé si fue el efecto de la sugestión o de la distensión, pero, pasado un momento, me sentí totalmente recuperado.

Tal como lo expresamos, la abuela era una mujer profundamente enraizada en la realidad, directa, sin melindres ni prejuicios. Cuando un borracho se cruzaba, zigzagueante, en su camino (y en ese tiempo abundaban en mi pueblo), lo alejaba en el acto de un solo bramido. Con las prostitutas, que también eran numerosas, se mostraba comprensiva y compasiva. "—Pobre mujer³³, comentaba, sus creaturas están arrastrando por aquí y por allá". "—Podía trabajar en otra cosa", replicaba yo, asumiendo el papel de censor. "—¿Para que le paguen un tenk?"³⁴, respondía con naturalidad. Totalmente blindada, la anciana enfrentaba a la gente y el mundo sin reticencias ni mediaciones. Un día un perro hizo sus necesidades delante de la puerta de la casa. Al salir la criada, se encontró con ese cuadro poco estimulante y comenzó a proferir exclamaciones de horror. Acudió mi abuela y, después de evaluar la situación, miró a la empleada entre risueña y compasiva, entró a la casa, volvió con una pala, una escoba y papel de diario y, sin mayores comentarios, retiró las excrecencias... Si bien pertenecía a una buena familia de pequeña burguesía, tenía, como hemos visto, rasgos de mujer de pueblo. Entre otras cosas, compartía con ellas cierto orgullo (o autosuficiencia) que contribuían a que jamás se sirviera de otros cuando podía hacer las cosas por sí misma. ¿Dónde aprendió esos valores, esa manera tan franca y honesta de comportarse? Totalmente concentrada en el presente, raras veces evocaba sus años tiernos o la formación que recibió dentro de su familia. No había ido al colegio, pero lo que le faltaba en instrucción, lo suplía con un buen sentido abismal.

Ese mismo buen sentido le hacía juzgar con bastante severidad determinados comportamientos lingüísticos, hacia los cuales mostraba gran sensibilidad. Hablar bien significaba para ella no hablar en forma florida, sino hablar cuando se requería; hablar lo justo, de manera clara, coordinada, sin precipitación; saber elegir su interlocutor; en pocas palabras, cumplir con todos los requisitos aferentes a lo que podríamos llamar "la urbanidad de la interlocución". Cualquier infracción a una de sus reglas la hacía intervenir de inmediato, utilizando una de las numerosas fórmulas con que cuenta el repertorio sefardí para ello. "¡Soilema!", me advertía, para que me detuviera de hablar cuando estaba aludiendo a alguien que, improvisadamente, se incorporaba al grupo o cuando abordaba un tema que, sin que yo lo supiera, afectaba a alguno de los presentes. "¡Soilema por modo de la bulema!", solía completar mi madre. Nunca he sabido exactamente cuál es el sentido literal o el origen de estos términos, pero de una cosa estaba seguro y es que, cuando eran dirigidos a mí, debía cerrar la

³³ Mujer.

³⁴ Una miseria.

boca. En ocasiones similares o para censurar el exceso de palabra, usaba a veces la expresión impersonal: "Poco hablar, salud para el paladar". Para deslegitimizar lo que alguien acababa de decir, acudía a ciertas lexías como: "¡Ya dicho!" o "¡ya habló!", o "¡buena cabeza!". Y si alguien había abusado de la palabra delante de ella, comentaba que "tenía buen habladero", o que la "shasheó" (mareó) o que le "firió³⁵ la cabeza".

Sin ser demasiado practicante, mi familia se sentía profundamente inserta en la tradición judía. Mi padre había efectuado sus estudios primarios en una de las escuelas llamadas "del Talmud Torah"; en todas las ciudades balcánicas donde residían israelitas había establecimientos similares en las que los niños aprendían rudimentos del judaísmo así como la lectura y escritura del hebreo³⁶.

En mi casa se celebraban sólo las grandes fiestas judías: *Roshashaná* (Año Nuevo), *Yom Kipur* (Día del Perdón) y *Pésaj* (Pascua judía). La que más apreciábamos los hermanos era esta última. La proximidad de Pésaj ponía en movimiento toda la casa: se pintaban las murallas, se limpiaban los vidrios hasta que quedaran relumbrantes, se sacaba brillo al piso, se preparaba toda una variedad de dulces que mi abuela guardaba celosamente para que no los consumiéramos antes de tiempo³⁷.

La noche de Pésaj se congregaba en torno a la gran mesa del comedor toda la familia más algún judío de paso por la ciudad o algún correligionario sin familia, y leíamos en forma alternada la *Agadah*, relato de la liberación de los judíos, su huida de Egipto y su accidentado viaje hacia la Tierra Prometida. Todos estábamos impecablemente vestidos; mi abuelo y mi padre lucían como patriarcas; mi abuela y mi madre como dos reinas, orgullosas de la familia, felices de transmitir a sus descendientes la historia del pueblo de Israel y el valor de la libertad. Con voz segura, mi padre comenzaba la ceremonia leyendo un fragmento conocido por todos los judíos de Sefarad: "Este es el plan de la africión que comieron nuestros padres en tierras de Ayifto [Egipto]. Todo el que tenga hambre que venga y coma; todo el que tenga menester que venga y pascue. Este año aquí, el año próximo en Yisrael. Este aquí siervos, el año próximo en tierra de Yisrael hijos foros (libres). Siervos fuimos de Paró (faraón) en Ayifto. Nos sacó Adonai nuestro Dio de allí con poder fuerte y el brazo tendido; y si no hubiera sacado el Santo Bendicho [Bendito]a nuestros padres de Ayifto, ayinda [todavía] hoy (estaríamos) nosotros y nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos". La comida concluía con "El cabritico", una canción tradicional escrita originalmente en arameo y que nosotros cantábamos en judeo-espa-

³⁵ Del antiguo español, "ferir" (herir).

³⁶ Al hablar de "lectura y escritura" nos referimos, por una parte, a la lectura fonética (no comprensiva) de textos religiosos escritos en letras hebreas "rashí" (de imprenta) y, por otras, a la lectura y escritura del *solitreo* (letras hebreas minúsculas) que los judíos de Oriente utilizaban para comunicar por escrito en *judeo-español*. Mi padre comunicaba con sus hermanos de Esmirna a través de esta grafía.

³⁷ Si hay un aspecto a través del cual, además de la lengua, los judíos han mantenido su fidelidad a España, es en la repostería; en ella intervienen, en gran abundancia, ingredientes como la nuez, la almendra, la canela, el clavo de olor, el agua de rosas, etc.

ñol; se trata de una alegoría poblada de opresores en la que cada uno cae en manos de otro más fuerte (el gato destruye al cabritico, el perro al gato, el palo al perro, el fuego al palo, y así sucesivamente), hasta que Dios hace imperar la justicia divina.

En la historia del pueblo judío, la celebración de esta fiesta, tan hermosa y llena de sentido, está asociada a una serie de episodios amargos, ya que durante mucho tiempo, en la Europa medieval pero también más tarde, en varias ciudades del Imperio Otomano, dio pábulo a la acusación de crimen ritual dirigida contra los hebreos. Los hechos ocurrían así: en un barrio o en un pueblo desaparecían o se hacía desaparecer uno o dos niños y se acusaba a los judíos de haberlos sacrificados para celebrar el ritual de Pésaj; la multitud daba crédito a los rumores y tomaba venganza en los bienes o en las personas. Satisfecho el odio antisemita, los niños reaparecían sin que nadie se preocupara de dar una explicación o de reparar el daño causado.

Cada fiesta importante daba lugar a visitas de amigos o parientes. A su llegada, se les recibía con la consabida fórmula: "vengash en buen'ora! [venid en buena hora, bienvenidos]", a la que se respondía con otra, igualmente consagrada: "Para bueno que vengamos siempre". Como era costumbre, la abuela sacaba una bandeja y un servicio de plata traídos de Esmirna y "adulzaba" a cada visitante.

Como numerosas otras personas, la abuelita detestaba los silencios, los rostros graves, las caras largas o compungidas. Para ella el ruido, la actividad, la alegría eran expresiones de vida. "—Está bueno de trabajar, abuelita, le decíamos a veces, vaya a descansar un poco", a lo que sistemáticamente respondía: "—Cuando esté en bedajem [en el cementerio] voy a tener mucho tiempo para descansar... Ahora déchame terminar lo que estoy haciendo". Le gustaba reír y repetir historias cómicas que había escuchado. "No me quedó lado de estar riendo", expresaba risueña, y a nosotros, sus nietos, nos inundaba de gozo. Por un reflejo de autodefensa, evitaba la gente pesimista o sombría. "—Es un alma de angustia...!"³⁸, decía para calificarlas.

Como mi madre, nada detestaba más que el aburrimiento, sobre todos los días de verano. A veces la encontrábamos en un rincón de la casa, sola y suspirando de manera intermitente. "—¿Qué pasa abuelita?" "—¿Qué quieres que pase? Aquí estoy, sola y seca, asándome de calor...".

Y comenzaba a evocar Izmir, el "quai"³⁹, los viajes en "vapurico" [vaporcito], las idas a Caratash⁴⁰, los paseos con sus antiguas vecinas, etc. Hasta que, aterrizando nuevamente en la realidad, concluía con expresiones como ésta: "Ya vas a ver, un día me voy a ir a tirar al río Cachapoal"⁴¹. Como la amenaza terminó convirtiéndose en algo mecánico, yo no la tomaba en serio y con esa perfidia

³⁸ Angustia: angustia. Alma de angustia: persona con vocación para la angustia.

³⁹ El muelle (francés).

⁴⁰ Barrio de Esmirna (o Izmir) a orillas del mar.

⁴¹ Río al sur de Rancagua.

típica de los niños le decía como hablando en serio: “Entonces tiene que esperar el invierno, abuela; en este tiempo el río trae poco agua”.

Para substraerse al aburrimiento, imaginaba a veces las soluciones más insólitas de las que solía a veces hacernos cómplices. Una tarde de verano, la vimos dirigirse a la cocina, hacer unos emparedados y depositarlos en una cesta junto a algunas frutas y bebidas gaseosas... “-Ya, vamos”, dijo, dirigiéndose a mi hermano menor y a mí. “-¿Adónde?”, preguntó mi hermano. “-A las tablicas”, nos respondió con naturalidad, dejándonos perplejos. No obstante lo cual, la seguimos en dirección de la estación de ferrocarriles. En un momento, creímos que íbamos a tomar el tren, pero pronto comprendimos que no era eso. Contiguos al andén, había varias pilas de durmientes alineados en forma horizontal y vertical que se nos antojaban verdaderas torres. “-Toma la canasta y sube, le pidió a Marco, mi hermano menor... Ahora tú, Salva... Poco a poco y dándome la mano para que me ayudes a subir”. La primera vez no fue fácil, pero logramos nuestro cometido. A los pocos momentos pasó el jefe de estación, miró hacia arriba y reconoció a mi abuela. “-¿Qué hace ahí, señora Rebeca?”. “-Vinimos a tomar el fresco”, respondió mi abuela con naturalidad. “-Que lo pasen bien”, dijo el hombre sonriendo. Instalados en la cima de ese atalaya, la abuela y los nietos nos sentíamos felices. El toque de una campana de bronce anunciaba la proximidad de un tren y nos ponía en alerta. “Ya -sentenciaba la abuela una vez que el tren había pasado- ahora vamos a comer, el aire da hambre”. Nosotros la mirábamos agradecidos, degustábamos las vituallas con increíble fruición y experimentábamos un sentimiento de alegría difícil de describir. A veces nos poníamos a hacer travesuras con mi hermano, pero no por mucho tiempo. “-¡Ya bastó!⁴² -exclamaba- no bushquemos al que no mos bushca...”⁴³ y si uno de nosotros se quejaba de algo (de incomodidad, de frío, etc.) ella nos decía, sin poner demasiado atención: “Di que no sos tú”⁴⁴. El verbo “decir”, que ella usaba a menudo con el sentido de “imaginar”, parecía hecho para desanimar cualquier queja. De vuelta a la casa y como yo le dijera que estaba cansado, volvió a emplearlo, utilizando la expresión: “Dí que ya llegamos”. Por lo visto, el imaginar que habíamos llegado aliviaría del cansancio de la caminata.

Durante el invierno, en tiempos en que no existía la televisión para conjurar el tedio, la abuela solía llamar a uno o más nietos junto a un brasero y se explayaba sobre sus temas favoritos: su tierra natal, la familia dispersa por el mundo, lo que había preparado para comer, sus enfermedades, reales o imaginarias... o sus tristezas “porque de vez en cuando es bueno desbafar”⁴⁵. Otras veces nos contaba “consejas”, viejas narraciones que respondían al esquema narrativo clásico; donde intervenían los buenos y los malos, los verdugos y las víctimas, la madre abnegada y el hijo descarriado; en las que el bien salía siem-

⁴² ¡Basta!

⁴³ Variante de “no bushquemos al güerco” [diablo], es decir, no corramos riesgos inútiles.

⁴⁴ Desentiéndete de ti mismo.

⁴⁵ Desahogarse.

pre triunfante y la maldad sistemáticamente derrotada y castigada. Como ustedes ven, las cosas no han cambiado substancialmente desde entonces, sólo que las telenovelas, a las que los latinoamericanos somos muy adictos, han terminado por sustituir a las consejas. Algo que caracterizaba estos cuentos es que siempre eran introducidos con la expresión "Ande avía de ser..." y concluían con la fórmula: "Ellos tengan bien y mosotros también".

Representante de una larga tradición lingüística y culinaria, pocas veces escuché a mi "maná"⁴⁶ interpretar esas viejas cantigas sefaradíes que han reactualizado artistas como Joaquín Díaz, Paco Diez o Yehoram Gaon, para citar sólo algunos nombres. No creo que su repertorio haya alcanzado la docena, entre las cuales se encontraban *Una hiya boba tengo*, *Tres hermanicas eran*, *Morenica a mí me llaman*, más algunas canciones de cuna y de boda. Mi preferencia iba particularmente al ya citado *Abraham avinu* (*Abraham nuestro padre*), *Buena semana mos dé el Dió e Irme quiero madre a Yerushalaim*, que escuché en mi casa, pero no cantadas por mi abuela. ¿Por qué razón esta magnífica heredera de la tradición sefaradí (como muchas otras personas de su generación y origen) tenía un repertorio tan limitado? De las canciones más difundidas actualmente, ¿cuántas nacieron en España y a qué época remontan? ¿Cómo se cantaban realmente determinadas cantigas tradicionales que algunos profesionales interpretan con voz de soprano o de tenor? En el curso de mis lecturas, raras veces he encontrado respuestas fundadas a estas preguntas. De los cantantes sefaradíes, el que tuvo quizás más impacto en el Cono Sur fue el esmirniota Isaac Algaze; mi padre, que entendía de música y tocaba laúd oriental, tenía por él una admiración sin límites. Algaze tenía una voz magnífica y cantaba tanto canciones litúrgicas hebreas como cantigas y romanzas en judeo-español.

Justo es decir que, si mi abuela cultivó poco las viejas cantigas, adoraba la música popular española, lo mismo que todo el resto de la familia. Al hablar de "música popular" me refiero en particular a la copla entre los años 40 y 60 y a ciertas formas del flamenco. No recuerdo una sola familia judía procedente de Oriente Medio que no vibrara con esta música, la que seguramente escuchó por primera vez en Sudamérica. El fondo musical de mi infancia y de mi adolescencia estuvo animado fundamentalmente por canciones importadas de España: zambras, pasodobles, bulerías, habaneras, fandangos, etc. en las que vuelven en forma reiterada los nombres de Quintero, León y Quiroga, Perelló y Mostazo, Camps, Torres y Montono, etc. Canciones interpretadas por Gracia de Triana, Imperio Argentina, Carmen Amaya, Angelillo, el niño de Marchena, Juanito Valderrama, Antonio Molina, etc. Melodías pobladas de caracolas y claves, gitanos, faraones y toreros, jacas y ruiseñores; en las que se filtran rumores y suspiros; perfumadas por el clavo y la canela, la albahaca y el romero; que animan las figuras del macho dominante, la mujer pecadora y venal, la madre sacrosanta... *La bien pagá.*, *Ojos verdes*, *La hija de Juan Simón*, *La Parrala*... No pasaba día en que no estuviéramos confrontados a esos dramas con remi-

⁴⁶ Término con el que los sefaradíes de Monastir designan a la abuela.

niscencias morunas, provistos de elementos muy familiares a los emigrantes sefaradíes provenientes de Esmirna. Interesante este reencuentro de los judíos con España a través de la copla...

Como ya lo sugerí y contrariamente a su hija única, mi abuela era analfabeta y estaba totalmente identificada con su lengua de origen; jamás se asimiló, nunca demostró la menor coquetería de tipo lingüístico; si el judesmo le permitía ser ella misma, ser comprendida, expresar todo lo que quería, ¿para qué recurrir a otros códigos? Las lenguas, cualesquiera que ellas sean, tienen un poder de adaptación extraordinario y están en un continuo movimiento; cuando sienten que les falta una palabra, la crean, cuando la palabra comienza a resultar innecesaria, la botan, es decir, la olvidan. Este hecho explica que los lingüistas se resistan a hablar de "lenguas pobres" y "lenguas ricas". Se ha dicho que el judeo-español es una jerga, un mero dialecto, una lengua pobre, lo que merecería una explicación fundada; de todos modos, es una lengua que funciona, es decir, que puede hacer frente a cualquier necesidad; basta recorrer una de las publicaciones que circulan actualmente en el mundo: *Aki Yerushalayim*, *Los muestros*, *Shalom*, etc. para percatarse de ello. No hay ningún tema, por muy complejo y actual que sea, que no pueda ser tratado en la lengua a que nos estamos refiriendo. Las limitaciones que tenía mi abuela para expresarse o para comprender derivaban no tanto de la lengua que hablaba, sino de su nivel lingüístico, correlativo a su nivel de instrucción. Cualquier palabra poco usual o extranjera la sorprendía o era objeto de su ironía. Así, cuando yo utilizaba un registro que no le era familiar, nos decía: "No sé lo que estás diciendo" o "Estás muy a la franca", es decir, muy cercano a los modelos occidentales.

No siendo éste una disertación sobre el judesmo en su totalidad, sino a una de sus variedades y a una práctica específica, la de mi abuela, no me referiré a los aportes de las lenguas propias a los países donde pasaron o donde se asentaron los judíos sefaradíes. Tampoco he hecho alusión a las variedades regionales que contribuyeron en la formación del judesmo (catalanismos, galleguismos, etc.). Vale, sin embargo, la pena recordar que el término "judeo" contenido en la palabra compuesta (judeo-español) resulta totalmente legítimo, no sólo porque la lengua de marras era hablado por judíos, sino también porque ella contiene una cantidad apreciable de términos hebreos puros (como "mazal", suerte) o castellanizados (como "desmazalados") o combinados con palabras de origen español (como "mazal basho", infeliz). En la esfera religiosa, era común usar palabras hebraicas, pero no solamente. Así por ejemplo, las referencias temporales de mi abuela estaban a menudo relacionadas con el calendario o las fiestas judías, lo que a veces desconcertaba a sus interlocutores. "Nació el año pasado, decía, una semana antes de Purim..."⁴⁷ o "Ya no nos vamos a ver hasta

⁴⁷ Fiesta de regocijo cuya protagonista es Ester, quien salva a los judíos de la muerte a la que los había condenado Amán, ministro de Asuero. (13 de Adar, según el calendario hebreo).

después de Pésaj” o “Yaacob dijo que iba estar aquí la semana que viene, el día de aljá [domingo]”.

Un domingo mi abuela se levantó de buen humor y dijo a la nana⁴⁸:

“—No hay ningún dulce en la casa, me gustaría hacer unos trabadicos⁴⁹ y unas rechicas⁵⁰. Y pidió a la Laura que fuera a la despensa a buscar miel y susam (o sésamo). No había pasado un minutos cuando escuchamos a la criada lanzar un grito de espanto. “¡Un ratón, un ratón, en el barril de miel hay un ratón!”, profería con acentos histéricos. “Ke’n hora negra y preta⁵¹”, acotó mi mamá. Mi abuela, en cambio, tomó un diario, ingresó a la despensa, cogió el roedor y echó el paquete a la basura, comentando: “¡Tantas jadras [tanto alboroto] por un ratón!”, agregando luego: “—¡Qué pecado, el barril estaba casi lleno”. “Kapará⁵², dijo mi padre, “mañana encargamos otro”. Durante un momento toda la conversación giró en torno a ratas, gatos, trampas y venenos, hasta que, interrumpiendo los comentarios, mi mamá ordenó: “Mañana hay que sacarlo temprano para que se lo lleve el basurero”. Al día siguiente, a la hora de almuerzo, quiso verificar si se habían cumplido sus consignas y mi abuela asintió. Mi papá, que ya estaba cansado de la misma historia, exclamó impaciente. “Ya basta. Está bueno de hablar de trampas y ratones. Se me quitaron las ganas de comer. Me van a dar ganas de gumitar [vomitar]!”. “—No hay necesidad que te tomes estos kases [rabias]... Yo sólo quería decir que le di la miel al basurero y ya está”. La ambigüedad de la frase produjo un sentimiento general de duda y mi madre, que no sabía andar con rodeos, le preguntó en forma perentoria: “—¿Le dijiste al basurero que cayó un ratón y que esa miel estaba mala?”. “—No, porque encontré un pecado que se perdiera, total, no somos ricos. Tomé un cuchillo, saqué lo de enriba [lo que estaba arriba] y le dije al basurero que ya estábamos cansado de comer miel, que mejor la aprovechara en su casa”. La familia se dividió en dos bandos: los que la censuraban y los que la aprobaban. Llevaba la voz cantante de la primera su hija: “¡Cómo se te ocurrió hacer eso, mamá. Mañana mismo vas a hablar con el basurero. Les va a dar un tifus y vamos a topar la belá...”⁵³. Las dos empleadas (que nunca se abstenían de dar su opinión) solidarizaron totalmente con la abuela: “Si no es para tanto, dijo la Laura. Yo habría hecho lo mismo. Lástima que la señora Rebeca no me la ofreció a mí. Yo vi como la dejó, nadie habría pensado que pasó un ratón por ahí...”. Por vergüenza y para no tener complicaciones, mi madre optó por guardar silencio; en cuanto a la abuela, recibía diariamente los agradecimientos del basurero que no se cansaba de repetir: “Los niños están felices comiendo la miel... Y todavía nos queda pa’rato”. “Berajai salú que se les haga”⁵⁴, respondía la abuela en yudismo.

⁴⁸ Nombre con el que se designa en Chile a las empleadas domésticas.

⁴⁹ Empanaditas rellenas con nuez y canela y recubiertas con miel

⁵⁰ Deformación de “rejitas”. Masas cuya forma reproducen un fragmento de reja con las que se acompaña el té.

⁵¹ ¡Qué asco!

⁵² Palabra hebrea que, en este caso, significa: paciencia, resignación.

⁵³ Vamos a tener dolores de cabeza.

Así transcurría la vida para los emigrantes sefardíes que llegaron a Chile en las primeras décadas del siglo xx; en un tiempo en que no existía ni la televisión, ni Internet, ni los móviles. Los amigos llegaban a la casa sin pedir cita; las mujeres se dedicaban a su hogar y a sus hijos; sus madres o suegras las secundaban en su trabajo; las relaciones eran más directas y menos mediatizadas. Los padres tendían hacia la renovación, el éxito, la asimilación; las abuelas hacia la tradición y la permanencia; por eso seguían hablando su lengua, sin miedo a un ridículo del que, muchas veces, ni siquiera estaban conscientes; sus mejores cómplices era la gente de pueblo para quien la lengua es, fundamentalmente, un instrumento de comunicación que cumple su función cuando resulta inteligible. ¿Por qué los nietos la apreciábamos tanto? Porque nos proporcionaba alegría, un sentimiento de identidad y una visión del mundo distinta; porque nos abría ventanas hacia lugares y culturas diferentes. Porque nos ayudaba a mirar las cosas en perspectiva y a hacernos más comprensivos y tolerantes.

¿Cuál es el destino del judeo-español? ¿Es posible "salvarlo", como desean algunos? ¿Es verdad que "agoniza" como pretenden otros? Las lenguas, como sabemos, son organismos vivos que nacen progresivamente, se transforman y, en algunos casos, mueren definitivamente. El español que se hablaba hace algunos siglos no es el mismo que el que se habla hoy día y si el yudesmo pudo mantenerse (con todas las alteraciones conocidas) es debido, en gran parte, a que las comunidades sefardíes del Imperio Otomano poseían un grado de autonomía e "impermeabilidad" que hoy día nos resultan inconcebibles. Las mujeres sefardíes se relacionaban casi exclusivamente entre ellas; los niños frecuentaban las mismas escuelas; la justicia era dirimida en primera instancia por tribunales propios... Hasta que algunos acontecimientos históricos abrieron una brecha profunda en este mundo estructurado y relativamente homogéneo. Entre ellos podemos mencionar el surgimiento de los nacionalismos con el consecuente desarrollo de las lenguas nacionales y el languidecimiento concomitante de las lenguas minoritarias; la Segunda Guerra Mundial que provocó, entre otras calamidades, la casi desaparición de una de las comunidades judeo-españolas más numerosas y florecientes del mundo: la de Salónica; el nacimiento del sionismo y del Estado de Israel que favorecieron el regreso hacia la tierra de los antepasados, la valorización del hebreo como lengua de comunicación corriente y, en un primer tiempo, la desvalorización del yidish⁵⁴ y del judeo-español, elementos que, a juicio de algunos, conspiraban contra la unidad del nuevo Estado; la creación de la Alianza Francesa Israelita Universal y la propagación de sus filiales en los Balcanes y el Cercano Oriente⁵⁶.

⁵⁴ Que les caiga en provecho. Combinación del término hebreo "berajá" (bendición) y del español "salud".

⁵⁵ Dialecto de raíz germana propio de los ashkenazíes.

⁵⁶ Con el propósito de "civilizar" a los judíos de estas regiones, percibidos como ignorantes y atrasados, la Alianza exportó de Francia su lengua de origen y sus programas de estudio. Los resultados de su acción han sido diversamente apreciados. Muchos ponen el acento sobre el mejo-

Como podemos ver, las lenguas no son sistemas impermeables a los acontecimientos exteriores. En América Latina existe una razón suplementaria que conspira contra la supervivencia del yudesmo: el hecho de que somos hispanohablantes, lo que induce a las nuevas generaciones a compararlo con el español moderno y a considerar a aquél como un español mal hablado. La situación del judeo-español no es para nada lo que fue hace un siglo. Los hijos de mis primos que aún residen en Turquía ni lo hablan ni lo comprenden; mis sobrinos chilenos lo comprenden pero no lo hablan. Para muchos se ha convertido en un objeto caricatural y cómico que se actualiza en sketches y pequeñas comedias y que no tiene sino una relación muy indirecta con el habla de mi abuela. ¿Está condenado a una desaparición progresiva? Yo tiendo a pensarlo, pero no por ello quiero convertirme en el viudo de una lengua que persistió por razones históricas y sociales y que, seguramente, va a expirar por las mismas razones. Un gran esfuerzo se está haciendo por reanimarla, pero ¿por cuánto tiempo? Las lenguas no se imponen ni por motivaciones sentimentales ni por decreto y el interés que por ella demuestran estudiosos y folcloristas nada tiene que ver con su dinámica propia. El idioma que hablan hoy día las nuevas generaciones de sefaradís en España y Latinoamérica es el español; y creo que debe ser para nosotros un gran motivo de satisfacción el reanudar con la lengua que hablaban nuestros ancestros. Lamentablemente, muchos otros descendientes de los expulsados de 1492 no pueden decir lo mismo.

ramiento considerable del nivel de instrucción de quienes frecuentaron sus establecimientos. Otros llaman la atención sobre la brecha cultural que creó en las comunidades judías (entre israelitas "conservadores", fieles a la tradición hispano-oriental vs. israelitas europeizados tentados por los valores occidentales) y al daño infligido al judeo-español, cuyas estructuras léxica y sintáctica se vieron seriamente afectadas por el impacto del francés.

TESTIMONIOS

21 de agosto 1937.

Estimado Sr.

Venerable Sr.

Compañero Sr. L.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Me he alegrado mucho de haber conocido a los señores

de la revista que me ha llegado.

Vicente Huidobro

CARTA AL TÍO SAM

21 de agosto de 1941

Estimado tío:

Veo con gran satisfacción que desde hace algunos meses se trata de establecer una sólida amistad entre tu familia y la nuestra. Nosotros, los iberoamericanos, hijos de tu primo, el tío Juan, deseamos esta amistad, siempre que ella se establezca sobre bases de igualdad. No olvides que Juan Español, nuestro querido tío, era muy orgulloso. Nosotros hemos heredado su orgullo y no aceptaremos nunca ser tratados de otro modo que dentro de las leyes de la más absoluta equidad.

No es lógico que porque tú has sabido ganar más dinero que nuestro tío, mires con altivez a nuestra familia. Tu mayor riqueza te obliga a mayor delicadeza. Nada más horrible que el pariente rico que mira con arrogancia al pariente pobre. Si tú, estimado tío Sam, no eres un rastacuero, no debes hacer sentir tus millones. Todos sabemos que tú eres más rico que nosotros; pero no por esto eres superior. La superioridad del hombre no se mide por el bolsillo, sino por el espíritu.

El tío Juan no puso el acento de su vida en acaparar riqueza. Era más despreocupado que tú, era más bohemio, más anarquista si quieres. Pero si tú lo hubieras visto cuando en las tardes contemplaba el cielo del poniente con sus grandes ojos negros... ¡qué simpático era! Si tú lo hubieras observado cuando miraba el cielo desde sus montañas o en medio de sus planicies, habrías comprendido muchas cosas y haría mucho tiempo que nuestras dos familias se comprenderían y se estimarían con auténtica afección.

En fin, nunca es demasiado tarde, para los hombres de buena voluntad.

Las diferencias de temperamento entre ambas familias, las diferencias del modo de mirar la vida no son causa suficiente para impedir un entendimiento cordial.

Una vez aclarado esto, estimado tío Sam, podemos pasar al capítulo de nuestra amistad. Y, ante todo, para que ella se establezca sobre bases sólidas, debemos hablarnos con toda franqueza.

Algunos intelectuales recién llegados de tu país hablan de la ignorancia que allá se tiene de los nuestros, de nuestras tierras, de nuestra vida, de nuestros problemas, y cuentan mil anécdotas más o menos graciosas. Pero yo me pregunto, ¿por qué razón ellos no os dijeron allá que aquí sucede lo mismo? ¿Tenían miedo de hablar claro? ¿Creían que era mala educación decir la verdad en la casa en donde somos huéspedes? Pero entonces, ¿cómo puede sellarse una sincera amistad sobre la base de la insinceridad?

La última vez que yo estuve en tus tierras en 1927, dije allá en entrevistas que me hicieron tus periódicos, que lo único que realmente nos separaba a

unos de otros era el desconocimiento mutuo de ambas Américas. Nuestros hombres desconocen a los vuestros tanto como los vuestros desconocen a los nuestros. Esta es la verdad, y así hay que hablar, si queremos entendernos. Esto dije ayer en tu casa, y volveré a decirlo, porque es el único modo de terminar con un absurdo malentendido. Mientras no nos hablemos claro, no habrá claridad en nuestras relaciones. Yo no conozco, querido tío Sam, ningún intelectual de estas tierras que se preocupe por conocer a tus intelectuales. Al contrario, siempre he visto aquí una gran desconfianza por la mentalidad de tus hijos. En nuestra familia se conocen muy bien los escritores, artistas y pensadores franceses, alemanes, ingleses, escandinavos, rusos y hasta hindúes y chinos, pero no se conocen los tuyos. Si a un estudiante nuestro se le ofrece un libro europeo y uno tuyo, aunque el europeo le cueste veinte pesos y el tuyo cinco, comprará el europeo. Esta es la verdad, y es preciso que alguien te la diga para que juntos y de acuerdo podamos remediarla.

Hace pocos días, en un almuerzo al cual yo asistía, una respetable señora decía a su hijito que contaba haber visto en un libro un retrato de Washington: "Sería un plano, hijo, si Washington es una ciudad; es la capital de Nueva York". Palabras textuales.

La primera vez que yo partí a Europa allá a los comienzos de la Guerra Europea, un caballero bastante conocido y que había sido municipal de su pueblo, me dijo estas palabras: "No pase por los Estados Unidos porque los yanquis se matan a balazos en las calles".

Y aquel artículo que se echó al canasto hace poco, llegado a un diario de esta capital y que empezaba así: "Cuando los yanquis ayudados por los franceses se independizaron de España... etc."

Se podrían multiplicar al infinito, estimado tío, las anécdotas que comprueban la ignorancia en que vive y ha vivido nuestra familia respecto a la tuya. Ello no vale la pena, es tan evidente que sólo pueden negarlo los sordociegos o los ingenuos que se asustan cuando entran al palacio del millonario.

Respecto a mí, puedo decirte que soy un escritor, lo que corrientemente puede llamarse un hombre culto, que ha pasado su vida leyendo y escribiendo, que ha frecuentado muchas universidades europeas y aun ha hablado en ellas, especialmente invitado; pues bien, estimado tío, yo no conozco tu intelectualidad, y nunca hasta ahora se me había ocurrido leer a tus intelectuales. Es un error, seguramente. Confieso mi error. Pero es la verdad.

Hace algunas semanas un periodista tuyo me preguntaba si conocía a Thureau, gran escritor, me decía de tu país. Tuve que confesarle que no lo conocía. Me preguntó si conocía a Emerson. Le respondí que no. He visto sus nombres, seguramente, pero no los he leído. Me preguntó a quién conocía entre los escritores de tu tierra. Honradamente tuve que decirle que sólo a Edgar Poe, porque fue traducido al francés por Baudelaire, lo que me hizo pensar que era un buen escritor. Naturalmente debo exceptuar aquí a aquellos escritores y artistas de mi generación que iban a Europa, que allá fueron mis amigos y siguieron siéndolo cuando yo visité tu casa. Excelentes muchachos, altos espíritus que siempre recuerdo con especial afecto.

En mi próxima carta te hablaré de otros asuntos que interesan a ambas familias, para ver modo de fijar posiciones y entendernos en nuestras relaciones políticas, culturales y sociales en general.

Espero, estimado tío, que mi carta no te moleste, y si te molesta tanto peor para ti, pues aquello significaría que eres un hombre débil, falso, y que ama la falsedad y detesta la verdad. No lo creo así, creo que eres fuerte y puedes soportar la franqueza como sólo pueden soportarla los fuertes.

Recibe un cordial saludo mío y en nombre de tío Juan, que desea muy sinceramente estrechar relaciones con los tuyos y conocerlos para poder estimarlos en lo que valen.

SEGUNDA CARTA AL TÍO SAM

Santiago de Chile, 21 de agosto de 1941

Estimado tío:

Supongo que ha quedado bien en claro en mi primera carta la necesidad de tratarnos en un plano de absoluta igualdad, para poder estrechar entre nuestras familias las más cordiales relaciones. Supongo, también, que mi franqueza no te ha molestado y que estás de acuerdo conmigo en que ambas familias deben conocerse mejor y estudiar mutuamente a sus grandes espíritus, tanto los tuyos como los nuestros, y no sólo los hombres, sino también los problemas generales que a todos nos preocupan en estos tiempos.

El gran problema de hoy, el más importante en el mundo actual es, sin duda alguna, la lucha entre la democracia y la dictadura totalitaria.

Tu familia, estimado tío, representa a uno de los campeones máximos de la democracia y, lógicamente, desea nuestra ayuda.

Estoy plenamente de acuerdo en que nuestra familia debe colaborar con la tuya en esta lucha que divide hoy a la humanidad. Entre la democracia y el nazismo, prefiero la democracia. Pero esto no significa que estemos satisfechos con el mundo viejo, ni que creamos que el mito de la democracia no pueda ser superado. Lo que creemos es que el mito nazismo no es superior. Supongo que tú no creerás que la humanidad va a detenerse en las formas de la democracia actual.

En este caso particular estamos de acuerdo contigo y debemos prestarte todo nuestro apoyo; pero si mañana se presenta otra lucha que enfrente a las democracias con un sistema político mejor, que presente el verdadero sentido de la evolución histórica, nosotros nos pondremos de su lado, y si tú persistes en representar el mundo viejo, estaremos contra ti y del lado de tus enemigos.

Insisto en esto, estimado tío, para que sepas que nuestra colaboración no es incondicional, sino que está originada por el hecho de que tú tengas o no razón. No por las presiones que pueda ejercer tu familia sobre la nuestra.

Estaremos contigo en cuanto representes la Historia; nos alejaremos en cuanto dejes de representarla.

Nuestra libertad no se verá comprometida un solo instante por el hecho de esta colaboración que será tanto más valiosa para los tuyos cuanto que ella brota libremente de nuestros sentimientos naturales.

Tu riqueza, tu técnica, tu adelanto material, te permiten ser un gran campeón de peso pesado en una lucha gigantesca, en donde nosotros sólo podemos prestar nuestra ayuda de campeones de peso medio.

Creo poder afirmarte que estamos contigo en esta ocasión con todo entusiasmo, y que nuestro entusiasmo irá aumentando a medida que aumente nuestro poder.

Tú quieres nuestra ayuda sin reservas. Para ello debes también ofrecer la tuya sin reservas. ¿No te parece que esto es justo, y que sin justicia es imposible crear verdaderas amistades?

Antes de terminar, querido tío, debo insistir sobre la necesidad de conocerlos, de hablarnos claramente, de hacer desaparecer las incomprendiones. Es preciso que desaparezca la mutua desconfianza intelectual que existe entre los miembros de ambas familias.

Me dicen que he hecho mal en llamar tío Juan a nuestro engendrador, que de hecho se llama el abuelo Juan. No tengo inconveniente en corregir este error. Así, pues, recibe un saludo de tu primo el abuelo Juan, y otro mío, hasta la próxima.

TERCERA CARTA AL TÍO SAM

Santiago, 28 de agosto de 1941

Estimado tío:

Acabo de ver en un cine de esta capital el encuentro del Presidente Roosevelt y del Premier Churchill, en medio del mar. Aquellos dos nombres, aquellas dos voluntades, aquellas dos poderosas manos reunidas en medio del Océano, en medio de la Historia, sellando el pacto que ha de aplastar a una tiranía.

Te aseguro, estimado tío, que sentí una inmensa emoción, y debo confesarte que hasta un poco de envidia. Me habría gustado ser hijo de tu familia. ¡Qué orgullo sentirían los tuyos en esos momentos! Y nosotros, nuestra familia, los parientes pobres, al margen de la historia. Nunca he sentido deseos más vivos de tener una influencia decisiva en nuestra familia. ¡Ah! Si yo la hubiera tenido, nosotros no seríamos simples espectadores. La familia de tu primo Juan estaría también con sus recias manos creando, en medio de la Historia, el futuro humano.

Pero ella estaba ausente, y por eso mi corazón sentía pena y un poco de vergüenza ante el gran espectáculo, acaso el más grande que verán los ojos americanos en este siglo.

Yo contemplaba a aquellos dos hombres unidos bajo las alas de un mismo destino, y contemplaba el mar inmenso que los rodeaba como un perfecto símbolo. El mar representa las fuerzas de la libertad en nuestro planeta; el mar con sus enormes brazos abiertos representa el sentido internacional del hombre

frente a los límites pequeños, creados cuando el hombre era pequeño y no conocía su destino.

Mis ojos contemplaban el pacto de los mares, y mi espíritu veía detrás ese otro mar tremendo del sufrimiento humano: olas de sangre, alaridos de sangre, manos destrozadas, conciencias ahogadas, labios sellados. La dignidad humana arrastrada por el barro. El poder de las tinieblas apagando la única luz de la vida. ¿Quién había manchado la Crónica humana que parecía entrar definitivamente a su página más brillante? ¿Quién hacía retroceder la Historia que quería olvidar sus capítulos negros?

Contra esas fuerzas oscuras se realizaba ante mis ojos emocionados el Pacto de los Mares. Por la libertad y por la dignidad del hombre. Para aplastar la tiranía se firmaba un pacto, y una gran voz salida del Océano gritaba: ¡Alto ahí! ¡Stop!

Que no olvides nunca, querido tío, lo que significa ese pacto para la humanidad, este es nuestro deseo y nuestra esperanza. Tú sabes muy bien que no se trata sólo de aplastar al nazismo, sino de crear después de la victoria el mundo nuevo, un mundo de tal estructura, que sea imposible que vuelvan a triunfar en él esas tiranías regresivas que ponen en peligro la evolución humana. Un mundo tan satisfactorio al hombre, que no pueda arraigar en él el descontento colectivo.

Debemos reconocer con honradez que todos hemos sido un poco culpables en el triunfo del nazismo y de las diversas formas de las tiranías fascistas. Todos, sin excepción. Es algo tremendo esto que afirmo aquí, pero es la verdad. ¿Sabes por qué somos culpables? Porque todos éramos algo fascistas. Aun sin saberlo nosotros mismos. Desde la extrema derecha, hasta la extrema izquierda todos éramos algo nazistizantes. Si el nazismo no hubiera encontrado en el mundo una atmósfera espiritual de debilidad, si hubiera encontrado un fuerte fluido espiritual contrario, como una muralla de piedra, no hubiera triunfado jamás en ninguna parte. Sé que muchos protestarán y exclamarán que ellos nunca aceptaron ninguna forma de tiranía. Esos se engañan a sí mismos, no se han atrevido a mirarse al fondo del espíritu, ni contar sus flaquezas.

¿Por qué razón todos éramos cual más, cual menos, algo débiles? Porque todos estábamos cansados de la Democracia, desilusionados de su falta de vitalidad, de sus injusticias, de su lentitud, de su flojedad interna, descontentos, por lo menos de sus modos de actuar. Había frialdad para defenderla, no inspiraba entusiasmo a nadie. Las democracias, como hoy se presentan, no satisfacen a ningún hombre. Se quedaron atrás de la Historia, adormiladas en un colchón de viejos papeles inútiles. No marchan al ritmo del hombre actual, ni de sus creaciones, ni de sus conquistas sociales y espirituales.

Por eso esperamos, querido tío, que después de la victoria se construya un mundo realmente habitable, un mundo de colaboración, eficaz, viril, apto para un verdadero renacimiento, capaz de crear un sistema humano basado sobre la justicia y la libertad, sobre la seguridad colectiva e individual.

Hoy es preciso luchar sin debilidades, ni compromisos, ni hipocresías de viejas diplomacias: mañana será necesario crear. El mundo espera mucho de la victoria, no se le puede dar menos de lo que espera.

Recibe, querido tío, un saludo afectuoso que me encarga para ti tu primo Juan, ¡y otro mío igual!

Nací en Puerto Natales, Región de Última Esperanza, Provincia de Magallanes. Cuando tenía 6 años, mi familia se trasladó a Punta Arenas, donde estudié mis Preparatorias y Humanidades.

En los años cincuenta distinguí una singular figura en la ciudad; un caballero inusualmente elegante, siempre de sombrero, que circulaba por el centro, en especial por la tradicional calle Bories. Con el tiempo sabría que tenía el extraño nombre de Roque Esteban Scarpa. Era hijo del fotógrafo y bombero Esteban Scarpa, persona muy amable y graciosa, y de doña María Straboni, su idolatrada madre. Tenía dos hermanos muy conocidos en Punta Arenas: José, popular locutor de Radio Austral y Esteban, a quien apodábamos *el Poroto*, dueño de una de las librerías más importantes del lugar. También supe que era un connotado profesor universitario, un catedrático, que en diciembre solía llegar a la ciudad para tomar el bachillerato y después se quedaba durante el verano. Alguna vez, con un grupo de compañeros de curso, lo vimos cruzar la Plaza de Armas, corriendo detrás de su sombrero que un juguetón viento le arrebatava cada vez que se agachaba para recogerlo, típica escena que solían brindarnos los *nortinos* y que se transformaba en motivo de comentarios, bromas y risas.

Pasaron los años. En 1958 me vine a Santiago, para estudiar Castellano en el Instituto Pedagógico. En el primer año, volví a ver al profesor Scarpa. Tenía la Cátedra de Literatura General, que compartía con don César Bunster. Yo elegí a don Roque que hacía clases a más de cien alumnos en el teatro del Pedagógico o en una gran sala de la Escuela de Periodismo. Ese año el programa comprendía drama y narrativa. Él eligió el expresionismo alemán, Georg Kaiser y Eugene O'Neill. Su ayudante, Cristián Huneeus, nos hizo analizar *Tonio Kroeger* de Thomas Mann. Sus clases eran muy entretenidas porque no se limitaban únicamente a la literatura, sino que se extendían a otras artes y sus alumnos terminaban aprendiendo pintura, música, arquitectura y escultura, temas que el profesor Scarpa dominaba ampliamente.

Mi condición de magallánico hizo que inevitablemente alguien nos presentara y desde entonces él empezara a distinguirme entre sus numerosos alumnos. Cuando pasé a segundo año, nos vimos más esporádicamente, pero siempre que nos encontrábamos tenía la amabilidad de detenerse para saber cómo progresaban mis estudios.

Ya he referido que siendo estudiante, ingresé a la Biblioteca Nacional durante la administración de don Guillermo Feliú Cruz¹.

¹ Este artículo es continuación del titulado "La Biblioteca de don Guillermo", que publicó la revista *Mapocho* N° 50, Segundo Semestre de 2001, págs. 335-351. Reitero lo afirmado allí: espero que éste sea un proyecto colectivo, que otros funcionarios contribuyan a completar, para que juntos escribamos nuestra historia. Para reunir estos recuerdos he recibido inapreciable ayuda de la señora Julia Pérez, de Iván Vega, Omar Larraín, Hugo Reyes e Ignacio Muñoz, a quienes agradezco su cordialidad.

En el verano de 1967, cuando ya se había ido don Guillermo y lo estaba subrogando don Ernesto Galliano, yo veraneaba en el sur con mi señora, cuando escuchamos la noticia de que el Gobierno había nombrado a Roque Esteban Scarpa como Director de la Biblioteca Nacional. Después oíría al propio don Roque contar que él había participado en un acto masivo de adhesión al Presidente y que, en medio del gentío, don Eduardo Frei Montalva lo había reconocido, se había acercado a él para saludarlo y le había pedido que lo fuese a ver a la Moneda porque quería conversar con él. Cuando se produjo la entrevista, el Presidente le pidió que se hiciera cargo de la Biblioteca Nacional. Don Roque se sorprendió mucho porque no se había imaginado una situación así y se sintió obligado a manifestarle que él era independiente y no pertenecía a ningún partido. El Presidente Frei le respondió que justamente, por eso mismo, lo quería en el cargo, porque necesitaba allí una persona con una visión muy amplia y con una cultura como la suya. Entonces don Roque aceptó y se instaló en esta Dirección. Su nombramiento, firmado por el Ministro de Educación, don Juan Gómez Millas, tiene fecha 1 de febrero de 1967.

Ahora puede parecer increíble, pero da la impresión de que hasta entonces los gobiernos no habían tenido mayor interés en intervenir en los organismos culturales, tal vez porque no habían comprendido la importancia que tenía este sector. O quizá porque no se atrevían a introducir cambios en los organismos culturales, prefiriendo que las cosas se mantuvieran más bien estáticas para no provocar problemas. El caso es que el cargo de Director de la Biblioteca Nacional, por ejemplo, no había tenido mayor connotación política. Eso se comprueba con los largos períodos que cumplieron algunos directores, que no coinciden con los períodos presidenciales: Gabriel Amunátegui (1935-1947), Augusto Iglesias (1948-1953), Eduardo Barrios (1953-1960) y Guillermo Feliú Cruz (1960-1966).

Don Roque comenzó por preguntarlo y repreguntarlo todo. Requería explicaciones precisas y completas. Recorrió el edificio, registró sus rincones y conoció individualmente a todos los funcionarios. Pronto sabría detalladamente todo lo que se hacía, en qué forma y por qué. De manera que no se le podían contar cuentos.

Recién entonces empezó a decidir, a transformar, a imponer un estilo, para realizar una gran labor que renovó el Servicio de sur a norte y que se extendió hasta puntos tan extremos, como Puerto Williams, Isla Navarino e Isla de Pascua, donde creó el Museo Hanga Roa, al frente del cual puso al padre Sebastián Englert.

En cuanto a la Biblioteca misma, produjo una verdadera renovación: en primer lugar, intentó desacralizar el edificio, hasta entonces bastante cerrado a la comunidad, porque su majestuosidad causaba temor a los jóvenes y al público en general. Liberalizó el ingreso y redujo al mínimo las restricciones. Quiso que el ciudadano común sintiese la Biblioteca como propia, que fuese dinámica, activa, portadora de cultura y creadora del hábito de la lectura. Se proponía llevar los libros a la gran masa que no tiene posibilidades de acercarse a la

cultura. Desde un comienzo planteó crear un archivo de la palabra, de los poetas recitando sus textos, de las obras de teatro, de los grandes discursos, y crear también un archivo de recortes para que además de las obras mismas, existiera un material de investigación sobre los autores y fundar un archivo de manuscritos.

Para lograr su propósito, intensificó la exhibición de exposiciones, como: "Cultura y origen de Magallanes", "Obra urbanística realizada en Santiago", "Mirando un curioso pasado" —que rescató un riquísimo material iconográfico de revistas y diarios de comienzos del siglo xx—, "El libro español", "Derechos humanos" y "Arte decorativo moderno en Japón". Al mismo tiempo, continuó la revista *Mapocho*, pero dándole cabida también a los valores jóvenes. De manera que entre 1967 y 1971, aparecieron 8 números, con poemas, narraciones y artículos de Hernán Galilea, David Benavente, Ana Pizarro, Ángel Custodio González, Antonio Skármeta, Rosa Cruchaga de Walker, Nissim Sharim, Hernán Montealegre, Patricio Rogers, Renato Yrarrázaval, Gabriela Roepke.

En abril de 1967 reactivó los famosos cine foros de los días sábados, a cargo del profesor Raúl Pérez Arias, en los cuales se exhibían gratuitamente películas escogidas o destacadas por premios internacionales. Su éxito fue completo, llegando a tener una asistencia promedio de 230 personas.

A comienzos de 1968 contrató como relacionador en materias culturales a Carlos Rauld, crítico literario de *El Sur* de Concepción. Así prácticamente estaba creando Relaciones Públicas. En 1970, Carlos Rauld se hizo cargo del Archivo del Escritor.

Además puso en funcionamiento la Sección Mapoteca, Estampas y Grabados —que se mencionaba en el Reglamento de 1929, pero nunca había sido instalada— reuniendo en ella los fondos dispersos en las diferentes secciones. Inició el Archivo del Compositor —cuyo primer Director fue don Alfonso Letelier Llona—, el Archivo de la Palabra y el Archivo del Escritor, estos últimos bajo la dirección de la profesora Lily Benavides. Después los separaría y pondría a cargo del Archivo del Escritor al crítico literario Antonio Avaria y a Diego Ibáñez Langlois, sucesivamente. También estuvo la profesora Marta Gluckman algún tiempo al frente del Archivo de la Palabra. Sin embargo, ésta fue una etapa de preparación, pues estos servicios vendrían a consolidarse en 1974.

Por otra parte, desde que llegó quería solucionar la escasez de personal y los problemas económicos de los funcionarios, lo que producía una permanente rotación del personal y la falta de profesionales y bibliotecarios. Esa fue probablemente su tarea más dura y exitosa.

Igualmente le interesó el perfeccionamiento del personal. En noviembre de 1970 se realiza un Seminario para Bibliotecarios, en el que participan como expositores Betty Johnson, René Moraga, Ana María Prat y Ximena Feliú.

Por supuesto, también hubo proyectos que no logró concretar. Uno de sus primeros documentos, del 3 de febrero de 1967, dirigido al Ministerio de Obras Públicas, solicita un estudio para instalar un casino en la cúpula de Alameda para que el personal pueda dar mejor cumplimiento al régimen de jornada

única, recién establecido. Otra iniciativa no consumada fue la instalación de minibibliotecas en aviones LAN que realizaran vuelos largos, al extranjero o a ciudades extremas, provistas de unos cincuenta libros susceptibles de ser leídos durante el viaje: cuentos, poesía, novelas breves, pequeños ensayos, libros históricos o sobre temas de la cultura chilena. A los pasajeros se les proporcionaría una lista al ingresar a la nave para que escogieran su lectura. Otro de sus anhelos era readecuar la Ley de Propiedad Intelectual. También intentó instalar el Museo del Escritor que iba a tener una treintena de vitrinas que exhibirían permanentemente manuscritos, fotografías, ediciones especiales, traducciones y obras que comenzarían con *La Araucana* para continuar con los escritores coloniales, los de la Independencia, los contemporáneos y con vitrinas especiales para Neruda, G. Mistral, de Rokha y Huidobro.

En una entrevista concedida a la revista *Portal*, que dirigía la escritora Marina Latorre, dijo: "Yo comprendo que, en esencia, una Biblioteca Nacional debe atesorar y ser la conservadora de toda la producción editora e impresora chilena, como lo son las Bibliotecas Nacionales europeas, circunscritas a la atención de la investigación, con serias cortapisas para el lector común. Pero también sé que en Europa y Norteamérica proliferan en barrios las bibliotecas públicas, las infantiles, las escolares, y nosotros recién iniciamos una política en ese sentido, y el problema reside en si, por preservar un patrimonio, debemos lesionar el desarrollo de una cultura. Cuando esta política de creación de bibliotecas públicas, infantiles y escolares, alcance el desarrollo necesario, entonces la Biblioteca Nacional podrá cerrar sus monumentales puertas al ansia de saber del pueblo, centrar su atención en el estudioso de alto nivel y guardar avaramente para el goce futuro sus riquezas"². Treinta años después, con la creación de la Biblioteca Pública de Santiago, empiezan a cumplirse estas aspiraciones.

Scarpa fue un verdadero creador en el Servicio, al que imprimió nuevo impulso, adelantándose en varios años a la modernización del Estado. Sin embargo, muchas veces, refiriéndose a su experiencia en el Instituto de Literatura Comparada se le oía decir, "Qué fácil resulta destruir, cerrar, terminar alguna iniciativa o trabajo. ¡Lo difícil es crearlos!"

LA DIRECCIÓN, CENTRO NEURÁLGICO DE LA BIBLIOTECA NACIONAL

Don Roque llegó a la Biblioteca acompañado por dos activas, vivaces, buenas mozas y voluntariosas hermanas: Betsy y Wally de la Guarda. Ésta como secretaria del Secretario abogado. Betsy como su propia secretaria, encargada de filtrarle la gente y de servirle como nexo con el personal. Ambas venían del Hospital José Joaquín Aguirre. Don Roque era compadre de Betsy, porque había apadrinado a su hijo Jorge Esteban, lo cual le daba a ella el derecho a tratarlo públicamente como "tata". Wally había sido Jefa de Personal del Hos-

² *Portal* N° 7, mayo de 1969, pág. 8.

pital, era ejecutiva, ordenada, inteligente y, aunque tenía un carácter fuerte y se hacía respetar, su trato era excelente y mantenía buenas relaciones con sus subalternos. Ella reorganizó la Secretaría.

En estos tiempos hace su aparición un diario llamado *El Hoción*, de periodicidad irregular y circulación clandestina, que manos anónimas pegaban en los subterráneos de la Biblioteca. Contenía, con mucho humor, los últimos chismes, pololeos, amoríos, fiestas, dichos, comentarios y hasta los nuevos sobrenombres del personal. Afortunadamente los involucrados lo tomaban con simpatía. Se decía que su autor intelectual era Héctor Caroca, cosa que jamás se pudo comprobar. Toda la gente permanecía expectante y cuando aparecía *El Hoción*, la voz se corría rápidamente y todos desfilábamos ante él, empezando por el Director. Alcanzó a los 20 números, aproximadamente. Por desgracia, no cumplió con el Depósito Legal, por lo cual ahora es imposible encontrarlo.

En el Ministerio de Educación don Roque estaba muy bien conceptuado porque sus minutas, providencias, cartas y oficios —que él mismo redactaba— eran muy sustanciosos, nunca fríamente burocráticas. Causaban admiración por el lenguaje preciso, conciso, generalmente irónico, a veces hasta jocosos. Otras, combinaba el humor con la dureza. Un ejemplo lo constituye esta carta dirigida a don Agustín Picó Cañas, Director de *La Tercera de la Hora*

Señor Director:

En la edición del domingo de su prestigioso diario, don R. O. en su artículo "Santiago en el chisme histórico" hace referencias a la Biblioteca Nacional que al lector que no la conoce lo llevaría a conclusiones erradas y desdorasas para el Servicio: "A la Biblioteca Nacional cuesta llegar. Casi es necesario llevar el certificado del Impuesto Patrimonial y el certificado de vacuna contra la rabia".

A la Biblioteca Nacional no cuesta llegar porque sus puertas están abiertas para todo lector que cumple las condiciones del reglamento: ser mayor de dieciocho años y presentar cédula de identidad. No se exige ninguna otra condición e incluso, desde que asumí el cargo, se han ampliado las franquicias para los estudiantes universitarios que no tengan la edad requerida y para todos los investigadores que necesiten realizar trabajos especializados. Los menores de edad tienen otras secciones de la Biblioteca que los atienden. Como es un servicio, su misión es servir a la comunidad y si algún funcionario, excepcionalmente, no cumple con las instrucciones de atender con amabilidad y presteza al público, los libros de sugerencias y reclamos recogen cualquier queja responsable que la Dirección toma en cuenta. Me va a perdonar el señor Director que, en defensa del prestigio de la Biblioteca tenga que reparar lo que con suma ligereza ha expresado don R. O. Salvo que el periodista se refiera a las escalas cuando escribe que cuesta llegar y que aquello de las exigencias de certificados nazca de que no ha puesto los pies en la Biblioteca.

El humor es saludable, pero puede ser destructivo. Con referencias como las hechas, el que tendrá que vacunarse contra la rabia será el Director que suscribe.

Lo saluda cordialmente,
Roque Esteban Scarpa.

Muchas veces, para aprovechar el tiempo escribía documentos en sus viajes en furgoneta. Su misma letra causaba extrañeza porque parecían caracteres egipcios. Era gracioso verlo escribir a máquina, a gran velocidad, únicamente con el dedo índice de la mano derecha, con el cuerpo inclinado hacia la izquierda. También era rápido para caminar, tanto que, a veces, daba la impresión de ser ubicuo.

Supo combinar a la perfección dos cualidades: su nivel intelectual y un excelente manejo administrativo. De una sola mirada o lectura, captaba las ideas centrales, el contexto y subtexto. Poseía una gran capacidad de trabajo, generalmente se quedaba laborando hasta tarde. Casi siempre se llevaba dos maletines repletos de documentos, uno en cada mano, para continuar escribiendo en su casa.

Producía un respeto natural en la gente, que lo respetaba porque lo reconocía como una autoridad intelectual. Su trato era correcto, respetuoso, hasta cuando reprendía a alguien. Como muestra, reproducimos un Memorandum.

Señor Mayordomo:

Quiero llamar la atención al personal que está bajo sus órdenes sobre dos hechos:

El primero, la denuncia formulada por un facultativo que tiene su estudio en calle Mac-Iver en el sentido de que, desde la terraza, en horas de la tarde se han hecho gestos obscenos a las clientes que él atendía, por parte de personas de overol. Estas damas estaban dispuestas a hacer publicaciones que habrían dejado en muy mal pie a la Biblioteca Nacional. No se me escapa que pudo haber sido personal ajeno al Servicio que está realizando trabajos en el cuarto piso, pero, en prevención, le ruego tomar las medidas pertinentes para que estos hechos no sigan sucediendo y para que, si se sorprende a alguien en actitudes reñidas con el decoro, el respeto y la decencia, de inmediato se comunique a la Dirección que sabrá tomar las medidas en resguardo del prestigio del Servicio.

El segundo hecho es la irresponsable actitud de ciertos funcionarios que, sin medir las consecuencias de sus actos, se permiten lanzar rumores sobre la honestidad y dignidad de las personas, amparados, según creen, en una posible impunidad. Le ruego haga saber al personal bajo sus órdenes que la Dirección seguirá sumario administrativo contra todo aquel que atente contra la honra de las personas, para que acredite en el curso del sumario, con hechos, lo que solapadamente proclama y, si no logran probar sus murmuraciones, no sólo haré recaer sobre el culpable sanciones adminis-

trativas sino que perseguiré las sanciones penales por calumnia a quien se haga acreedor.

La Dirección desea, justamente para tener la autoridad moral de exigir un trato justo para su personal, que éste lo merezca. Los buenos funcionarios sólo recibirán de ella el apoyo a que legítimamente tienen derecho; los malos no deben tener cabida en un Servicio que representa a la cultura de la Nación.

Le saluda cordialmente,
Roque Esteban Scarpa.

Por otra parte, creo que siempre dio un trato humano al personal. Le preocupaba verdaderamente el bienestar de la gente que trabajaba con él. Un día llegaron dos muchachos sureños a pedirle trabajo. Habían venido a aventurar a la capital, les había ido muy mal, andaban sin un peso y no conocían a nadie aquí. Don Roque consultó a su jefe de personal quien encontró la fórmula para que uno (Víctor Orellana) ingresara a Visitación de Imprentas y el otro, Mario Cárdenas, más conocido como *El Gitano*, al Museo de Bellas Artes. Eran despiertos, simpáticos y bastante trabajadores, de manera que en poco tiempo estaban plenamente integrados. De pronto, Víctor comenzó a faltar, sin que nadie supiese la causa. Comisionado el Gitano, llegó hasta su inhóspita pieza, donde vivía solo, con su perro llamado Roque Esteban Haroldo do Nascimento, muy famoso en la Biblioteca porque lo acompañaba en la oficina. Víctor deliraba en su cama. Hacía días que no comía. Avisado don Roque, llamó inmediatamente a su chofer, entre ambos lo fueron a buscar y lo llevaron al hospital donde le curaron una rebelde bronconeumonía. Posteriormente, cuando se hizo la reestructuración, se supo que Víctor jamás había sacado cédula de identidad. Debió hacerse un trámite especial y urgente, en el cual don Roque firmó como testigo de su existencia. Hoy día Orellana y Cárdenas son dos conocidos y prósperos comerciantes de Llanquihue.

El 20 de marzo de 1967, después de 48 años y 9 meses de servicio, jubila don Ernesto Galliano. Lo sucede don Eduardo Foxley, ceremonioso como un lord inglés, puntilloso al máximo. Hombre de té a las cinco en punto, era excesivamente apegado a las leyes, reglamentos y dictámenes. Es posible que esta actitud le haya granjeado fama de inoperante. Muchas veces chocaba con don Roque, porque a él le correspondía frenarlo, haciéndole ver que no podía hacer todas las cosas que le hubiera gustado realizar. Entonces, el Director lanzaba toda su ironía contra la irracionalidad de algunas disposiciones de la Administración Pública.

Como ya hemos dicho, el único vehículo de la Biblioteca era una antigua furgoneta Volkswagen de 1962 que trasladaba al Director en Santiago, pero que también hacía largos e incómodos viajes, por ejemplo, hasta Linares donde lo esperaban sus amigos Pedro Olmos, Director del Museo y Emma Jauch, su mujer, pintora y poetisa. A don Roque le gustaba la furgoneta porque también permitía trasladar muebles, máquinas, libros. Sin embargo, también le produ-

cía vergüenza. Alguna vez debió asistir al Centro de Perfeccionamiento, a una recepción con funcionarios de alta jerarquía, embajadores y gerentes. Entonces don Roque le pidió al chofer que lo dejara un par de cuadras antes y se fue caminando para que no le vieran el vehículo. Era una época económicamente difícil. Don Guillermo había tenido la ayuda directa del Presidente Alessandri, porque eran amigos y en sus almuerzos semanales don Guillermo se encargaba de sacarle beneficios para la Biblioteca. Don Roque luchaba a brazo partido con los Ministros de Hacienda. Hay muchos testigos de lo difícil que era conseguir máquinas de escribir, tarros de pintura y hasta lápices o scotch. Después conseguiría un jeep Bronco modelo 1967, que sería el regalón de Pedro Millas, su chofer.

Sus primeros choferes fueron Julio Campos —que estudió y se tituló como profesor de matemáticas— y Guillermo Franco.

Los auxiliares de la Dirección eran Marcos Valenzuela, famoso por su agudeza y sus dichos que provocaban la hilaridad y la alegría de sus compañeros, y Floridor Rodríguez, quien al poco tiempo se fue a *El Mercurio* donde le perdimos el rastro. Cuando llegó doña Wally y le preguntó el nombre, dijo “Ah no, yo te voy a cambiar ese nombre. Prefiero llamarte Jorge”. El nombre escogido así, al azar, se hizo popular, la gente lo adoptó y cuando se publicó la ley que permitía cambiarse el nombre, Floridor fue uno de los primeros en acogerse a ella y pasó a llamarse legalmente Jorge.

En 1969 se incorporó otro funcionario: Iván Vega, que venía del Museo Nacional de Bellas Artes. Él ha sido un verdadero ejemplo. Su rectitud, seriedad y amor al Servicio fueron reconocidos por don Roque y su equipo que le brindaron todo su apoyo y confianza. Doña Wally le empezó a entregar paulatinamente la Secretaría, instalándolo en el pasillo de la Dirección, en una mesita, con una Underwood negra. Luego lo ubicó en la oficina que ahora ocupa el Gabinete de la Dirección y le encargó organizar la Oficina de Partes. Para ello recorrió varios organismos que ya tenían este departamento, para observar y elegir el sistema más adecuado. Finalmente la opción quedó entre la Contraloría General de la República cuya oficina de partes estaba dirigida a atender al público y el Ministerio de Educación, que tenía como objetivo cubrir las necesidades internas. Prevalció este último modelo. En la reestructuración de 1970, Iván fue designado administrativo. Ahora es un óptimo Jefe de la Oficina de Partes, con una gran experiencia, poseedor de una redacción digna de sana envidia.

LA CONTADURÍA

Sin duda, constituyó otro centro estratégico de la administración de don Roque. Pocos meses después que él llegara a la Biblioteca, se hizo cargo de la Contaduría —posteriormente denominada Oficina de Presupuesto— la señora Julia Pérez Zapata, quien provenía de la Dirección de Educación Primaria del Ministerio de Educación. Inmediatamente se dio cuenta de la burocracia que

complicaba el manejo de fondos, la que conspiraba fuertemente contra la cantidad de proyectos que tenía el Director. Sus ansias por agilizar el Servicio inevitablemente chocaban con la maraña de trámites y la escasez de presupuestos.

Doña Julia se dispuso a simplificar. Primero logró que se insertara una pequeña glosa en la ley de presupuesto de la Biblioteca Nacional, que permitió que ella y don Roque abrieran una cuenta corriente bipersonal que los autorizaba a hacer un depósito "para adquirir materiales de restauración" (pinturas y papeles especiales, por ejemplo), para que durante el año pagaran en efectivo, girando sobre esa cuenta. Pronto se dieron cuenta de que la glosa estaba redactada en términos bastante amplios, lo cual les permitió ir incluyendo bajo este concepto otros gastos que tenían similar naturaleza, como materiales de encuadernación (polvillo de oro, pegamentos especiales, etc.). De allí a incluir máquinas, documentos originales y hasta libros valiosos hubo un solo paso, que dinamizó enormemente la labor del Servicio.

Durante los primeros años, doña Julia acompañaba a don Roque a discutir el presupuesto de la Biblioteca frente a una comisión integrada por los ministros y subsecretarios de Educación y Hacienda. Como él siempre necesitaba más y más recursos para llevar a cabo sus proyectos para abrir y mejorar museos, bibliotecas o el Archivo Nacional, se tomó muy en serio lo de "discutir el presupuesto", lo que llevó a que estas reuniones derivaran en verdaderas peleas. Hasta que le pidieron a ella que, por favor, concurriese sola a estas entrevistas. De manera que, en los últimos años, doña Julia preparaba un proyecto de presupuesto junto con don Roque y luego iba donde los ministros a conversar con ellos. Generalmente, los argumentos eran tan poderosos y las necesidades tan evidentes que terminaban aceptándole casi todo lo que la Biblioteca proponía. De este modo se fue produciendo un notable incremento en los ingresos lo que permitió darles un notorio impulso y agilidad a las actividades.

Este simple hecho parece marcar una época diferente, de mayor esplendor. Doña Julia opina que evidentemente los regalones de don Roque fueron, por motivos obvios, la Biblioteca Nacional, el Museo Pedagógico y el Museo de Concepción. Yo agregaría también a todos los servicios de la Región de Magallanes.

Como lo he mencionado, el año 1967 se produce un importante cambio en el régimen laboral de la administración pública: se adopta la jornada única de trabajo en Santiago, lo cual significa una profunda transformación en las costumbres de los trabajadores de la capital. Hasta entonces habíamos tenido doble jornada de labores. La Biblioteca, la administración pública, inclusive el comercio cerraban a las 12 horas para reabrir a las 15. Ello permitía que la gente fuese a sus casas a almorzar, lo cual era posible porque la locomoción funcionaba bastante bien, no había congestión vehicular y las familias se reunían al mediodía en torno a una mesa y hasta había tiempo para dormir una breve siesta. La familia podía compartir, conversar, intercambiar información, teniendo de fondo "La familia chilena", "Radiotanda", "Residencial la Pinchanga", "El Repórter Esso" o el comentario político de Luis Hernández

Parker. Pero también hacía imprescindible que hubiese un ama de casa que tuviese todo preparado cuando empezara a llegar la gente a almorzar. Este sistema todavía le daba a la capital un aire provinciano que la jornada única se encargó de borrar. Sin embargo, es posible que este nuevo régimen haya sido el primer paso hacia la modernidad porque permitió un trabajo y una atención constantes, aprovechándose mejor el tiempo disponible.

Lo que inmediatamente apareció como más difícil de solucionar (almorzar en la oficina) se fue solucionando de diferentes maneras. Ya sea por amistad, afinidad o proximidad, en la Biblioteca se fueron formando grupos. Uno de ellos lo lideró el personal de la Contaduría que disponía de un cuartito bajo la escalera que sube del segundo al tercer piso, frente a la Sala Barros Arana. Estaba integrado por María Angélica Zúñiga, Ignacio Muñoz, Guillermo Fuenzalida, Luisa Acevedo (mi señora) y yo. Poco tiempo después se incorporaría Susana Zúñiga, cuando entró a trabajar a Catalogación. Por estricto orden de turnos, cada uno llevaba el almuerzo para todos los demás. Disponíamos de una buena cocinilla de dos platos, donde se calentaba el abundante plato de fondo, se compraba el postre y se tomaba una tacita de café o té. La verdad es que comimos mejor que nunca porque las señoras parecían hacer competencia para que todos quedaran contentos con lo que ellas preparaban.

LA OFICINA DE PERSONAL

En un documento de julio de 1967, don Roque solicita que se dicte un decreto que permita crear y organizar una oficina de personal para la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos pues esa función, tan trascendente para el funcionamiento del Servicio, la estaba realizando el secretario abogado. Obtenido el decreto, logró traer a doña Isabel González, funcionaria de la Oficina de Personal del Ministerio de Educación, quien llegó en comisión de servicio a la Biblioteca. Ella elaboró un proyecto y se lo presentó a don Roque quien lo aprobó. Pronto contrató a Mónica Camilo Lorca y ambas se instalaron en la oficina que ahora ocupa don Óscar Acuña, Jefe del Departamento Jurídico, con lo mínimo imprescindible: una máquina de escribir, 2 escritorios, una sola silla que debían compartir (tenía que pararse una para que la otra se sentara) y un teléfono, un gran lujo, si se considera que en ese momento sólo había siete teléfonos en todo el edificio. Entonces empezaron a poner en práctica el proyecto de doña Isabel, ingresando la información del personal, que se encontraba dispersa en varios volúmenes empastados, en unas grandes fichas, que todavía se conservan y que ya constituyen un documento patrimonial de esta Biblioteca.

Después llegaría Nelson Bascuñán, estudiante de ingeniería comercial e hijo de don Luis Bascuñán, auxiliar de la Sección Americana. Como sus funcionarios eran muy jóvenes, doña Isabel los trataba como a verdaderos hijos. Aunque muy exigente, era amable y excelente persona. Tomaba todas las decisiones y como el Director tenía plena confianza en ella, sólo ponía su visto bueno.

Al comienzo, como no tenían auxiliar, ellas mismas hacían el aseo. Después se incorporarían Simón Mora, quien hizo una larga carrera hasta que se trasladó al Museo Nacional de Bellas Artes e Iván Ortega, que primero ingresó al servicio de bibliobuses y con el tiempo se convertiría en experimentado, serio y ecuaníme Jefe de Personal.

BIBLIOBUSES

Uno de los principales logros de don Roque fue el servicio de Bibliobuses, inaugurado el 29 de diciembre de 1967, en la Plaza Vicuña Mackenna, desde donde fueron trasladados inmediatamente al Regimiento Cazadores. Eran cuatro buses adquiridos a la Empresa de Transportes Colectivos del Estado, que habían sido refaccionados externamente, desprovistos de motor, con buenas llantas, piso renovado, iluminación adecuada, estantería estable, doble fila de estantes móviles, provistos de puertas, dotación de mesas y asientos, acondicionados como salas de lectura y una colección de 2.500 libros cada uno acomodados en una decena de estantes, que se trasladaban mediante un primitivo tractor a plazas, regimientos, barrios y poblaciones marginales e incitaban a la lectura a pobladores, amas de casa y niños. Una vez creado el hábito, dejaban una biblioteca en estantes móviles, a cargo de centros comunitarios, juntas de vecinos, centros de madres y hasta colonias veraniegas. Entonces los Bibliobuses reanudaban su marcha a la conquista de nuevos barrios, plazas y lectores. Les puso nombres de escritores: Gabriela Mistral, la poetisa; Eduardo Barrios, el novelista; Luis Alberto Heiremans, el dramaturgo; Juan Ignacio Molina, el científico. Uno de los reveses de don Roque fue no haber logrado conseguir que le adquiriesen un tractor para mover los bibliobuses, pese a que durante toda su administración se dedicó a intentarlo.

El primer jefe de Bibliobuses fue el profesor Sergio Witto, quien además se hizo cargo del Centro de Educación de Adultos que funcionó en el local de la Biblioteca Infantil, en Lord Cochrane 189. En ese centro terminaron sus estudios de Enseñanza Media varios auxiliares y parientes de funcionarios. Después del profesor Witto, se hizo cargo de Bibliobuses Ignacio Muñoz, quien provenía de la Contaduría e hizo una labor seria y sostenida en este servicio. Su equipo estaba formado por Iván Ortega, José Miguel Plaza y Jorge del Mónaco, estos últimos muy populares entre las jóvenes secretarías y bibliotecarias. Del Mónaco se retiró para dedicarse a ser árbitro de box, lo que le permitió hacer una exitosa carrera y recorrer el mundo. El subjefe de Ignacio fue Carlos Riquelme, muy apreciado, activo e inteligente, que todavía es recordado porque murió muy joven víctima de un cáncer fulminante. Uno de los auxiliares destacados fue don Ángel Estay, venerable caballero, que impulsó mucho el deporte en la Biblioteca, especialmente el fútbol.

En los últimos años, trabajó en Bibliobuses René Oro, pero ya el ambiente de algunas poblaciones se había echado a perder: había agresiones, robos, cobro de peajes y los funcionarios vivían en constante peligro.

LA "OFICINA" DE REFERENCIAS CRÍTICAS

En una entrevista que le hace Suetonio (Orlando Cabrera Leyva), don Roque recuerda: "... recibí también la visita de un investigador norteamericano que quería hacer una tesis sobre Eduardo Barrios periodista, y consideraba lógico que la Biblioteca tuviera información puesto que, en dos períodos, había tenido el honor de contarle entre sus rectores, pero no había tal información procesada. Tenía que echarse a nado en los periódicos y adivinar dónde y cuándo había escrito. Recordé que lo había hecho en *Las Últimas Noticias* y en la Revista de la SECH, cuando fue su presidente y allí colaboré con él. Era necesario recrear una fuente documental por muchos años abandonada. Pensé que los escritores nunca sabían lo que de ellos se había escrito a lo largo de Chile. Se organizó entonces la Oficina de Referencias Críticas, en la que, año a año, se registra todo lo que se dice referente a sus obras y, periódicamente, se les envía la nómina de lo publicado. Este servicio es único y gratuito. En el Seminario de Bogotá sobre Bibliotecas Nacionales no sólo fue muy celebrado, sino que se pidió que se recogieran las reseñas sobre los escritores de España y América, como ya se ha cumplido"³.

Así cuenta don Roque cómo germinó la idea de crear una sección que tuviera la finalidad de recoger y organizar la información literaria del país, poniéndola al alcance de los escritores, investigadores, profesores y estudiantes de literatura chilena.

Veamos ahora la prehistoria de Referencias Críticas. En noviembre de 1967, ingresa a la Biblioteca Nacional —con el objetivo de organizar la instalación de la nueva "oficina"— la pintora María Elena Ruiz-Tagle Gandarillas, hermana del escritor Carlos Ruiz Tagle, quien sería, con el tiempo, Conservador del Museo Benjamín Vicuña Mackenna.

En marzo de 1968 llega Juan Camilo Lorca. Venía del prestigioso Centro de Investigaciones de Literatura Comparada de la Universidad de Chile, también creado y dirigido por don Roque, donde había trabajado junto a Marta Rivas, Marta Gluckman, Antonio Avaria, Ariel Dorfman, Carlos Morand, Hernán Galilea, Armando Uribe, Esperanza Aguilar y María de la Luz Uribe, quienes habían publicado una veintena de ensayos bajo el sello de la colección "El espejo de papel". En ese Instituto se había organizado también un archivo de recortes sobre escritores chilenos y extranjeros, ordenados en carpetas.

En ese tiempo, Juan era muy elegante: vestía en Jovens o Scappini y sólo usaba corbatas de seda italiana. Era extremadamente serio, casi huraño. Al poco tiempo supe que éramos parientes; entonces fui a presentarme, a saludarlo y a ofrecerle la ayuda que necesitara. La recepción fue sumamente distante. Así es que no tuvimos más trato... hasta que conoció a la hermana de mi mujer y empezó a rondarla y a acercarse a nosotros. Al comienzo, intentamos

³ *Las Últimas Noticias*, Santiago, 4 de julio de 1976, pág. 4.

impedir la relación porque él tenía fama de *picaflor*, pero ellos insistieron y terminamos convertidos en con cuñados.

Juan y María Elena recortaron los primeros diarios y revistas. Junto a don Roque, en la práctica primer jefe de la Sección, decidieron cuáles serían los datos que se pondrían en cada recorte, crearon un sistema de fichaje y almacenamiento. Además, organizaron la información contenida en fichas para diseñar la publicación *Referencias Críticas sobre Autores Chilenos*. Entre 1968 y 1971 aparecieron los tres primeros volúmenes: el primer y segundo semestres de 1968 y el primer semestre de 1969.

A mediados de 1968, *Referencias Críticas* abrió sus puertas, en el segundo piso de Alameda (donde ahora se encuentra la Oficina del Jefe de la Sección Chilena) iniciando su trabajo sistemático que, con algunas variantes, se mantiene hasta hoy día.

Ese mismo año le pedí a don Roque que me trasladara de la Sección Americana, donde ya llevaba más de 5 años, a esta nueva unidad porque me interesaba la labor que allí se realizaba, pues estaba relacionada con mi preparación. Él accedió, dándome como primer trabajo elaborar el índice literario de la revista *Hoy* (1931-1943), que había dirigido don Aníbal Jara, muy conocido por su seudónimo "Ajax". Pronto se sumó a esta misma labor la profesora Ada Urrutia, hasta que se fue a la Biblioteca del Congreso Nacional, siendo reemplazada por María Iciar de Sasía Estévez. Con la inestimable colaboración de Juan y de María Elena, en 1969 terminábamos el índice, que fue publicado en 1970. En esa época, otros equipos hicieron los índices de *Pro-Arte* (1948-1957), *Estudios* (1932-1957) y *Nueve Revistas Culturales*. Entonces yo pasé a hacer plenamente el trabajo normal de *Referencias Críticas*. Simultáneamente, nos trasladamos a la casa que el Fondo Andrés Bello había adquirido en San Isidro 247. En ella vivían César Astudillo, con su señora, Cristina, y sus hijos: Juan César y sus dos hermanas. A ese mismo lugar llegaría pronto una jovencísima Micaela Navarrete Araya, quien se haría cargo de la secretaría del Fondo Andrés Bello.

Sin duda, aquella fue la época más grata de la Sección. Aunque el trabajo era distendido porque no existía ninguna vigilancia, cumplíamos rigurosamente nuestro horario, trabajábamos con absoluta seriedad, nunca se nos atrasó el trabajo y funcionábamos como un verdadero equipo, con camaradería y tranquilidad. Armábamos los ficheros, los archivos de recortes y cada seis meses, sin falta, enviábamos una carta individual a cada escritor, informándole acerca de las referencias recogidas durante ese período sobre cada uno de ellos, pidiéndoles que nos hicieran llegar los datos de las referencias que no estuviesen registradas. Aunque esta carta había sido concebida para chequear y completar nuestro trabajo, resultó fundamental para darlo a conocer entre quienes eran los primeros interesados. Así fue como lentamente empezaron a asomar por la casona de San Isidro los primeros escritores: don Juan Florit, Marina Latorre, Jaime González Colville. Por supuesto, nuestro visitante más asiduo era don Roque. Le gustaba curiosear entre los papeles, leer, conversar y lanzar sus co-

mentarios divertidos e irónicos. Una de sus bromas preferidas era afirmar que Juan Camilo era la contratación más valiosa que había hecho la Biblioteca en el último tiempo, recibiendo a cambio un ininteligible gruñido como respuesta. Su sentido del humor era casi permanente. Cuando alguien le preguntaba "¿Cómo está, don Roque?", contestaba rápidamente "Mal, gracias, ¿y usted?". Uno de sus dichos preferidos era: "La modestia es la única virtud que no poseo".

En la mencionada entrevista de la revista *Portal*, él hace un balance de Referencias Críticas: "... durante el año, el personal, tan escaso de esta Oficina ha recogido todo lo que sobre escritores chilenos y su obra va apareciendo en la prensa del país. Cada dos meses, el escritor recibe una nómina de los artículos que se refieren a él, los que puede consultar en la propia Oficina. Semestralmente, se microfilman y se editan. Está a punto de aparecer el volumen correspondiente al primer semestre de 1968, y a éste le seguirá el del segundo año, se continuará esta tarea y se iniciará el fichaje de 1967 simultáneamente, de tal modo de ir avanzando y retrocediendo en el tiempo hasta tener una posibilidad de consulta completa sobre la visión que sobre un escritor y su obra se tiene a través de la crítica chilena".

EL DEPARTAMENTO DE MUSEOGRAFÍA

Cuando don Roque llegó a esta Dirección, la Doctora Grete Mostny era la Conservadora del Museo Nacional de Historia Natural. Hacia 1965 había contratado a un joven profesional llamado Santiago Aránguiz, a quien encomendó la misión de ocuparse de la decoración del Museo. Pronto Santiago trajo a su compañero de curso Omar Larraín. Después llegarían Jaime Alegría, Militza Agusti, Laureano Gómez y Enrique Molina, quien también tenía aficiones musicales y terminó por fundar la Agrupación Folklórica Huentelauquén. Empezaba a formarse así el Departamento de Museografía que, empleando dioramas y otras técnicas, renovó totalmente las salas del Museo, especialmente la Sala de Mamíferos que inauguró el Ministro de Educación don Juan Gómez Millas, quien muchos años después se transformaría en marido de la Doctora Mostny.

Desde un comienzo don Roque puso atención en el creativo trabajo de este equipo y, poco a poco, se fue apropiando de él. Primero, con la autorización de la Doctora, les encargó la total remodelación del Museo de Concepción, enorme tarea pues prácticamente el Museo se hizo de nuevo. La gran reinauguración tuvo lugar en 1969.

Después les encargó hacer pequeños trabajos en la Biblioteca Nacional: varias exposiciones sobre escritores chilenos, algunos trabajos en el Museo del Escritor y la gran exposición titulada "Mirando un curioso pasado", que ya mencionamos. Él hizo la selección y los textos. Tenía un ojo clínico para descubrir las fotografías más interesantes. Omar Larraín recuerda que don Roque trabajaba codo a codo con ellos, con un gran sentido de camaradería y, sobre

todo, siempre contagiando a los demás con su optimismo y buen humor, con expresiones inteligentes y hasta brillantes. "El problema es que él corría a 380 kilómetros por hora. Tenía corriente continua, no alterna", dice Omar. Durante el día les dejaba tareas, indicaciones, encargos. Cada cierto tiempo les enviaba un emisario, casi siempre Marcos Valenzuela o Pedro Millas, con la misión de informarle sobre los avances de la exposición. Cuando él terminaba su trabajo y la Biblioteca cerraba sus puertas, él mismo se sumaba al equipo, aportando nueva intensidad. Otras veces se limitaba a instalarse en una silla, desde donde seguía redactando documentos o firmando papeles, mientras con rápidas miradas a su alrededor descubría errores o hacía acertadas sugerencias. También solía invitar a "colonizar", entonces todos abandonaban sus labores y cruzaban al Café Colonia que, desde siempre, ha sido punto de reunión de funcionarios y lectores de la biblioteca. O simplemente se tomaba un té entre ellos, iniciando una entretenida conversación.

En este ambiente de fraternidad, Omar comienza a dejarle graciosas caricaturas, encima de su escritorio, entre sus libros o papeles. Las firma como "Benigno Verdugo" y algunas lo representan con una capa de "Super Roque", causando hilaridad general. Después se le ocurre lanzarlas bajo la puerta de la Dirección. Algunas veces lo hacía cuando él se encontraba dentro. Entonces salía corriendo y gritando amenazadoramente "¡Omar Larraín!", "¡Omar Larraín!". Desde entonces, Benigno Verdugo adoptó la costumbre de llevar una galería de directores y funcionarios inmortalizados por su pluma.

Posteriormente, envía al Departamento de Museografía a Punta Arenas para crear el Museo de la Patagonia en el edificio de la Municipalidad. Como la empresa es enorme, los trabajos se prolongaron por dos meses y medio, mucho más de lo presupuestado, lo cual desata el furor de la Doctora Mostny, quien tenía un carácter muy fuerte. Se produce la ruptura entre ambos y Museografía se instala definitivamente en la Biblioteca Nacional.

LA BIBLIOTECA INFANTIL

La Biblioteca Nacional había tenido, casi desde su inauguración, una Sección Infantil que funcionaba donde actualmente se encuentra la Sala de Investigadores que, por ese motivo, posee hermosísimos pirograbados con escenas de niños y animales, realizados por la distinguida artista nacional Ernestina Desimone de Fernández, quien solía firmar como "Eddeff". Recordaré que, en mayo de 1961, don Guillermo había cerrado la sección —porque el lugar se había hecho insuficiente y los menores debían hacer largas filas para ingresar a ella, con el consiguiente ruido y desorden— lo que había originado la primera huelga de estudiantes contra el Director de la Biblioteca Nacional, como ya lo conté en el artículo anterior. Desde entonces funcionó una Biblioteca para la Enseñanza Media, en Compañía 1579, a cargo de doña Eliana Cerda Krefft. Después se trasladó al local del Museo Pedagógico en Cienfuegos 59.

Cuando llegó don Roque pensó que los más pequeños también debían disponer de su biblioteca propia. Por Decreto de abril de 1968 creó la Biblioteca N° 7, llamada Infantil, para atender a los menores de 14 años, la que primeramente funcionó en el local de Lord Cochrane 189. Desafortunadamente, el edificio no era apropiado, demasiado viejo, con malas instalaciones, mucho frío y hasta goteras. Suplía las deficiencias el entusiasmo de su personal: Hilda Capetillo, su primera jefa, Hugo Reyes, que abandonó la Visitación por algún tiempo, y María Astudillo, hermana de César, quien era cuidadora del lugar. A la muerte de doña Hilda, Eliana Carvallo se hizo cargo de la Biblioteca, secundada por Mónica Mansilla. Luego la reemplazaría Janet Uribe quien la trasladaría a San Isidro 245, ocupando el primer piso del Fondo Andrés Bello.

UNA HISTORIADA REESTRUCTURACIÓN

Esta larga y complicada historia se inicia en el almuerzo del 19 de agosto de 1968, con el que la Biblioteca celebra su aniversario en los salones del Club Español. Frente a todo el personal y a autoridades del Ministerio de Educación, en el tradicional discurso que precede a los postres, don Roque expone la situación económica de los funcionarios de la Dirección, compara los sueldos que perciben quienes realizan idénticas funciones en otros servicios públicos y demuestra, claramente, que el nuestro es un servicio postergado. El Ministro de Educación, don Máximo Pacheco Gómez, lo escucha atentamente y manifiesta su disposición de estudiar el problema y tratar de buscarle una solución. El 30 de agosto, don Roque le envía los antecedentes y un primer proyecto.

Pasan casi dos años de trámites, conversaciones, consultas y reuniones. Las relaciones comienzan a deteriorarse y a polarizarse. Afortunadamente, la Dirección cuenta con la colaboración de la Directiva Gremial presidida por Amadeo Aracena, un destacado funcionario del Museo Pedagógico, que se había hecho cargo de la Sección Canje Internacional. A su lado están Elda Opazo —uno de los factores decisivos— Víctor Tobar (el Tata Tobar) y Miguel Rojas. El proyecto recibió el decidido apoyo de los parlamentarios Carmen Lazo y Jaime Castillo Velasco.

El año 1970 fue clave porque el proyecto se aprobaba o se perdía, seguramente para siempre. Entonces el personal comenzó a movilizarse, a reunirse, a discutir, a presionar. El 24 de marzo se produce una huelga de brazos caídos, por 48 horas, que desconcierta a la opinión pública, porque era primera vez que se producía un movimiento de esta índole en el Servicio.

Como no se llega a un acuerdo con el gobierno, el 8 de abril se declara la huelga indefinida. Don Roque, que por supuesto era partidario de una reestructuración que él había promovido, aprovecha una orden verbal del Subsecretario para decretar el desalojo total de la Biblioteca, cierra sus puertas y él se instala en su gabinete, haciendo "Lo poco que mi soledad me permite", según su informe al Ministro. De manera que el personal se toma las escalinatas de la Alameda, durante dos semanas, con pancartas, carteles, cánticos, gritos y hasta

un ataúd rodeado por "lloronas" desconsoladas ante la muerte de la cultura nacional. El lugar es centro de las miradas de atónitos transeúntes, reporteros gráficos, periodistas y autoridades de gobierno que todos los días pasan en sus autos y con sus escoltas, rumbo a la Moneda y sus ministerios. El acto final es un desfile de mediodía por el centro de la Alameda precedido por dos vaqueros (Fernando López y Rafael Cantillana) que arrastran el mentado ataúd a lo Clint Eastwood en un western, muy popular por esos días.

La huelga finaliza el 21 de abril con un principio de acuerdo que permite que el decreto de reestructuración de las plantas de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos fuese firmado con fecha 9 de septiembre de 1970.

LA BATALLA DE LA BIBLIOTECA NACIONAL

En 1969 se van definiendo las opciones políticas que disputarán las elecciones presidenciales de 1970. Las fuerzas de izquierda se agrupan en torno a los dos últimos precandidatos hasta que, a fines de año, Pablo Neruda retira su postulación y el doctor Salvador Allende Gossens se transforma en el candidato de la Unidad Popular que enfrentará a Jorge Alessandri Rodríguez y a Radomiro Tomic. El año 1970 se desarrolla una de las campañas más apasionadas, emocionantes y reñidas del siglo, cuya intensidad aumenta día a día.

Durante ese año se organizan en barrios, industrias, fábricas y organismos públicos los Comités de Unidad Popular, CUP, destinados a llevar al triunfo a Salvador Allende y a colaborar durante su gobierno. La Biblioteca Nacional no permanece ajena a la efervescencia exterior. El grupo más activo es el de los contratados en 1962, que aún quedaban y que, de alguna manera, habían significado una renovación en la composición del personal de la Biblioteca, hasta ese momento bastante pasivo.

Yo era independiente y, pese a las insinuaciones y proposiciones, me mantuve siempre independiente, aunque por extracción social, por influencia familiar y debido a mi formación en el Pedagógico tenía una clara posición de izquierda. De manera que cuando me invitaron a ingresar al CUP de la Biblioteca, ni siquiera lo dudé.

El CUP empezó a congregarse a la gente que se sabía era partidaria de Allende, a realizar pequeñas labores de propaganda y a participar en las concentraciones. Como el Estatuto Administrativo prohíbe hacer política en los organismos estatales, nos juntábamos fuera del horario, en el edificio de la Federación de Estudiantes de Chile que quedaba en Alameda, frente a la Biblioteca Nacional. El CUP fue creciendo y adquiriendo fuerza. Don Roque no hizo ningún problema, se mantenía al margen, aunque notoriamente alerta e informado. Nuestra primera misión delicada fue participar como apoderados de mesa. Yo lo fui en el mismo local donde votaba, en un Liceo de La Reina. El 4 de septiembre me instalé, junto a un patriarca radical, en la mesa que me habían asignado. Entre todos, conseguimos que el proceso fuese correctísimo. Entonces fui al departamento de Miguel Cofré, que vivía en calle Rosal, cerca del

Cerro Santa Lucía, donde habíamos acordado que nos reuniríamos para esperar los resultados. Nos juntamos como 20 personas a escuchar los cómputos por radio, mientras Miguel nos preparaba un rico refrigerio. A las 10 de la noche se empezaba a perfilar el triunfo, de manera que salimos a la calle. Por costumbre, nos instalamos en las escalinatas de la Biblioteca Nacional, en una Alameda que empezaba a llenarse de gente expectante. Hacia la medianoche, los cómputos eran definitivos y entonces tuvimos el privilegio de que Allende eligiera los balcones de la FECH, frente a nosotros, para hacer el histórico discurso con el que puso término a esa larga jornada, pidiendo finalmente a la gente que volviera a sus casas con alegría, tranquilidad, confianza y orden. En noviembre, el Congreso Pleno ratificaría al nuevo Presidente.

Como se puede apreciar, casi simultáneamente, en la Biblioteca había sido aprobada la reestructuración del Servicio. El personal estaba contento porque había recibido un dinero extraordinario con efecto retroactivo. Agradecía especialmente la participación de don Roque, sin cuya voluntad y decisión seguramente no se habría obtenido resultado tan favorable.

Como a él le interesaba continuar y profundizar la obra que había iniciado, dicen que comenzó a comentar que él no tendría problemas en continuar siendo Director durante el gobierno de Allende. Además, se dice que movilizó a sus alumnos y amigos que tenían cargos importantes en la Unidad Popular y entre las autoridades que iba designando el Presidente Allende. Parece que realmente concitó un importante apoyo en algunos sectores para que lo dejaran. Inclusive, la Directiva Gremial de la Dirección apoyaba su gestión, lo que quedó registrado en una carta de apoyo. Por su parte, tampoco el Presidente Allende habría tenido intenciones de sacarlo del cargo, porque consideraba que había hecho un excelente trabajo. Además habría estado agradecido de él porque cuando fue Presidente del Senado había tenido problemas con el personal de la Biblioteca del Congreso Nacional, motivo por el cual había llamado a don Roque quien había servido como mediador, siendo importantísimo para encontrar una solución al problema.

Inclusive, en febrero de 1971, don Roque oficia al Ministro de Educación, advirtiéndole del problema que ocasionaría al Servicio el artículo 110 de la Ley 17.399, de 2 de enero de 1971, aprobando el presupuesto de la Nación al determinar que "las instituciones del Sector Público no podrán incurrir en gastos por concepto de publicidad, difusión o relaciones públicas". Le previene que esto significa, en la práctica, que no se podrá hacer extensión cultural (conferencias, exposiciones, conciertos, cine foros, etc.), ni se podrán hacer las publicaciones tradicionales de la Biblioteca: el *Anuario de la Prensa Chilena*, la revista *Mapocho*, ni *Referencias Críticas*.

Así fue como transcurrió ese verano, en medio de rumores y noticias contradictorias.

En marzo, el CUP empezó a inquietarse, a debatir, a opinar y comienza a prevalecer la idea de que don Roque debe dejar paso a un Director que represente las ideas del nuevo Gobierno. Entonces surge la figura de Juvencio Valle,

un antiguo funcionario de carrera, con prestigio, Premio Nacional de Literatura y activo militante comunista.

Entretanto, a mí me llama la Directiva del CUP y me plantea que ellos han decidido dar la lucha frontal contra don Roque y que quieren saber si yo estoy dispuesto a participar en ella. Naturalmente respondí inmediatamente que no, que yo había sido su alumno, que él me había distinguido siempre con su amistad y que habría sido una enorme deslealtad responderle de esa manera. Ellos entendieron la situación, me “descolgaron” de la organización y ya no tuve más conocimiento de los sucesos.

Se inicia una campaña de prensa donde lo acusan de reaccionario, de franquista —había recibido una condecoración del gobierno de Francisco Franco— y de pertenecer al Opus Dei. Lo bautizan como el “apernado” y el diario *Puro Chile* le asigna tres “huevos de oro”.

Él se defiende aduciendo que ningún funcionario de gobierno le ha pedido la renuncia y que el cargo de Director de la Biblioteca no es de exclusiva confianza, sino de libre designación.

Así las cosas, el 23 de marzo se produce una primera huelga del personal. El lunes 21 de abril de 1971 vamos con Juan Camilo hacia Referencias Críticas y al doblar en Santa Rosa con Alameda notamos que hay un gran alboroto frente a la Biblioteca. Nos acercamos y vemos que había sido tomada por unas 30 personas que exigían la salida de don Roque y el nombramiento de Juvencio. Las puertas tenían cadenas y estaban llenas de carteles, uno de los cuales decía “Con escarpines tenemos frío, con Juvencio tendremos calor”.

Cruzamos la Alameda y nos fuimos a Referencias Críticas hasta donde llegó don Roque, al poco tiempo, dándonos una larga filípica acerca de lo que iba a suceder: las pugnas de los partidos, el cuoteo, la división que iba a producirse entre los funcionarios, etc. En esas tristes circunstancias fue que lo vi, por última vez, hasta 1973.

El movimiento de la toma duró un par de días. Intervino el Gobierno, estudió el problema y lo resolvió, enviando a don Roque, en Comisión de Servicio, al Centro de Perfeccionamiento de Lo Barnechea y nombrando a Juvencio en calidad de suplente.

En septiembre de 1973, don Roque volverá a la Biblioteca Nacional..., pero esa historia da tema para un próximo artículo.

EL VUELO DE LA REINA O EL VIAJE AL OTRO LADO DEL ESPEJO:
ENTREVISTA A TOMÁS ELOY MARTÍNEZ*

Ana Figueroa
Marcelo Coddou

Quisiéramos comenzar con una pregunta referida a eso que se llama los paratextos, de los cuales el responsable es el autor, Tomás Eloy Martínez, y no el narrador; vale decir: título, dedicatoria, epígrafes, nota final. En primer lugar —por supuesto tenemos nuestras respuestas, como las tiene todo lector, pero nos interesa mucho lo que tú nos aclares—, nos gustaría saber el por qué del título. Necesariamente relacionado con ello están las dedicatorias, en las que se reitera la imagen del vuelo, una para la agente literaria en donde la paciencia de este vuelo implicaría el vuelo de la creación del texto, la creación en definitiva; otra para la mujer amada, porque enseña a volar de nuevo, amor-creación otra vez... Empecemos por eso.

Por lo general muchas de mis novelas comienzan con un título arbitrario. No fue el caso de *Santa Evita* ni de *La novela de Perón*, pero sí lo es de *La mano del amo*, y *El vuelo de la reina* y de una novela que no está publicada que se llama *Mujer de la vida*, que fue el título provisional, digamos falso, con el que se presentó esta novela al concurso de Alfaguara (no *La mujer de la vida* como difundió la prensa, sino *Mujer de la vida*, que es absolutamente distinto...). Como la idea original era una reflexión sobre la *soberbia*, una narración cuyo tema central fuera la *soberbia*, el primerísimo relato de la historia tenía como protagonistas a una pareja mayor de escritores, ambos intelectuales, inteligentes, pareja en la cual ella había cedido continuamente el espacio, el lugar y la preponderancia a la obra de su marido y de algún modo había dejado que el marido tomara la iniciativa prácticamente en todo. Una mujer callada, humilde, siempre silenciosa, cuyo talento no se veía por ninguna parte. De repente, en esa versión original esta mujer consigue un enorme éxito, inmenso, con una novela que ha escrito secretamente a lo largo de muchos años. Ella tiene 54 y su marido tiene alrededor de 68 y llevan 30 años de casados. Entonces, en este relato original, la mujer decide que su puesto debe ser otro, que por fin conoce su lugar en el mundo, sabe quién es. Y sabe quién es, sobre todo, en relación con su pareja. Puede exigir lo único que a ella le importa: está enamorada de su marido, pero nunca ha satisfecho por completo su deseo sexual. Entonces le dice al marido: "vas a satisfacer mi deseo sexual cuantas veces yo quiera y no cuantas veces vos quieras". El marido, obviamente por *soberbia*, por orgullo, por machismo, por no confesar su debilidad, su cansancio —como él mismo decía: "hace 30 años que estamos juntos, no tenemos ya nada que descubrir el

* Realizamos esta entrevista a principios de septiembre 2002 en la oficina de Tomás Eloy Martínez, rodeados por las fotografías de sus hijos y de sus autores favoritos. Tomás viene llegando de una de las múltiples reuniones a las que se ve expuesto en Rutgers. Nos recibe con su acostumbrada alegría y buen humor, lo que facilita enormemente la entrada en el terreno de la conversación.

uno en el otro"—, empieza a agostarse, a declinar, a decaer, en el afán de cumplir con ese mandato que la mujer le impone. Por eso era la historia de la abeja reina que ha volado, el zángano que sucumbe y perece completamente en esa batalla... Esa era la versión original. Uds. saben que yo tengo la mala costumbre de escribir 2 o 3 versiones preliminares de una novela que no se parecen para nada la una a la otra. Hubo una segunda versión, que ocurre en Andorra, en la cual ciertos elementos políticos empezaban a deslizarse... Hasta que por fin surgió esta tercera versión, que es una *derivación*, una *desviación*, de las dos anteriores. El título se fue conservando de una versión en otra y el personaje se llamó siempre Reina. Ése es un nombre muy raro en América Latina y es un nombre sólo encontrable en la comunidad judía de Argentina, donde hay algunas Reinas (incluso una novelista llamada Reina Roffe). El personaje se llamaba Reina y es, deliberadamente, una no judía. Los cambios introducidos fueron radicales con relación al tema original, pero el núcleo es ése. Hasta ahí —desconstruyendo el título— lo que concierne al sema Reina. Ahora, el sema *vuelo*: el vuelo tiene muchos sentidos para mí. Yo creo que la obra de arte en general, el relato en particular, las narraciones, son siempre un vuelo en búsqueda de algo, como lo son los vuelos de las abejas reinas y como lo son los vuelos de las hormigas reinas. Y la gracia de esos vuelos en búsqueda de algo es que nunca terminen. En el caso de las abejas reinas los vuelos terminan con la fecundación; en el caso de las hormigas también; en el caso de las novelas, si el vuelo termina o si la obra de arte se considera cerrada, a mí me parece que es una novela o una obra de arte fallida, fracasada. Por lo tanto la idea del vuelo es la de una apertura de la obra hacia otros dibujos, otros horizontes, otras perspectivas. Eso por un lado. Jugando con esa idea del vuelo: yo había prometido esta novela a mi agente literaria en el momento en que empecé a escribirla y era una promesa que quería conservar, pero a la vez la novela no avanzaba, estaba como congelada, detenida: la muerte de Susana me paralizó. (De esta versión de la novela que había empezado como un año antes de su muerte, ella alcanzó a leer el primer capítulo y la mitad del segundo). Y entonces la muerte de Susana me paralizó y la presencia de Gabriela Esquivada en mi vida me reanimó. Es decir, hay una elección de vida, de vida consentida, pensada, que tuvo que ver básicamente con la necesidad de sobrevivir y con la necesidad de completar una obra y con la necesidad de completarme como persona. Eso en cuanto a las ideas de los vuelos en las dedicatorias: volar como un apoyo, que es en el caso de mi agente, y volar como apoyo también que es en el caso de Gabriela. Y la aclaración final tiene que ver un poco... —¿cómo decirles?— con una especie de "limpieza del cuarto" de mi pasado. Como autor de novelas en las cuales el aspecto referencial histórico concreto es muy fuerte, (así en *La novela de Perón* o *Santa Evita*), yo sabía que muchos lectores iban a estar predestinados por ese tipo de lecturas y aunque en el caso concreto de esta novela hay ciertos referentes que pueden encontrarse en la realidad o que podés, sobre todo, *vincular* a la realidad, yo no quería que de ningún modo el personaje central, Camargo, se identificara con directores de periódicos específicos, ni

que Reina Remis se identificara con nadie en particular, ni que los presidentes fueran identificados con otros presidentes argentinos. Quería que el libro se leyera como lo que es: *novela*.

A propósito de eso: justamente nos extraña el carácter innecesario de la nota (que además se llama "nota final" como si hubiera otras notas). Tenía que haber una razón para que una cosa de tanta obviedad fuera explícitamente formulada por parte del autor...

Hay dos elementos que aluden a la palabra *final*: el capítulo undécimo no se llama así sino "Último" y la nota final es final porque había un capítulo último; o sea quiere decir: "Después de esto ya no hay nada". Además indica otra situación en el proceso de escritura: yo siempre he pensado que hay fidelidades en el narrador que son inherentes al acto de narrar y que es la fidelidad a uno mismo. En otras narraciones —en el caso de la historia, o en el caso del periodismo, de la crónica— hay fidelidades a la verdad, por ejemplo, (a lo que *se supone* que es verdad, porque toda verdad es relativa) o a lo que los documentos indican que es verdadero y a la vez hay fidelidades a cierto tipo determinado de lector. En el caso del novelista: si él piensa, mientras escribe, en un lector determinado, está perdido; entonces escribe para esos lectores, anula todo lo demás y sobre todo se traiciona a sí mismo... La nota final podría haberse llamado "*reflexión a posteriori*" si quieren, a posteriori de la escritura. Ese: "¡Ah, ahora me doy cuenta de que voy a tener lectores: uno; dos: ahora me doy cuenta de que estos lectores me han leído hasta ahora de una determinada manera y si yo no hubiera escrito...!" Fíjense que ni en *La novela de Perón*, ni en *Santa Evita* existe esa aclaración, porque no era necesaria. Pero como había ya un elemento, una inclinación, una forma, un *prejuicio de lectura*, por llamarlo de alguna manera, un pacto de lectura *quebrado* —porque en el pacto de lectura tradicional la palabra *novela* indica: "Señor, no me crea"—, ese pacto de lectura fue quebrado por muchos lectores y como además al final, por indicación de mi agente, esa novela iba a ser presentada a un concurso donde sí había 7 lectores potenciales cuyos nombres no conocía, pero que eran lectores *reales*, entonces a esos lectores, que tal vez me habrían leído de una determinada manera, quería decirles: "No señores, no me lean de esa manera, háganlo de esta otra"...

Relacionado con eso, nos permitimos hacerte una pregunta que, generalmente, se formula burdamente —"¿cuáles fueron sus intenciones al escribir esta novela?", pregunta a la que, con toda razón, los escritores responden "lea la obra y ahí encontrará la respuesta..." Pero si la planteamos justificadamente, quizás tenga sentido. En algún momento Camargo señala que todas las denuncias que se están haciendo en su periódico "es para que la gente sepa como yo que algo huele a podrido en Buenos Aires". No le interesa, lo dice también explícitamente, aspirar a la justicia. Por su lado Reina se está preguntando si lo que ella está escribiendo puede ayudar en algo, si servirá mostrar las llagas Y, por último, en algún momento de un importante ensayo tuyo, has señalado la raíz común, etimológica, entre narrar y conocer. Enton-

ces, fijate, están estas ideas de saber, mostrar, conocer, servir, y la escritura de la obra, la narración que es El vuelo de la reina. ¿En qué medida hay de parte tuya un proyecto consciente de hacer ver que algo huele a podrido, en la Argentina, que hay unas llagas, etc.?

Los temas centrales de la novela son el conflicto de la identidad, que se manifiesta a través de la relación de historias dobles, y de personajes duplicados y el abandono: la melancolía del abandono. Además, escribí el libro en un momento de inmensa podredumbre general en la Argentina. Había ya varios capítulos escritos cuando se denunció una serie de sobornos en el Senado argentino. Pero lo que yo quería sobre todo —y además en las frases que Uds. citan de Camargo y de Reina está muy claro quién es quién: a Camargo le importa el éxito, le importa el poder, le importa la primacía de su diario; a Reina lo que le interesa es el sentido de su profesión: ¿es una profesión de servicio a la comunidad o es una profesión inútil? A Reina le interesa la profesión como tal—... lo que yo quería marcar, y esto sí fue intencional, es cómo, en una atmósfera de corrupción, el espacio público y el espacio privado se intercontaminan. Los personajes, que podríamos diseñar como *espacios privados*, quedan afectados, contaminados, por la podredumbre del espacio público. De algún modo Camargo sucumbe a esa podredumbre y, si bien Reina se resiste a ella, hay un momento en que cede, por ambición. Es el momento del viaje a Los Toldos —la escena del monasterio—: trata de desenmascarar al presidente, pero usa un *ardid*, no usa un argumento legítimo para desenmascararlo; se introduce en el lugar con una identidad falsa, con lo cual crea ya un elemento de corrupción. Pero al final se mantiene: la corrupción le repugna, la asquea, y ella se mantiene fiel a sí misma, invencible ante el embate, la embestida, el acoso y la *destrucción* a que Camargo la somete. Entonces la intención es, sí, sobre todo, mostrar cómo el espacio privado difícilmente queda preservado del hedor, de las marcas que hay en el espacio público. Y eso tiene mucho que ver con América Latina en general y con los regímenes presidencialistas en particular, en que los presidentes tienen un rol de *modelos* de la comunidad, de la sociedad y los países acaban pareciéndose a los presidentes, acaban viviendo al compás de esos presidentes: el Chile de Pinochet se envileció, el Chile de Lagos está tratando de restaurarse de las heridas; la Argentina de Menem se frivolizó, se atontó, se idiotizó y ahora no sabe qué hacer con todo ese pasado de ruina. Los países viven, un poco, al compás del sonido, del ritmo que les van dictando estos regímenes presidencialistas, que son tan fuertes.

¿Y la novela, tú crees que va a contribuir a que el lector aprehenda, más profundamente, esa realidad que, en definitiva, denuncia: esa contaminación, esa podredumbre que invade los espacios privados?

En verdad el libro, la literatura en general, por eficaz que sea, raramente contribuye a cambiar nada ni a que nadie tome conciencia de nada. Contribuye solamente a establecer un lento diálogo, a operar como un sedimento en la

conciencia. Pero no a plazo inmediato, sino muy largo. Si uno piensa en la obra de Kafka, que tuvo que esperar más de 30 años para que se dieran las consecuencias de narraciones como *La colonia penitenciaria* en los campos de concentración. Ni la obra de Hemingway, ni la obra de Faulkner, ni la de Borges modifican nada en los imaginarios nacionales. Lo que ocurre es que este libro ha producido, más que ningún otro de los míos, un proceso de identificación entre los lectores y los personajes. Algo que no sólo se ha dado en la Argentina sino, extrañamente, también en otros lugares en que ha sido leído. En España, por ejemplo, cuando me entrevistaron en *El Mundo*, en *ABC* o en diarios del interior del país me dijeron: "Off the record, eh! ¿cuando escribió este libro, Ud. se basó en el director Tal?" Y estaban citando a los directores de sus propios diarios. Es curioso que me pasara en muchos diarios diferentes. Bueno: la experiencia más notable que viví nunca es ésta que les voy a contar. Hay un programa de TV en Montevideo, que es el más visto, con el más alto *rating* y en que, por lo general, los únicos invitados son políticos. Con *Santa Evita* me habían invitado, dándome 12 minutos, es decir, un cuarto del total del programa que dura una hora. Y con *El vuelo de la reina* ¡cuál no sería mi sorpresa cuando llego a Montevideo y me dicen que quieren invitarme una hora entera! Yo me quedé absolutamente sorprendido: ¡Una hora entera! Empezó la entrevista, que se suponía que verían alrededor de 700 mil personas —los uruguayos no son muchos: son 3 millones—, pues el programa es a una hora central, en un canal abierto... Y me hacían preguntas como muy insólitas para la TV. Por ejemplo: ¿por qué *Reina* no abofetea a Camargo en tal circunstancia? Y ¿por qué no hace tal cosa? Y ¿por qué no hace tal otra? La entrevistadora me hablaba como si hubiese intimado con *Reina* y con Camargo. Hasta que al final de la conversación le dice a la audiencia, para mi sorpresa: ¡Yo soy *Reina Remis!* y esta noche voy a llevar a este autor a una cena con el Dr. Camargo. Y ahí se terminó... Y efectivamente fui al lugar y un director de diario, de Montevideo, que tenía una relación con ella, tenía una casa idéntica a la que estaba narrada en la novela... Completamente sorprendente la historia... Y era un tipo, además, muy conocido: después supe que era amigo de muchos escritores de América Latina. Lo que ella pretendía al presentármelo —él no había leído la novela: por eso me recibió tan afectuosamente—, era evitar que la historia terminara de la misma manera.

*Increíble historia... Aunque no tanto, dada la indudable capacidad de aprehensión de realidad que tu novela tiene. Pero regresemos a la idea de *Reina* y del periodismo, porque si no es la novela, entonces podría ser el periodismo el que salvara, desde alguna perspectiva, la condición histórica latinoamericana. Pero si este periodismo posible está encarnado en *Reina*, un cuerpo violado, un cuerpo muerto ¿cómo quedada la opción de un periodismo eficaz para Latinoamérica?*

El periodismo en general, que cumplió funciones de servicio —que es su función básica: entrega de información, y de información noble, como sucedió en los altos de formación de las naciones y en los comienzos del siglo, en que teníamos un gran periodismo en América Latina—; ese periodismo que había

cumplido una función docente importante, una función ennoblecedora, de servicio, es quebrado por las dictaduras militares, completamente quebrado, quebrado el espinazo y transformado en otra cosa: en una *máquina de vender carne podrida*, como se le llama en el periodismo a la información insustancial. Mucha de esa función devastadora del periodismo sobre las conciencias de la gente toca también ahora a los Estados Unidos, donde el periodismo está padeciendo una especie de censura, de patriotismo fácil y de denigración de valores centrales como está sucediendo bajo el gobierno de Bush con el pretexto de la guerra contra el terrorismo o con la búsqueda de la guerra a Iraq. De algún modo el gobierno de Bush se asemeja —*en ese orden* y con más disimulo, digamos, porque la sociedad no permite una cosa más abierta—, a lo que hicieron las dictaduras, a la quiebra moral que produjeron las dictaduras militares sobre el periodismo en los países del cono sur. El periodismo está perdiendo esa razón de ser que tuvo en el siglo XIX con Pulitzer, con Schulzberger en el *New York Times*, con Katherine Graham, con los grandes directores de periódicos en América Latina, de tal suerte que en Chile, por ejemplo, no encontramos sino periódicos que expresan una sola línea política y en la Argentina la mayoría del periodismo, sobre todo el que se ejerce en la televisión, es un periodismo de *desinformación*, de *intoxicación*, un periodismo de golpe bajo, de golpe fácil y golpe escandaloso: un periodismo de escándalo. Esto está produciendo una pérdida de la fe en los valores del periodismo por parte de los lectores y de los televidentes: hace unos 15 o 20 años el periodismo y la iglesia eran las instituciones que mayor grado de credulidad merecían por parte de las poblaciones de América Latina. Ahora las cifras son mucho más bajas para el periodismo (no lo sé para la iglesia, pero para el periodismo sin ninguna duda). ¿Por qué? Porque, por ejemplo, el periodismo entró en una marea de denuncias, como las que se ven en este libro, en esta novela, y claro, el enorme caudal de denuncias menores anestesia la sensibilidad de la población con respecto a las denuncias verdaderamente graves y ha habido efectos calamitosos de periodistas aparentemente bien intencionados. Por ejemplo, en un momento dado a Menem se lo acusa formalmente de tener un patrimonio de un millón seiscientos mil dólares, cuando él ha declarado un patrimonio inferior al millón de dólares... Un periodista dice: “¡No señor!” y denuncia —algo que parece muy valiente— que el patrimonio de Menem es de un millón ochocientos mil dólares; entonces Menem a su vez lo denuncia, y el periodista establece que el patrimonio es de un millón setecientos... Y así, de tal manera que el patrimonio *real* de Menem, que es de mil millones de dólares no puede ser juzgado nunca más... El periodismo fácil o escandaloso oblitera la acción de la justicia hacia el futuro cuando las denuncias se producen en ese modo ligero.

Permítenos pasar a otra cosa, pero de alguna manera relacionada con nuestra pregunta anterior: en Santa Evita el cuerpo de Evita, y en esta novela el cuerpo de Reina, el cuerpo de la mujer, es observado, vigilado, conducido, se descompone en fragmentos, se corta, de él se abusa. ¿De qué puede ser esto metáfora?

En el caso de Eva Perón era una metáfora que aludía a la Argentina en particular: el cuerpo de Eva, como el cuerpo de la nación, es desaparecido, vejado, mancillado, escondido, escrutado, en especial por las dictaduras militares. En el caso de Reina Remis el personaje tiene que ver mucho con la consolidación y abuso –no sólo acoso, sino *abuso real* del cuerpo de la mujer real–, en las culturas machistas o que intentan una hegemonía masculina, como sucede en todos nuestros países pero en la Argentina de un modo muy particular. En la Argentina, por ejemplo, si oís la letra de los tangos, las mismas mujeres cantan: “*si me hablás de amor no te quiero, pero sí me dejás de ambulancia entonces te quiero realmente*”. Hay un tango que dice eso: “*dejame de ambulancia*”, fajame bien que así te voy a querer... Muchos tangos estimulan este tipo de abuso. Las mujeres no se atreven a denunciarlo y, en el caso concreto de Reina, tampoco. Reina no se atreve a denunciar a Camargo y hay un momento dado en que ni siquiera concibe, ni se le ocurre que es él quien ha ideado la vejación mayor. No se le ocurre, no se le cruza por la cabeza. Esto muestra, de alguna manera, que la imaginación femenina es todavía demasiado cándida para los ardides del poder masculino, que tiene dos mil años de caldo de cultivo, y que aunque la mujer ha tomado conciencia de cuál es su lugar en la sociedad y cuál es su lugar en la pareja en particular, cuando la toman por sorpresa, a veces, no conoce los argumentos defensivos reales para cubrirse las espaldas, para protegerse. De algún modo lo que Reina sí tiene muy claro es que no va a ceder: *soy persona, soy un ser digno, soy persona, soy ser humano*. Es también el canto indígena que entona una mujer indígena en una canoa en un capitulito de *Lugar común la muerte*, que narra una matanza de indígenas cerca del río Orinoco: *Soy persona, soy persona*, canta una mujer en el momento en que va a morir, en que van a abusar de ella y la van a matar. *Soy ser humano* es lo que dice Reina: su afirmación como persona, como ser humano. Y lo que ella preserva, a diferencia de Camargo, y en el momento en que todos los demás seres de la novela la dejan por tierra, es su dignidad. Ella preserva su dignidad como un valor a defender.

En ese sentido, si pensamos en la historia de los dos Cristos que aparece en la novela, podríamos interpretar que uno de ellos, el Cristo que se mantiene en la historia, el Cristo que todos conocemos, sería Camargo y el Cristo que no conoce la historia, el Cristo que se anula, que es igual que el otro muerto pero de quien no se sabe nada; ¿podría ser Reina?

Yo no me pronuncio sobre cuál de los dos Cristos es el verdadero Mesías. Ni siquiera digo si uno de los dos es el Mesías... En la universidad de Princeton –que tiene la mejor biblioteca de textos arameos, coptos, que yo conozca–, –muchos de los cuales no han sido traducidos–, está el texto completo del evangelio del pseudo Tomás, que es un evangelio que se escribe en parte en Alejandría y en parte en otra zona de Egipto a finales del siglo I de la era cristiana. En él se cuenta la historia de Simón como un predicador del principio femenino del mundo, que en el lenguaje de Simón se llamaba *enoia*. Ese principio femenino es un principio que marcaba la necesidad de la humanidad de colocarse bajo el

ala, la protección o la fuerza, el cuidado, la delicadeza, el cobijo de la ternura femenina. A diferencia del evangelio más difundido, en que hay una predicación que no es exactamente ésta, la predicación de Cristo "si te golpean en una mejilla, pon la otra" pero en este caso en lo que te transforma es en un instrumento del poder, que no es lo que Cristo predica. Lo que pretendía el otro *simonismo*, para hablar de alguna manera, el otro *mesianismo*, el mesianismo del aparente hermano gemelo, era el principio de la ternura. La ternura como elemento básico, la humildad o el amor al prójimo como principio básico, la ternura por el prójimo. Quería escribir una novela sobre este tema y ésta era la novela que en la primera versión de *El vuelo de la reina* escribía la Reina original. Esa era la novela, cuyo título era *Purgatorio* (y por cierto una condensación de esa novela, pero sin el personaje femenino, apareció como cuento hace unas semanas, en la edición dominical de *El País*). Pero volviendo al tema ése: lo curioso es que los "Hechos de los Apóstoles" mencionan un Simón, un tal Simón al cual identifican con el mago Simón que era un mago del cual se habla mucho en la antigüedad y reaparece el día de Pentecostés a tratar de comprar el don de lenguas que están recibiendo los apóstoles. Trata de comprar con dinero el don de lenguas. Los apóstoles lo rechazan (por eso el delito de comprar bienes sagrados con dineros se le llama *delito de simonía*) y, desde entonces, es uno de los grandes pecados. La doctrina de los padres apostólicos y la doctrina creada por San Pablo que es lo que en definitiva constituye la fuente central de la iglesia católica hoy es la demonización de ese Simón. Según la versión de los valentinianos, que fueron condenados como heréticos, Simón es el hermano gemelo de Jesús, crucificado el mismo día y que predica al mismo tiempo que Jesús en Damasco y que es entregado en la infancia por María a Marta porque no puede con los dos niños. Marta lo lleva a Damasco, en Damasco este joven predica la doctrina del principio femenino del mundo, se levanta contra el poder romano como Jesús, es crucificado por el poder romano en Damasco y resucita al tercer día... Ambos resucitan al tercer día ¿Qué ocurre? Que Jesús dura 45 días en la tierra y sube en cuerpo y alma al cielo. Durante esos 45 días aparece esporádicamente a sus apóstoles. Su grito final al morir en la cruz es: "¡Padre, padre, por qué me has abandonado!". Este otro, Simón, tarda más tiempo resucitado, aparece resucitado el día de Pentecostés y se presenta, según los valentinianos, a reclamarle a la virgen María "¡Madre, madre, por qué me has abandonado!". Ese es el reclamo central. No es, según esto, que va a pedir nada, sino que simplemente va a decirle: "Madre ¿por qué me abandonaste?". Esta historia de los gemelos es preciosa, y me pareció que tenía una especie de similitud entre lo que Reina y Camargo dicen, sin tomar partido ni por uno o por otro.

Nos parece admirable cómo se logra cumplir en el texto este imbricar, este relacionar la trama central de la novela con uno de los elementos claves suyos como es la preocupación por la soberbia, la soberbia como el más prolífico, así se dice en el texto, de los pecados capitales. Porque las preocupaciones de Reina de estar escribiendo sobre los evangelios gnósticos la están llevando constantemente a esa conclusión: "la soberbia más grande es creerse hijo de Dios". Desde el punto de vista de lectores que gozan

del texto, pensamos, "¡Qué notable que tú hayas podido enlazar, conectar, armar, sobre la base de preocupaciones que son fundamentales con respecto al modo de ser de los personajes –la soberbia, el poder– y lo que esos mismos personajes son con la historia narrada!" Otra muestra sorprendente es la trabazón cumplida entre la realidad ficticia y hechos de la realidad del referente: nos referimos, claro, a esa especie de espejo que constituye la historia de camargo de la historia del periodista brasileño.

La idea original era crear *pareados* como yo les llamo, figuras de pares, duplicaciones, espejos. Ese espejo se me dio por casualidad. Nació cuando yo ya había avanzado en la escritura del texto y Antonio Pimenta Neves mata a su amante que iba a ser su novia en Sao Paulo... Además, este es un episodio que me impresionó doblemente porque me ocurrió a mí. Sucede que estaba organizando para el programa de Estudios Latinoamericanos de Rutgers un encuentro en donde se iba a analizar la función que el periodismo cumple frente a la violencia entronizada en Latinoamérica y tuve que comunicarme, entre muchos otros, con Pimenta, porque quería invitarlo. Pimenta estaba casado con una americana –como Brenda en la novela– y ella vivía en ese entonces en Washington pues había sido nombrada funcionaria del Smithsonian Institute. Hablo con él y le digo *¿vas a venir a Rutgers?* Pimenta me dice *"sí, voy a ir"*. Le pregunto si va a venir con su mujer, para reservarle hotel y me dice que sí. Entonces le agregó: *"qué bueno, porque ahora se inaugura el Acela Express, y voy a mandarle un pasaje en ese tren rápido de modo que va a llegar en dos horas y media a New Brunswick"*. Él responde: *"No, ahora ya no estoy casado con ella: nos hemos divorciado hace algún tiempo. Me caso con otra persona, que se llama Sandra Comide, vamos a ir juntos y, en verdad, nuestra ida a Rutgers va a ser el comienzo de nuestra luna de miel, así que resérvame una buena habitación"*. Tomo los datos y a continuación hablo con el director de *Folha de Sao Paulo* que es un antiguo amigo mío que se llama Otavio Frias Filho. Él me pregunta: *"¿qué estás haciendo?"* Le conté que trabajaba en una novela y le di las líneas generales del argumento. Él me respondió, como en chiste: *"¿Sabías que Pimenta tiene una novia que es muchos años menor?"* "Espero que no la mate", respondí yo, siguiendo la broma... Nunca olvidó esa frase, pero créanme que nunca olvidó él esa frase... El lunes siguiente me llama un editor de *O Estado de Sao Paulo* y me dice: *"Tomás, ¿el viernes hablaste con Pimenta Neves?"* Le contesto que sí y él me pregunta: *"¿Me puedes decir lo que dijeron, lo que hablaron?"* Le contesté: *"Te puedo decir lo que yo le dije pero no te puedo decir lo que él me dijo (yo no sabía hasta qué punto era privado lo que me había dicho), ¿por qué no se lo preguntas a él? No, no puedo preguntárselo – me responde– porque ayer, a las 2:00 de la tarde, mató a su novia de dos balazos. ¡Yo quedé helado! La realidad misma me permitió este tipo de duplicación..."*

Dentro de esa realidad: el protagonista, Camargo, nace el mismo año que tú, también él es tucumano y es periodista, hombre muy culto, sabe una barbaridad de cine, ha sido crítico, etc., etc... Esta es una pregunta que te habrán hecho, seguramente muchas veces ¿Cuánto de autobiográfico hay en el personaje y a qué propósito consciente obedecen esas semejanzas?

Camargo es menor que yo, ahí hay un error con las fechas. Yo soy del 34 y él es del 37. Pero yo no soy capaz de hacer nada de lo que hace Camargo. Nunca tuve esa dimensión de ansias de poder. Cuando uno escribe, los elementos autobiográficos aparecen de forma *inconsciente*: si los advierto, trato de rechazarlos, de suprimirlos. Prefiero la alusión a la confesión. Además Camargo es un personaje odioso, en general mucha gente me ha dicho cuanto de mí hay en Carmona (el personaje de *La mano del amo*) o cuánto de mí hay en Zamora (el periodista de *La novela de Perón*) y, como ven, tienen todas las mismas vocales. Pero si hay elementos deben ser inconscientes. El hecho de que Camargo se enamore de una periodista más joven... Además Camargo es muy brutal, lo que le importa a Camargo no es el amor sino la posesión.

Efectivamente, en eso del afán de poseer al otro, y de poseerlo en su libertad, como en muchas otras cosas (la obsesión sartreana de la mirada, por ejemplo, y tantas más), nos parece ver una dimensión que nos atrevemos a pensar como existencialista. Además no olvidemos uno de los epígrafes de la novela. ¿Tú tienes una lectura profunda de Sartre que te ha llevado a asumir sus concepciones, al menos en parte, como tuyas?

Sí, claro que lo he leído con detención. Además busqué el libro de Sartre que es imposible de conseguir, *San Genet, comediante y mártir*. Pero el asunto de la mirada... Una de las cosas a que poca gente ha prestado atención es al capítulo que es el central en la novela y que es el capítulo quinto, cuando Camargo se encierra en su sala de video en su casa a ver las películas que ha tomado de la mujer (todavía no sabemos que es Reina), el momento en que se acerca, el momento en que la besa, el momento que la huele, el momento en que él posee la imagen y eso tiene que ver con la *posesión del cuerpo*... Como es el caso de Evita (hay ahí fuertes vinculaciones), es una cosa atávica, por la cual la gente resguarda la imagen como si la imagen fuera una parte central del mismo ser: tu alma, digamos. Las tribus primitivas dicen que si te roban tu imagen te roban tu alma... Camargo, al tratar de robar, capturar, lo hace cuando ella está adormecida: captura la imagen del mismo modo en que la duerme para vejarla. Son dos formas de asesinatos duales. La adormece, la narcotiza para capturar cosas de ella. Captura la imagen primero: para él ésa es una forma de posesión esencial, importante: "¡la tengo!". La tengo de una manera que ni siquiera ella sabe, ni siquiera en una manera en la cual ella se ha visto. Además se tiene a él con ella: no poseyéndola, porque no creo que llegue al acto sexual, pero sí tocándola, besándola, violándola, violando su intimidad en esa imagen. Creo que la posesión de la imagen es central.

Bueno Tomás, nos quedan tantas cosas por conversar sobre tu nueva novela, así de rica ella es, pero queremos respetar rigurosamente el designio que teníamos de no robarle más de 90 minutos a tu exigente horario de trabajo creativo. Tus respuestas nos han sido enormemente útiles para la deseada relectura que queremos hacer de El vuelo de la reina.

Se puede comenzar a ver a Roberto Matta por cualquier lado —o a creer que se lo ve—. De perfil, de frente; por arriba, por abajo; acentuando los rasgos del rostro, de la nariz, del brazo izquierdo, del movimiento de los (ante) ojos. Se le puede adivinar también por su relación con las sensaciones, preguntándose cómo olfatea las cosas, cómo las toca, de qué modo las mira (y ellas lo miran a él) o bien observar cómo le crecen las orejas en cuanto se pone a enterarse de los sonidos que da el mundo en cuanto él los acuerda.

No nos extraña nada. Si él lo decide, la voz "gato" puede maullar, tomar leche, andar sobre los techos, minimizarse en minino, hacer el amor o buscarse las siete patas. Antes de ponerse a pintar o, lo que es lo mismo, a refundar el mundo, inventa los objetos que va a pintar, tomando pie una percepción localizada —y hasta quizás alcanzada sin que Lacan le llene el ánimo—. Puede usar el balbuceo o el grito de un Dios. Toda su gramática es el Logos y, cuando estamos satisfechos con definir su arte, nos echa a patadas del templo, reduce la grandilocuencia del "locuente" o del locuaz, bloqueando el discurso para "montar" otro sobre él, sobrepujándose siempre. En el interior de un cuadro, habrá de decir "buenos días" o "buenas noches".

O sólo "inoches!".

Yo creo que él enseñó a Michael Foucault a abrir el diálogo entre la Razón y la Sinrazón. Le importa tanto este lado como el otro. De seguro, ante cada cuadro suyo, cuando sólo existe el marco, ya Matta está mirando qué hay adentro y afuera, dónde se halla el límite que no existe. Lo lleno y lo vacío. Su trabajo es duro. "Hay que perforar para pasar al otro lado y ver qué pasa verdaderamente al otro lado" —dijo una vez—. En el zigzagueo de cada monólogo suyo, cuando comienza a hablar, surge de inmediato el verdadero interlocutor suyo, él mismo. No hay toma sin daca, y Matta lo sabe bien; pero nada de hacer el bien sin mirar a quién o a qué. Lo primero, ponerse a mirar todo (o el Todo). Mandamiento primero. El segundo no lo atrae y lo rebaja de grado. Se salta el tercero y después pierde la cuenta de cuántos lleva mirándose los dedos. Es eso que dice él de andar por ahí, en el "salir de la ceguera para entrar en el ver". Sus palabras tienen filo y aspiran a evitar lo romo del idioma, lo exangüe de los conceptos, la insensatez de la cordura, el fervor de los hielos eternos.

Se ha referido más de una vez al "cómo ves cuando ves" (él subrayaría esta frase en lugar de ponerla entre comillas). Si ve un piojo mediante el microscopio sabe que no expresa algo así como: "Tiene cara de puerco y orejas de elefante". El lenguaje es insuficiente para decidir qué diablos es. Matta inventa la explicación a su modo —el signo, la metáfora, el símbolo, las reduplicaciones— sin hacer otra cosa que enmendar los signos más nominativos. No puede extrañar lo del piojo, tan chileno de sus años de Chile, si recordamos, siguiendo alegremente y alegóricamente a Roland Barthes cuando dice que si cambia el nivel de la percepción, se cambia el objeto. ¿Y qué otra cosa es el arte, sino la

búsqueda de las polivalencias del objeto, sus metamorfosis, los arrepentimientos de vivir, entre esto y aquello?

Aún más, gracias al ojo de Barthes, quien cita el caso de esa plancha de la *Enciclopedia* de Diderot que causó una revolución, "al presentar una pulga vista a través del microscopio, que mide medio metro cuadrado y que se concierte en otro objeto (en un objeto surrealista)", podemos decir lo que se nos ocurra del ojo. Del ojo de Diderot, del de la pulga, de los ojos de los lectores (y lectoras) de la *Enciclopedia*, de cuantos leen esto que escribo, o del censor que ocultó las planchas para que el Rey no hiciera colgar o fusilar al autor de la plancha.

Le preocupa el asunto del idioma. ¿Cuál es el suyo? ¿El de Chile, cuando era niño, cuando hacía el servicio militar y limpiaba los caballos?, ¿el de Ahumada con Bandera, el del Parque Cousiño, el de los tíos y tías? ¿El que aprendió en el barco, dando vuelta al que sais-je, el pulido de inglés de las Colonias, en la cubierta del barco? ¿El del yanqui bebido, que da en beberse a sí mismo, poblado por todas las soledades? ¿El "idiolecto". ¿El idioma de Dios Padre? ¿O el Dios Hijo? Matta cierra el ojo en un puro acto gratuito de los "¡Tú me entiendes!".

Una vez pudo decir a Eduardo Carrasco: "Habría que hablar con todo el idioma cada vez. Cada vez que tú usas una palabra, es el idioma el que contiene toda la experiencia que tú quieres nombrar. Yo tengo la impresión de que cada vez que uso una palabra, dejo un hoyo en el idioma, como el desagüe de un lavatorio. Se desagua todo el idioma por el hoyo que dejas. Esto se parece al problema de tratar de pescarse el pulgar derecho con el resto de la mano derecha".

Además, es preciso sacudir constantemente todo el idioma para que caigan "los frutos maduros". Se comienza así y se termina por sacudir toda la pintura. Con muchísima fuerza. Colgándose de las ramas, moviéndose en ellas y sin ellas, tomándolas por mástiles de un barco que puede ir hacia la Isla de los Bienaventurados, a Utopía o a Ninguna Parte. A Chile, por ejemplo. Y también. Venga o no al caso él también, pero hay que colgarse de ahí por si acaso.

El idioma exige y a veces resulta insuficiente, muestra las hilachas. No hay otra cosa que fundar uno distinto, tal vez por eso, porque el de los etruscos existe y no existe (aunque existió alguna vez), Matta se instaló en Tarquinia, como pudo hallarse en Lascaux, la cueva verdadera, la anterior al descenso en gloria y majestad de Francois Mitterand, o en la Capilla Sixtina, antes de Miguel Ángel; o en Vence, antes de que el genio llamado Matisse se pusiera a pegar los papeles inventando el vitral sin vidrios. Al insaciable —e inacabable— Matta le interesan sobre todo los idiomas que no existen. Max Ernst halló los que existían muy inútiles, estereotipados, completos (como un vagón del Metro, o un Museo sólo para los que están adentro) y creó acompasadamente el suyo. Gracias al cine documental, Ernst lo creó ante la cámara y allí está sin necesitar de un Champollion. ¿Qué hace Matta? O más bien, qué creo yo que hace (hizo, dejó de hacer, hará, hubo hecho, hiciese)? Tan sólo proponer un habla, tan arbitraria como el signo lingüístico para Saussure. Sin embargo es de

él, habla en y con ella, pero ya ha sido empleado bien, pues pasa a ser el habla que yo empleo ahora, que usa Carrasco, que menciona Nemesio Antúnez o Carmen Waugh. Es decir, la parla de sus mirones, de sus escuchas, de sus amigos, de sus escribas, de sus alabarderos.

El asunto no es sólo en "do mayor" y tiene sus líneas a la Schönberg. Por de pronto, hay que oír hablar a Matta del lenguaje que va por arriba y del que va por abajo, del oficial y del clandestino, del que se usa para nombrar y del que sirve para descubrir, del que aísla de las casillas y del que nos incluye en ellas, sin dejarnos sentir que somos una casilla más, por ejemplo la última de la diagonal, hacia la izquierda.

Su precisión tiene los rasgos del tiro en el ojo del bisonte, antes de que se inventara el Máuser. "Las palabras como el río en la arena se entierran en las arenas y después salen de nuevo más abajo; y en todos estos pedazos cubiertos de arena la gente cree que no hay río y en realidad lo que pasa es que éste va por debajo, por un hoyo. Pero debajo de la arena hay ciudades, los ríos aparecen de repente en una roca y siguen su curso. Y eso es normal: la gente, como tiene todas estas imágenes siempre de las ilustraciones de los libros de kindergarten, se imagina siempre los ríos a una cierta altura de la orilla, siempre más o menos navegables o pescables".

Condillac dijo muy bien que por más alto que subamos y más bajo que bajemos nunca logramos salir de nuestras sensaciones. La única vez que he hablado con Matta, en un café próximo a la calle del socialismo, la rue Solferino, en París, en el 86, se detuvo enfrente de su casa, muy cerca de la iglesia de Saint-Germain-des-Pres y exclamó que dejaba siempre la ventana abierta, porque el sol no se asustaba si él se había quedado en otro lugar, y se convidaba solo.

Una décima de segundo después, récord como en las carreras de cien metros planos, me dijo. "¿Sabes? Al sol no hay que hablarle en español, porque se trata de una lengua autocrítica, una lengua de poder. En esa lengua, vuelta "papilla" en Chile, aun el "¡por favor!" convierte en esclavo. Sirve para reprender y castigar, para creer que Colón existió, para explotar al inquilino, para dispararle a La Moneda, para oír el discurso inútil y sangriento del dictador. Es la lengua de los teólogos, de los milicos y de los inquisidores. El idioma español no es otra cosa que un útero vicioso".

En la lengua, Matta ve la utopía, el verdadero significado del significado, el mapa de sus palacios y de sus cloacas; la riqueza espléndida de los deseos, con Bataille y sin Bataille; las márgenes en donde solía pescar Foucault los peces que hacen el viaje por el río desde las Cosas a las Palabras. Son las palabras que a Matta le sirven para la pintura, como al marqués de Cuevas le sirve París para soñar realidades en forma del Ballet del Siglo. Ellas le dan pie para doblar los objetos (como una ilusión óptica o como lo haría un maestro forjador o un herrero), llevándolo al ajuste de cuentas con las palabras hasta que logran ajustárseles a la pintura y a la música.

De la revelación salta a la rebelión; de exprimir, a expresar; de fe a fidelidad; de Roma imperial, a Tarquinia la Soberbia. Todo debido a las palabras. Preserva el diccionario poniendo dentro de él lo que le place y expulsando cuanto le resulta expletivo. Pone a Diderot no en la D, sino junto al lugar en donde dice: "Microscopio, s.m.". Y agrega una enorme E, la de "Enciclopedia". Apura, muy a lo Flaubert, a Diderot para que pueda ser seguido por D'Alambert. Y de ahí para adelante racionaliza el discurso que va a inventar.

Me han contado que un día, en la plaza San Marcos, de Venecia, se puso a pintar al aire libre. Con ojo seguro, el vendedor de cuadros que patrocinaba el asunto miraba los dientes del caballo. De pronto, un niño se acercó, miró, le dijo algo a Matta, corrió a su casa y trajo un pincel. De una sola vez, en un santiamén, comenzó a meter mano en el cuadro que pintaba Matta; agregaba un color, ponía unas rayas, emborronaba, le hacía empeño al esfumado (en lo que Matta había hecho). El vendedor gritaba enloquecido, como Scarpia en *Tosca*. Matta reía a carcajadas. El cuadro que iba a valer millones se esfumó en sonrisas. Si no es verdad, bien vale la pena contarlo, porque merece serlo.

Matta querría seguramente meter el Sol en su pintura y no parece extraño que lo haya hecho más de una vez. En esos amarillos, por cierto, que a veces "abra (s/s) an" a sus figuras. A veces lo hace estallar sobre la tela. En muchas oportunidades lo disfraza, sometiéndolo a una metamorfosis ovidiana. A ratos, se pone a reír, en puntillas, guiñándole el ojo a van Gogh, su socio de los amarillos (aunque Gauguin diga que él le enseñó el color al pobre van Gogh; pero el problema es que Gauguin no pudo sacarse jamás de encima, pese a su genio, el carácter de burgués patrón y de burócrata de la especulación que llevaba encima, bebido en la leche y caminado cerca de la Ópera de Garnier y del café de la Paix).

En sus cuadros la vida comienza o termina. Se nos entregan las claves del Universo y las claves que no sirven para nada, las de imaldita la cosa! Se nos agranda la sensación hasta que parecemos lectores de Bataille. Sabemos que los mares tienen fondos, y que en ellos hay tesoros y la mismísima mierda de las cloacas, de los barcos con desechos, de las alcantarillas del mundo (Matta no agregaría jamás el "¡uníos!", por respeto a la revolución que Ya No Es). Cada estrella es un viaje hacia ella. Matta está allí, brilla en ella y con ella, seduce, la pone a punto, la trata de cínica, la cachetea por venal. Si se trata de fuegos, lee, grita en el oído, como Neruda en aquello de "¡y ardamos, y callemos, y campanas!". No hay Egipto que valga. Al mirar sus cuadros uno "completa" el ciclo de la vida. De ésta y de la otra, sin necesidad de atraer ese mundo de funcionarios del cielo que veía Borges en las pinturas de El Greco. Más bien se niega a aceptar el aire de besugos o de lenguados que tienen los santos y los mártires en la pintura española hasta que llega Goya y arrasa con la banca. Miremos, por ejemplo, *Joan of Arc* (1942), de Matta. La mosquita muerta lorenesa se las trae, pero ya no está dando vueltas con visiones y espaditas. Nosotros somos ahora sus visionarios, en medio de los junguianos, dichosos, extraños objetos que se ven en el cielo. No hay nada que sobre. Hay lugar para todos. Siempre que uno se ponga a dar vueltas con ellos.

Si uno atina por casualidad a cruzar el Cabo de las Tormentas, qué modo de ceder a las tentaciones, haciendo carantoñas a San Antonio, al darnos cuenta de que los deseos cruzan obstáculos con sus Vírgenes Prudentes sin Lámparas, a lo que es tocar la realidad que no existe sino en la pintura. Todo ello en escala inhumana, como si se tratase de un cuento atroz, el de los tercetos del Dante, en las acciones eróticas de una Beatrice que se hubiese cargado para el lado oscuro de la luna. Todo eso debido a que uno se ha metido en el interior de *Morphology of Desire* (1938), de Matta.

No hay Egipto que valga. Ni Tebas ni el hierro de los hicsos, ni los textos del escriba sentado; ni los gorgoritos de *Aida*, más Canal de Suez que emparejada de Verdi. Para eso Matta propone *Les roses sont belles* (1951). Es su contribución al Valle de los Reyes; la Pirámide de Matta. Están ahí los guerreros y los sacerdotes, posiblemente los judíos del cautiverio. El buscador de rosas, el espíritu de los enamorados que van en busca de las floristas, los compradores de rosas que simulan chulos de zarzuela, no viven aquí. Ni siquiera hay rosas, porque el pintor ha usado la palabra para proponer "su" rosa de las rosas en un pensamiento dinámico que sirve para pensar la rosa. Parece sacarle punta a las rosas de Ronsard y el tiempo en que Helena y las rosas eran bellas, pero ya no están aquí. Sólo el hombre para hacerla florecer sin mengua ni decadencia.

Y por favor, a la hora del muchas gracias y todo estuvo bien, no se insista en sugerir, en diversos tonos, que él "rompió" con Chile, o que lo aborrece o que le resulta absurdo. Dice que del Chile de él ya no queda una piedra. Las metamorfosis lo alejaron del centro de gravedad (o quizás él diría "del centro de la gravedad... santiaguina). Lo que fue no volverá a ser. Ahora es de Tarquinia y de ese departamento con la ventana abierta al Sol de las mañanas de París.

A veces, entre rabia interminable en contra de Pinochet y los suyos y la rabia propia del que no quisiera que el mundo terminase con él, con Matta, confiesa con amor prolijo: "No es que haya roto con Chile exactamente. El tipo se metamorfoseó, empezó a crecerle otra cosa, así como un injerto. La parte de abajo, el tronco es manzano, pero le han metido un peral encima". Le parece un poco sueño la parte anterior; como si no le hubiera pasado a él esa otra parte de su vida, sino a otro.

Van Gogh decía que de quedarse al medio hay algo que no se ve llegar. Matta coge la pintura por los extremos y la aprieta como un tubo de pintura hasta que brota sólo ese medio, porque su energía está en saber eso, en ver cómo salta la liebre. Me parece que Matta, cuando se refiere al surrealismo y reniega de lo que pasó con Dalí, o se refiere a Bretón o a Ernst, habla un poco para sí mismo, para que le sea posible oírse históricamente. Me agrada cuando ya se cansa de ir sobre los otros a decir cuanto piensa, y da en divertirse enormemente arrojando piedras sobre su propio Decálogo, sin esconder la mano. ¡Ahí está la gracia! Vivir él y cada uno de nosotros en el Asalto de Matta...

RESEÑAS

Sergio Villalobos R., *Chile y Perú: la historia que nos une y nos separa. 1535-1883*, Santiago de Chile, Edil. Universitaria, 2002, 278 páginas.

El estudio que aparece en esta oportunidad, el historiador Sergio Villalobos consistió en una relectura de las relaciones entre Chile y Perú a lo largo de los casi 350 años que transcurrieron entre los inicios de la dominación española y el Tratado de Ancón, que puso término a las acciones bélicas que ambos países protagonizaron durante la llamada Guerra del Pacífico. Pero no se trata en esta obra una nueva presentación de los acontecimientos sucedidos durante este período, como tampoco habrá que equiparar y considerar solo una síntesis, se trata de una obra que siendo sucinta y analizando aquí los hechos más relevantes, lo hace con el propósito de invitar a reflexionar sobre el porque las relaciones entre chilenos y peruanos se expresan hasta el día de hoy con un resentimiento que en muchos casos llega a ser irracional.

Resulta indispensable y oportuno que en el país, a la vez que también en el Perú, se plantee con fuerza la interrogante sobre cuáles han sido las causas para que se llegase a alcanzar ese estado de resentimiento en las relaciones entre ambas naciones. Se trata de una animosidad que tiene la característica de estar siempre latente, de estar allí a la espera de explotar apenas se presente la ocasión motivada por algún hecho de interés, aún cuando esta tenga su fuente en un ámbito muy diverso. En el último tiempo, la presencia en Chile de inmigrantes peruanos en busca de trabajo ha permitido que chilenos manifiesten actitudes y expresiones peyorativas hacia ellos solo por su nacionalidad de origen, en Perú, a raíz del caso Lucchetti, se habló del nuevo imperialismo de los chilenos y de sus intentos de invasión económica. Sin duda, no es a ser posible avanzar en procesos de integración, como se requiere en la actualidad, evitando afrontar este problemático lastre.

De la lectura de los hechos históricos que analiza Sergio Villalobos es fácil de concluir que hoy se está frente a los efectos de un proceso que carece de una única causalidad y que si se busca establecer algún grado de responsabilidad, ello con el propósito de enmendar rumbo, habría que señalar que ella debe ser asumida todos los que por acción u omisión han permitido o fomentado que se haya llegado a este nivel. A que respecto, el autor señala: "Los pueblos se nutren de verdades consagradas y no desean ser molestados por revisiones críticas, que volgan a acudir la mente adormecida. Hay una pereza colectiva en el común de la gente, que además incluye a historiadores, etnohistóricos, periodistas, políticos y folcloristas, cada uno seguro de su verdad y deseario de que todos la compartan". "El ambiente se nutre de ciertos resentimientos, se les exhibe y el patriotismo code figura a una paternalista vulgar y crasamente derivada de muchas fuentes". "El origen de todos estos sentimientos se presenta en Chile y el Perú, aunque en grados variables y con acentos diferentes" (pág. 9).

A lo largo de su obra el autor va dando cuenta del importante papel o la trascendente responsabilidad que les corresponde desempeñar a los historia-

SERGIO VILLALOBOS R., *Chile y Perú: la historia que nos une y nos separa, 1535-1883*, Santiago de Chile, Edit. Universitaria, 2002, 278 páginas.

El estudio que entrega en esta oportunidad el historiador Sergio Villalobos consiste en una relectura de las relaciones entre Chile y Perú a lo largo de los casi 350 años que transcurrieron entre los inicios de la dominación española y el tratado de Ancón, que puso término a las acciones bélicas que ambos países sostuvieron durante la llamada Guerra del Pacífico. Pero no se leerá en esta obra una nueva presentación de los acontecimientos sucedidos durante este período, como tampoco habrá que equivocarse y considerarlo sólo una síntesis. Se trata de una obra que siendo sucinta y analizando aquellos hechos más relevantes, lo hace con el propósito de invitar a reflexionar sobre el porqué las relaciones entre chilenos y peruanos se expresan hasta el día de hoy con un resentimiento que en muchos casos llega a ser irracional.

Resulta indispensable y oportuno que en el país, a la vez que también en el Perú, se plantee con fuerza la interrogante sobre cuáles han sido las causas para que se llegase a alcanzar este estado de resentimiento en las relaciones entre ambas naciones. Se trata de una animosidad que tiene la característica de estar siempre latente, de estar allí a la espera de explotar apenas se presente la ocasión motivada por algún roce de intereses, aún cuando ésta tenga su fuente en un ámbito muy diverso. En el último tiempo, la presencia en Chile de inmigrantes peruanos en busca de trabajo ha permitido que chilenos manifiesten actitudes y expresiones peyorativas hacia ellos solo por su nacionalidad de origen; en Perú, a raíz del caso Lucchetti, se habló del nuevo imperialismo de los chilenos y de sus intentos de invasión económica. Sin duda, no va a ser posible avanzar en procesos de integración, como se requiere en la actualidad, obviando afrontar este problemático lastre.

De la lectura de los hechos históricos que analiza Sergio Villalobos es factible concluir que hoy se está frente a los efectos de un proceso que carece de una única causalidad y que si se busca establecer algún grado de responsabilidad, ello con el propósito de enmendar rumbos, habría que señalar que ella deberían asumirla todos los que por acción u omisión han permitido o fomentado que se haya llegado a este nivel. A este respecto, el autor señala: "Los pueblos se nutren de verdades consagradas y no desean ser molestados por revisiones críticas, que obligan a sacudir la mente adormecida. Hay una pereza colectiva en el común de la gente, que además incluye a historiadores, ensayistas, periodistas, políticos y folcloristas, cada uno seguro de su verdad y deseoso de que todos la compartan". "El ambiente se nutre de viejos resentimientos, se les explota y el patriotismo cede lugar a una patriotería vulgar y chocante derivada de muchas fuentes". "El juego de todos estos elementos se presenta en Chile y el Perú, aunque en grados variables y con acentos diferentes". (pág. 9).

A lo largo de su obra el autor va dando cuenta del importante papel y la trascendente responsabilidad que les corresponde desempeñar a los historia-

dores en la prosecución, por establecer con la mayor objetividad posible, los antecedentes de los hechos acaecidos. El historiador, al desempeñar la función de investigar los acontecimientos pretéritos, lo debe hacer teniendo presente que el producto de su labor va a nutrir el contenido cultural de la población, ya sea generando contenidos para la enseñanza, información para la prensa o argumentos para las autoridades, por lo cual su responsabilidad en cuanto a buscar la verdad no tiene la finalidad de sólo cumplir con un requisito académico.

Por esta razón, a través del análisis de los hechos históricos relevantes del período en estudio, el autor va en procura de su objetivación, para lo cual aporta nuevos antecedentes que permiten modificar las sesgadas afirmaciones con que hasta ahora estos han sido presentados. Así, comienza abordando la etapa de la dominación española, mostrando el proceso por el cual la Capitanía logró conformar un grado de organización y adecuada administración que la condujo a obtener un nivel de autonomía respecto de Lima, como asiento del Virreinato. Condición esta que posteriormente va a permitir que la independencia del Perú sea factible producto de los esfuerzos, además del de los propios peruanos, aportados por Chile mediante la Expedición Libertadora y respaldos posteriores; sin embargo, el aporte chileno no fue adecuadamente reconocido y tampoco fue útil para superar el espíritu de animadversión que ya estaba incubado en el pueblo peruano, de ahí que el autor nombre a este capítulo "Algo falta en Paracas", ya que el esfuerzo chileno no está inscrito en el monumento que allí recuerda el desembarco de la expedición.

Luego de concluido el tema de la Independencia, el autor, en dos capítulos: "Hacia la guerra entre Chile y la Confederación" y "Del cerro Barón a Yungay", aborda los antecedentes que condujeron a esta conflagración y su desarrollo. Presenta el complejo ambiente que giró en torno a los gobernantes de corte caudillesco, que apoyados en la fuerza militar, dieron vía libre a sus particulares proyectos de país. Si bien Chile resolvió tempranamente la etapa de incertidumbre, desde Bolivia Santa Cruz impulsó el proyecto de restablecer el Impero Inca, teniendo como núcleo la unión de Perú y Bolivia. Santa Cruz, con la discrecionalidad que permite el ser un gobernante autócrata, logró involucrar a Perú, el cual aún no lograba la estabilidad necesaria como para presentar un Estado en forma. Así, los propósitos de Santa Cruz fueron responsables de la desestabilización de ambos países y, al mismo tiempo, de generar tensiones con los países vecinos. La incidencia de Santa Cruz en Perú, unida a la debilidad del estado y la inestabilidad de sus autoridades, impidieron que se consolidara un acuerdo de largo aliento en las relaciones comerciales con Chile. Esto, sin duda, abonó el camino hacia el conflicto, pero más directamente fueron los intentos por desestabilizar a Chile los que en última instancia dieron paso a la conflagración.

Sin duda la Guerra del Pacífico es el hecho que más gravita actualmente en las relaciones entre chilenos, peruanos y bolivianos. Respecto de este conflicto la obra proporciona antecedentes que permiten esclarecer los temas principa-

les que se esgrimen como directos conductores hacia la guerra. El examen que se efectúa, en el capítulo "Límites coloniales de Chile y Charcas" constituye una exhaustiva revisión de la legislación colonial respecto del desierto de Atacama, en cuanto a si éste estaba incorporado a la Audiencia de Charcas, por tanto Bolivia tendría derecho de sucesión sobre él o si bien la Audiencia de Lima limitaba al sur con la Capitanía de Chile de manera continua. Las imprecisiones debidas al desconocimiento de un territorio abrupto y despoblado, unido a afirmaciones erróneas de la autoridad colonial, hicieron que las repúblicas heredasen este problema y tuvieran que buscar una solución, ya que en ellos se encontraban importantes yacimientos de salitre.

La economía chilena, en los decenios previos al conflicto, era una economía que gozaba de buena salud, según lo demostraban las cifras de la época. La presencia de chilenos en Bolivia y Perú era debida a la búsqueda de nuevos espacios para efectuar negocios y su importancia llegó a ser significativa para la economía de ambos países, como también lo fue respecto a la contratación de mano de obra. El autor pasa a demostrar en este capítulo —"Expansión económica de Chile"— que esta presencia no debe ser relacionada con un propósito bélico, como tampoco, por otra parte, se puede afirmar que la guerra fue impulsada por Chile debido a sus malas condiciones económicas. Muy por el contrario, en el texto se argumenta que en el manejo de los recursos fiscales y de las cuentas públicas, la situación positiva que mostraba Chile no era replicable para el Perú. En este sentido debe considerarse el gasto en defensa, expuesto en el capítulo "El armamentismo chileno", donde se da cuenta de la falta de correspondencia entre las afirmaciones peruanas que atribuían a Chile el desarrollo de un militarismo con fines de expansionismo territorial y los antecedentes oficiales sobre los recursos que el gobierno chileno destinaba para el ejército y la marina.

A inicios del decenio de 1870, se acometen acciones que conducen directamente a la confrontación de Chile con Perú y Bolivia, que el autor expone en los capítulos "Los trabajos del dios Marte" y "Se desencadenan los hechos". Las dificultades entre estos países surgen en torno al salitre y al cumplimiento de los tratados; esto, en cuanto a Estados que tengan la capacidad de respetar el Derecho Internacional. Respecto del salitre el autor analiza el uso que hicieron los gobiernos peruanos y bolivianos al emplear este producto para resolver sus deficiencias presupuestarias por medio del control estatal de la producción y comercialización, medidas éstas que afectaron intereses de empresarios chilenos. Sobre el incumplimiento de tratados, Chile y Bolivia no lograron encontrar vías de negociación que les permitiesen superar el impase surgido a raíz de la modificación unilateral que hace Bolivia del acuerdo de 1874 y de la legalista rigidez presentada por la posición chilena. Todo esto va a estar cruzado por el Tratado Secreto que suscribió Perú y Bolivia, el que fue mantenido en reserva hasta el inicio inminente de las hostilidades.

El desenvolvimiento que tuvieron los hechos de armas, como también el comportamiento de las fuerzas beligerantes en la aplicación de diferentes tácti-

cas de lucha, el empleo de nuevas tecnologías bélicas, el análisis de las acciones censurables que se sucedieron en aquel ambiente de guerra, los efectos sobre la población civil son, entre otros, los temas que Sergio Villalobos examina en los capítulos "Los desastres de la guerra" y "El rastro de la lucha". Sin duda son estos capítulos de gran significado dentro de esta obra, porque fue en el escenario de los hechos bélicos desde donde nacen los mitos con los cuales se han contruidos y alimentado los principales argumentos para justificar las odiosidades entre unos y otros. Un aporte para el examen de estos temas resulta del procedimiento de confrontar entre sí fuentes peruanas, chilenas y de extranjeros que les correspondió vivir los acontecimientos. El capítulo "Ángulos de la razón y la bondad" complementa a los dos anteriores al referirse especialmente al modo de operar del ejército chileno en los territorios peruanos ocupados, el cual a partir de la aplicación de una disciplina que controlaba los excesos de la tropa fue posible lograr la colaboración de la población y así ejecutar acciones de restablecimiento de las instituciones públicas y de las actividades privadas. Aquí se exponen importantes antecedentes para comprender que la falta de desarrollo de una ciudadanía, y en consecuencia, de un Estado en forma, indujeron a que la derrota militar hiciera aflorar toda la anterior crisis que dividía y debilitaba al pueblo peruano. Las acciones jurídicas derivadas de perjuicios a la propiedad de los no beligerantes, aquí analizada bajo el título de "Reclamación de neutrales", muestra la capacidad de la institucionalidad chilena para responder por sus actos de acuerdo a la legislación internacional y de demostrar jurídicamente, según el resultado de las investigaciones, que las acusaciones por excesos es uno de los argumentos míticos que no logra sostenerse.

En la "Conclusión", Sergio Villalobos observa que la diferencia que presentaba Chile respecto del Perú en cuanto al desarrollo y extensión de la identidad nacional y de la constitución de un Estado en forma, que mediante su institucionalidad otorga conducción a la ciudadanía, tuvo un peso gravitante en la resolución del conflicto y en el modo de llegar a él. En este sentido, el peso de la derrota ha hecho que el cultivo de los mitos tenga allí un mayor desarrollo y se hayan incrementado con mayor fuerza en el tiempo, pero en Chile los mitos también se han sustentado y esto hace que frente a cualquier situación conflictiva ellos resurjan.

Finalmente, es oportuno dejar establecido que la importancia de este libro debe también hacerse extensiva a su carácter de ser una obra pionera, pues a partir de él los estudios que acometan los historiadores y demás científicos sociales sobre las relaciones chileno-peruanas ya no podrán hacerse ignorando ni los fundamentos metodológicos ni los antecedentes bibliográficos que en ella se encuentran, como tampoco los efectos que ellas tendrán en superar los mitos que hasta ahora han empañado los vínculos entre ambos pueblos.

MARIO MONSALVE BÓRQUEZ

MANUEL LOYOLA Y SERGIO GREZ (compiladores), *Los proyectos nacionales en el pensamiento político y social chileno del siglo XIX*, Santiago, Ediciones Universidad Católica Raúl Silva Henríquez y Museo Nacional Benjamín Vicuña Mackenna, octubre 2002, 171 páginas.

Puede ser extraño que en tiempos de globalización y de crisis de los "Estados nacionales", se publique un texto cuyo propósito sea retrotraerse al siglo XIX para hurgar allí la constitución o desarrollo de unos "proyectos" que parecen hoy agotados. Más de alguno podría pensar que el afán de dar contemporaneidad a lo no contemporáneo (Peter Burke), tan evidente en el quehacer de muchos historiadores, no se aplica manifiestamente en este caso. Ni la brújula ni el olfato político estarían presentes en un esfuerzo letal para toda empresa historiográfica que, queriendo tener resonancia social, apunta en la dirección contraria, al desvincular o establecer fisuras entre el pasado y el presente.

Por otra parte, Francois-Xavier Guerra nos informa que los estudios sobre la "nación" se vienen multiplicando entre los especialistas, incluso antes de la irrupción de las "nacionalidades" después del término del campo socialista. Exámenes que no sólo se estarían dando en Europa sino también en América Latina ("Introducción: epifanías de la nación", *Imaginar la Nación*, en *Cuadernos de Historia Latinoamericana*, Ahila, Nº 2, 1994, pág. 7 y ss.). Esa primera extrañeza se despeja ante la constatación de que en torno a la cuestión "nacional" se tejen otras cuestiones anexas no menos importantes: la relación entre los factores identitarios y los más institucionales ligados al Estado, o entre dichos factores y la modernidad política y social, las inclusiones y exclusiones que han tenido lugar en estos procesos, así como el rol de los lenguajes e imaginarios en el afán de otorgar verosimilitud a los "proyectos nacionales" de los Estados en América Latina (Guerra, pág. 8). Todos aspectos de una densidad histórica no menor, que se proyectan más allá del siglo XIX, tensionando o complejizando los escenarios propios del ahora llamado capitalismo globalizado o multinacional.

El interés por los "proyectos nacionales" en el texto que nos ocupa se vincula a una serie de ámbitos importantes y permiten diversos rendimientos. Apostemos un ordenamiento que atienda los distintos énfasis que a mí me interesaron de los artículos que componen el texto, que como todo producto desprendido de su contexto de origen queda inevitablemente expuesto a los ataques o torsiones que siguen.

Hay un primer rendimiento en el plano de los recursos o instrumentales analíticos. Digamos en este sentido que el examen de las vías a través de las cuales circulan las ideas y se constituyen los procesos mentales presente en el trabajo de Cristián Gazmuri, tiene que ver con la consideración de unas "materialidades" (importación de libros, inventarios de bibliotecas) que se proyectan más allá de la influencia del ideario político de la Revolución Francesa en los inicios de la Independencia, en la medida que superan una concepción

algo vaga, intangible quizá, de la llamada "historia de las ideas". Agreguemos que el trabajo de Ana María Stiven, junto con ofrecer una visión de la primera mitad del XIX que no se acomoda a los esquemas duales consagrados por cierta historiografía, se vincula a su vez con una puesta a punto de nociones tales como "republicanismo" y "liberalismo"; operación que se revierte sobre debates actuales o en la comprensión de unas contemporaneidades no precisamente polares o que requieren de unas bases conceptuales más ajustadas. Por su parte, y continuando en la revisión categorial, podemos leer el trabajo de Jaime Massardo como un esfuerzo de revitalización de la noción gramsciana de "sociedad civil", al desprenderla tanto de anclajes marxistas-ortodoxos como liberales, habilitándola para dialogar con otras acepciones y otorgándole una nueva vida en la reconstrucción de poderes y de representaciones. El de María Angélica Illanes por su lado, como un despliegue amplio, ordenado y polémico del conjunto de condiciones que justificarían hablar de "sujetos populares" como portadores, además, de determinados "proyectos", mostrando en este despliegue que la "voluntas" no debiera sustituir sin más a la "ratio".

En segundo lugar, a medio camino entre la revisión conceptual y la articulación de diagnósticos globales, podemos entender la distinción que establece Bernardo Subercaseaux entre "pensamiento operante" y otros que se desenvolverían en los "flancos"; todo esto con el propósito de fundamentar y matizar, más allá de caracterizaciones absolutas, la vigencia en el siglo XIX de la "cultura liberal de cuño republicano". En este punto medio entre lo conceptual y la visión general, es dable ubicar también la discusión que se suscita entre Bernardino Bravo Lira y Luis Corvalán Marquéz, a propósito del término "conservador" y la vigencia o la prolongación en el tiempo de los gobiernos distintivos de una "actitud" que se ha expresado de distintas maneras desde la Ilustración hasta el Positivismo para Bravo Lira, o de un "orden social" que naturaliza la desigualdad para Corvalán Marquéz. Por otra parte, la tensión que establece Ariel Peralta entre "modelos teóricos" y "realidades" se conjuga con una crítica integral y sin ambages a la caracterización liberal del XIX, cuya naturaleza no sería terrenal sino "aérea". En estos análisis, y esto los diferencia de los que presentaremos a continuación, el acento está puesto más en la "obra-país" o en sus cristalizaciones que en las acciones o pasiones de unos "sujetos".

En una línea orientada precisamente a examinar "sujetos" más que grandes "realizaciones" (insistimos que se trata de *énfasis* y no de distinciones tajantes), podemos ubicar la trenza no exenta de algunos tirones que hemos creído ver entre Gabriel Salazar, Manuel Loyola, Sergio Grez y María Angélica Illanes, con quien nos volvemos a topar en esta nueva "entrada" del texto que comentamos. Surge aquí la pregunta relativa a las condiciones que se debieran reunir para hablar con propiedad de "proyectos populares" en el siglo XIX: según Grez, para ser tales dichos "proyectos", requieren, junto a la existencia de unos *ethos* colectivos, y más allá del rechazo primario a la opresión, de "un mínimo de construcción intelectual alternativa"; de una razón político-utópica que tenga como fin último la felicidad de los hombres, según podríamos deducir del

artículo de Manuel Loyola en relación a Luis Emilio Recabarren; de la constitución de unas hablas sociales, de unas acciones y de unos juicios críticos no asimilables a ciertas "condiciones" populares, según precisa María Angélica Illanes; de espesor identitario e "historicidad a borbotones" según remarca Gabriel Salazar. Como se ve, las respuestas muestran puntualizaciones distintas: los factores racionales, utópicos, identitarios, discursivos y explícitamente políticos no tienen la misma ponderación, subsistiendo una tensión más general o englobante entre los factores que podríamos llamar "experienciales" por un lado y los "discursivos" por el otro. Es claro que estas diferencias son expresivas de la importante actividad que exhibe este específico campo de la historiografía chilena.

En una cuarta línea, pero conservando el interés por las acciones de "sujetos" específicos, vinculables en este caso a rendimientos en el dominio "comunicacional" o "público", hemos situado el artículo de Rafael Sagredo: volcado éste a examinar la ampliación del espacio político durante Balmaceda a fines del XIX, adelanta algunos de los rasgos importantes, "performativos" podríamos decir, que irá adquiriendo la "actuación" (subrayemos esta voz) política pública en el siguiente siglo. Aquí ubicamos también a Patricio Herrera, quien destaca el rol de la prensa, otro importante "sujeto" de la modernidad, en la construcción de determinados "climas de opinión", en este caso favorables a la ocupación de la Araucanía; su aporte se puede conectar con todo ese universo de "inclinaciones", más que de "juicios" en sentido estricto (J. Habermas), que la prensa y otros medios, de un modo más poderoso que en la segunda mitad del XIX, precipitan o articulan hoy.

Obviamente se podría revertir o desordenar la agrupación propuesta, leyendo el artículo de Ana María Stüven, por ejemplo, menos en función de la superación del dualismo epistemológico, ya de suyo interesante, y más como diagnóstico global, destacando la matriz "republicana" que habría impregnado históricamente a los distintos bandos en la creación del "Estado" y de la "nación" en las primeras décadas del XIX. Lo mismo se podría decir, poniendo otro ejemplo, del artículo de Gabriel Salazar que puede ser leído, más allá de la consideración de las "identidades vivas" de los sujetos populares, desde los vacíos o sistemáticas exclusiones practicadas por una "nación" que por ello no habría sido tal en el siglo XIX y tampoco después. No está en el ánimo de la taxonomía propuesta detener o inhibir la continuación de estos juegos calidoscópicos.

Junto a estos distintos rendimientos, en varios de los análisis se aprecia una acendrada sensibilidad hacia el complejo mundo de las "mediaciones" o de los "constructos" tan pertinentes a la hora de examinar cuestiones relativas a la "nación" y al "Estado" moderno. Voces como las nombradas y otras parecidas deambulan más o menos profusamente por varios de los artículos que componen el texto. Sin embargo, no deja de ser curioso que esta sensibilidad no se revierta, más nítidamente aún de lo ya destacado en este plano, sobre las gramáticas, lenguajes o racionalidades de las propias prácticas historiográficas.

Hemos quedado con la "impresión" (a ratos más un "aire" que una "literalidad") de que algunas de las contribuciones se frenan justo allí cuando lo "discursivo" comienza a aparecer como "constituyente", amenazando unas de las premisas básicas según se cree del trabajo historiográfico. Como si la problematización del texto como texto pudiese desbancar a la historiografía y a su "objeto". En otro momento se podrá ahondar más en las difíciles relaciones entre "discursos" y "realidades". Por ahora sólo indiquemos que esos frenos, en lugar de fortalecer, hacen defensivo el aporte historiográfico.

En síntesis, estamos delante de un texto fértil, que se proyecta en direcciones distintas, que no se propone examinar un "período" de la historia nacional sino más bien construir unos "problemas" (la distinción entre "período" y "problema" ha sido sugerida por Michel Foucault) que atienden aspectos importantes de la construcción o proyección de lo "nacional" en el XIX, un siglo clave, fundador, del Chile moderno. Además, y esto nos parece un dato no menor, los compiladores Manuel Loyola y Sergio Grez han tenido el buen tino de dejar que esta diversidad constitutiva del texto deambule con libertad, sin pretender articular o cerrar unas hablas que se resistirían a esa coacción. De este modo el texto evita la trampa de la *recta ratio*, facultando el libre y refrescante juego de las interpretaciones.

CARLOS OSSANDÓN B.

EUGENIA ECHEVERRÍA, *Un color amarillo intenso*, Santiago de Chile, Bravo y Allende Editores, 2002, 78 páginas.

EL AMARILLO INTENSO DE LA NOTA ROJA

La diversidad de atmósferas y tonos que constituyen los nueve relatos de este libro, *Un color amarillo intenso*, dan fe de una escritura rica y madura en donde se combina lo mejor de la tradición literaria de América Latina y la presencia de los nuevos pulsos que caracterizan a los autores emergentes. La narrativa de Eugenia Echeverría está hecha con la paciencia del orfebre, nada que ver con la escritura contemporánea elaborada a toda prisa y carente de sustancia. Los relatos de esta escritora chilena están tejidos con la firmeza de un lenguaje depurado y rico en matices, con diversas voces que resuenan en cada una de sus historias.

Voces recogidas con mucha atención en su peregrinar por distintos lugares de América. Pero en el fondo son personajes que hablan el mismo idioma y que podrían estar localizados en cualquier sitio del mundo, porque sus circunstancias son tan desgraciadamente humanas que se hermanan con épocas y geografías en ese nivel de la infamia y la perversidad. La venganza, el odio, la crueldad, la injusticia, el abuso de poder, la soledad, la terrible orfandad que impulsa a despojarse de pudores y rubores, que nos coloca frente a la muerte o el envejecimiento.

En los desplazamientos narrativos de Eugenia Echeverría se encumbran cuentos como "El último viaje a Montebello", en el que la miseria se mezcla con la tragedia, la traición con el hambre, la sobrevivencia con el golpe de suerte que significa la desaparición de la figura que encarna el poder y el sometimiento en ese marco de pobreza materiales. El relato es de una plasticidad extraordinaria y evoca la condición de los indios de Centroamérica, especialmente de los de Guatemala y México, lo cual nos sugiere lecturas de Miguel Ángel Asturias, Rosario Castellanos y Ermilo Abreu Gómez.

Eugenia construye un andamiaje verbal que nos lleva de la mano hasta el lugar donde suceden los desenlaces, que muchas veces parecen significar también la liberación de las víctimas, no sólo de las muertas, sino, y sobre todo, de las sobrevivientes. Porque en esos contextos desoladores que trama la autora, los personajes resultan ser casi siempre juguetes de la fatalidad y de sus propias limitaciones, de sus necesidades afectivas. La mayor parte de las protagonistas son mujeres que hallan escapatoria y toman decisiones violentas, determinantes. También hay hombres doloridos que caminan hacia la redención del olvido y de la muerte.

Hay, al mismo tiempo, un gesto de picaresca en esa urdimbre dolorosa, en ese entretejido de hilos y filos neuróticos que rasgan y rayan los vidrios a través de los cuales se nos muestra su realidad, su básica condición de naufragos en sociedades que van desde lo más rural hasta lo más urbano. Buñuel, Quiroga, Cortázar o Rulfo están presentes en esa memoria de situaciones límite en don-

de el hombre y la mujer no son otra cosa que fantasmas, trozos de tenor, fragmentos de carne, voces que se despeñan en una sintaxis cuya única coherencia es el hedor de la muerte y la locura, el ridículo y la ignominia.

El discurso de Eugenia Echeverría es magistral, no se tropieza ni sucumbe a los lugares comunes, sino que explora, tienta, abre, propone nuevos giros que derivan del habla común. Nunca pierde el tono bien digerido de las referencias culturales en donde instala sus historias. La verosimilitud no está sujeta a la imitación de sus personajes, sino a la recreación de sus modos de referir las circunstancias. Lo coloquial no domina el plano narrativo, aunque está salpicado de giros lingüísticos que caracterizan a los protagonistas y sus comunidades. No hay remedo de sus dialectos, hay elaboración de un discurso amasado con la oralidad para obtener una voz propia, personal, contenedora de singulares resonancias geográficas.

El ritmo de los relatos es por lo regular acelerado, intenso, sin concesiones en la manera de contar ni en lo que se debe contar. La autora no tiene remilgos para asumirlo en primera persona y darle un toque de mayor dramatismo al suceso. No se queda en la anécdota, sino que trabaja el lenguaje de manera fina y electrificante para conducir al lector sin obstáculos a esos finales que nos ponen la piel de gallina, como en "Hoy no viajaré en ascensor". Allí el sabor del tedio se queda adherido a lo inaudito, y lo bestial se abre paso estrepitosamente en la rutina para hacernos sentir el valor de un cambio, por abyecto que parezca. En situaciones límite, las salidas son las menos imaginables, pero quizás las más inmediatas.

Un giro en la vida, una decisión determinante, un cambio de papel en la escena, llevan a mujeres y hombres de estos relatos a encontrarse pacientemente o de improviso con circunstancias liberadoras, esperanzadoras o de plano que responden a esas deudas que nacen del abuso. "Tarde de muerte en Tepoztlán" y "Diana la cazadora", son ejemplos donde la muerte ocurre más como un mal pensamiento que como un hecho de la nota roja, sin embargo, sucede. La violencia es argamasa de este libro que discurre entre la confesión existencial de sus criaturas, de sus anhelos amorosos, de sus orfandades, sus infortunios, sus maquinaciones suicidas u homicidas, pero todo ello envuelto con el velo del sueño y de la pesadilla, que nos hacen sentir que eso que leemos en la nota roja de los diarios está pintando de amarillo intenso nuestras manos. Claro, el humor negro, aunque plebeyo, también tiñe de rojo y no habrá labios rotos ni estirados que no sucumban ante la chispa hormonal de estas historias.

JOSÉ ÁNGEL LEYVA

CIUDAD DE MÉXICO, 15 DE OCTUBRE DE 2002

Homenaje a Carlos Orlando Nállim, República Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Consulado General de España en Mendoza, 2001, 620 páginas.

Generoso texto que se ofrece como agasajo a un estudioso de la literatura y que contiene una suma de ensayos críticos, de carácter diverso, a través de los cuales los invitados al evento despliegan sus saberes como un modo de agradecer y expresar reconocimiento a la labor académica de toda una vida del profesor Carlos Orlando Nállim. Al mismo tiempo, estos textos se inscriben en el circuito de la producción intelectual hispanoamericana. Se homenajea con lo que mejor se cuenta y se sabe hacer: la propia experiencia académica y de investigación, que se expresa en la calidad de la que los escritos —que estudiosos procedentes de universidades americanas, europeas y argentinas— dan cuenta en estas páginas.

Con minuciosidad, el texto despliega el *currículum* de Carlos O. Nállim; su extensa y sólida trayectoria académica es celebrada por el poeta y académico de la Academia Argentina de Letras en un discurso a propósito del libro de Nállim, *Cervantes en las letras argentinas*.

Siete apanados dan cuerpo y estructura a este volumen: teoría literaria, literatura argentina, española, hispanoamericana, alemana y lingüística para —desde la multiplicidad temática— convertirse en un aporte a especialistas.

Dada la dificultad de reseñar un texto tan extenso y de variados autores, intentaremos un breve esbozo de cada uno de ellos, apuntando a los propósitos de cada investigación.

En el ámbito de la Teoría Literaria, A. Carreño —“Las voces y los ámbitos del canon literario” (pág. 75)— reflexiona sobre el canon literario de H. Bloom y las paradojas que éste ha suscitado, por tratarse de una centralización de las lecturas que en este trabajo se revierte sobre la base de una validación de la multiplicidad de textos.

El apartado dedicado a la Literatura Argentina se inicia con el trabajo de M.S. Agrestí —“Santiago Estrada y el viaje al interior del propio país” (pág. 95)— en el que especifica el modo en que este autor enlaza al lector a su narración, combinando la elaboración retórica de lo visto y vivido con un matiz lírico.

P.L. Barcia —“Los protocuentos en la Argentina (1555-1602)” (pág. 111)— expone las razones por las cuales el cuento pudo anclarse en diversos textos en la producción literaria hispanoamericana durante el período colonial, a diferencia de la novela.

M.E. Castellino —“Lo descriptivo en la obra de Manuel Mujica Láinez” (pág. 153)— propone una lectura de las novelas de este autor para dilucidar un talento que se expresa en mecanismos analizados en función del concepto teórico de *lo descriptivo* y que contribuyen a la conformación de un sólido proyecto escritural.

M. Castellvi de Moor —“Dramaturgia argentina: Ritos del corazón de Cristina Escofet y la escritura del sujeto” (pág. 173)— explora el teatro de esta autora en cuanto se instituye como un cuestionamiento del poder que descoloca los

estereotipos femeninos, entendiendo a la mujer como una constructora de su subjetividad.

D. Comas de Guembe –“Recuerdo y captura en Don Javier y la bruma, de Jorge Vocos Lescano” (pág. 187)– se ocupa de la persistencia del recuerdo de infancia, su retorno intempestivo y el esfuerzo por transcribir estas vivencias, aspectos que analiza en este apartado, sobre la base del recordar como una capacidad que estimula la facultad creadora de su autor.

B. Curia –“Aproximaciones al humor político de José Mármol” (pág. 209)– profundiza en la novela *Amalia* de este autor para dilucidar una comicidad que se formula de múltiples maneras y que sirve como arma política a la que Mármol recurre para trazar un panorama crítico de su época.

M. Di Gerónimo –“Algunas modulaciones del amor en la poesía de Borges” (pág. 229)– postula el motivo del amor en la poesía borgeana como constitutivo de una experiencia nuclear en torno a la que giran sus grandes temas.

H.B. Molina –“El género del *Facundo* a la luz de las retóricas decimonónicas” (pág. 247)– se centra en las múltiples y variadas discusiones que esta obra ha suscitado en torno a su género, despejando, sobre la base de algunos antecedentes biográficos de su autor, los elementos retóricos que le permiten elaborar su elocuente discurso.

V.G. Zonana –“Genealogías órficas: A. Marasso, R.E. Molinari, B. Uribe” (pág. 265)– advierte la genealogía que une este mito con sus recreaciones en la lírica argentina contemporánea, indicando influencias literarias como lecturas mediadoras en la creación de los poetas cuarentistas.

La Literatura Española es la sección que reúne la mayor cantidad de estudios en este volumen y se abre con dos clásicos a cargo de A. Alatorre –“Afinidades: Cervantes y Góngora” (pág. 283)– donde explora las conexiones entre ambos escritores a partir del tema de la “Edad de Oro” y otros tópicos relevantes.

M.B.B. de Zogbi –“La Cueva de Salamanca. Persistencia de la leyenda. Cervantes y Alarcón” (pág. 295)– indaga y destaca las evidentes relaciones intertextuales y el diálogo de las literaturas del Siglo de Oro, en cuanto al uso de las mismas fuentes y temas, y el modo en que ello emerge en obras específicas de estos dos autores.

L. Dapaz Strout –“Iniciación, individuación y bodas químicas en *La fuerza de la sangre*” (pág. 311)– desde el punto de vista del psicoanálisis –a partir de imágenes, símbolos y arquetipos– propone examinar el modo en que estos elementos constituyen la estructura de la obra a la vez que dominan la fuerza creativa de su autor.

E. Godoy O. –“Ardor con ardor se apaga, una versión donjuanesca desde el exilio” (pág. 329)– analiza detalladamente la elaboración del héroe de Tirso en la obra de J.R. Morales, y el modo en que este dramaturgo *re-crea* la experiencia del exilio, utilizando técnicas metateatrales y alternando diversos planos de realidad.

L.L. de Belmont –“Cervantes, Borges y Menard: el nacimiento de la crítica moderna” (pág. 341)– postula la paternidad borgeana en relación con el trabajo crítico de autores como Derrida, Hartman y Bloom, en tanto proponen la

escritura como metáfora, la lectura como escritura y la escritura como reescritura, aspectos ya revisados por Borges en 1932.

D. Luceros Ontiveros –“La paremia, la mujer y el vino” (pág. 359)– aporta al estudio del saber y la cultura popular castellana, explorando la riqueza que ofrece el refranero y que se plasma en textos literarios desde el *Poema del Mío Cid* en adelante.

M. Nállim y M.G. Romano –“Dos hitos de la tradición literaria europea: Miguel de Cervantes y Alessandro Manzoni” (pág. 369)– a partir de las obras más representativas de estos dos autores –*Don Quijote* y *Los Novios*, respectivamente– indican los recursos coincidentes en estas dos obras tales como: el hallazgo casual de un manuscrito, la lengua literaria como realización de una *lengua nacional*, los episodios intercalados y la preocupación por la palabra escrita que las convierte en tronco común de la tradición literaria europea.

A. Parodi de Geltman –“Miguel vs. Anselmo y Lotario, en ‘El curioso impertinente’.” (*Quijote*, 1, 33-35)” (pág. 381)– reflexiona sobre el valor significativo de los nombres propios y los referentes contextuales que operan –desde el ámbito religioso y filosófico– en la construcción novelesca estudiada.

S. Rossi de Castillo –“La ‘fortuna’ en *Grimalte* y *Gradissa*, de Juan de Flores” (pág. 395)– dilucida el sentido de la *fortuna* en la ficción amorosa, estableciéndola como el puente entre el “amor cortés” de la tradición medieval y nuevas formas en el tratamiento del tema amoroso a fines del siglo xv.

M.C. Salatino de Zubiría –“Irrisor sapiens y poética áurea: El soneto xxviii de Garcilaso” (pág. 411)– indaga con precisión en las relaciones intertextuales que permiten interpretar la originalidad garcilasiana en relación con el hacer poético.

F.I. Varela –“Quevedo y Queveditos en la Mendoza de la segunda mitad del siglo xix. Presencia de Don Francisco de Quevedo en las páginas del periódico mendocino *El Constitucional* (1852-1884)” (pág. 435)– revisa la publicación decimonónica en Mendoza y el modo en que ésta acusa la presencia sobresaliente del autor español y su influencia –burlesca, festiva y satírica– en la formación de una literatura local.

El aporte a los estudios de la Literatura Hispanoamericana comienza con M. Blanco-González –“Algunas consideraciones sobre el sincretismo americano en *Leyendas de Guatemala*, de Miguel Ángel Asturias” (pág. 449). Se ocupa del tratamiento de la presencia nativa y el mito en un texto que da cuenta de la erudición de un autor considerado como “el mayor indigenista de América”.

E. Calderón de Cuervo –“José Joaquín Fernández de Lizardi: ¿un utopista americano?” (pág. 459)– fundamenta en un riguroso análisis que el discurso utópico de Lizardi es necesario entenderlo como una parábola de las modificaciones religiosas de su tiempo, y que se plasman en la estructura del *Periquillo Sarmiento*.

M.A. Zandanel *et al.* –“Relectura del ‘Arte Poética’ de Pablo Neruda” (pág. 475)– examinan detenidamente un poema fundamental de la estética nerudiana donde se plasma su hermeticidad y “la búsqueda incesante de una palabra que aprisione el insondable misterio del mundo que lo rodea”.

M.T. Mortarotti –“*Amistad Funesta*, de José Martí” (pág. 487)– propone una atenta lectura de los textos de este autor, revalorando la búsqueda de nuevos patrones culturales y su concepto modernista del arte, fusionando elementos románticos e hispanoamericanos.

S.V. Rose –“Los amores de Quilaco Yupanqui y la hermosa Curicuillor en la *Miscelánea antártica* de Cabello Valboa: raigambre europea de una historia de tema incaico” (pág. 509)– establece una interpretación a partir de las relaciones intertextuales entre un texto de raíz precolombina que descansa en convenciones literarias propias de la novela pastoril y bizantina.

G. Videla de Ribera –“La serena poesía de Hugo Montes Brunet” (pág. 525)– desde la biografía del escritor chileno examina su obra poética, sus influencias literarias y los motivos que inscriben su poesía en el panorama del siglo xx.

Se incluye en el apartado de Literatura Alemana un trabajo perteneciente a N.J. Dornheim –“*Las hermanas* de Wilhelm Meister. Años de aprendizaje femenino en la novela de formación” (pág. 543)– quien, desde el ámbito de la literatura germana, revisita una novela de Goethe, tomándola como modelo para re-interpretar la formación y deformación de la figura femenina.

Desde la Literatura Clásica, E. Ceceo y A. Mansilla –“*Los exempla* de la muerte oportuna o inoportuna: tradición y originalidad” (pág. 561)– analizan los *exempla* utilizados por distintos autores (Cicerón, Séneca, Juvenal y Quevedo) en relación con el tópico de la muerte, demostrando la reelaboración original que cada uno de éstos lleva a cabo

L. López de Vega y D. Granados de Arena –“En torno a la herida de amor” (pág. 581)– consideran a Catulo, Virgilio y Apuleyo como referencia fundamental para revisar el tópico del amor en un corpus seleccionado de escritores de diversas épocas.

Dos estudios que se inscriben en el ámbito de la Lingüística cierran este apartado: L. Cubo de Severino –“Textos fáciles, textos difíciles. Perfil de lecturabilidad o complejidad del discurso” (pág. 591)– y N. Moreno *et al.* –“De qué se ríen los hablantes mendocinos de fines del siglo xx” (pág. 605)–. La primera inscribe su análisis en el amplio ámbito de la comunicación y, empleando el enfoque cognitivo, propone un perfil de lecturabilidad. El segundo trabajo, desde la metodología sociolingüística, indaga en el uso lingüístico mendocino y extrae aquellas estrategias de que se sirve el humor en esta zona, como en lo sorpresivo y la espontaneidad, entre otras.

De este modo, cerramos la presentación de este *Libro de Homenaje* caracterizado por interesantes y originales colaboraciones que se ofrecen como un importante aporte al lector especializado.

EDDA HURTADO

LUIS CORVALÁN MARQUÉZ, *Del anticapitalismo al neoliberalismo en Chile. Izquierda, centro y derecha en la lucha entre los proyectos globales, 1950-2000*, Santiago, Editorial Sudamericana, 2002.

El golpe militar del 11 de septiembre de 1973 constituye el nudo de la historia de Chile del semi siglo. Así justifica el autor el objeto y tiempo (1950 al 2000) de esta investigación. Se trata de una "historia política" del antes y después de la destrucción del sistema democrático chileno de larga data; readecuado, mediante métodos republicanos, conforme evolucionaron los cambios en las estructuras sociales, económicas y los "modelos" de acumulación del capital.

¿La historia política puede ser autosuficiente? Ciertamente no, pero constituye un ángulo de mirada sólido cuando logra situar el relato del poder y, en este caso, el devenir de los "proyectos globales" en el proceso de la historia total: de profusión de movilizaciones sociales, subjetividades e identidades envueltas en ideologías e interactuando con las contradicciones que afloran de las "estructuras".

El autor divide el lapso investigado en tres partes, que denomina "antes del tiempo eje", "el tiempo eje", y "después del tiempo eje".

El proceso de formación de las aptitudes y actitudes de los actores fluye a través de los cincuenta y sesenta: el "antes del tiempo eje", la primera parte del libro.

El "tiempo eje", parte segunda de la obra, que abarca el lapso 1970-1973, se destaca como un acabado aporte del oficio del historiador al razonamiento de las diversas disciplinas del conocimiento social. La selección e interacción de "hechos" evidencia el problema articulador de los factores sociológicos, ideológicos, los *pathos* y *ethos* afincados en las subculturas de las izquierdas divergentes (dentro y fuera de la UP: sus polos "gradualista" y "rupturista").

Al igual como en las otras partes del libro, en el concepto de "tiempo eje" el autor elabora mediante una historización detallada, sólida, el análisis de las interrelaciones de los bloques partidarios, de las tendencias ideológicas y subculturas políticas que conforman a cada una de ellos.

Cobra un renovado interés la interpretación del "después del tiempo eje" (tercera parte del libro) desde el punto de vista de la ideología y práctica de la dictadura militar, la elaboración de un proyecto de renovación del Partido Socialista, la metamorfosis del Partido Comunista, la evolución de la DC hacia posiciones concertacionistas y, en fin, la crisis y superación de la dictadura militar a través de los gobiernos de la concertación y los procesos de transición en curso.

Nos parece que el texto de Luis Corvalán analiza los conflictos políticos del periodo desde la óptica de una historia completa y compleja.

En resumen, una obra que representa un indudable aporte a la comprensión de nuestra contemporaneidad.

AUGUSTO SAMANIEGO

ANTHONY TRIPPET (editor), *Sender 2001*, Actas del Congreso celebrado en Sheffield Bristol, University of Bristol, Department of Hispanic, Portuguese and Latin American Studies, 2002, 187 páginas.

Sender 2001 incita a la lectura desde la imagen de la portada: una ilustración de Fernando Alvira Banzo evoca el paisaje de los entornos de la Huesca senderiana. Este volumen es el resultado del congreso en conmemoración del centenario del nacimiento de Ramón J. Sender realizado en Sheffield, cuya organización estuvo a cargo del profesor Anthony Trippet. Como él comenta en la introducción a las actas, Sender ha sido un autor que ha despertado el ferviente interés de la crítica más allá de las fronteras españolas. Su obra, como él, anidó en tierras ajenas y dejó simiente. La valiosa intención de este congreso consistió en convocar a estudiosos extranjeros especialistas en el autor aragonés.

El texto reúne una serie de ponencias y comunicaciones que tienen la cualidad de abarcar gran parte de la obra senderiana. Otro aporte radica en la variedad de enfoques con la cual los autores asumen sus análisis, mostrando que Sender puede estudiarse desde una perspectiva multidisciplinaria y dejar siempre despierto el interés del lector preparado. A continuación esbozamos los aportes centrales de cada uno de los artículos que conforman el volumen.

Francis Lough en "Sender, el novelista y las masas" realiza una revisión del concepto de "novela proletaria" o "de masas" que tuvo auge en los años 30. Siguiendo las ideas de Frank Kermode, el autor problematiza la noción y se pregunta si es factible hablar de una novela, que por origen se vincula a la sociedad burguesa, con lo proletario. La obra de Sender -Lough trabaja especialmente *Imán*, *Siete domingos rojos* y *Mister Witt en el Cantón*- responde a este cuestionamiento en tanto se erige a la luz del concepto de "hombría". Para Sender, el cambio social y proletario sólo puede darse en función de la libertad de cada hombre y, en este contexto, el proletario surge como un "otro" válido.

La profesora Patricia Mc Dermott ofrece un detallado análisis intertextual entre Sender y Valle Inclán y, particularmente, entre la valleinclanesca *La medianoche: visión estelar de una noche de guerra* e *Imán* del autor aragonés. La autora revisa la "migración" de la imagen del "pelele" como metáfora de una existencia vacía, la que se actualiza en estos textos que tienen como escenario un conflicto bélico que adquiere sesgos carnalescos: La gran guerra europea en la obra de Valle Inclán y la guerra de Marruecos y la catástrofe de Annual en *Imán*.

En "Sender y Moscú", Jesús Vived revisa el escabroso proceso de filiación política del autor aragonés, itinerario que va del anarquismo a una simpatía por el Partido Comunista, del cual posteriormente se aleja desilusionado. El articulista presenta un trabajo bien documentado que muestra el manejo de los prólogos de los libros de Sender traducidos al ruso y el conocimiento de material epistolar (entre los años 1933 y 1938) que completa la visión de esta compleja faceta de Sender.

Stephen M. Hart nos muestra un interesante estudio de *Réquiem por un campesino español* desde una perspectiva que combina lo social con lo lingüístico. El autor rastrea la presencia del subalterno en función de la incorporación de aragonesismos. Según el articulista, esta utilización de expresiones dialectales tiene un objetivo que va más allá de la muestra costumbrista. El aragonés vincula al subalterno, al oprimido por aquellos otros, los de "bien hablar", los que manejan el castellano que son quienes ostentan el poder. El aragonesismo, en este contexto, surgiría, entonces, como una respuesta a la ideología franquista. El artículo se cierra con una lista de aragonesismos que enriquecen la lectura de esta obra tan emblemática dentro de la producción senderiana.

La conferencia de clausura del congreso, "Violencia y ternura en la novelística de Ramón J. Sender", del profesor Eduardo Godoy, aporta una acertada vía de entrada a la producción senderiana. Estos dos motivos recorren como ejes vertebrados los distintos momentos de la obra del autor aragonés y muestran su presencia en la configuración de los mundos narrados y en el actuar de los personajes. Eduardo Godoy estructura su análisis teniendo en cuenta tres etapas: una de preguerra, otra de comienzo del exilio y, finalmente, una del largo exilio a partir de 1939. El autor centra su estudio en *Imán* (1930), correspondiente a la primera etapa; *El lugar del hombre* (1938), perteneciente a la segunda y en *Crónica del alba* (1942) y *Réquiem por un campesino español* (1953) vinculadas al período del exilio. En cada una de estas etapas la dupla violencia-ternura tiene una actualización definida que va desde el predominio de la violencia existencial del presente de la guerra, matizado con algunos atisbos positivos del terruño originario, en *Imán* y a la instalación de la ternura infantil como espacio de asidero salvador, en *Crónica del alba*.

Donatella Pini estudia las sendas de intratextualidad en *El fugitivo* (1972). La autora pesquiza el tema de la persecución en varias obras de Sender, particularmente en *Réquiem por un campesino español* y *El lugar de un hombre*. El artículo muestra un detallado conocimiento de la narrativa senderiana y marca la importancia de *El fugitivo* como obra que incorpora a la mente como espacio de la acción.

Juan Carlos Zuazola realiza una aproximación psicoanalítica a la obra de Sender. El articulista explica las ideas centrales sobre la teoría freudiana de los instintos y el concepto psicoanalítico de fantasía y luego aplica estas nociones a *Imán* y, fundamentalmente, a su protagonista, Viance.

Shelley Godslan contextualiza *La tesis de Nancy* (1962) en la España de los 50. Interesante es la pesquiza que realiza la autora acerca del impacto social que tuvo la apertura turística durante el régimen franquista. Godslan plantea que esta obra de Sender recoge el estereotipo "turístico" de la extranjera liberal y del peninsular como "latin lover" y los vincula a partir de un juego de poder problemático. Hacia el final del artículo, se propone que esta novela sería una respuesta de Sender a su propio conflicto de desplazamiento a Estados Unidos y una crítica al modo de captar la "cultura" por parte de los norteamericanos.

La historiadora Margaret Turner centra su trabajo en el análisis de *La aventura equinoccial de Lope de Aguirre* de Ramón J. Sender. El ensayo se abre con un prolijo recorrido de las principales fuentes históricas vinculadas a este personaje y luego se detiene en los aportes senderianos. Así, el autor aragonés presenta a un Lope de Aguirre fiel a lo que planteaban las crónicas, pero más complejo y humanizado.

El volumen se cierra con un artículo del profesor Antonio M. Sánchez que se centra en una obra poco estudiada de Sender, *Túpac Amaru* (1973). Sánchez plantea que en este texto se encuentran los rasgos típicos de la narrativa senderiana y se propone despertar el interés de la crítica. A continuación, vincula la obra con las categorías de "novela histórica", "biografía" y "ficción" y se cuestiona acertadamente la posibilidad de definir esta novela bajo dichas nomenclaturas.

La reseña de los artículos nos muestra la variedad de enfoques y de temas que nos presentan estas actas, aspectos que contribuyen a seguir manteniendo "el lugar de Sender".

MARIELA INSÚA CERECEDA

MARÍA NIEVES ALONSO, GILBERTO TRIVIÑO, JUAN CARLOS MESTRE, MARIO RODRÍGUEZ, *Informe para extranjeros. Antología de poesía chilena contemporánea*, Tomos I y II, Diputación de Huelva, Colección de Poesía Juan Ramón Jiménez N° 35, 2001, 365 páginas.

¿Será un azar que el primer verso del primer poeta que abre esta antología – Miguel Arteche – sea: “¿El sueño ha terminado para siempre?”. (“Quevedo habla de sus llagas”). Porque esta “Antología de poesía chilena contemporánea”, concebida como un “informe para extranjeros”, en este caso, suponemos, españoles –que tan extranjeros no nos son– se percibe a sí misma, o se ubica, contemporaneizándose, en el párrafo final del lúdico y lúcido prólogo de María Nieves Alonso, “Las palabras de la tribu” en un espacio, o más bien en un tiempo, o, mejor, en una contingencia histórica que ella denomina “posmodernidad”, caldo de cultivo de muchos virus que parecía que estaban aguardando este tiempo, el finisecular, para eclosionar y mostrar todas sus cabezas de fetos imponderables, a veces destructivos, a veces aparentemente fútiles, otras, las más, difusos e inexactos.

“Posmodernidad: relato del descrédito de los grandes relatos de la humanidad, incredulidad ideológica, creciente impacto de los *mass media*, agotamiento de los discursos poéticos modernos. La poesía hispanoamericana es hoy, como lo sugiere el título del libro de Niall Binns sobre Nicanor Parra y Enrique Lihn, *Un valse en un montón de escombros*”, dice en el prólogo citado María Nieves Alonso. Algo así como los “himnos entre ruinas” a los que se refería Octavio Paz más *El último valse* de Martin Scorsese, homenaje y canto de cisne, a la vez, de la generación *beat* y *hippie*. Ahora, siguiendo a la prologuista, estamos en el tiempo donde los relatos han caído en el descrédito –bueno, los grandes, los “metarrelatos”– como plantea Jean-Francois Lyotard, en *La condición posmoderna*, sobre todo en los capítulos 8 y 9 y que de alguna manera retoman otros pensadores contemporáneos como Jürgen Habermas o Fredric Jameson, portavoces de una teoría de la posmodernidad aquellos que comportaban una carga ideológica a veces demasiado abrumadora y preñada de imperativos categóricos, de sistemas totalizadores y, por tanto, totalitarios, pero también esos otros metarrelatos, los míticos, los que vienen desde la tragedia y la épica homérica, pasando por la escolástica medieval, los humanismos renacentistas y neoclásicos, la modernidad decimonónica, la novela realista, que nos hablaron de las obsesiones, pasiones, deseos, pulsiones, más arraigadas en el Hombre, hasta comenzar la desintegración que anuncian las vanguardias y la llamada “metaironía” por Octavio Paz en *Los hijos del limo; locus solus, tempus tacendi* (como la editorial imaginaria donde Diego Maquieira publicó, en 1983, una de las obras más notables de los poetas que comenzaron a publicar por los 80: *La Tirana*), donde parece que estamos *ubicados* ahora: una cronología hecha de un “montón de escombros”, donde bailamos “un valse”, yo diría un tanto demente, tendiente a la esquizofrenia o sus formas de representación, en tanto ruptura de la cadena

discursiva, de lo sintagmático, como ve las formas de expresión lingüística Jameson en *La posmodernidad o la lógica del capitalismo avanzado*, parafraseando a Lacan: el discurso esquizofrénico o, más precisamente, su representación especular.

Nada menos alentador: bailando entre escombros, un valse esquizofrénico, fragmentados, sin utopías, con un proyecto discursivo agotado, y, parece, sin ninguno que se vislumbre con una cohesión y una coherencia, que a estas alturas de lo vivido se va haciendo cada vez más deseable. ¿Se pueden terminar los sueños para siempre? Si esto es posible, ¿a qué seguir? ¿No sería mejor descerrajarse un tiro como propone Cioran a cada rato en sus escritos, casi programáticamente, para sobrevivir mejor? ¿O unirnos a los Bush a los Bin Laden u otros dementes o pequeños hitleres de turno, empeñados en la locura de la guerra –el suicidio colectivo humano, análogo al de esos roedores antárticos, los lemmings– cuando la humanidad, desposeída –si lo está– de utopías o proyectos constructivos –no de-constructivos de la esperanza– aparece en una fragilidad cada vez más desconsoladora y alarmante?

Preguntas a la hora del té, como diría Parra, que me vienen a esta hora, más bien de un sutil, pero deletéreo veneno: ciertamente los tiempos han dismantelado las ilusiones épicas, la épica urbana ha terminado en pesadilla marginal, y las utopías en campos de concentración o mundos donde imperó –o aún impera, aunque más disimulado y más cínico– el Gran Hermano, con su ojo ciclópeo que todo lo ve –o cree que ve, porque creo que aún existe un coto vedado en nuestras mentes donde no podrán acceder los tiranos y tiranuelos de turno: la imaginación–. Recuerdo, nuevamente, a Octavio Paz y su poema “Himno entre ruinas”. Creo que más que canto, lo que estamos entonando o desafinando ahora, los poetas de Chile y del Mundo, donde ya pareciera que no hay extranjería posible o que todos somos extranjeros de manera global, ni siquiera de esa enajenación solar del *Extranjero* de Camus; sólo eso: himnos entre ruinas, fragmentos del espejo de Reina de los Hielos o la pajita de Gabriela Mistral que se nos metió al ojo y nos hace ver –y enunciar– el Mundo deformado y fragmentado.

Pocos escucharon o comprendieron el imperativo categórico –como lo define G. Grass– de Teodoro Adorno, propuesto o arrojado en 1951, en su libro *Minima Moralia* –Reflexiones de la vida dañada–: “...escribir un poema después de Auschwitz es una barbaridad, y eso afecta también a la conciencia de por qué se ha hecho imposible escribir poemas...”: no se puede o debe escribir poesía después de Auschwitz, eso *indica* Adorno. Pero esta antología es el testimonio de una desobediencia intelectual o poética, que sigue la tradición de la desobediencia de todo lo que pueda ser percibido como un imperativo categórico, más allá de sus aristas, intersticios, fisuras o sentidos subyacentes, como en el caso de la polivalencia que encierra la tan citada y deíctica sentencia del filósofo judío-alemán.

Desde Miguel Arteché (“El sueño ha terminado para siempre”) hasta Damsi Figueroa (“He soñado un poema que dice al mundo...”), el sueño pareciera ser

la palabra que porfía en los versos que abren la muestra y los que los cierran, en esos versos del poeta maduro que se evoca en las llagas de Quevedo y la joven poeta que quiere su *Salath*, abrirse al mundo, a la luz y al mar y cantar no importa ya cómo, la esperanza. La palabra sueño es la resistencia que ofrecen estos poetas a la lujuria o a la obscenidad del ya no va más. Y el sueño es la ofrenda, dice María Nieves Alonso, que nos *ofrendan* los versos, los poemas, de los aquí convocados. Un lugar, por *exiguo* que sea de afirmación. Una brújula, una rosa de los vientos, un astrolabio para que nos demarque cierta fisura u horizonte en el Mar del Nihilismo.

Resistencias, ofrendas: qué más nos pueden ofrecer los poetas —o qué más podemos ofrecer en los poemas si me incluyen los autores en el valse sobre las ruinas, como el *Último valse* de Martin Scorsese—: himnos en ritmo de valse o de rock, danzados como supervivientes alucinados y alucinantes en las ruinas de “las espléndidas ciudades”. Porque sólo lo inerte es mudo. Sólo la muerte absoluta no tiene nada que decir, como afirma George Steiner. Creo que esta antología, con sorpresas y sin sorpresas en las voces que convoca, como el justo asomarse de la lucidez clásica de Pedro Lastra, el amor, y la muerte castigando el cuerpo de Ramón Riquelme, en sus leves, sutiles latigazos verbales, o la mirada hacia el holocausto en español de David Turkeltaub; el informe de extranjería de Raúl Barrientos, la ausencia de Waldo Rojas a pesar de ser penquista y a pesar de que los autores —valientemente— se inclinan, en esta muestra, por poetas que provienen o han pasado por Concepción como decía Jaime Giordano en su antología *30 años de poesía en Concepción*, sobre poetas que pasaron por la ciudad penquista y dejaron parte de su palabra en el desgarrar impostergable que uno goza y padece junto al Bío-Bío, al elegir entre las “promesas” a dos jóvenes poetas de la zona: Javier Bello y Damsi Figueroa, voces maduras desde sus inicios; sí, obra con aciertos —los más— y fantasmas, como la ausencia del tal vez único poeta “posmoderno”, en el sentido que decía de Jameson, de mi generación, Paulo de Jolly, y quizás uno de los más heterodoxos junto a Diego Maquieira y el irregular Rodrigo Lira; y curiosidades como la lamentable automarginación de uno de los grandes del 50, Armando Uribe, por la exclusión de un poeta más bien oscuro y las más de las veces abstruso, como David Rosenmann; y también la selección “canónica”, donde podemos nuevamente redescubrir algo más de los poetas hegemónicos de las generaciones de los años cincuenta, sesenta y ochenta: Miguel Arteche, Alberto Rubio, Enrique Lihn, Efraín Barquero, Pedro Lastra, Floridor Pérez, Óscar Hahn, Omar Lara, Jaime Quezada, Juan Luis Martínez (otro heterodoxo ya canonizado como el primer Zurita), el mismo Raúl Zurita, Manuel Silva, Eugenia Brito, Elvira Hernández, Clemente Rieddeman, Teresa Calderón, Elicura Chiuailaf y Tomás Harris, otro penquista por adopción; siempre con una selección equilibrada en las voces y los textos, rigurosas más allá de los acuerdos o desacuerdos que podamos tener con ella. Esta antología elaborada por mis ex profesores de la Universidad de Concepción, ahora mis actuales amigos, más el poeta español Juan Carlos Mestre, viejo camarada de correrías literarias y de las otras en

la Concepción de esos entonces, merece una lectura atenta, merece que la conozcamos porque, tal vez, nos está informando a nosotros mismos, chilenos, y aun poetas chilenos, como extranjeros, desde la lucidez de sentirse otro, desde la perspectiva de la otredad, lo que realmente somos, fuimos y estamos siendo.

THOMAS HARRIS E.

ROBERTO HENRÍQUEZ (compilador); Cristián Ureta, fotógrafo, *Viven periplo por los poetas de Chile*, Santiago, RIL editores, 2002, 150 páginas.

“¿Qué va a quedar de todo esto?” se preguntaba Enrique Lihn refiriéndose a la abundante poesía y a la cantidad de poetas en Chile. Lanzada esa pregunta surge una provocación: interrogarse acerca de la oportunidad y pertinencia de las antologías como intento de abarcar una cierta totalidad. Y decir totalidad, en nuestro país, en el ámbito poético, es, a lo menos, un complejo problema metodológico sobre todo si atendemos al mito y dicho que “en Chile debajo de cada piedra, hay un poeta”. Esta constatación sirvió de impulso inicial a Roberto Henríquez para realizar la compilación que da origen a este libro. Desde ese inicio las preguntas brotaron sin cesar: ¿es posible realizar una taxonomía lo suficientemente rigurosa y exacta, como para que logre abarcar la globalidad? Aún más, ¿qué queda de esa antología?, ¿acaso quedan los poetas?, ¿los nombres?, ¿las palabras?, ¿las obras?, ¿el poema?

En el libro que presentamos la metodología utilizada busca abarcar la creación poética en Chile, acotando sí su objeto: poetas vivos que se reconocieran por su palabra (en forma de autorretrato) y, también, por su imagen fotográfica estampada en el espacio que los rodea en el cotidiano.

Y no es menos meritorio el hecho de que cada poeta tuvo que someterse a una suerte de ejercicio escolar: realizar dicho autorretrato. Esas palabras, en muchos casos, otorgan el envés de una personalidad. Al igual que en las fotografías de Cristián Ureta, los retratos hechos de palabras entregan al lector una completa gama de grises. El autorretrato poético junto con el retrato fotográfico se complementan de manera tal que el lado oscuro y el luminoso se hacen patentes al igual que el blanco y negro de la foto.

Hay que hacer notar, de inmediato, un intento fallido, pues quien inicia este “periplo por los poetas de Chile”—el poeta de Valdivia Jorge Torres— nos dejó antes de que el libro se publicara. La fachada de una típica casa valdiviana, en la página número 7, da comienzo a esta ruta. Jorge Torres vivió allí y ahí está su impronta. La luz habla en esta primerísima y originaria fotografía (“primerísima” en cuanto ahí está su hogar) y, tal vez, la última del poeta. Creador incansable que hasta el último suspiro no escatimó en sueños La revista *Pluvial*, de la cual fue director, es, quizá, un buen ejemplo de ello. Y en su obra poética *La Dicha vacante* (Valdivia: Ediciones Barba de Palo, 2000), la fotografía ocupa también un sitio privilegiado, ¿acaso hermanadas en su latencia y futilidad? Dice el poeta: “Por ello el sepia de las fotos no es sino la / ecuación de los colores: nostalgia y adioses, / o sea, / óxido de olvido”. Cabe preguntarse si su presencia no se hace aún más palpable cuando vemos aquella primera imagen inaugural en esta obra, la fachada de su casa vacía.

En el gesto fotográfico hay, pues, consciente o inconscientemente, una cita a Luis Poirrot y a su obra, *Retratar la ausencia*; también está presente Roland Barthes en su ensayo *La cámara lúcida*, en la reflexión en torno a la foto de su

madre muerta. Paradoja mediante, la de la presencia ausente, este libro constituye un hermoso paneo por los rostros, por el tiempo y por el espacio, de "algunos" —que no todos por cierto— de los poetas "vivos" que siguen poblando nuestro territorio con sus palabras.

Éste que presentamos es un libro modesto, tanto en su factura como en sus medios, y eso hace que alejado de la pretensión, merezca ser conocido. Es un objeto que en su minimalista belleza —gracias a la simpleza de su formato y la carencia de bullicioso diseño— nos regala un pulcro registro de poesía y de fotografía; sin adornos, sólo con aquella estética que deja que los poetas hablen desde sus palabras, y desde el silencio de sus rostros capturados por el lente.

En el diseño realizado por Felipe Samper se utilizan ciertos registros que es necesario rescatar. Para equilibrar la enorme cantidad de grises logrados en las copias fotográficas y evitar un peso visual exagerado, el color utilizado en el texto es de una tonalidad gris, leve. La tipografía corresponde, según consta en los créditos, a la primera familia tipográfica chilena creada por Francisco Gálvez y es un aporte no sólo por lo obvio: "ser de un chileno", sino por la sutileza que se logra con ella permitiendo un texto impreso sin alardes.

La compilación de Roberto Henríquez se funda sobre todo en las preguntas: ¿quiénes son nuestros poetas? ¿Dónde viven? ¿Cómo viven? ¿Qué comen? ¿Usan celular? Preguntas que dan cuenta de una necesidad de desmitificarlos y también de la necesidad de lograr un encuentro con estos seres que crean, que escriben, que publican, incluso en el anonimato. Y que lo hacen por una pulsión, por una absoluta necesidad creativa que no se rige sólo por las reglas del mercado. En esta galería de fotos que dan certificado de existencia a los poetas se ven, dice Henríquez, sus gestos, sus miradas, su vida, en los espacios más personales: el trabajo, el hogar. Se congela así un instante dentro del rumor de sus vidas.

Sesenta y dos fotos, sesenta y un autorretratos y una ausencia, constituyen esta obra. Poetas de diversas edades, conocidos y desconocidos, de distantes geografías (Valparaíso, Concepción y Santiago, entre otras) se amalgaman para entramar el tejido que página a página va desplegando esta obra. Las fotos son sin maquillaje. A plena luz del día, sin efectos. Sólo en una de ellas cabría hacer una glosa al respecto: la fotografía de Clemente Riedemann (página 47). En ella se observa una luz extraña que evidentemente no es la de Puerto Montt. De ahí la magia de la fotografía que pudo captar un instante único. Aquella luz inaudita proviene del vidrio del edificio de enfrente de la casa de Riedemann, justo en el momento en que el sol pasa y se refleja con toda su furia y que la luminosidad se "impregna" hacia el lado opuesto. De ahí surge esta foto "cinematográfica" que el azar permitió que existiera. El autorretrato poético, complementa: "Si yo apareciera detrás de la puerta y me saludara, sentiría miedo de enfrentar mis propios ojos con los ojos del que entra y no reconocerle. Comprendería lo que ven aquellos a los cuales no amo, cuando los miro con los ojos del que aparece detrás de la puerta, sin sonreír".

La luz en todos los retratos es diurna, por ende, directa, dura, real. Sin embargo esta luz cenital que normalmente provoca sombras duras y de alto contraste, es domada por el fotógrafo de manera tal que logra un gran repertorio de grises, rico y múltiple. Tarea nada fácil por lo demás.

Sigamos este viaje. Entre otros, Gonzalo Millán nos mira seriamente a la vez que proclama su autorretrato riéndose; Andrés Morales no dirige la mirada al lente, pero su poesía nos habla de la mirada; Heddy Navarro observa las aguas de Valdivia y da cuenta de la orilla y de la travesía ¿del tiempo? En Temuco, Elicura Chihuailaf se pregunta en bilingüe acerca de su sueño azul y de sus señas a la lluvia. En Santiago, Floridor Pérez habla por teléfono y cita en sus palabras a Vallejo. Damsy Figueroa, la más joven de este periplo, nos mira fijamente desde una plaza en Concepción, y con profunda palabra da cuenta de "la idea de estar" y sin concesiones nos dice: "sé lo que soy... pero no me nombro". Alfonso Calderón mira con extrañeza desde su asiento en una sala del Archivo Nacional. No deja esperar y nos dice: "yo soy del 30", la presentación ya está hecha. Germán Carrasco sujeta a su gato negro y nos hace imaginar pinceles y flores calas (en su diseño y su tersura). Eugenia Brito se enamora en una vegetación citadina y cuenta acerca de la pugna entre la memoria y el deseo. Raúl Zurita mira desde ¿Santiago de Chile? ¿o desde Tánger? Lila Calderón nos recuerda a Montaigne y se pregunta con él si "Cada hombre lleva en sí la forma entera de la condición humana". Naín Nómez quisiera seguir el rastro de las palabras y se cuestiona de su vuelo metafísico, a la vez que se cuestiona: "Yo qué hago aquí / desnudo y sangrando". Se subraya la presencia de Paulo de Jolly no sólo por su aparición aquí entre tantas ausencias. Su extravagancia, si cabe esa palabra, lo hace único y sustenta aún más la "taxonomía imposible de Borges". Pero él está aquí para recordarnos, otra vez, que ese ansiado orden es sólo un intento. Una búsqueda de sostenerse ante el vacío. Quizá por eso mismo nos habla de vastedad y de horizonte. Tomás Harris, quien además escribe uno de los textos de este libro, nos mira desde los jardines de la Biblioteca Nacional. Nos invita en su autorretrato a un juego de doble donde "el otro" habla por él, pero quizá es Conrad y Kurtz, su personaje, quienes en el río sin fin que recuerda al infierno en *El corazón de las tinieblas*, hablan con voz ahuecada de "el horror, el horror" y, por ende, de la existencia. Claudio Bertoni, desde Concón nos lanza su yoema: "soy tan egoísta/ que no me ayudo/ ni a mí mismo". Y la luminosa imagen fotográfica, en el sosiego de una sombra de ¿manzanos?, pareciera susurrarnos lo contrario. Por último, y con la tácita presencia de los poetas que no están aquí, pero que existen, Armando Uribe cierra el libro al tiempo que observa los *collage* de su amada y que roza la identidad en la figura mortuoria de las fotografías del registro civil.

Al hojear este libro se busca, por defecto, una ruta, un orden. Y aunque cierto orden alfabético coopera en ese sentido, hacerse preguntas que nos conduzcan el viaje resulta un ejercicio poco útil. Más bien la disposición de textos y de imágenes recuerda la taxonomía imposible de Borges, que mencionamos y que origina el libro de Michel Foucault *Las palabras y las cosas*. Dice Foucault:

“Este libro nació de un texto de Borges... me ha hecho reír durante mucho tiempo... Quizá porque entre sus surcos nació la sospecha de que hay un desorden peor que el de lo incongruente y el acercamiento de lo que no se convienen... existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser”.

Se entrega este libro, entonces, para que el lector descubra que en su aparente pulcritud y orden se pueda entrever, como en sordina, el caos, sólo para que el lector lo disfrute. Tal es, en todo caso, la invitación de Felipe Abbott, quien en abril del año 2002 lo prologó, con el sencillo afán de llevarnos de paseo por el mundo de los poetas de Chile. En fin. Que el libro hable por sí mismo.

VIRGINIA RIOSECO

EDICIONES DE LA
DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS

TÍTULOS PUBLICADOS
1990-2002

BIBLIOTECA NACIONAL

- Revista *Mapocho*, N° 29, primer semestre (Santiago, 1991, 150 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 30, segundo semestre (Santiago, 1991, 302 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 31, primer semestre (Santiago, 1992, 289 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 32, segundo semestre (Santiago, 1992, 394 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 33, primer semestre (Santiago, 1993, 346 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 34, segundo semestre (Santiago, 1993, 318 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 35, primer semestre (Santiago, 1994, 407 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 36, segundo semestre (Santiago, 1994, 321 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 37, primer semestre (Santiago, 1995, 271 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 38, segundo semestre (Santiago, 1995, 339 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 39, primer semestre (Santiago, 1996, 271 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 40, segundo semestre (Santiago, 1996, 339 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 41, primer semestre (Santiago, 1997, 253 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 42, segundo semestre (Santiago, 1997, 255 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 43, primer semestre (Santiago, 1998, 295 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 44, segundo semestre (Santiago, 1998, 309 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 45, primer semestre (Santiago, 1999, 264 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 46, segundo semestre (Santiago, 1999, 318 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 47, primer semestre (Santiago, 2000, 465 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 48, segundo semestre (Santiago, 2000, 378 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 49, primer semestre (Santiago, 2001, 458 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 50, segundo semestre (Santiago, 2001, 424 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 51, primer semestre (Santiago, 2002, 372 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 52, segundo semestre (Santiago, 2002, 456 págs.).
Revista *Mapocho*, N° 53, primer semestre (Santiago, 2003, 356 págs.).
Gabriela Mistral, *Lagar II* (Santiago, 1991, 172 págs.).
Gabriela Mistral, *Lagar II*, primera reimpression (Santiago, 1992, 172 págs.).
Roque Esteban Scarpa, *Las cenizas de las sombras*, estudio preliminar y selección de Juan Antonio Massone (Santiago, 1992, 179 págs.).
Pedro de Oña, *El Ignacio de Cantabria*, edición crítica de Mario Ferreccio P. y Mario Rodríguez (Santiago, 1992, 441 págs.).
La época de Balmaceda. Conferencias (Santiago, 1992, 123 págs.).
Lidia Contreras, *Historia de las ideas ortográficas en Chile* (Santiago, 1993, 416 págs.).
Fondo de Apoyo a la Investigación 1992, *Informes, 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 1994, *Informes*, N°4 (Santiago, diciembre, 1996).
- Julio Retamal Ávila y Sergio Villalobos R., *Bibliografía histórica chilena. Revistas chilenas 1843-1978* (Santiago, 1993, 363 págs.).
- Publio Virgilio Maron, *Eneida*, traducción castellana de Egidio Poblete (Santiago, 1994, 425 págs.).
- José Ricardo Morales, *Estilo y paleografía de los documentos chilenos siglos XVI y XVII* (Santiago, 1994, 117 págs.).
- Oreste Plath, *Olografías. Libro para ver y creer* (Santiago, 1994, 156 págs.).
- Hans Ehrmann, *Retratos* (Santiago, 1995, 163 págs.).
- Soledad Bianchi, *La memoria: modelo para armar* (Santiago, 1995, 275 págs.).
- Patricia Rubio, *Gabriela Mistral ante la crítica: bibliografía anotada* (Santiago, 1995, 437 págs.).
- Juvencio Valle, *Pajarería chilena* (Santiago, 1995, 75 págs.).
- Graciela Toro, *Bajo el signo de los aromas. Apuntes de viaje a India y Paquistán* (Santiago, 1995, 163 págs.).
- A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique* (Santiago, 1998, 351 págs.).
- Vamos gozando del mundo. La picaresca chilena. Textos del folklore*, compilación Patricia Chavarría (Santiago, 1998, 100 págs.).
- Alfredo Matus y Mario Andrés Salazar, editores, *La lengua, un patrimonio cultural plural* (Santiago 1998, 106 págs.).
- Mario Andrés Salazar y Patricia Videgain, editores, *De patrias, territorios, identidades y naturaleza* (Santiago 1998, 147 págs.).
- Consuelo Valdés Chadwick, *Terminología museológica. Diccionario básico*, español-inglés-español (Santiago, 1999, 188 págs.).
- Brian Loveman y Elizabeth Lira, *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1814-1932* (Santiago, 1999, 338 págs.).
- Brian Loveman y Elizabeth Lira, *Las ardientes cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1932-1994* (Santiago, 2000, 601 págs.).
- Ludovico Antonio Muratori, *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*, traducción, introducción y notas Francisco Borghesi S. (Santiago, 1999, 469 págs.).
- Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, *Catálogo de publicaciones*, 1999, edición del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana (Santiago, 1999, 72 págs.).
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 347 págs.), tomo I.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 371 págs.), tomo II.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 387 págs.), tomo III.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 377 págs.), tomo IV.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 412 págs.), tomo V.

- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 346 págs.), tomo VI.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 415 págs.), tomo VII.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 446 págs.), tomo VIII.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 271 págs.), tomo XVI.
- Gonzalo Piwonka Figueroa, *Orígenes de la libertad de prensa en Chile: 1823-1830* (Santiago, 2000, 178 págs.).
- Cristián Gazmuri, *La persistencia de la memoria. Reflexiones de un civil sobre la dictadura* (Santiago, 2000, 156 págs.).
- Guillermo Feliú Cruz, *Obras escogidas. 1891-1924. Chile visto a través de Agustín Ross*, 2ª edición (Santiago, 2000, 172 págs.), vol I.
- Guillermo Feliú Cruz, *Obras escogidas. Durante la República*, 2ª edición (Santiago, 2000, 201 págs.), vol II.
- Guillermo Feliú Cruz, *Obras escogidas. En torno de Ricardo Palma*, 2ª edición (Santiago, 2000, 143 págs.), vol III.
- Guillermo Feliú Cruz, *Obras escogidas. La primera misión de los Estados Unidos de América en Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 213 págs.), vol IV.
- Rafael Sagredo Baeza, *La gira del Presidente Balmaceda al norte. El inicio del "crudo y riguroso invierno de un quinquenio, (verano de 1889)"* (Santiago, 2001, 206 págs.).
- Pablo Moraga, *Estaciones ferroviarias de Chile. Imágenes y recuerdos* (Santiago 2001, 180 págs.). Maximiliano Salinas, Daniel Palma, Christian Baeza y Marina Donoso, *El que ríe último... Caricaturas y poesías en la prensa humorística chilena del siglo XIX* (Santiago, 2001, 292 págs.).

COLECCIÓN FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA COLONIA

- Vol. I Fray Francisco Xavier Ramírez, *Coronicón sacro-imperial de Chile*, transcripción y estudio preliminar de Jaime Valenzuela Márquez (Santiago, 1994, 280 págs.).
- Vol. II *Epistolario de don Nicolás de la Cruz y Bahamonde. Primer conde de Maule*, prólogo, revisión y notas de Sergio Martínez Baeza (Santiago, 1994, 300 págs.).
- Vol. III *Archivo de protocolos notariales de Santiago de Chile. 1559 y 1564-1566*, compilación y transcripción paleográfica de Álvaro Jara H. y Rolando Mellafe R., introducción de Álvaro Jara H. (Santiago, 1995-1996, 800 págs.) dos tomos.

COLECCIÓN FUENTES PARA LA HISTORIA DE LA REPÚBLICA

- Vol. I *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 351 págs.).

- Vol. II *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 385 págs.).
- Vol. III *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1992, 250 págs.).
- Vol. IV *Cartas de Ignacio Santa María y su hija Elisa*, recopilación de Ximena Cruzat A. y Ana Tironi (Santiago, 1991, 156 págs.).
- Vol. V *Escritos del padre Fernando Vives*, recopilación de Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 524 págs.).
- Vol. VI *Ensayistas y proteccionistas del siglo XIX*, recopilación de Sergio Villalobos R. y Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 315 págs.).
- Vol. VII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, 1995, 577 págs.).
- Vol. VIII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, primera reimpresión, 1997, 577 págs.).
- Vol. VIII *Sistema carcelario en Chile. Visiones, realidades y proyectos (1816-1916)*, compilación y estudio preliminar de Marco Antonio León L. (Santiago, 1996, 303 págs.).
- Vol. IX *"...I el silencio comenzó a reinar". Documentos para la historia de la instrucción primaria*, investigador Mario Monsalve Bórquez (Santiago, 1998, 290 págs.).
- Vol. X *Poemario popular de Tarapacá 1889-1910*, recopilación e introducción, Sergio González, M. Angélica Illanes y Luis Moulian (Santiago, 1998, 458 págs.).
- Vol. XI *Crónicas políticas de Wilfredo Mayorga. Del "Cielito Lindo" a la Patria Joven*, recopilación de Rafael Sagredo Baeza (Santiago, 1998, 684 págs.).
- Vol. XII *Francisco de Miranda. Diario de viaje a Estados Unidos, 1783-1784*, estudio preliminar y edición crítica de Sara Almarza Costa (Santiago, 1998, 185 págs.).
- Vol. XIII *Etnografía mapuche del siglo XIX*, Iván Inostroza Córdova (Santiago, 1998, 139 págs.).
- Vol. XIV *Manuel Montt y Domingo F. Sarmiento. Epistolario 1833-1888*, estudio, selección y notas de Sergio Vergara Quiroz (Santiago, 1999, 227 págs.).
- Vol. XV *Viajeros rusos al sur del mundo*, compilación, estudios introductorios y notas de Carmen Norambuena y Olga Uliánova (Santiago, 2000, 742 págs.).
- Vol. XVI *Epistolario de Pedro Aguirre Cerda (1938-1941)*, recopilación y notas de Leonidas Aguirre Silva (Santiago, 2001, 198 págs.).
- Vol. XVII *Leyes de reconciliación en Chile: Amnistías, indultos y reparaciones 1819-1999*, Recopilación e interpretación de Brian Loveman y Elizabeth Lira. (Santiago, 2001, 332 págs.).
- Vol. XVIII *Cartas a Manuel Montt: un registro para la historia social y política de Chile. (1836-1869)*, estudio preliminar de Marco Antonio León León y Horacio Aránguiz Donoso (Santiago, 2000, 458 págs.).
- Vol. XIX *Arquitectura política y seguridad interior del Estado. Chile 1811-1990*, Recopilación e interpretación de Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2002, 528 págs.).

- 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-Eskuide F., *Los indios amigos en la frontera araucana* (Santiago, 1993, 116 págs.).
- Vol. V Paula de Dios Crispi, *Inmigrar en Chile: estudio de una cadena migratoria hispana* (Santiago, 1993, 172 págs.).
- Vol. VI Jorge Rojas Flores, *La dictadura de Ibáñez y los sindicatos (1927-1931)* (Santiago, 1993, 190 págs.).
- Vol. VII Ricardo Nazer Ahumada, *José Tomás Urmeneta. Un empresario del siglo XIX* (Santiago, 1994, 289 págs.).
- Vol. VIII Álvaro Góngora Escobedo, *La prostitución en Santiago (1813-1930). Visión de las élites* (Santiago, 1994, 259 págs.).
- Vol. IX Luis Carlos Parentini Gayani, *Introducción a la etnohistoria mapuche* (Santiago, 1996, 136 págs.).
- Vol. X Jorge Rojas Flores, *Los niños cristaleros: trabajo infantil en la industria. Chile, 1880-1950* (Santiago, 1996, 136 págs.).
- Vol. XI Josefina Rossetti Gallardo, *Sexualidad adolescente: Un desafío para la sociedad chilena* (Santiago, 1997, 301 págs.).
- Vol. XII Marco Antonio León León, *Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932* (Santiago, 1997, 282 págs.).
- Vol. XIII Sergio Grez Toso, *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)* (Santiago, 1998, 831 págs.).
- Vol. XIV Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile* (Santiago, 1997, 279 págs.).
- Vol. XIV Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile* (Santiago, 2ª edición, 2000, 312 págs.).
- Vol. XV Larissa Adler Lomnitz y Ana Melnick, *Neoliberalismo y clase media. El caso de los profesores de Chile* (Santiago, 1998, 165 págs.).
- Vol. XVI Marcello Carmagnani, *Desarrollo industrial y subdesarrollo económico. El caso chileno (1860-1920)*, traducción de Silvia Hernández (Santiago, 1998, 241 págs.).
- Vol. XVII Alejandra Araya Espinoza, *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile colonial* (Santiago, 1999, 174 págs.).
- Vol. XVIII Leonardo León, *Apogeo y ocaso del toqui Francisco Ayllapangui de Malleco, Chile* (Santiago, 1999, 282 págs.).
- Vol. XIX Gonzalo Piwonka Figueroa, *Las aguas de Santiago de Chile 1541-1999. Desafío y respuestas. Sino e imprevisión*, tomo I, "Los primeros doscientos años. 1541-1741" (Santiago, 1999, 480 págs.).

- Vol. xx Pablo Lacoste, *El Ferrocarril Trasandino. Un siglo de transporte, ideas y política en el sur de América* (Santiago, 2000, 459 págs.).
- Vol. XXI Fernando Purcell Torretti, *Diversiones y juegos populares. Formas de sociabilidad y crítica social. Colchagua, 1850-1880* (Santiago, 2000, 148 págs.).
- Vol. XXII María Loreto Egaña Baraona, *La educación primaria popular en el siglo XIX en Chile. Una práctica de política estatal* (Santiago, 2000, 256 págs.).
- Vol. XXIII Carmen Gloria Bravo Quezada, *La flor del desierto. El mineral de Caracoles y su impacto en la economía chilena* (Santiago, 2000, 150 págs.).
- Vol. XXIV Marcello Carmagnani, *Los mecanismos de la vida económica en una sociedad colonial: Chile 1860-1830*, traducción de Sergio Grez T., Leonora Reyes J. y Jaime Riera (Santiago, 2001, 416 págs.).
- Vol. XXV Claudia Darrigrandi Navarro, *Dramaturgia y género en el Chile de los sesenta* (Santiago, 2001, 191 págs.).
- Vol. XXVI Rafael Sagredo Baeza, *Vapor al norte, tren al sur. El viaje presidencial como práctica política en Chile. Siglo XIX* (Santiago y México, D.F., 2001, 565 págs.).
- Vol. XXVII Jaime Valenzuela, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)* (Santiago 2001, 492 págs.).

COLECCIÓN ESCRITORES DE CHILE

- Vol. I *Alone y los Premios Nacionales de Literatura*, recopilación y selección de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1992, 338 págs.).
- Vol. II *Jean Emar. Escritos de arte. 1923-1925*, recopilación e introducción de Patricio Lizama (Santiago, 1992, 170 págs.).
- Vol. III *Vicente Huidobro. Textos inéditos y dispersos*, recopilación, selección e introducción de José Alberto de la Fuente (Santiago, 1993, 254 págs.).
- Vol. IV *Domingo Melfi. Páginas escogidas* (Santiago, 1993, 128 págs.).
- Vol. V *Alone y la crítica de cine*, recopilación y prólogo de Alfonso Calderón (Santiago, 1993, 204 págs.).
- Vol. VI *Martín Cerda. Ideas sobre el ensayo*, recopilación y selección de Alfonso Calderón y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1993, 268 págs.).
- Vol. VII *Alberto Rojas Jiménez. Se paseaba por el alba*, recopilación y selección de Oreste Plath, coinvestigadores Juan Camilo Lorca y Pedro Pablo Zegers (Santiago, 1994, 284 págs.).
- Vol. VIII *Juan Emar, Umbral*, nota preliminar, Pedro Lastra; biografía para una obra, Pablo Brodsky (Santiago, 1995-1996, c + 4.134 págs.) cinco tomos.
- Vol. IX *Martín Cerda. Palabras sobre palabras*, recopilación de Alfonso Calderón y Pedro Pablo Zegers, prólogo de Alfonso Calderón (Santiago, 1997, 143 págs.).
- Vol. X *Eduardo Anguita. Páginas de la memoria*, prólogo de Alfonso Calderón y recopilación de Pedro Pablo Zegers (Santiago, 2000, 98 págs.).
- Vol. XI *Ricardo Latcham. Varia lección*, selección y nota preliminar de Pedro Lastra y Alfonso Calderón, recopilación de Pedro Pablo Zegers (Santiago, 2000, 326 págs.).

Vol. XII *Cristián Huneeus. Artículos de prensa (1969-1985)*, recopilación y edición Daniela Huneeus y Manuel Vicuña, prólogo de Roberto Merino (Santiago, 2001, 151 págs.).

COLECCIÓN DE ANTROPOLOGÍA

Vol. I Mauricio Massone, Donald Jackson y Alfredo Prieto, *Perspectivas arqueológicas de los Selk'nam* (Santiago, 1993, 170 págs.).

Vol. II Rubén Stehberg, *Instalaciones incaicas en el norte y centro semiárido de Chile*. (Santiago, 1995, 225 págs.).

Vol. III Mauricio Massone y Roxana Seguel (compiladores), *Patrimonio arqueológico en áreas silvestres protegidas* (Santiago, 1994, 176 págs.).

Vol. IV Daniel Quiroz y Marco Sánchez (compiladores), *La isla de las palabras rotas* (Santiago, 1997, 257 págs.).

Vol. V José Luis Martínez, *Pueblos del chañar y el Algarrobo* (Santiago, 1998, 220 págs.).

COLECCIÓN IMÁGENES DEL PATRIMONIO

Vol. I Rodrigo Sánchez R. y Mauricio Massone M., *La Cultura Aconcagua* (Santiago, 1995, 64 págs.).

COLECCIÓN DE DOCUMENTOS DEL FOLKLORE

Vol. I *Aunque no soy literaria. Rosa Araneda en la poesía popular del siglo XIX*, compilación y estudio de Micaela Navarrete A. (Santiago, 1998, 302 págs.).

COLECCIÓN ENSAYOS Y ESTUDIOS

Vol. I Bárbara de Vos Eyzaguirre, *El surgimiento del paradigma industrializador en Chile (1875-1900)* (Santiago, 1999, 107 págs.).

Vol. II Marco Antonio León León, *La cultura de la muerte en Chiloé* (Santiago, 1999, 122 págs.).

Vol. III Clara Zapata, *Las voces del Desierto: la reformulación de las identidades de los aymaras en el norte de Chile* (Santiago, 2001, 168 págs.).

Vol. IV Donald Jackson S., *Los instrumentos líticos de los primeros cazadores de Tierra del Fuego 1875-1900* (Santiago, 2002, 100 págs.).