

# MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES

Presentación

*Carlos Ossandón Buljevic / Pág. 9*

HUMANIDADES

DOSSIER

FIGURAS DE LA FILOSOFÍA Y DE LA LITERATURA EN CHILE HOY  
HUMBERTO GIANNINI / PEDRO LASTRA

Diversidad y formas de vida

*Carla Cordua / Pág. 13*

Una impresión acerca de un filósofo

*José Jara / Pág. 27*

Sobre la educación en Humberto Giannini

*Cristóbal Friz Echeverría / Pág. 31*

Lo diurno, lo cotidiano

*Alejandra Castillo / Pág. 37*

Comprensión histórica y comunidad

*Miguel Valderrama / Pág. 43*

Política, Democracia, Igualdad

*Vasco Castillo Rojas / Pág. 53*

La vocación filosófica de un pensamiento del riesgo

La convicción metafísica en Humberto Giannini

*Alex Ibarra Peña / Pág. 61*

Giannini o la filosofía en Chile hoy

*Ernesto Feuerhake / Pág. 71*

Giannini, filósofo de lo cotidiano

*Humberto Giannini / Pág. 77*

\*\*\*

Neruda y García Lorca en Buenos Aires (1933-1934)  
*Hernán Loyola / Pág. 81*

Poesía chilena: miradas desde fuera  
*Adriana Valdés / Pág. 117*

El poeta (más que de vidrio) de aleaciones duraderas  
*Arturo Gutiérrez Plaza / Pág. 131*

La casa / el horizonte: La imaginación ascensional en la poesía de Guadalupe  
Villaseñor  
*Lilvia Soto / Pág. 139*

Escribir o contar una historia bien contada: Mario Vargas Llosa  
*Miguel de Loyola / Pág. 151*

En el nombre del misticismo judío  
*Donde mejor canta un pájaro de Alejandro Jodorowsky*  
*Jorge Scherman Filer / Pág. 157*

Foucault y el Derecho  
(Una Introducción)  
*Martín Bernales Odino / Pág. 169*

Historiografía y posmodernidad: la pregunta por el canon  
*Luis G. de Mussy R. / Pág. 197*

El Mapocho urbano  
Debate público y sectores populares en la “transformación de ciudad”  
(Santiago de Chile, 1885-1900)  
*Simón Castillo Fernández / Pág. 213*

#### TESTIMONIOS

Una vida entre libros y bibliotecarios prodigiosos  
*Pedro Lastra / Pág. 241*

Discurso de recepción de don Pedro Lastra S. como miembro de número  
de la Academia Chilena de la Lengua  
*Adriana Valdés / Pág. 251*

Sueños y relatos  
Gabriela Mistral / Yin Yin  
*Pedro Pablo Zegers / Pág. 257*

¡Neruda es un cuento de nunca acabar!  
*Eulogio Suárez / Pág. 269*

Cómo nacen los libros  
*Abraham Quezada / Pág. 275*

Carlos de Rokha: Prosas desconocidas  
*Cristián Jofré Zarges / Pág. 281*

#### TRADUCCIONES

Cuadro de la América Meridional  
Los Araucanos, su territorio, sus costumbres y su historia  
*Francisco Bilbao / Pág. 307*  
Introducción y notas  
*Álvaro García San Martín*  
Traducción  
*Alejandro Madrid Zan*

#### BIBLIOGRAFÍAS

Índice bibliográfico de la Revista de Folklore chileno (1911-1928)  
*Octavio Lillo / Pág. 365*

#### RESEÑAS

MARCOS GARCÍA DE LA HUERTA, Memorias de Estado y Nación.  
Política y Globalización  
*Cecilia Sánchez / Pág. 377*

JOSÉ SANTOS HERCEG, Conflicto de representaciones. América Latina  
como lugar para la filosofía  
*Cristóbal Friz Echeverría / Pág. 383*

CARLOS DE ROKHA, El Orden Visible  
*Cristián Arregui Berger / Pág. 387*

EDICIONES DE LA DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS



dibam

DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS,  
ARCHIVOS Y MUSEOS

## AUTORIDADES

Ministro de Educación  
Sr. *Felipe Bulnes Serrano*

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

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

Director Responsable  
Sr. *Carlos Ossandón Buljevic*

BIBLIOTECA NACIONAL  
Archivo del Escritor

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

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

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

## PRESENTACIÓN

El presente número de *Mapocho* desea reconocer a dos destacados creadores que, desde sus propias miradas y disciplinas, están muy presentes hoy en el espacio cultural e intelectual chileno. Nos referimos a Humberto Giannini Íñiguez: filósofo; maestro de varias generaciones principalmente en la Universidad de Chile; Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales 1999; Doctor Honoris Causa de la Universidad de París VIII y Director de la cátedra UNESCO de Filosofía. Y a Pedro Lastra Salazar: crítico literario, ensayista y poeta; profundo conocedor de la literatura chilena y latinoamericana, recientemente elegido miembro de número de la Academia Chilena de la Lengua y actual Director de la revista *Anales de Literatura Chilena* de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

El presente número de *Mapocho* destaca a dos creadores de obra. Se tratan, las suyas, de obras universales, validadas y reconocidas más allá de nuestras fronteras, y que no soslayan el hecho de pertenecer a un tiempo y a un espacio. Su universalidad no es incompatible o se nutre precisamente de las densas o finas tramas que forman con sus respectivos contextos, de los variados o ricos entrelazamientos y experimentaciones que realizan entre el pensar y la “experiencia”, entre el poetizar y el “decoro”. En el marco de modalidades complejas y diferenciadas de relación entre texto y contingencia propia, Humberto Giannini, en el ámbito filosófico, y Pedro Lastra, en el literario, alcanzan una universalidad que encuentra en estas peculiares modalidades, en estos juegos de idas y venidas, una de las claves de comprensión de sus obras.

Es un placer, y para *Mapocho* representa una delicada responsabilidad, concentrar este número 70, junto a sus secciones habituales, en las mencionadas dos *figuras de la filosofía y de la literatura en Chile hoy*. Con este fin, el lector se encontrará con una serie de artículos dedicados a nuestro “filósofo de lo cotidiano”, tal como ha sido definido por una publicación reciente. Podrá conocer también el discurso de Pedro Lastra ante la Academia Chilena de la Lengua y la bienvenida o recepción que le brindó la escritora Adriana Valdés.

*Carlos Ossandón Buljevic*  
Director

# HUMANIDADES

## DOSSIER

FIGURAS DE LA FILOSOFÍA Y DE LA LITERATURA  
EN CHILE HOY

HUMBERTO GIANNINI / PEDRO LASTRA

## DIVERSIDAD Y FORMAS DE VIDA

*Carla Cordua\**

*Dedicado a Humberto Giannini*

### LA DIVERSIDAD HUMANA

“Formas de vida” o “modos de vida” son expresiones que suelen usarse con cierto alivio como sinónimos de “cultura”. Pues la manoseada palabra “cultura” en libros y periódicos, en discursos y conversaciones, fatiga y parece incapaz de interesarnos todavía. A pesar de ello y aunque resulte obvio que hay muchas culturas y que este es un rasgo conocido del mundo y de sus habitantes, resulta que hoy, por primera vez, parece verosímil que ellas podrían desaparecer barridas por la globalización antes de que nos demos cuenta de lo que esto significaría. Por suerte, mientras se acaba de consolidar la unidad del planeta, existe aún la posibilidad de reflexionar sobre las diferencias internas naturales de la vida humana que lo habita. La diversidad de las culturas es un bien inapreciable, me parece, y su homogeneización, una amenaza. Si es verdad que el otro, los otros, nos complementan en la exacta medida en que son diferentes de nosotros, que nos amplían las posibilidades de ser, que nos sugieren caminos que no hemos visto ni inventado, deberíamos proteger la diversidad humana. Nunca me convenció que la historia de la torre de Babel en el Antiguo Testamento narrara un castigo. Pues, ¿qué sería de nosotros si no existiese más que una sola lengua en todo el planeta? De inmediato nos haría irremediablemente provincianos, además de amenazarnos con el dogmatismo, pues la diversidad de cualquier clase no solo da que pensar sino que siembra en nosotros una pequeña semilla de relativismo, indispensable para ejercer la capacidad de adaptarse y de cambiar de vez en cuando. Guardemos las diversas lenguas como señales, no de confusión, sino de ductilidad, de fertilidad.

Aunque poseemos algunas representaciones generales sobre las culturas existentes, su gran variedad hace comprensible que no haya un concepto, en sentido estricto, que sirva para cubrir estas realidades. Pues algunas de ellas parecen más que nada una religión, otras, la historia de cierto pueblo; hay también las que dependen de un conjunto rígido de leyes y reglas de convivencia; asimismo las que se asocian, principalmente, a un modo de alimentarse y a recetas de cocina, o también las caracterizadas por un conjunto de creencias y tradiciones exclusivas. Sumemos a estas las que viven de los mitos de sus orígenes, o de un rasgo de carácter, sólo notable por ser único, aunque incomprensible hasta para sus portadores. Y hay todavía muchas otras más. Han llegado a ser atravesando mil vicisitudes y casualidades y no hay ni una sola cuya génesis pueda ser enteramente conocida hoy. Por eso, estamos forzados a hacer consi-

\* Filósofa. Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales 2011.

deraciones vagas sobre ellas cuando las tomamos en conjunto, como decir, por ejemplo, las culturas son los albergues de la vida humana; o también, son la manera de organizar la inmunidad de un grupo que se defiende de los peligros externos que lo han amenazado desde siempre. Es bueno recordar que, faltando el concepto, estas descripciones de una en una, no son capaces de fundar una investigación teórica aceptable.

Así es que el término colectivo *cultura*<sup>1</sup>, cuyos significados oscilan según sus varias aplicaciones, resulta incapaz de designar siempre y en todo caso al mismo objeto. Lo usamos sin definición, como sinónimo de “modo de vida” y de otras expresiones más o menos equivalentes de uso corriente. En Chile, por ejemplo, se dice y pone por escrito con confianza: “acaba de morir la mujer que era la última representante de la cultura kawéskar”. Sabemos muy poco de este pueblo, casi nada de la anciana cuya muerte pone, supuestamente, un punto final al uso de cierta lengua, de la manera de habitar una región inhóspita del país; ignoramos todo en absoluto acerca de su modo de pensar, de sentir, de resolver problemas, etc. Habrá que negar, en consecuencia, la existencia de un referente idéntico al que la palabra “cultura” apunta siempre. La dispersión de los significados del término corresponde a una multitud abierta de significados. Hay razones por las que la atención que se le presta hoy a la multiplicidad de las culturas del planeta en vías de actualizar su unidad, es no solo insuficiente y precaria. También podría resultar tentador concluir que esta insumisa diversidad constituye un obstáculo para la unidad global en gestión. Por donde asomaría claramente la peligrosidad de la ignorancia distraída.

Supongamos, pues, que la situación nueva en que nos encontramos imponga la idea simplista según la cual lo uno y lo múltiple se excluyen, se obstaculizan mutuamente. No cabe duda que el proceso de globalización procura establecer una unidad expresa, incuestionable, del planeta. No sabemos con precisión qué señal marcaría el logro final de la unidad en gestación, aunque podamos imaginar algunos de sus rasgos presuntos. Sería catastrófico que en vez de conservar y acentuar la variedad existente, el resultado del proceso fuera su aplanamiento, o su desaparición. El vacío no ofrece resistencia; la diversidad de los hombres, que los faculta para completarse unos a otros y para seguir innovando, es ética, estética y humanamente superior a la monotonía forzada de los mismos, pero exige, en cambio, muchas formas de respuesta a sus presiones

<sup>1</sup> El término multiculturalismo se acuñó en Suiza hacia 1957 y se popularizó en los sesenta. Desde el comienzo quiso referirse a la convivencia de diferentes tradiciones en un contexto determinado —el político principalmente, aunque la imagen puede usarse para otros casos, como el artístico o incluso el de asociaciones de aficionados y profesionales—. Se clasifican como multiculturales las sociedades abiertas que incluyen números significativamente altos de inmigrantes. Lo propio de ellas radica en que las tradiciones conviven sin fundirse entre ellas para generar una nueva. En este sentido, Estados Unidos es considerado generalmente como un país multicultural en virtud de las recientes oleadas de hispanos y asiáticos que se han agregado a los africanos, alemanes, irlandeses, e italianos llegados antes.

y exigencias. Desde el punto de vista del poder gobernante de la unidad planetaria, presumimos, es preferible la unidad simple y de una sola pieza. Estas posibilidades ahora concebibles y sus consecuencias, le imprimen interés y urgencia a la cuestión de la pluralidad de las culturas existentes. Consideremos que la lucidez actual sobre la diferenciación interna de la humanidad en culturas disímiles es una novedad histórica, pues la vida de los grupos no era concebida así antes. Durante los siglos XVIII y XIX dos teorías generales sobre la humanidad se disputaban la convicción de europeos y americanos, y ninguna de ellas se hacía cargo de lo que ahora se llama redundantemente “culturas humanas”.

La concepción ilustrada afirmaba la racionalidad de todos los hombres y su esencial igualdad. Esta perspectiva universalista no le concede una función decisiva a las diferencias entre los modos de vida de diversos grupos; allí donde estos modos se vuelven manifiestos para los ilustrados, las diferencias son interpretadas por ellos como grados diferentes de la misma naturaleza, destinados a desaparecer con el tiempo y la educación civilizadora. El romanticismo, más interesado en la historia y en la diversidad de las formas de vida que en ella se exhiben, critica las simplificaciones del racionalismo universalista, y da un paso significativo hacia el presente reconociendo expresamente la diversidad de los pueblos y de sus respectivas lenguas y costumbres. En particular, muestra una simpatía nueva hacia la disposición de ciertos grupos humanos que se sienten, no separados, sino más bien incluidos en la naturaleza, y que no aspiran a establecer una división tajante entre la vida humana y las otras formas de vida natural. Pero aun para esta primera forma romántica de conciencia de la variedad humana, las diferencias consideradas no se convierten en el asunto problemático que llegará a ser. En ese entonces el mundo parece todavía ancho y abierto y la población planetaria encuentra sitios suficientes donde instalarse y expandirse sin provocar grandes conflictos.

No pasará mucho tiempo antes que las culturas distintas que todavía viven juntas o vecindadas no obstante sus diferencias, descubran que ya no quedan islas o vastas regiones inhabitadas donde ubicarse. Son situaciones en las que la coexistencia se convierte en problema: la multitud de los distintos modos de vida en un mismo espacio demandará reflexión sobre la diversidad y medidas prácticas capaces de administrar los roces de una proximidad a menudo forzada. La sobrepoblación mundial agudizará los conflictos a medida que estos vayan poniendo en duda la viabilidad del planeta para albergar a siete mil millones de habitantes. Las guerras de conquista de territorios habitados y las reclamaciones armadas de las tierras de otros se hacen más violentas y frecuentes. Aunque a menudo encubiertas por justificaciones religiosas o culturales, el resultado de las batallas por los espacios habitables no prueba nada sobre el derecho de unos contra el de los otros, sobre el valor de ciertas preferencias a costa de otras, sobre la dignidad de cierto modo de vida contra otro. Como dijo Albert Camus: “Los hombres aprendieron que es posible tener razón y, aun así, sufrir la derrota, que la fuerza puede vencer al espíritu, y que hay momentos en que el coraje no tiene recompensa”.

Uno de los resultados de las luchas territoriales de todas clases, es la agudización de una conciencia humana alerta ante la gran diversidad interna de la humanidad. ¿Se trata de una forma de riqueza de todos o es, más bien, una irremediable fatalidad? La interpretación bíblica de la pluralidad de las lenguas considera que, en este caso, la diferenciación es un castigo merecido. Pero los políglotas de todas las edades suelen pensar de otro modo y sonríen para sí mismos. Una vez más, las apreciaciones de la multiplicidad se dividirán. En cambio, no es difícil ponerse de acuerdo, verbalmente al menos, sobre los efectos nocivos de los conflictos que conducen al uso de la fuerza. Las relaciones entre los combatientes tenderán a tomar formas odiosas como el racismo, el desprecio de los vencidos y de su manera de vida, a considerar que su degradación forzada hasta la servidumbre y la esclavitud son merecidas. Implícitamente, y en diferentes grados, la nueva conciencia de las muchas culturas contemporáneas alienta la tentación de negar la común humanidad celebrada por el iluminismo, y suele generar la noción de que la diversidad cultural tiene el carácter de un orden jerárquico que desciende desde las altas culturas, atraviesa ciertos escalones medios hasta alcanzar su posición cero en el llamado “primitivismo”, concebido, por quienes estiman haberlo superado, como la carencia de cultura.

La filosofía y las ciencias modernas buscan separarse radicalmente de las convicciones ciegas a toda cultura otra que la propia, las cuales todavía son sustentadas por algunas personas dispuestas a negar la multiplicidad de los modos de vida, ya sea porque reclaman para sí la posesión exclusiva de la condición culta, ya porque ignoran que ellas representan, sin saberlo o quererlo, la cultura de su particular comunidad. Así resulta que el pensamiento crítico es hoy día pluriculturalista desde su punto de partida, aunque siga habiendo quienes no entienden que la diversificación humana relativiza, de cierta manera peculiar, a todas las maneras de ser de los grupos. Tener esos intereses políticos, económicos y artísticos entre otros posibles, es parte de un tipo de vida singular y definido que, en cuanto social o compartido, ata a los individuos al grupo que representan. En alguna medida, todas las ataduras de esta clase suelen pasar inadvertidas para los miembros más intransigentes del colectivo, aunque pueden convertirse en objetos de reflexión y cuestionamiento. El pensamiento y la teoría dedicados a lo establecido lo traen a la conciencia lúcida, y con ella se accede a la posibilidad de sustraerse a la dependencia automática de la costumbre. Basta aprender otra lengua que la propia para que cambie en este sentido la primera relación con el idioma nativo. Muchos ciudadanos inteligentes del modo moderno de existencia, se exigen actitudes y conductas culturalmente neutrales tanto sobre cuestiones personales como públicas, exclusivamente alentados por su conocimiento del carácter casual de sus relaciones con su cultura original.

Un par de razones que podrían inducir a cuestionar y examinar los hábitos culturalmente adquiridos, transformando los esquemas fijos del pensar y de

la acción en materias de evidencia y convicción, encontramos en los escritos de un filósofo reciente que aborda la cuestión de la multitud de las culturas o formas de vida, modos de vida, patrones de vida (*Lebensform, Lebensmuster*)<sup>2</sup> y sus relaciones con el lenguaje, la visión del mundo, el conocimiento y las certezas prácticas. En el primer caso, consideramos un escrito poco conocido de Ludwig Wittgenstein, en el que construye un ejemplo que ilustra el carácter confinante de una cultura que, en cuanto exclusiva, no es ni siquiera expresamente percibida por sus portadores sino que impera sin restricciones sobre su experiencia. En la segunda instancia, la meditación del filósofo cae directamente sobre la diversidad de las culturas; formulada en su época madura en el libro incompleto *Sobre la certeza*, se pregunta si existe la posibilidad de una comunicación y comprensión suficientes entre miembros de culturas diferentes, y acerca de cuales son las condiciones de que dependen los intercambios exitosos.

#### WITTGENSTEIN: UN EXPERIMENTO MENTAL

En el fragmento de una carta descubierta hace poco<sup>3</sup>, Wittgenstein busca forjarse una imagen de lo que significa que una persona se desarrolle al interior de una cultura o conjunto social limitado. Se trata de imaginar un modelo simple de un proceso complejo: el hombre que por su nacimiento en determinado grupo, tendrá en adelante, según piensa el filósofo, una perspectiva del mundo conformada exclusivamente por el modo de vida de ese grupo. Dice: “Imagínate un ser humano que desde su nacimiento vive siempre en una estancia en la que la luz entra sólo a través de cristales rojos. Este quizá no se pueda imaginar que haya otra luz que la suya (la roja), considerará la cualidad roja como esencial a la luz, en cierto sentido no notará en absoluto la rojez de la luz que le rodea. En otras palabras: considerará su luz como la luz y no como un tipo especial de turbiedad de la única luz...” (*Luz S*, 55). La metáfora del “ser humano en la campana de cristal rojo” sirve al filósofo para exhibir el alcance a la vez formativo y limitante de las culturas sobre sus miembros. Pero en cuanto ámbito cabal de su vida, en el “que se mueve de acá para allá por su estancia, examina los objetos, los juzga, etc.”, el espacio habitado no es percibido por su habitante ni como rojo ni como limitado: hace falta introducir un elemento comparativo externo, procedente de otra experiencia, para provocar la percepción de estas características constantes e inevitables suyas. Todas las funciones conscientes

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, N° 608-612 (en adelante SCert seguido del número); *Investigaciones filosóficas*, N° 7, 19, 23, 226, etc. (en adelante IFilos seguido del número). Las traducciones de los textos citados son mías a menos que se indique lo contrario.

<sup>3</sup> El texto del manuscrito en cuestión fue publicado por primera vez en una edición bilingüe alemán-castellano como Ludwig Wittgenstein, *Luz y sombra, Una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*, edit. por Ilse Somavilla, trad. de Isidoro Reguera, Valencia, Pre-textos, 2006. Los títulos provienen de la editora. Aquí nos referiremos sólo a este proyecto de carta, titulado “El ser humano en la campana de cristal roja”, pp. 33-60 (en adelante citado como LuzS y la página).

presuponen un marco estable dentro del cual aparecen como asuntos de interés capaces de atrapar la atención.

Por eso Wittgenstein contrasta la experiencia del confinado a la campana valiéndose de datos ajenos a esta: la luz es en realidad blanca y el espacio bajo la campana no es todo el espacio. Si lo pudiera escuchar, el confinado podría reaccionar de varias maneras, que el filósofo trata de representarse. Podría exclamar, por ejemplo: “¡Así que mi luz no era realmente la luz! La luz sólo la podemos vislumbrar, y hemos de contentarnos con la nuestra, enturbiada. Entonces, este ser humano se llenará de humor o de melancolía, o de ambas cosas alternativamente. Pues el humor y la melancolía son estados del ser humano resignado. Por eso el ser humano no los conoce antes de que haya llegado al límite de su espacio... Otro ser humano chocará con la limitación del espacio, pero no comprende del todo que se trata de la limitación y acepta el asunto como si hubiera chocado con un cuerpo dentro del espacio. Para éste propiamente no cambia nada, sigue viviendo como antes. / Finalmente un tercero dice: tengo que atravesarlo e introducirme en el espacio y la luz. Rompe el cristal y sale de su limitación a la libertad de lo abierto” (*LuzS*, 56).

Wittgenstein prosigue de la siguiente manera, todavía comentando su metáfora: “El ser humano en la campana... es la humanidad dentro de una cultura determinada... El ser humano siempre tiene que habérselas de algún modo con la luz..., si vive en medio de la cultura tiene que habérselas con la luz coloreada, si llega al límite de la cultura ha de enfrentarse a ella, y entonces, es ese enfrentamiento, su tipo e intensidad, lo que nos interesa de él...” (*LuzS*, 57). El filósofo pensó, al menos cuando redactaba la carta de la que nos queda el fragmento citado aquí, que aquellos a quienes los historiadores llaman “los grandes hombres”, los genios artísticos y originales de varios tipos, eran los espíritus capaces de descubrir y poner en evidencia los límites de su propia cultura. Esto es, los que sienten los límites como obstáculos, frente a los cuales se disponen a atravesarlos, y, según Wittgenstein, rompen la campana y salen “a la libertad de lo abierto”.

#### CERTEZA, EVIDENCIA Y SEGURIDAD

En los últimos dos años de su vida Wittgenstein indaga las peculiares características, los diversos grados y las funciones de la certeza que en parte hacen posible nuestra experiencia, en parte forman parte de ella. El resultado de estas investigaciones son anotaciones manuscritas incompletas y sin revisar por el filósofo, que fueron publicadas póstumamente con el título *Sobre la certeza*. Se trata de un libro magistral cuyo contenido muy complejo y de no fácil lectura refleja la génesis paulatina de una toma de posición nueva tanto para quien la concibe como para el lector. Partiendo de la crítica de las doctrinas defendidas entonces por algunos de sus colegas y amigos<sup>4</sup> acerca del conocimiento, la certeza y

<sup>4</sup> En particular las críticas se dirigen a G. E. Moore y sus escritos, entre los cuales se encuentran: “Certainty”, “A Defense of Common Sense”, “Proof of an External World”, “The Refutation of Idealism”.

la duda, Wittgenstein conquista una posición original. Que un filósofo profesional, defensor del sentido común como era G. E. Moore, se sintiera llamado a ofrecer una prueba de la existencia del mundo en que vivimos a pesar de considerarla obvia, sorprendió profundamente a Wittgenstein en 1939. Diversas anotaciones en *Sobre la certeza* buscan una explicación para la desconcertante actitud de Moore. ¿Quién sino un filósofo abriga dudas sobre la existencia del mundo? Todos los demás contamos con él sin nunca haber tenido que cerciorarnos de su existencia.

Me limito a describir esquemáticamente lo que Wittgenstein sostiene acerca de la certeza. Su argumentación detallada reubica aquello que la tradición filosófica moderna trataba como una meta de la actividad cognoscitiva del sujeto teórico. A diferencia de Descartes, que da con la certeza al cabo de un complicado proceso de selección destinado a formular aquella verdad imposible de ser puesta en duda, Wittgenstein encuentra que la certidumbre acompaña, con toda naturalidad y sin necesidad de mención, a las operaciones y los usos del lenguaje que forman parte de la vida ordinaria de un grupo humano. La certeza más cabal y firme pertenece a la vida práctica, sostendrá, y antecede a la duda y a la interrogación, está presupuesta por la investigación de la verdad. Toda la manera de vida o cultura en que hemos sido criados, el uso de lenguaje que acompaña nuestra existencia, se fundan sobre certezas nunca examinadas o en algún sentido sospechadas de fragilidad. Es preciso adjudicarle a la certeza un papel fundante de la conducta humana, de la experiencia y su expresión ordinaria, no reconocida hasta entonces. Estos logros de vasto alcance filosófico sólo nos interesan aquí como antecedentes de lo que Wittgenstein sostiene acerca de la comunicación y la comprensión mutua entre representantes de culturas diversas.

En sus relaciones normales las personas se comportan y hablan de acuerdo con los hábitos de su comunidad: no examinan críticamente ni el sentido de las palabras (mano, silla, tren, etc.) ni cuestionan el significado de los juegos de lenguaje en uso (“Escribe con la mano derecha”, “Este es el tren que lleva al sur”). Tampoco inventan procedimientos nuevos para situaciones conocidas que se repiten en su vida diaria. En contraste con la manera filosófica de hablar, que deliberadamente introduce la duda escéptica en lo obvio (“esta es una mano”, levantando la derecha; “eso es una silla”, mostrando un ejemplar del mueble), Wittgenstein sostiene que la certeza acompaña desde fuera y sin necesidad de mencionarla, a la vida que se desarrolla en su contexto habitual valiéndose del lenguaje ordinario y practicando las maneras establecidas de la comunidad.

La certeza forma parte tácita de la vida mundana compartida. No hace falta demostrar su posibilidad, no es una característica de ciertas proposiciones, no depende de ciertas circunstancias especiales; nuestra familiaridad con el mundo la presupone. Pertenece a un trasfondo heredado de nuestro modo de experiencia y nuestro lenguaje, tenemos una representación del mundo, conocimientos compartidos, maneras de actuar aprendidas de reaccionar. “La evidencia segura es aquella que *aceptamos* como absolutamente segura, aquella de

acuerdo con la cual *actuamos* con una seguridad ajena a toda duda” (*SCert.* N° 196). “Tengo una imagen del mundo. ¿Es verdadera o falsa? Es sobre todo el sustrato de toda mi investigación y mis aseveraciones. Las proposiciones que la describen no son todas parejamente verificables” (*SCert.* N° 162).

#### DIVERSIDAD Y COMUNICACIÓN

En *Sobre la certeza* culmina una convicción característica del pensar de Wittgenstein, que ha sido llamada su contextualismo. Los signos, los conceptos, las palabras, las proposiciones, los juegos de lenguaje, las costumbres y las convicciones, funcionan eficaz y comprensiblemente enmarcados en determinados medios *dentro de los cuales* poseen el significado y desempeñan las funciones que justifican su uso. Comprendemos una proposición nueva, que no hemos escuchado antes, porque dominamos la técnica lingüística que origina las proposiciones en cierto idioma. Una “proposición” en ese idioma que contraviene la técnica conocida carece de sentido, o, mejor, no puede hacer las veces de una proposición. Las palabras de una lengua son parte de ciertos juegos de lenguaje y funcionan en ellos. A su vez, tales juegos pertenecen y cumplen su papel en el contexto de determinado lenguaje, el cual, a su vez, es un integrante de la cultura que caracteriza a cierto modo de vida, etc. Fuera de sus respectivos contextos los signos, las actividades, las comunicaciones carecerían de sentido. Estando la máxima certeza ligada a la experiencia cotidiana de personas integradas a una cultura compartida con sus interlocutores habituales, según Wittgenstein, ¿qué pasa con los miembros de culturas distintas, cada uno de los cuales se expresa corrientemente en lenguas diferentes? ¿Pueden estos miembros de modos de vida diferentes entenderse bien entre sí y tener confianza en el sentido de cierta comunicación si la experiencia del mundo y de la existencia de uno y del otro difieren tanto en el lenguaje como en las costumbres y las operaciones habituales de la vida? Por haber ligado la certeza plena a la vida común y corriente propia de los miembros de una comunidad de hablantes, y no a ciertas prácticas de la teoría, Wittgenstein se ve obligado a cuestionar la posibilidad de un buen entendimiento mutuo entre representantes de culturas distintas. Aquellos que no comparten la misma lengua y el mismo modo de habitar este planeta ¿pueden entenderse bien con los de otra lengua y costumbres y estar seguros de lo que quieren decir los miembros de otras culturas?

A primera vista parece que las consideraciones sobre la certeza sustentadas por Wittgenstein, en combinación con su creciente contextualismo, debieran inducirlo a negar la posibilidad de una comunicación exitosa entre culturas diversas. Lo cual convertiría a la humanidad en un agregado de grupos aislados, ininteligibles unos para otros, o mejor dicho, su posición entraría en conflicto con la idea misma de la unidad humana. Este no es el caso, sin embargo. Wittgenstein se hace cargo de la dificultad mencionada. “¿Cómo sería una sociedad formada exclusivamente por personas sordas? ¿Cómo, una sociedad de débiles mentales? ¡Esta es una pregunta importante! ¿Cómo sería, pues, una sociedad que nunca se valiera de muchos de nuestros juegos de lenguaje comunes y co-

rrientes?” (*Notas*, N° 371).<sup>5</sup> “Quiero decir: una educación completamente distinta de la nuestra podría ser también el fundamento de conceptos completamente diferentes” (*Notas*, N° 387). *Sobre la certeza* y otras obras ofrecen algunos explicaciones acerca del modo en que formas diferentes de vida, de pensamiento y de representación, pueden comunicarse y comprenderse mutuamente.

Wittgenstein reconoce la gran diversidad de las lenguas, de los pueblos y de sus respectivas formas de vida sin negar una común naturaleza humana<sup>6</sup>, que por su historicidad se distingue de lo que tradicionalmente se designaba con esta expresión. El filósofo se refiere a ella con gran parquedad y cautela; enumera algunas actividades coincidentes: hablar, comer, preguntar, caminar, contar, jugar, etc. Sólo unos pocos rasgos bastante generales, como la estructura de ciertos comportamientos comunes<sup>7</sup> frente al dolor, al nacimiento y a la muerte, a las necesidades elementales; también la capacidad de expresarse y darse a entender mediante un sistema de símbolos, caracterizan precariamente esta naturaleza común de todas las personas singulares y todos los pueblos.<sup>8</sup> Además de aquello que los hombres tenemos en común, como la dependencia de la naturaleza extrahumana, Wittgenstein aduce el efecto que sobre las diversas formas de vida poseen ciertos rasgos generales de la condición natural del planeta Tierra, en cuyo seno se ha desenvuelto la existencia humana.<sup>9</sup> Estas coincidencias hacen posible el reconocimiento de la humanidad del otro aun en las circunstancias en que se manifiesta con máxima fuerza la diversidad humana. En consecuencia, nunca puede *faltar del todo* la posibilidad de la comunicación, de la comprensión mutua y del conocimiento de otras formas de humanidad.

Además de mencionar expresamente tales posibilidades humanas comparadas, Wittgenstein se detiene a considerar algunas de las maneras como se actualizan estas relaciones entre grupos humanos diversos. En las primeras páginas de las *Investigaciones filosóficas* distingue entre el proceso de *aprender*<sup>10</sup>, del ya estar en posesión de un lenguaje e incorporado a cierta forma de vida, y el de *ser entrenado*<sup>11</sup> o *amaestrado* en aquello que no podría adquirir aprendiendo. Se

<sup>5</sup> Ludwig Wittgenstein, *Notas (Zettel)* Werkausgabe, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, Bd. 8 (en adelante citado como *Notas* y el número del párrafo).

<sup>6</sup> El concepto de una “historia natural de los seres humanos” figura frecuentemente en las exposiciones de Wittgenstein. Véase, por ejemplo: IFilos. N° 25, 415; *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, vol. I, N° 78, 1109, etc.

<sup>7</sup> Wittgenstein, IFilos, N° 206: “La manera humana común de conducirse es el sistema de referencia mediante el cual nos hacemos comprensible un lenguaje extraño”.

<sup>8</sup> Wittgenstein, IFilos, N° 142, 244. “Sólo de un ser humano vivo y de lo que se le parece (porque se conduce como él), se puede decir que tiene sentimientos, que ve, que es ciego, oye, que es sordo, que está consciente o inconsciente” (IFilos, N° 281).

<sup>9</sup> Wittgenstein, IFilos, N° 142, 143: “Hechos universales de la naturaleza que, debido a su gran generalidad, no son casi nunca mencionados”.

<sup>10</sup> Aprender = *lernen*. Cfr. IFilos, N° 9, 35, 77, 385.

<sup>11</sup> Entrenar = *Abrichten*. Cf. IFilos, N° 5-6, 27, 86, 143-144, 157-158, 189, 198, 206, 223, 441, 630; *Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología* II, N° 312-319; *Notas*, N° 419: “El fundamento de toda explicación es el entrenamiento”.

*entrena* a los niños, por ejemplo, imponiéndoles la lengua materna y, también, después de conocer ésta, se les *entrena* o *amaestra* en una lengua extranjera y en diversas técnicas, como leer, formar series numéricas y otras. “La enseñanza del lenguaje no es una explicación sino un entrenamiento (*Abrichtung*)... Los niños son educados para llevar a cabo *estas* actividades, para usar *tales* palabras mientras las llevan a cabo y para reaccionar *así* a las palabras del otro”.<sup>12</sup> El entrenamiento, en contra distinción con el aprendizaje, resulta comparable a la manera como se les impone, mediante amenazas y premios, una conducta a los animales caseros y de circo.<sup>13</sup> “He sido entrenado para reaccionar de cierta manera a este signo, y así es, en consecuencia, como reacciono”.<sup>14</sup>

La importancia del entrenamiento es múltiple; entre otras cosas, establece las bases sobre las cuales se fundarán las formas posteriores de la experiencia, entre ellas, la posibilidad de aprender dentro del sistema de las certidumbres que no se cuestionan, el establecimiento de usos y costumbres. “El fundamento de toda explicación es el entrenamiento”, dice Wittgenstein. Pues es preciso haberse entrenado en lo que los varios aprendizajes *presuponen* para que éstos puedan comenzar a ser aplicados. “La presuposición, se puede decir, es el fundamento de la acción y, por tanto, naturalmente también del pensamiento”.<sup>15</sup> El aprendizaje, en cambio, en cuanto necesariamente fundado sobre el dominio de la lengua materna impuesta, ocurre dentro del marco y mediante el uso de los recursos del habla ordinaria. Para entender a Wittgenstein es preciso disponer de este distingo entre aprendizaje y entrenamiento, por muchas razones. Para esclarecer el funcionamiento del lenguaje, por ejemplo, tenemos que contar con la diferencia entre lo que puede ser dicho ya verdadero ya falso, y aquello que, por caer fuera del juego de lenguaje, no puede ser ni lo uno ni lo otro.<sup>16</sup>

En *Sobre la certeza* el filósofo no sólo mantiene sino extiende la validez del distingo gramatical entre “aprender” y “ser entrenado” a que acabamos de referirnos. El vocabulario que se refiere a esta diferencia cambia en algunos aspectos, y las traducciones del texto alemán la malentienden o la suprimen simplemente. El entrenamiento es designado aquí, en ciertas ocasiones, como *Überredung*<sup>17</sup>, que no quiere decir “persuasión”, como ha sido traducido al castellano y al inglés, sino “vencer sobre otro parecer hablando” o imponer a alguien, mediante palabras, que crea o haga lo que inicialmente no quería ni creer ni hacer.<sup>18</sup> No cabe duda que Wittgenstein usa la palabra en este sentido, o en otro aún más

<sup>12</sup> IFilos. N° 5-6. Cf. N° 27; 206; 223.

<sup>13</sup> *Obs. sobre la Filosofía de la Psicología* II § 6.

<sup>14</sup> IFilos, N° 198.

<sup>15</sup> *SCert*, N° 411.

<sup>16</sup> *SCert*, N° 205: “Si lo verdadero es lo fundado, el fundamento no es ni *verdadero* ni falso”.

<sup>17</sup> *SCert*, N° 262, 612, 669. Una tercera manera de designar la adquisición de conocimientos de que se vale Wittgenstein es *beibringen*, que se puede traducir como ‘impartir’, pero que no necesitamos explicar aquí.

<sup>18</sup> Véase Duden, *Deutsches Universal Wörterbuch*, 1983, p. 1308.

fuerte, pues asocia el entrenamiento con una batalla o lucha que sostiene el entrenador para imponerle al otro su punto de vista, creencias o maneras de pensar. Otras veces habla de “conversión” (*Bekehrten*)<sup>19</sup>, porque el entrenamiento puede redundar en la instalación del otro en un sistema de convicciones y juicios diverso del que poseía. Veamos los pasajes de este libro que se refieren al proceso de amaestrar al portador de una imagen del mundo en otra que la suya, o de convertir a un extranjero a las creencias fundamentales de otra cultura o a las ideas de otra religión.

Me puedo imaginar una persona que creció en circunstancias muy especiales y a quien se le enseñó que la tierra comenzó a existir hace 50 años y que por eso lo cree. Le podríamos enseñar: la tierra existe desde hace mucho, etc. Estaríamos tratando de darle nuestra imagen del mundo. Ello ocurriría mediante cierto tipo de *imposición verbal* (*Überredung*). (*SCert* § 262).

Es completamente seguro que los automóviles no brotan de la tierra. —Sentimos que si alguien pudiera creer lo contrario, podría darle crédito a *todo* lo que para nosotros resulta imposible y disputar lo que consideramos seguro— ... Desearíamos decir que quien puede creer aquello, rechaza todo nuestro sistema de verificación. —Este sistema es algo que los hombres adquieren por observación e instrucción. Intencionalmente me abstengo de decir que lo “aprende” (*SCert* N° 279; cf. N° 282).

Supongamos gente... que, en vez de consultar al médico, consultan un oráculo. (Por ello los consideraríamos primitivos). ¿Es equivocado que consulten un oráculo y que se guíen por él? —Si llamamos a esto ‘equivocado’, ¿no partimos ya de nuestro juego de lenguaje y *combatimos* contra el suyo?— ¿Y tenemos razón o nos equivocamos al combatirlo? Por cierto que nuestro procedimiento recibiría apoyo [en nuestro medio] mediante toda clase de frases hechas (*slogans*). —Allí donde dos principios irreconciliables se encontraran realmente, cada uno declararía que el otro es loco y herético—. Decía que “combatiría” al otro; ¿pero, no le daría *razones*? Sí se las daría, pero, ¿hasta dónde alcanzan las razones? Al finalizar las razones se encuentra la *imposición verbal* (piensa en lo que ocurre cuando los misioneros convierten a los nativos) (*SCert*, N° 609–612; cf. N° 110).

Que en general los hombres podemos ser entrenados en técnicas lo demuestra, para comenzar, la incorporación de los niños al modo de vida de los adultos. La posibilidad de aprender lenguas extranjeras no tiene por qué perderse a lo largo de la vida. La disposición para entender situaciones en extremo raras, costumbres exóticas, ideas radicalmente nuevas, la conservan muchos individuos hasta una edad avanzada. Presionados por la curiosidad, la necesidad, el interés, aun las personalidades más rígidas y atadas a sus costumbres suelen dar muestras de una considerable capacidad de cambiar y adoptar actitudes e ideas

<sup>19</sup> *SCert*, N° 92, p. 612.

nuevas si las circunstancias los inclinan a ello. Wittgenstein reconoce, junto con la diversidad de los hombres, la capacidad humana general de someterse a la autoridad de los que, siendo distintos, pueden entrenar en sus creencias, sus juicios, su visión del mundo y su cultura a quienes quieran comprenderlos y conocerlos. Ciertamente esta disposición abierta depende de la iniciativa individual del que busca el entrenamiento en lo diverso, o consiente en acogerlo cuando se le ofrece. Necesitará hacer un esfuerzo si se decide a vencer las dificultades que pertenecen al proceso, pero se ahorrará el combate por eliminar lo diferente y también el odio a lo que inicialmente le resultó ajeno.

La convicción de Wittgenstein según la cual todo lo humano nos es, en principio, accesible, justifica su uso de la idea de la común humanidad de todos los hombres a pesar de la diversidad de sus modos de vida. Su interés en los procedimientos de la antropología y sus críticas al libro *The Golden Bough* (*La rama dorada*) de Frazer así lo demuestran. A propósito de las limitaciones de los planteamientos de Frazer dice: “Me parece que se ve cuánta confusión producen las explicaciones de Frazer al notar que uno mismo podría fácilmente inventar costumbres primitivas y que sería una casualidad que no se las encontrara realmente en alguna parte. Esto quiere decir que el principio de acuerdo con el cual estas costumbres están organizadas es uno mucho más universal que lo que Frazer declara, y que tal principio se encuentra en nuestra propia alma, de modo que nosotros mismos podríamos imaginarnos todas las posibilidades”.<sup>20</sup>

Tanto en el terreno de la historia como en el de las disciplinas que estudian la variedad de las culturas, separadas unas de otras por la lengua, por diferencias conceptuales, categoriales y judicativas, falta toda justificación para pensar escépticamente, de acuerdo con Wittgenstein. Entre los grupos humanos no hay separaciones intransitables. La variedad humana constituye, ciertamente, una ardua tarea para quien quiera conocerla y comprenderla en todas sus partes. Lo que estudian los cultores de las disciplinas histórico-sociales, antropológicas, los comparatistas de religiones, formas artísticas, instituciones, es un paisaje complicadísimo, pero no hay en él impedimentos definitivos, inconmensurabilidades, irracionalidades impenetrables, que arruinen de una vez por todas el posible progreso del conocimiento y la comprensión. Los dos costados de la naturaleza, el de lo humano y el de lo extrahumano, forman, según Wittgenstein, un estrecho entretrejimiento que garantiza no sólo la unidad de los hombres sino también la del todo. El mundo que abraza ambas naturalezas es el que le confiere su contenido al lenguaje ordinario de que se ocupa la filosofía. Este lenguaje del trato social es, dice Wittgenstein, un modo de referirse a *los* lenguajes. La regularidad de la naturaleza tal como la regularidad autónoma del lenguaje ligado a ella, permite entrenarse en sus usos y funciones, conocerlos, adquirirlos y valerse de ellos. El mundo articulado por el lenguaje no puede ser

<sup>20</sup> L. Wittgenstein, *Remarks on Frazer's "The Golden Bough"* (*Observaciones sobre La Rama Dorada de Frazer*), Ed. R. Rhees, in *Philosophical Occasions*, Indianapolis, Hackett, 1993, pp. 124-126.

separado o dividido de éste, pues, careciendo de un modo de ser aparte de la palabra humana no puede ser comparado externamente con aquél. El lenguaje que acompaña al mundo, como dice el filósofo, se refiere a él, lo menciona o designa, pero no es relativo a él. El mundo articulado por el lenguaje no puede ser separado o dividido de éste, pues, careciendo de un modo de ser aparte de la palabra humana, no puede ser relativizado o comparado externamente con aquél.

## UNA IMPRESIÓN ACERCA DE UN FILÓSOFO

*José Jara\**

Cuando fui estudiante de filosofía no tuve la ocasión de conocer a Humberto Giannini como profesor y de disfrutar de sus clases, así como he escuchado a muchos amigos y colegas que les sucedió cuando participaban en ellas, y aparentemente esto fue especialmente notorio en aquel período turbio para la filosofía en Chile, después de septiembre de 1973. Cuando pude haber sido su alumno, él estaba en viaje/comisión de estudios por Italia. A su regreso sólo tuve ocasión de conocerlo formalmente como miembro del jurado en dos exámenes orales de fin de curso, tal como se hacía a comienzos de los años 60.

Además de los encuentros ocasionales en el parque del Pedagógico, Macul 774 —hoy sede de la UMCE—, y en las reuniones del Departamento de Filosofía en la segunda mitad de los 60, fue el adentrarme en su libro *El Mito de la autenticidad* con una muy atenta lectura de lo allí pensado, lo que me permitió conocerlo mejor. Después de la publicación de un artículo mío sobre ese libro suyo, publicado en los Anales de la UCH en 1968, Humberto tuvo la gentileza de enviarme una carta invitándome a su casa para conversar. No tuve el coraje en ese momento de recoger con claridad esa invitación, pues —lo digo hoy públicamente por primera vez— no me sentía en condiciones intelectuales frente a él de argumentar suficientemente la posición que sostuve al concluir ese artículo, ni menos el tono de su último párrafo. Esto es, para decirlo brevemente, de encontrarme “intelectual y emotivamente” por entero fuera del núcleo de pensamiento cristiano que, me parecía, sostenía buena parte de su tesis en ese libro.

Años después, sin embargo, con posterioridad a 1973, y dicho en general, durante un largo período que estuve fuera del país, en distintas ocasiones en que volví a Santiago, me acerqué a conversar con Humberto con mayor soltura de mi parte, y su figura intelectual y humana fue creciendo prácticamente con cada encuentro.

Al releer ahora partes de algunos de sus muchos libros, pienso que eso que fue creciendo en mí frente a él, deriva en buena medida de distintos temas que aparecen trabajados una y otra vez en sus libros, aportando en cada ocasión aspectos, matices, énfasis y reflexiones nuevas.

Cabe decir probablemente que *La experiencia moral* es algo más que el título de uno de los libros de Humberto, pues señala más bien hacia un campo temático central de reflexión privilegiado por él, y que lo aborda desde distintos niveles y perspectivas de análisis. Y tal vez cabría decir igualmente que la elección de otro de los títulos de uno de sus libros, indica hacia un aspecto medular del regresar de Humberto una y otra vez al tema del Bien y el Mal, que se reflejan de distintos modos en aquellas conductas en que la presencia del primero de

\* Filósofo, académico de la Universidad de Valparaíso.

ellos contribuye a iluminar la comunicación con el otro, y que cuando ese Bien se ausenta de la acción de un ser humano, se patentiza en éste una defeción que abre paso a las diversas formas de la falta de reciprocidad, de comunicación con aquél otro individuo con quien se procura convivir. *La metafísica eres tú*, más que un título, me resuena como a una de las apuestas importantes que hace Humberto Giannini cuando apunta al nivel más alto de calificación, hacia el núcleo teórico de la relación entre esos yoes. Pues ese título tiene un sujeto tácito, aquel yo que le dice a otro yo: tú eres el centro de mis desvelos teóricos, de mis reflexiones acerca de lo más propio, lo identificatorio, lo innegociable de ti mismo, de mi percepción, de mi experiencia de lo que tú eres como un yo con quien me comunico, o procuro hacerlo accediendo al eje de tus acciones, de tu querer. Para mí, la metafísica eres tú. Ese título es el aterrizaje no forzoso, sino buscado, meditado, proveniente de un discurso teórico de antigua tradición, que quiere aprehender los rasgos incanjeables en la relación entre un yo y otro yo, que se despliegan en la dimensión del encuentro diario, cotidiano con un yo que es, para mí, un tú. La propuesta de que yo diga de ese tú, que es la metafísica para mí, cabría entenderla como el máximo acercamiento reflexivo a ese tú, que puede haber pasado de ser y mostrarse como un yo, alguien singular, a convertirse en alguien que como un todo se sustenta esencialmente en sí mismo, y que, así, es la verdad para mí. Casi me atrevería a decir que allí se manifestaría algo así como la encarnación del Bien.

Tal vez cabría entrever que sobre el trasfondo de los títulos de libros mencionados, y lo pensado en ellos, en lo esencial, Humberto Giannini ejercita su reflexión desde el supuesto metafísico de la existencia de un Bien en sí, pero al que él procura descomprimir de su peso teórico en su inserción en la vida diaria, cuando de él dice que allí “ocurre en sordina” (MeT: 39). Pero quizás tanto o más importante que eso, también su reflexión se ejercita desde la relación que con este Bien se encuentra aquél que está en situación de defecto, de falta, de conflicto con ello, ya sea que él llegue a percibirlo, o que se lo haga sentir aquél que, de pronto, haya vivenciado ese defecto. Todo lo cual hace aparecer en ese primer plano de la comunicación, la humana dimensión de la cotidianidad que traspasa a ese terreno, marcado tantas veces por la inestabilidad de las acciones individuales en que ella se juega en su vertiente de reciprocidad buscada. Pues en el momento en que llegue a fallar esa reciprocidad, lo que irrumpe es la *ofensa* en la relación con el otro, a través de la cual comienza a destilarse, gota a gota, el núcleo de la presencia del Mal (MeT: 39).

Estas rápidas referencias a algunos puntos significativos, me parece, del pensamiento de Giannini, se me ocurre que están en la base de aquello que dije hace un momento: el crecimiento de la estatura de Humberto que visualizaba en esas conversaciones sostenidas con él, entremedio de algunos de los siempre breves viajes que, a lo largo de un período de unos 20 años y con posterioridad a 1973, realicé a Santiago. La Universidad y lo que en ella sucedía en esos tiempos difíciles en el país entero, por cierto, era uno de los temas de conversación. En cada nuevo viaje se reforzaba para mí la plena pertinencia de una palabra

para calificar las opiniones de Humberto sobre las idas y venidas de personajes, hechos y situaciones que atravesaban esos meses y años de la Universidad, de la sociedad de aquel tiempo. Esa palabra terminó siendo para mí identificatoria de él: *ecuanimidad*. En tales circunstancias, ser ecuaníme no significaba situarse en un simple punto medio, que pondría a resguardo de la intensidad a veces estentórea de los extremos. Más bien era un ser capaz de sopesar las palabras y los hechos de lo que sucedía, de un modo tal que ellas no perdían ni la diversa gradación de la fuerza, de la modulación de sus sonidos, ni la profusa gama de matices cromáticos de que podían estar revestidos. Además, sentía que era una ecuanimidad que no se veía afectada por los distintos tonos de voz y gestos que acompañaban a sus palabras, poniendo y quitando énfasis que, a la vez, dejaban en claro que no se estaba en medio de una sesión de laboratorio aséptica. Tomar una clara posición con respecto a muchos hechos de aquellos tiempos, no significaba desequilibrar, cargar el fiel de la balanza en beneficio de uno de sus platillos. No eran tiempos fáciles ni para ser ecuaníme ni para esperar o exigir ecuanimidad en los comportamientos y en las palabras. Y sin embargo, una y otra vez me parecía que esa condición, que el diccionario define como “imparcialidad serena del juicio” afloraba en Humberto en nuestras conversaciones.

Es probable que sea la tolerancia en la relación con el otro, asentada en la convicción de la existencia de un Bien metafísico que sostiene las acciones de la comunicación, buscada como recíproca en la relación con otro, lo que sostiene la ecuanimidad de Giannini. Una tolerancia, una apertura al otro, una inclinación a abrirle una cuenta de confianza inicial al otro, que especialmente en aquel tiempo, me parecían un bien bastante escaso y que, sin embargo, encontraba en Humberto de un modo tal que para mí se convertían en una referencia que casi se alzaba como una rosa de los vientos en el paisaje de aquellos momentos, y que poseía, a la vez, un sólido sustento teórico y una palabra sincera, calificada así, más allá de que en ocasiones pudiera o quisiera, o no, controlar la turbación que algunos hechos le provocaran; pues en definitiva, era una palabra que no pretendía complacer a quien tuviera enfrente de él.

Pero habiendo llegado hasta este punto, no puedo evitar hacerme una pregunta, al margen de que ahora pretendamos acercarnos a una respuesta. Pues de lo que se trata en esta ocasión, es de trazar algunos rasgos de una persona, convertida en un personaje en el curso de los años, en la medida en que percibimos en él una nítida confluencia entre la reflexión teórica y su correspondiente acción moral, una soldadura entre esos dos aspectos que requiere, por lo menos, de la compatibilidad de dos materiales finos que den lugar a una aleación duradera, ejemplar.

¿Es posible esta ecuanimidad y tolerancia señalada, por fuera de la convicción metafísica explicitada por Humberto Giannini y que parece ser lo que sostiene la solidez de esa aleación? Esta pregunta apunta al hecho de que esa convicción es un asunto difícil hoy en día para muchos, o para unos cuantos que procuramos ejercitar nuestro pensar en el mismo terreno amplio de la filosofía, en el que Humberto se mueve con comodidad. Es una pregunta que

tal vez pretende recoger algo que Humberto no ignora, la compleja trama y envergadura contingente de los procesos históricos que han solido contribuir a moldear el perfil de las acciones buenas y malas, con que a diario nos topamos, y ante las que se procura tener una palabra sin ambigüedad. Sólo que esta palabra ya no tiene un referente fundante por fuera de la larga historia constitutiva del pensar y la acción de nosotros, seres humanos. Individuos que no contamos ya sino con los elementos socializables de un discurso que se asume desde el horizonte ilimitado de sus propios límites, entre los que se orienta y navega por la vida. Tal vez esta otra condición requiera afinar en otro tono la relación entre un yo y un tú, entre nosotros y ellos, que haga oír otros sonidos de la comunicación entre individuos, que también buscan acceder entre sí a la ecuanimidad y la tolerancia.

# SOBRE LA EDUCACIÓN EN HUMBERTO GIANNINI\*

*Cristóbal Friz Echeverría\*\**

## I

Para acceder a una comprensión del tratamiento de la educación en el pensamiento de Humberto Giannini, me parece necesario comenzar teniendo a la vista el modo de acercamiento de nuestro filósofo a la cuestión. Según sus propias palabras, Giannini es un “interesado permanente y expositor ocasional y no técnico” sobre educación<sup>1</sup>. En un ambiente como el nuestro (me refiero a Chile), en el que en las últimas décadas las discusiones y decisiones del campo educacional han sido monopolizadas por especialistas (por no decir tecnócratas), un acercamiento un tanto profano como el de Giannini puede tener la ventaja de ayudarnos a pensar y discutir, en general, el sentido de la educación.

Hace años nuestro autor declaraba en una entrevista que le hiciera Iván Jaksic, que “el filósofo siempre termina preocupándose de la educación, como Platón, porque la educación es una parte central de la vida, de la vida en común”<sup>2</sup> Como es evidente, esta declaración descansa en una determinada comprensión de la actividad filosófica, la que considera a ésta concernida por los problemas de la “convivencia humana” y la “experiencia común”; filosofía abocada al esclarecimiento de la “experiencia moral” que nos interpela día a día; “implicada” y “complicada” en aquello que desea “ex-plicar”.<sup>3</sup>

Como se mostrará a lo largo de estas páginas, una de las convicciones centrales de Giannini respecto de la vida en común, es que la educación es algo que la sociedad constituida debe a los individuos, por cuanto educándolos logra

\* El presente artículo vuelve sobre lo ya trabajado en “Cubrimiento y ruptura, educación y filosofía. Esbozo de la idea de América de Humberto Giannini”, *Revista La Cañada. Pensamiento filosófico chileno*, N° 1, agosto 2010, pp. 101-125. En [http://www.revistalacañada.cl/uploads/articulo/archivo/Friz\\_5\\_pdf.pdf](http://www.revistalacañada.cl/uploads/articulo/archivo/Friz_5_pdf.pdf)

\*\* Licenciado en Filosofía, Universidad Alberto Hurtado. Dr. © en Estudios Americanos, USACH. Becario CONICYT.

<sup>1</sup> Giannini, Humberto, “Conferencia sobre educación secundaria”, p. 111. Azúa M., Ximena y M. Loreto N. (comp.), *La reforma curricular chilena: Enfoques críticos*, U. de Chile/LOM, Santiago, 1999, pp. 111-121.

<sup>2</sup> Jaksic, Iván, “Humberto Giannini”, pp. 137-138, “La vocación filosófica en Chile. Entrevistas a Juan Rivano, Humberto Giannini, Gastón Gómez Lasa y Juan de Dios Vial Larraín”, *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta Serie, N° 3, Santiago, septiembre 1996, pp. 129-141.

<sup>3</sup> Sobre el concepto de filosofía de Giannini, cf. Santos Herceg, José, “Democrática, crítica, viva, arraigada, actual, provocadora, dialógica. La idea de filosofía tras la *Breve historia de la filosofía* de Humberto Giannini”, Aguirre, Marcos y Cecilia Sánchez (edit.), *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*, U. Academia de Humanismo Cristiano/LOM, Santiago, 2010, pp. 125-139.

tornarse una sociedad histórica y reflexiva. Dicha convicción es uno de los fundamentos —quizá el principal— que ha llevado al filósofo a criticar el modelo educativo neoliberal instalado en Chile desde fines de los 70.

## II

Dado que habremos de poner de manifiesto que para el filósofo chileno la educación guarda relación con la conquista del carácter reflexivo de una sociedad, conviene detenerse brevemente en la concepción de reflexión (o reflexividad) de Giannini.<sup>4</sup> Sin lugar a dudas que dicho concepto es de importancia central en el pensamiento del autor; baste como prueba de ello el título de la obra que el mismo filósofo en reiteradas ocasiones ha referido como su trabajo más gravitante y central: *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia* (1987).

En términos generales, se puede decir que, para Giannini, la reflexividad es el movimiento de salida y regreso a lo propio por el que una unidad (sea la que sea) se va constituyendo; o en sus palabras, aquel “*regreso a sí —pero, algo distinto de sí—, desde lo ajeno*”.<sup>5</sup> Son tres los modos de reflexión examinados por el filósofo.

El primer modo y que es constitutivo de los dos siguientes, es el de la “reflexión cotidiana”, la que denota el movimiento circular, reflexivo, por el que la vida de los individuos sale de sí y regresa a sí. Esto acontece tanto espacialmente (en los recorridos cotidianos por la ciudad) como de modo temporal (en la vuelta de los días de la semana). Ilustrándolo con su dimensión espacial, topográfica, basta pensar en los trayectos cotidianos que describen el periplo domicilio-calle-trabajo-calle-domicilio. En el circuito que va desde el domicilio a lo público para retornar al domicilio, la “mismidad” o “identidad” del sujeto se va conquistando gradualmente mediante el proceso que implica la salida al “mundo” (lugar en que acontece lo otro, en que me encuentro con el otro) para retornar al domicilio, en cuanto retornar a sí. De lo cual se colige que la constitución del individuo sólo se logra por su enajenarse en la alteridad, y desde ella retornar a lo propio.<sup>6</sup>

El segundo modo de reflexión distinguido por Giannini es la llamada “reflexión psíquica”, la reflexión tal cual la entendemos habitualmente como el ejercicio mediante el cual, desde lo ajeno, vuelvo a mí, para sopesar mi conduc-

<sup>4</sup> Un análisis detallado del tema de la reflexión en Giannini se encuentra en Figueroa, Maximiliano, “Sobre la reflexividad en Humberto Giannini”, Aguirre, Marcos y Cecilia Sánchez (edit.), *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*, Op. Cit., pp. 73-89.

<sup>5</sup> Giannini, Humberto, “Millas: Reflexión y universidad”, p. 88, *Revista de Ciencias Sociales*, n° 49-50 (volumen homenaje a Jorge Millas), Valparaíso, Universidad de Valparaíso, 2005, pp. 87-95.

<sup>6</sup> Giannini, Humberto, *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 6° edición, Santiago de Chile, Universitaria, 2004, p. 17.

ta, preguntarme por el sentido de tal o cual suceso, para considerar tal o cual dato de la realidad y otorgarle o no mi consentimiento, etc.<sup>7</sup>

Tanto sobre la reflexión cotidiana como sobre el movimiento psíquico por el que el individuo sopesa lo dado, se funda la tercera modalidad de reflexión señalada por Giannini: la “reflexión social”.<sup>8</sup> Ésta indica una vez más una vuelta a sí desde lo ajeno, aunque ahora no es la vuelta del individuo al domicilio o al tiempo del descanso ni al fuero de la conciencia, sino aquella por la que una determinada sociedad procura consolidar y preservar una cierta identidad, unos determinados proyectos que la definen como la misma a lo largo del tiempo. Es ante todo esta modalidad de la reflexión la que es importante tener a la vista para adentrarse en las ideas de Giannini sobre educación.

## III

El supuesto básico para hablar de una reflexión social, es que la sociedad sea más que el nombre o etiqueta que se le otorga al cúmulo de individuos que coinciden en un territorio dado en uno u otro momento de la historia. Tal supuesto no implica necesariamente hipostasiar a la sociedad, como una suerte de entidad viva que se desarrollara al margen y a pesar de los hombres y mujeres que la componen. Lo que está en juego en el concepto de reflexión social de Giannini es una determinada comprensión del sujeto humano y de la sociedad. En dicha comprensión, no se puede ni suponer que el ser humano sea una entidad autónoma que nada debe a la sociedad, como tampoco que esta última funcione con independencia de las acciones de los individuos que la componen.

Retomando con cierta libertad algunas ideas de Martin Heidegger, Giannini afirma que el ente humano, como mera posibilidad de ser, a la que le une con la existencia un vínculo fortuito y gratuito, es “arrojado al mundo” por otros. Estos son en un sentido inmediato sus progenitores. Dado que la existencia de éstos (tan fortuita y gratuita como la propia) es deudora a su vez de un conjunto vastísimo de decisiones, azares, etc. que nos remiten a otros azares y así casi hasta el infinito, Giannini afirma que “pertenece a una humanidad viviente”, y que “somos semejantes por provenir cada uno de nosotros de esta humanidad histórica que respalda nuestro ser”.<sup>9</sup> Nuestra existencia, que no es más que el resultado de combinaciones posibles en un universo azaroso, es dada por otros, quienes por el hecho de “arrojarnos” quedan en deuda respecto de la misma.<sup>10</sup>

La sociedad que nos recibe en su seno antecede a nuestra existencia, es el resultado de un largo proceso de luchas mediante el cual se logran determinadas conquistas materiales, culturales, etc. Independiente de la índole de las

<sup>7</sup> *Ídem.*

<sup>8</sup> Giannini, Humberto, *La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad*, Catalonia, Santiago, 2007, pp. 17-18.

<sup>9</sup> Giannini, Humberto, “Ética de la proximidad”, p. 14, *Análisis de perspectivas de la educación en la región de América Latina y el Caribe*, UNESCO, Santiago, 2001, pp. 13-26.

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 15.

mismas, lo destacado por Giannini es que dichas conquistas reflejan el esfuerzo de cada sociedad por alcanzar el más alto grado de desarrollo posible, el mayor nivel de humanidad. Si bien las distintas sociedades pueden y tienen el derecho a aspirar a conquistas diversas, lo central para nuestro filósofo es que la sociedad receptora adeuda el posibilitar a los individuos que nacen en su seno, el conquistar el nivel que históricamente ella ha dado en considerar de plena humanidad.<sup>11</sup>

Sólo mediante el pago de esta deuda, la sociedad se asegura para sí una cierta permanencia en el tiempo; se asegura, en otras palabras, su condición de sociedad histórica y reflexiva. Para Giannini, una sociedad es histórica en tanto es reflexiva. Ser histórica implica reconocerse en su pasado y en su presente, como condición de la construcción de un futuro que le pertenezca con propiedad. Esto sólo se logra por la reflexividad, por aquella vuelta a sí mediante la cual puede reconocerse a sí como una y la misma a pesar del paso del tiempo.<sup>12</sup>

En tal sentido, la reflexión social posibilita la conformación de una cierta identidad social o cultural. Esta no debe ser entendida como una mismidad abstracta y ahistórica que sustente las distintas manifestaciones de una comunidad, sino antes bien como la posibilidad de la misma de proponerse sus propios derroteros, y de cuestionarlos, renovarlos y modificarlos de generación en generación. Giannini lo explica del siguiente modo: “identidad plena es la que se genera en el reencuentro de una generación con la otra; en la exposición de la generación mayor que intenta proponer verdades, valores, usos y costumbres ante una generación que siempre será una sorpresa y un contratiempo como receptora y heredera de aquello que se le entrega”<sup>13</sup>.

#### IV

De entre los posibles modos de generar ese retorno a lo propio que define a la reflexión social, Giannini apuesta por la educación como probablemente el más apropiado. En sus palabras: “Uno de los modos más fuertes y determinantes de la convergencia social es la escuela, y todos los espacios de re-flexión generacional (el liceo, la universidad). La escuela es la gran institución re-flexiva por la que la sociedad se vuelve a sí misma, para reconocerse e ir, en el tiempo, descubriendo, formulando y confirmando sus valores”<sup>14</sup>.

Como ya se ha indicado, para nuestro filósofo los hombres y mujeres nacemos en el seno de una sociedad constituida, en la que han tenido lugar distintos proyectos de conquista de una humanidad plena. Dicha sociedad, según Giannini, nos debe la posibilidad de acceder a los frutos (aunque parciales) de esa conquista, para poder así tender a esa plenitud y, con ello, ayudar a cumplir el designio por el que la sociedad y la humanidad histórica de la que proceden

<sup>11</sup> Giannini, Humberto, “Conferencia sobre educación secundaria”, *Op. Cit.* p. 113.

<sup>12</sup> Giannini, Humberto, “Millas: Reflexión y universidad”, *Op. Cit.*, p. 91.

<sup>13</sup> *Ídem.*

<sup>14</sup> Giannini, Humberto, “Ética de la proximidad”, *Op. Cit.*, p. 16.

mos, tienden —asintóticamente, y no en forma lineal— hacia la consecución de un máximo de humanidad posible. De aquí deriva el que para Giannini la educación, como modo privilegiado de humanización, sea un derecho que la sociedad debe al individuo.

Es en tal sentido que nuestro autor concibe al “educando como sujeto de un derecho absoluto; sujeto para el cual la sociedad receptora, tiene el deber de conducirlo a través del proceso educativo hasta el nivel que dicha sociedad valora como de plena humanidad”.<sup>15</sup> Así, la educación no es un bien relativo o instrumental, sino un bien de por sí.

Como es evidente, semejante modo de pensar la educación conduce necesariamente a Giannini a mirar con recelo los rumbos que ha tomado ésta en las últimas tres décadas, por lo que las intervenciones de nuestro “interesado permanente y expositor ocasional y no técnico” se han enrielado hacia una crítica al modelo educativo neoliberal imperante en el país.

En sus palabras, estamos “muy mal por la política de liberalismo total, aplicado también a la educación. Que el problema salte con la educación me parece casi natural”.<sup>16</sup> La educación privatizada se presenta como una de las mayores trabas para la convivencia democrática y la identidad nacional. La educación privatizada, al ponerse al servicio de grupos económicos y sus intereses privados —y no al servicio de nuestra convivencia— atenta contra la condición humana tal cual la entiende Giannini, al hacernos creer que, como seres de competencia, somos autosuficientes, aislados, ligados de un modo meramente accidental con nuestros prójimos. Muy por el contrario, para nuestro autor “no somos átomos, sino seres ligados específicamente”, por lo que “el individuo [...] se educa [...] para su relación específica con los seres humanos inmediatos, con sus conciudadanos”.<sup>17</sup>

Comprender la educación como un fin en sí, implica defender el carácter gratuito de la misma, o por lo menos velar por las condiciones de calidad e igualdad de acceso, permanencia, etc., en un sistema educativo que tienda a una verdadera inclusión y a una real apertura de posibilidades para todos y todas. Éstas son algunas de las consecuencias derivadas de las ideas de Giannini sobre la cuestión educacional, las que creo deben ser revisadas, discutidas, incluso criticadas (considerando que la vuelta reflexiva sobre las propias convicciones es siempre necesaria) en tiempos como el actual, en el que la cuestión educacional está tan al centro de la discusión ciudadana y política, respecto del país en el que queremos habitar.

<sup>15</sup> Giannini, Humberto, “Conferencia sobre educación secundaria”, *Op. Cit.*, p. 113.

<sup>16</sup> Águila, Ernesto y Manuel Guzmán, “Humberto Giannini. Hacia una sociedad reflexiva” (Entrevista), p. 20, *Revista de Educación*, N° 230, Santiago de Chile, diciembre 1995, pp. 17-20.

<sup>17</sup> *Ídem.*

BIBLIOGRAFÍA

- Águila, Ernesto y Manuel Guzmán, “Humberto Giannini. Hacia una sociedad reflexiva” (Entrevista), *Revista de Educación*, N° 230, Santiago de Chile, diciembre 1995, pp. 17-20.
- Figueroa, Maximiliano, “Sobre la reflexividad en Humberto Giannini”, Aguirre, Marcos y Cecilia Sánchez (edit.), *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*, U. Academia de Humanismo Cristiano/LOM, Santiago, 2010, pp. 73-89.
- Giannini, Humberto, “Conferencia sobre educación secundaria”, Azúa M., Ximena y M. Loreto N. (comp.), *La reforma curricular chilena: Enfoques críticos*, U. Chile/LOM, Santiago, 1999, pp. 111-121.
- , “Ética de la proximidad”, p. 14, *Análisis de perspectivas de la educación en la región de América Latina y el Caribe*, UNESCO, Santiago, 2001, pp. 13-26.
- , *La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad*, Catalonia, Santiago, 2007.
- , *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 6° edición, Santiago de Chile, Universitaria, 2004.
- , “Millas: Reflexión y universidad”, *Revista de Ciencias Sociales*, N° 49-50 (volumen homenaje a Jorge Millas), Valparaíso, Universidad de Valparaíso, 2005, pp. 87-95.
- Jaksic, Iván, “Humberto Giannini”, “La vocación filosófica en Chile. Entrevistas a Juan Rivano, Humberto Giannini, Gastón Gómez Lasa y Juan de Dios Vial Larraín”, *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta Serie, N° 3, Santiago, septiembre 1996, pp. 129-141.
- Santos Herceg, José, “Democrática, crítica, viva, arraigada, actual, provocadora, dialógica. La idea de filosofía tras la *Breve historia de la filosofía* de Humberto Giannini”, Aguirre, Marcos y Cecilia Sánchez (edit.), *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*, U. Academia de Humanismo Cristiano/LOM, Santiago, 2010, pp. 125-139.

## LO DIURNO, LO COTIDIANO

Alejandra Castillo\*

“Una arqueología de la experiencia común, tal como la hemos propuesto, debería abrirnos camino hacia el sentido de algunos de los aspectos más banales de la vida diaria”.

Humberto Giannini, *La “reflexión” cotidiana*.

La diferencia de los sexos no es un objeto filosófico. Y quizás no lo sea debido a esa vocación diurna de la filosofía. Vocación diurna que vuelve impertinente la nocturna pregunta por la especificidad de los cuerpos. Esta vocación por la claridad, que también es vocación filosófica por los afanes del día, no quiere decir, sin embargo, que la filosofía no promueva cierto entendimiento de la diferencia de los sexos. Por el contrario, y tal como lo señala la filósofa francesa Geneviève Fraisse, la diferencia de los sexos sería algo cercano a un “principio oculto de la posibilidad de pensar [...], medio de intercambio del pensamiento y, por último, historicidad de la diferencia”.<sup>1</sup>

Principio oculto, nocturno me gustaría llamarle, que organiza a su vez simbólicamente la propia presencia de hombres y mujeres en el espacio de lo común. Principio oculto que en la filosofía de la re-flexión cotidiana de Humberto Giannini pareciera no tener lugar. Fuera de lugar, fuera de los afanes diurnos de la filosofía. Así al menos lo señala Giannini cuando nos dice que la organización tópica de la reflexión cotidiana sólo nos podría orientar en el “plano de lo visible, diurno y extenso de lo cotidiano”.<sup>2</sup>

Filosofía del día, ésta que nos propone Giannini. Filosofía del transcurrir diurno de lo cotidiano que en el movimiento circular desde el domicilio a la calle y de la calle al trabajo; y desde éste al camino que nos lleva nuevamente a casa, nos daría una experiencia en común: el ser domiciliado. Ser diurno, domiciliado, que viviendo “se reitera silenciosamente y día a día ahonda en sí mismo”.<sup>3</sup> Necesidad del regreso, ejercicio reflexivo que hace que “el hombre vuelva siempre al punto del cual parte”.<sup>4</sup> Ejercicio de reconocimiento e identificación que en palabras de Giannini nos conduce:

\* Doctora en Filosofía. Docente de la Universidad de Arte y Ciencias Sociales (AR-CIS) y del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

<sup>1</sup> Geneviève Fraisse, *La différence des sexes*, Paris, PUF, 1996, p. 19.

<sup>2</sup> Humberto Giannini, *La ‘reflexión’ cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago, Editorial Universitaria, 2004, p. 47.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>4</sup> Humberto Giannini, “Tiempo y comunidad”, en *Proyecto Chile*, Vol. 1, Ministerio de Planificación Social, Santiago, 1993, p. 3.

al reino seguro de mis apropiaciones, de las cosas disponibles, vuelta hacia mí para cumplir mis órdenes, satisfacer mis deseos o mis caprichos; regreso al reino de las cosas disponibles vueltas hacia mí, incluso para recordarme cada mañana, en virtud de su obstinada identidad, la fragilidad de la mía, siempre a punto de extraviarse en el anonimato de la calle o en la mecanización del trabajo. Habría que decir que el domicilio cumple la conversión del pasar en pasado; que es, en relación a los otros, tiempo de identificación cumplida, confirmación de lo que soy [...] la identidad atesorada en el domicilio es, en lo que más importa, una identidad ganada.<sup>5</sup>

Esta trayectoria cotidiana circular no debiese ser restringida al “hecho real” de volver a nuestro “domicilio”, cada tarde, sino más bien debiese extenderse al hecho simbólico de “volver a casa”, entendida esta vez en tanto espacio común de pertenencia (llámese familia, comunidad, patria). En ese sentido, Humberto Giannini dirá que: “el hombre, en este gran domicilio del terruño, de la patria, habita un mundo significativo, *sensato*, en cuanto le asegura su pertenencia a un todo lo más racional posible, en el que participa, y en el que se prolonga más allá de su propia individualidad”.<sup>6</sup>

En el espacio que estas palabras abren, pareciera describirse una experiencia “descarnada”. Así descrita, la experiencia pareciera no estar signada por la diferencia de los sexos: habitualmente, la filosofía nada dice de la diferencia de los sexos, nada dice sobre hombres y mujeres.

Es por ello que en el espacio de la exposición de la arqueología de la experiencia cotidiana, Giannini nos dirá que este ser domiciliado en ningún sentido podría estar asociado a las “imágenes de la convivencia familiar, a tradiciones y afectos”.<sup>7</sup> Parece tentador vincular este regreso al “domicilio” con el espacio de la familia; nada más lejano, sin embargo, de las intenciones de Giannini. De ahí, que no tenga sentido hablar del recogimiento sobre sí sólo en términos de una experiencia humana. En este punto Giannini aclarará que: “tampoco hemos de suponer esta categoría (ser domiciliado) como privativa del ser humano: la animalidad más humilde también la detenta. Ya sea desde la guarida o desde la madriguera [...] cada individuo empieza a rehacer la historia de la especie, a construir su mundo, a levantarlo, a tejerlo, a atisbar sus horizontes y crear, dentro de ellos, los surcos circulares de su biografía cotidiana”.<sup>8</sup>

La clarinada del día y sus afanes, sus idas y venidas, la detención/trasgresión del tiempo en el diálogo nada tienen que ver con la familia, con los afectos. Dicho en otras palabras, nada tienen que ver, nada tienen en común, con la diferencia de los sexos. La cotidianidad, nos dice Giannini, es una “categoría”,

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>7</sup> Humberto Giannini, *La ‘reflexión’ cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 32.

un “modo de ser de un ser”<sup>9</sup>, de ahí, la imposibilidad de la historicidad. De este modo, la familia, sus transformaciones, los roles y funciones de hombres y mujeres en ella sólo tendrían cabida en algún ejercicio antropológico o histórico. Sin duda, ejercicios lejanos al pensamiento filosófico. En este gesto trascendental del ser domiciliado, Humberto Giannini indicará: “Ser-domiciliado, lo es el hombre cavernario, de Platón, lo es el anacoreta —inmensamente domiciliado, diríamos—, el mendigo que se guarece bajo los puentes; el nómada, con su tienda ambulante; el universitario de provincia que vive en pensión; la asilada, en el prostíbulo; el concripto, en el cuartel”.<sup>10</sup>

Dando un paso más allá, Humberto Giannini dirá que la “vuelta a casa”, el regreso a sí mismo implicaría un: *regresum ad uterum*, es decir, una separabilidad protegida de la dispersión de la calle —el mundo de todos y de nadie—, o de la enajenación del trabajo.<sup>11</sup>

Vuelta al domicilio. En el límite, en el extremo de la fórmula, “vuelta al domicilio”, podría dejarse oír en la siguiente variación: vuelta al útero. Llegada a este punto, me gustaría proponer que sería precisamente esta vuelta, ya no al domicilio, sino que al *útero*, la estructura fundamental que organizaría la re-flexión cotidiana, momento anterior, y presupuesto, de la arqueología de la experiencia cotidiana de Humberto Giannini.

Si bien la diferencia de los sexos no es un objeto filosófico, se podría afirmar, sin embargo, que este *regresum ad uterum* promueve cierto entendimiento de ella. Una variante de ese regreso lo proporcionó, algún tiempo antes, la filósofa Luce Irigaray, quien acercará las palabras *filosofía*, *morada* y *útero*. En esta encadenación de palabras indicará que: “Sócrates cuenta que unos hombres residen bajo tierra, en una morada en forma de caverna. Tierra, morada, caverna, y además y distintamente forma, son legibles como casi-equivalentes de la usteria. Además, podría remitirse a la misma el *residir*, el *permanecer* un cierto tiempo, o incluso todo el tiempo, en un *mismo lugar*, el quedarse en un *mismo hábitat*”.<sup>12</sup>

En otro espacio de escritura y con el afán de dar luz a los otros posibles sentidos contenidos en la voz usteria, Willy Thayer nos recuerda que la “histeria, proviene de la palabra griega útero (*usterion*) y se refiere a la pérdida irreparable de la muerte como totalidad sin comunión. Histeria es el desvío del acontecimiento hacia donaires de distinción. Histeria es un síntoma de la historia. La primera pose que cortó el vínculo y aisló un nombre, hizo estallar la nada en señales de reintegro”.<sup>13</sup>

*Útero*, entonces, como histeria, receptáculo, corte, separación, totalidad y por sobre todo matriz. Suplementariamente, la palabra útero se presta para

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 31-32.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>12</sup> Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 221.

<sup>13</sup> Willy Thayer, *El barniz del esqueleto*, Santiago, Editorial Palinodia, 2011, p. 16.

sugerir, también, el reflejo especular de la mirada masculina en el cuerpo femenino constituido como matriz. Esto es, útero como saturación y vaciamiento de lo femenino en tanto “límite y escena” de la constitución de la filosofía. Desde este lugar, y siguiendo en esto a Luce Irigaray, el útero (la matriz) se figuraría, más bien, como el proyecto “metafórico” de la metafísica occidental.

En filiación con dichas definiciones, no sería del todo equivocado indicar que el “regreso al útero” del cual nos habla Giannini no es una simple frase, sino más bien una operación absolutamente necesaria para hacer ingresar lo femenino/maternal en el espacio de lo común. No se trataría, pues, de algo extraño para la reflexión de lo cotidiano sino, por el contrario, un momento constitutivo del movimiento del recogimiento de sí. Bien podríamos llamar a este momento “*chora materna*”. La genealogía de este concepto nos lleva a la escritura del *Timeo* de Platón. Tres serían los elementos que constituirían el esquema cosmológico establecido por Platón en el *Timeo*. Un primer elemento divino, eterno (orden del Padre) nos remitiría a las formas o ideas. Un segundo elemento terrenal (orden del Hijo), nos situaría en el mundo físico que es la copia material (visible) del orden divino. Y por último, está la *chora*, orden de lo materno, receptáculo informe, cual vasija, utilizado en figuración/formación del mundo. La *chora* se situaría, complicada y ambiguamente, afuera de lo inteligible y de lo visible.<sup>14</sup> Privada de toda forma conceptual y material, la *chora* es receptáculo materno en el que el Padre genera al Hijo como copia a través de la impresión, de su huella, en sus formas. La *chora*, entonces, como un receptáculo flexible de mezcla, de contradicción y movimiento, necesario para el funcionamiento de la naturaleza antes de la intervención teológica de Dios: la *chora*, es una matriz o nodriza en la que los elementos se hallan sin identidad, ni razón.<sup>15</sup>

Dicho en otras palabras, y ahora de vuelta en la reflexión de lo cotidiano de Giannini, el propio ejercicio del recogimiento a lo cotidiano se constituiría teniendo como base la metáfora de la “*chora materna*”. Metáfora-receptáculo-matriz habilitadora de la conciencia de sí; metáfora-lugar protectora de la dispersión de la calle o de la enajenación del trabajo. Metáfora materno/uterina de regreso a nuestra identidad.

Este entendimiento de la diferencia de los sexos anclada en la metáfora de la “*chora materna*”, Giannini la verá reflejada en dos peculiares figuras: Penélope y Odiseo. Figuras una del domicilio, y la otra de la calle. Una atada al tiempo de los afanes domésticos y la otra figurada en el tiempo del devenir del viaje, en constante tránsito. No vamos a creer, sin embargo, que sólo por ser Penélope una figuración de lo femenino le correspondería ser un “alma domiciliada”; mientras que a Odiseo, por ser figuración masculina, le correspondería ser un “alma callejera”.<sup>16</sup> En este punto cabe seguir la indicación de Giannini: “Penélo-

<sup>14</sup> Platón, *Timeo*, pp. 52-53.

<sup>15</sup> Adriana Cavarero, “The Maternal *Chora*; or, the Voice of the Poetic Text”, *For More Than One Voice. Toward a Philosophy of Vocal Expression*, California, Stanford University Press, 2005, pp. 134-135.

<sup>16</sup> Humberto Giannini, *La “reflexión” cotidiana*, op. cit., p. 171.

pe —y no por el hecho de ser mujer sino por el modo específico de relacionarse a un tiempo re-flexivo y protector— simboliza la vida domiciliada, con todo lo que implica”.<sup>17</sup>

Sin embargo, nos cabe la pregunta: ¿por qué una mujer, y esta mujer con todo lo que ella simboliza, debiese relacionarse con un tiempo re-flexivo y protector? Sabemos de otras heroínas del mundo helénico, como les llama Giannini, que están bien lejos de representar el doble momento de la espera y la protección. Baste con recordar a Clitemnestra, quien, en el delicado trabajo de unir hilos, confeccionará un poderoso velo con el que dará muerte al Rey Agamenón. O a Medea, quien, con una túnica de auto-combustión, matará a la tebana Glauce, amante del también viajero Jasón. Hay en estas otras figuraciones de lo femenino sólo una coincidencia con Penélope: el tejido. En este punto Giannini dirá que: “Penélope va hilando en el claustro domiciliario esa casi inexpugnable unidad de su ser [...] Penélope se entregaba, pues, día a día a una actividad que por lo demás era, en el mundo antiguo, muy propia del grupo doméstico: la actividad del tejido. Pero la heroína tejía para proveerse y esperar”.<sup>18</sup>

No hay casualidad en la elección de esta heroína: Penélope representa la fidelidad a sí misma. No hay cambios, el eterno femenino. Eterno femenino que en la figura de la madre encuentra su realización por excelencia. La mujer se queda en casa y espera. Se queda en casa y mantiene el calor doméstico, en otras palabras, mantiene la esencial “estructura domiciliaria” para que cuando el hombre vuelva de “ganarse la vida” regrese a un lugar donde todo le indique que es el mismo. Mantiene, en pocas palabras, y en la expresión de Giannini, “las cosas en su sitio”.

Odiseo, por su parte, viajero eterno, se expone diez años “a los riesgos del camino, a las tentaciones de la visión; a salirse de la ruta prefijada tras el canto seductor de una sirena”.<sup>19</sup> Salida y regreso, movimiento circular propio de la reflexión cotidiana. Pero aquí cabe una pregunta: ¿por qué alguien (hombre o mujer) debiese mantener la “estructura domiciliaria”? ¿acaso sólo algunos están llamados al ejercicio re-flexivo de la cotidianidad que, no olvidemos, necesita, del tránsito, de la rutina de la salida? Y por último, ¿por qué es necesaria la salida? Giannini en este punto es claro: “Dado que en el domicilio hace frío, dado que en el domicilio se siente hambre, dado que se siente urgencias que allí no es posible satisfacer, el animal empieza a internarse en el espacio externo, a abandonar su aparente separabilidad protegida; a buscar el alimento, la leña, la *compañera*”.<sup>20</sup>

La diferencia de los sexos no es un objeto filosófico, es cierto. Sin embargo, de una manera invisible y nocturna estructura un entendimiento de dicha diferencia, otorgando lugares y tiempos a hombres y mujeres en el espacio de lo cotidiano.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 34. La cursiva es mía.

## COMPRENSIÓN HISTÓRICA Y COMUNIDAD

*Miguel Valderrama\**

*A Humberto Giannini*

El imperio de la narración que insta a los historiadores a borrar su rostro de la superficie de los hechos se ordena según un ideal de objetividad que busca preservar la experiencia del tiempo y del olvido. Esta conservación de la experiencia es preservación de la vivencia singular, registro y representación de su acontecimiento. De este esfuerzo de mantención de la experiencia pasada da testimonio la etimología griega de la palabra historia, que en su étimo más antiguo define la identidad historiográfica a partir de la mirada y la narración. “Ver”, “indagar” y “testimoniar” constituyen desde un principio propiedades privativas a todo saber recto de la historia. Sin embargo, en aras de preservar la singularidad de la experiencia vivida, y en atención al riesgo inscrito en la etimología que soporta y habilita su saber, la historia ha buscado conjurar desde un comienzo toda posición de enunciación que la sitúe en el lugar y en la función de un “tribunal de los infiernos”.<sup>1</sup> Abocada a declarar la experiencia, a hacer profesión de lo vivido, la escritura de la historia suspende el juicio en favor de la representación de lo acontecido, apela a la potencia dislocadora contenida en la alteridad de lo pasado. Escribir para desaparecer, ceder a la llamada del otro el nombre propio, imponerse la sentencia del “en ti más que en mí” parece ser la forma principal con que la conciencia historiográfica moderna ha respondido a la norma de escritura que impone todo saber y registro de la experiencia. La misma ambigüedad de la noción de representación, esencial al trabajo historiográfico contemporáneo, ya denuncia en el juego de presencia/ausencia que la constituye el rasgo común de toda práctica historiográfica de inscripción de la experiencia. Esta inusual percepción de la fragilidad de la experiencia, y más allá, de la propia función dislocadora de la alteridad del pasado, se encuentra claramente expresada en aquella observación del oficio que advierte que “para penetrar en una conciencia extraña, separada de nosotros por un intervalo de varias generaciones, hay que despojarse, casi, del propio yo”.<sup>2</sup> La tarea de comprender, el esfuerzo continuo por diferir el juicio en pro de los acontecimientos, es siempre la tarea de un discurso que busca asumir el discurso del otro, que busca hacer la experiencia de una experiencia otra.

Testimoniar la experiencia, dar fe de ella, nombrar la posibilidad de una experiencia de la experiencia, es ya reconocer, desde un comienzo, que todo

\* Académico de la Universidad ARCIS.

<sup>1</sup> Tomo esta figura de Marc Bloch, *Introducción a la historia*, trad. Max Aub y Pablo González Casanova, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 110.

registro, toda representación de la alteridad de lo pasado, se constituye necesariamente sobre el enigma de una pérdida de significación, sobre una fuga de sentido que marca toda relación con lo pretérito, toda reserva de la historia. Pero, sobre todo, en un nivel más fundamental, testimoniar la experiencia, dar cuenta de lo vivido, comprender el pasado en su radical alteridad, es postular una vivencia común, una “fantasía compartida”, en cuya escena es posible recrear la experiencia del otro en su sentido original. Es arriesgar, en condensada imagen, una iluminación del ser del otro a partir de un encuentro en la palabra, a partir del riesgo y la responsabilidad de su escucha. Únicamente postulando esta comunidad de diálogo, únicamente anticipando la amistad anunciada en la extraña cita de esta comunicación diferida, puede llegar a decirse que la historia habla (a través de) la voz del otro, y cosa que es más difícil de afirmar, que los muertos viven en cada palabra que los reclama. Sin embargo, y aun cuando esto pueda parecer una contradicción, testimoniar la experiencia, hacer profesión de ella, es a un tiempo reconocer la fragilidad y labilidad de la misma, es en el límite hacer la experiencia de la destrucción de la experiencia. Sólo teniendo esto en cuenta, sólo respondiendo a la ética de esta escritura, al deseo de su decir, es posible comprender aquella vieja obsesión de la historiografía moderna por desmontar toda figura retórica del juicio histórico, toda posición de enunciación articulada a partir del intercambio de lugares entre el juez y el historiador. “Durante mucho tiempo el historiador pasó por ser una especie de juez de los Infiernos, encargado de distribuir elogios y censuras a los héroes muertos”.<sup>3</sup> La figura del juez de los infiernos, del juicio final de la historia, es sin duda una figura apocalíptica, pero es también, en un nivel más arqueológico, una figura del presente absoluto, una manera de confirmar los derechos de una actualidad soberana por sobre las pretensiones y reivindicaciones de una experiencia pasada. A esta confiada figura del juicio histórico, la historiografía actual opone la convicción de que la “experiencia” es ya una interpretación y algo que requiere al mismo tiempo ser interpretado; opone, en otros términos, la vocación de un decir, la ética de un deseo.

Tal vez por ello, por lo que demanda a la pasión de la historia, a la ética de su escritura, sea “la recreación de la experiencia pasada” la inscripción que mejor expresa el deber del oficio historiográfico, la ley y la norma bajo la cual trabaja su escritura. Inscripción polémica, por cierto, afirmación de una escritura en cuyo seno parece habitar el reclamo de “una historia/historiografía de la autoidentificación histórico/carnal con el Otro”.<sup>4</sup> Ya sea por fidelidad a la experiencia pasada, o por la espera de su significación, esta inscripción presenta el oficio de historiar como un tipo de actividad autobiográfica en donde “el otro” no es sino “uno mismo”.<sup>5</sup> Actividad de una reactualización, de una reefectua-ción de la experiencia acaecida, o más propiamente de un *re-enactment* si se ha

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 109.

<sup>4</sup> María Angélica Illanes, “La historiografía ‘popular’: una epistemología de ‘mujer’”. Chile década de 1980”, *Solar. Estudios latinoamericanos*, No. 1, Santiago, 1994, p. 23.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 24.

de reconocer los derechos de Collingwood sobre la inscripción.<sup>6</sup> Pero también, y más fundamentalmente, actividad de solidaridad con un pasado trunco que reclama existencia, identificación riesgosa con un otro que en su presencia/ausencia demanda una cierta dislocación de sí, una voladura del yo capaz de generar un secreto vínculo entre generaciones. Es, precisamente, atendiendo a la urgencia de este vínculo, al reclamo de esta cita, que ha podido llegar a describirse la labor historiográfica como la actividad de un *medium*, como aquella intercesión mediadora que trae a presencia el pasado para reclamar “la posibilidad que todos sean todo lo que son”.<sup>7</sup>

Ahora bien, en tanto guarda y alerta de una práctica de escritura, en tanto vigilia de una obra, esta inscripción es ya medida y enjuiciamiento de un deseo, prenda y garantía de un decir. Pues, tras el imperativo de “recrear la experiencia pasada” no sólo se encuentra un afán de identificación absoluta con el otro, un anhelo imposible, y tal vez teológico, de redención de lo pasado. También se muestra allí, en la fuerza que la declaración comporta, la búsqueda de una hermandad más primaria, el deseo de una identificación absoluta con el otro a partir de la experiencia diferida de su significación.

Esta identificación absoluta con el otro, esta escena primaria de “comunidad fraterna”, ha sido pensada en la historiografía moderna bajo el signo de la comprensión. Es sólo a partir de este signo o metáfora de lugar que la historia ha podido pensar su relación con lo pretérito. Historia, cabe recordar, en uno de sus sentidos etimológicos primarios, nombra precisamente un estado de disponibilidad, una sumisión a lo inesperado, una apertura a lo ajeno, en donde se supera la propia subjetividad.<sup>8</sup> Es, justamente, este estado de expectación el que

<sup>6</sup> Parafraseamos aquí la traducción castellana de la tesis de R. G. Collingwood que observa que el deber del historiador es “recrear en su mente la experiencia pasada”. En el original, sin embargo, se observa un matiz que cabe aquí consignar: “the history of thought, and therefore all history, is the re-enactment of past thought in the historian’s own mind”. Collingwood, con esta arriesgada afirmación, no hace más que retomar y afinar, en otros términos, la teoría diltheyana de la comprensión. Comprender, en efecto, en la huella de la tradición hermenéutica, es aquí el objetivo principal del historiador. Véase, para la observación de R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 215. Para un análisis de la relación de Collingwood con el romanticismo alemán, Hans-Georg Gadamer, “Introduction to *Denken*, the german traslation of *An Autobiography*”, *Collingwood Studies*, Vol. 1, Londres, 1992, pp. 9-13.

<sup>7</sup> “Eso es, en el fondo Historiografía: mayéutica, la mayéutica de los tiempos ‘que se olvidan’ y de los seres y los hechos ‘que se quedan’ enclavados en ‘su’ tiempo, imposibilitados para ‘proseguir’. Lo que se distiende en largas estelas temporales es reunido aquí, en el lugar de los seres cognoscentes; la Historiografía puede decir: ‘todos están hoy aquí todo lo que son’ [...] es preciso que el pasado regrese hasta ahora, para que todos sean todo lo que son”, Gabriel Salazar, *El historiador y la historiología filosófica*, Santiago, Memoria de Prueba, Instituto Pedagógico, Universidad de Chile, 1963, p. 16.

<sup>8</sup> Traducción libre de la palabra *istoria*. Pero también fiel al universo semiótico que parece gobernar la frase historiográfica. En el debate contemporáneo, se debe a Ricoeur el mérito y riesgo de esta “traducción”. Véase, al respecto, Paul Ricoeur, “Objeti-

intenta nombrar la palabra comprensión. Pues, comprender es inicialmente responder por alguien. En su sentido original, apunta Hans-Georg Gadamer, la palabra se refiere a aquél que es abogado ante un tribunal. Es quien entiende a su parte. “Representa a su cliente, responde por él, y no es que repita lo que éste le haya apuntado o dictado, sino que habla en su lugar. Pero a su vez, esto significa que habla desde sí mismo como si fuera otro y dirigiéndose a los otros”.<sup>9</sup> No que reproduce sin más sus palabras, pues en un sentido más pleno comprender no significa únicamente defender el asunto de otro exhaustivamente ante un tribunal o ante quien quiera que sea, sino más bien, significa, en un sentido esencial, “dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí”.<sup>10</sup> Atendiendo a esta operación de descentramiento del sujeto, a esta voladura del yo, se ha llegado a presentar la lógica de la declaración historiográfica como una lógica de la alteridad, como el signo o la figura distintiva de la heterología. La historia, según esta inscripción, ocupa un lugar entre las palabras y las cosas sólo enunciable a partir de la llamada y la invocación del otro.

Esta relación de la historia con la alteridad del pasado se establece, sin embargo, únicamente a partir de la materialidad significativa de restos, testimonios, documentos y monumentos. Se tiene la costumbre —afirma Johann Gustav Droysen en su *Histórica*— de designar tales materiales con el nombre de fuentes. El conocimiento histórico es así siempre un conocimiento por huellas, establecido a través de la mediación de las fuentes. Y ello en tal grado que se ha llegado a expresar que “sin documentos no hay historia”. Decir que la historia es un conocimiento por huellas es apelar a la materialidad significativa de un pasado que permanece preservado en la marca y el registro, en el testimonio y la narración. Pero, de igual modo, y tal vez de una manera aún más radical, decir que la historia es un conocimiento por huellas es advertir que ella es siempre diálogo, relación a la palabra de un otro, travesía y riesgo de una escucha. La huella, así representada, es captada por la declaración historiográfica bajo las señas metafóricas del texto y la legibilidad, de la diferencia y la alteridad. Si toda historia trata, directa o indirectamente, de experiencias propias o de otros, si el presupuesto de narratividad es constitutivo de las propias experiencias y de las ajenas, y si este presupuesto domina el análisis de la moderna historiografía, cabe suponer entonces que los modos de configurar las historias o de elaborarlas epistemológicamente están íntimamente determinados por los propios modos de narrar dichas experiencias. Esta precipitación de la historia en una poética del saber historiográfico está lejos de agotar, sin embargo, la experiencia

---

vidad y subjetividad en historia”, *Historia y verdad*, trad. Alfonso Ortiz García, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, p. 32.

<sup>9</sup> Hans-Georg Gadamer, “Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo”, *El giro hermenéutico*, trad. Arturo Parada, Madrid, Cátedra, 1998, p. 61.

<sup>10</sup> Hans-Georg Gadamer, “El concepto de la experiencia y la esencia de la experiencia hermenéutica”, *Verdad y método I*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988, p. 438.

histórica en un número limitado de estrategias tropológicas de interpretación. Antes bien, pareciera ser constitutivo de toda narración de la experiencia, y de toda experiencia como narración, un sentimiento de pérdida, un cierto estado de deuda frente a la posibilidad de aprehender la experiencia del otro en su sentido original. Esta experiencia de pérdida, o de ruina de la representación, sólo es conjurada en el trabajo historiográfico a través de las figuras de la “huella” y de la “marca”, de la escritura y de la inscripción. ¿Qué entendemos por documentos sino una huella —ha escrito Marc Bloch—, es decir, la marca que ha dejado un fenómeno, que nuestros sentidos pueden percibir?<sup>11</sup> Las nociones de “huella” y “marca” reenvían así constantemente el trabajo historiográfico al lugar de las metáforas del texto y la legibilidad, de la diferencia y la alteridad. Al menos, a aquellos lugares donde estas metáforas nombran una fijación del discurso, donde ellas señalan un principio de legibilidad del otro, una holladura de significación. En tanto figuras de lo legible, en tanto figuras del texto, la “huella” y la “marca” son también, al mismo tiempo, figuras del otro, señas de una presencia ausente a partir de la cual se constituye el discurso historiográfico. Es únicamente desde la experiencia de esta falta de ser del otro que la escritura de la historia subsiste. El propio mantenimiento de la distancia temporal entre presente y pasado, entre lo uno y lo otro, no viene sino a sancionar el estado de interrupción que continuamente amenaza a toda comprensión histórica. Esta interrupción del *continuum* hermenéutico de la historia, esta borradura permanente de la legibilidad de toda huella, es la que anuncia justamente la irreductible alteridad del otro, la diferencia de su figura.

Así, a la posibilidad de suspensión de la relación de comprensión, a la probabilidad de su interrupción, la escritura de la historia contrapone la atracción del archivo, la pasión por el registro. Resistiendo a la totalidad de aquello que se deja anunciar en las figuras de la muerte y el olvido, la historia reivindica en otros términos la profesión de una escucha, la búsqueda infinita del testimonio de una presencia.

Hay aquí, en toda esta toma de partido por la experiencia del otro, por la verdad de su testimonio, una toma de partido por lo pasado que es, a su vez, en lo que allí hay de apertura y justificación, una toma de partido por el presente, por la experiencia de un tiempo común. Pues, a fin de cuentas, como bien ha advertido Humberto Giannini, tiempo común es sólo el presente, tiempo esencialmente ético, en cuanto común y participativo. En un sentido literal y básico, “tiempo de un encuentro que anula la temporalidad en que este encuentro ocurre y pasa”.<sup>12</sup> Especie de presente absoluto —prolongación indivisa de un estado de ser—, el tiempo común designa la extensión no divisible del tiempo de la participación, nombra la justificación soberana de una experiencia de ser con otros a partir del acto de la comprensión y la transgresión. De la transgresión

<sup>11</sup> Marc Bloch, *op. cit.*, p. 47.

<sup>12</sup> Humberto Giannini, *La “reflexión cotidiana”. Hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago, Editorial Universitaria, 1999, p. 152.

como alteración de la propia identidad por la presencia de un otro, pero también, de la transgresión como narración de algo que adviene como pura novedad de ser, como acontecimiento que irrumpe en el presente desde la alteridad de una experiencia ajena, fragmentada y dispersa en el tiempo. Sólo gracias a esta transgresión, sólo gracias a esta especie de cortocircuito en lo común de la vida, la comprensión se revela como riesgo y compromiso con la palabra de un otro, como reclamo y reconocimiento de su escucha. Pues, en tanto parte constitutiva del discurso, escuchar significa estar abierto a algo y predispuesto a un compromiso con su palabra. Escuchar es en otros términos comprender.

Especie de actualización del principio freudiano que me reclama advenir allí donde eso era, pero, de igual modo, acuñación del principio inverso que demanda a eso advenir allí donde yo soy, la comprensión es ya siempre estancia de una comunidad histórica, temporalidad de la hospitalidad o la comparecencia de una existencia para otra. Pues, si la comprensión consiste en aquella dialéctica singular del sí mismo y el otro, si ella presupone en su ejercicio la existencia de una amplia base de comunión fraterna, sin la cual no se daría “esta disposición de ánimo que nos hace connaturales con otro”<sup>13</sup>, cabe suponer de ella, entonces, más allá de toda alegación, una nombradía vinculadora, una alopatía restauradora de la convivencia y la comunión del ser-uno-con-otros. Comprender es así participar, y más ampliamente, comprender es sólo otro nombre para designar la profesión de la historia. Al menos, donde la profesión de su palabra resguarda una promesa de amistad, donde ella resiste la teratología de una escritura que —al igual que el “ogro de la leyenda”— gusta alimentarse de carne humana.<sup>14</sup> La comprensión se revela de este modo como una pasión de convivencia, como la afirmación imperiosa de un tiempo en que se está en lo mismo, y “sin el cual ninguna sociedad podría tenerse como tal aun cuando elaborase muchos ‘proyectos’ en común”.<sup>15</sup> Es, precisamente, esta experiencia de comunidad, de un tiempo común, la que constituye el “absoluto empírico” de la historia, el “absoluto operante” a partir del cual se construyen sus acuerdos y desacuerdos fundamentales.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> H. I. Marrou, *El conocimiento histórico*, trad. García de la Mora, Barcelona, Labor, 1968, p. 73.

<sup>14</sup> “El buen historiador se parece al ogro de la leyenda. Allí donde huele carne humana, sabe que está su presa”. En la traducción castellana de la *Apologie*, la primera frase de la cita está suprimida. Esta supresión impide, por tanto, captar el juego de semejanzas que Bloch intenta establecer entre la figura del “historiador” y la del “ogro”. Para su referencia original, Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Albin Colin, 1960, p. 4.

<sup>15</sup> Humberto Giannini, “Tiempo y comunidad”, vv.AA., *Proyecto Chile: Perspectivas generales*, Vol. I, Santiago, Mideplan, 1993.

<sup>16</sup> La noción de “absoluto empírico” refiere a una obra temprana de Giannini, en donde se observa en la cotidianidad del sentido de la experiencia humana, en la experiencia común, el “absoluto empírico” que funda toda convivencia y promesa de comunicación. Al respecto, Humberto Giannini, *Reflexiones acerca de la convivencia humana*, Santiago, Universidad de Chile, 1965.

Representar infinitamente un ser en común, servir al imperativo ético de una comunión fraternal, es la finalidad última que persigue todo discurso y escritura de la historia. La cuestión de la comunidad, del ser uno con otros, se revela así como la cuestión fundamental a la que asiste toda operación historiográfica. Proposición esencial, sin duda. Proposición válida para todo tiempo y lugar donde la historia intente reclamar, sin reservas, una soberanía del sujeto, una apropiación exhaustiva de la esencia humana como obra colectiva de un proyecto de sociedad. Será sólo con la modernidad, sin embargo, donde la historia se fijará y a la vez se especificará conceptualmente como historia de la soberanía, como narración autobiográfica de una comunidad nacional. Únicamente a partir de la determinación del tiempo presente como un tiempo de transición, y sólo con la autocomprensión normativa de lo moderno como encarnación temporal del principio de la subjetividad, la declaración historiográfica se expondrá así misma como la profesión de un decir, como la ordenación de un estado de palabra.

Dicho en otros términos, aquella mirada que observaba en la historia una colección de ejemplos de moral, un compendio ejemplarizador de experiencias pasadas, y que caracterizaba en lo esencial el *topos* clásico de la historia como maestra de vida, terminó por ceder su lugar en la modernidad a una representación de la historia como producción colectiva de un futuro indeterminado. Si la expectativa de futuro hasta mediados del siglo xvii estaba limitada por el advenimiento del juicio final, en el que la injusticia terrenal encontraría su compensación en el Apocalipsis del fin de los tiempos, a partir del siglo xviii, en cambio, cuando las realizaciones de la ciencia y de la técnica parecen anunciar un espacio ilimitado de nuevas posibilidades, comienza a configurarse una experiencia y una reflexión sobre el futuro que ve en la historia aquel concepto central capaz de asumir la responsabilidad del propio destino, y de planificar las consecuencias de la acción.<sup>17</sup> La historia pasa a determinarse, de este modo, modernamente como obra colectiva, como un proceso superior a todas las historias individuales, caracterizado por la planificación y el riesgo, la impredecibilidad y el cálculo. Mientras que la *historia magistra vitae* se caracterizaba por reunir en una expresión toda la experiencia realizada hasta entonces, de modo tal, que ella no era sino un conjunto de sentencias ejemplares a seguir, la concepción moderna de la historia, al tematizar en sí la propia destrucción de todo espacio perdurable de experiencia, y al abrirse al riesgo y travesía de un futuro incierto, no puede sino caracterizar su posición enunciativa a partir de un cumplimiento productor, a partir del despliegue totalizador del proyecto de una voluntad colectiva.

Darse a la tarea de realizar una comunidad, darse el trabajo de su cumplimiento, es sólo otra manera de nombrar el deber esencial que en la modernidad distingue la profesión de la historia, la ética de su decir. Y ello no sólo porque a

<sup>17</sup> Reinhard Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993.

la historia le está dado el mandato de anticipar la comunidad futura, de señalar la verdad última de toda comunicación humana, sino porque ella es ya en el presente —en tanto acto de comprensión y escritura— cumplimiento de un deseo de comunión, aseguramiento de una experiencia en común. La propia idea de soberanía como aquel objeto que siempre escapa a la representación, que nadie ha aferrado y que ninguno aferrará, por la inconfesable razón de que no se deja poseer como objeto, debe ser vista aquí sólo como otro momento negativo que da impulso y dinamismo al proyecto moderno de la historia. Incluso, la originalidad de un pensamiento capaz de advertir que la existencia de la nación está sujeta a la actualización y confirmación continua de un ritual de consentimiento voluntario, no debe de ser desvinculada de aquella otra que reconoce en la existencia del individuo la afirmación singular de una vida que se quiere auténtica. Pues, hay allí, en esa doble notificación de la identidad de un sujeto indiviso, en esa doble afirmación de una subjetividad que se quiere soberana, una misma comprensión de la existencia, un idéntico juicio de la subjetividad. A través de ella —de esta doble afirmación— habla un modelo de representación del yo que parece responder a la metafísica de un sujeto pleno, y que trata no ya de una singularidad entendida subjetivamente, sino de una individualidad universal, que debe actualizarse en cada momento y lugar, y donde todo proyecto es ya siempre obra, voluntad de restauración.

La exigencia de un deber ser en común, el reclamo de una destinación compartida, termina por revelarse así como la exigencia de una obra infinita de representación de la subjetividad, como la demanda continua por un proyecto político de restauración del sujeto en la escritura. De allí que, atendiendo a esta función moderna de representación indivisa de la subjetividad, aún hoy pueda sostenerse sin ambages que la cuestión de la soberanía es “la materia última de que trata la Historia”.<sup>18</sup>

Política de la guarda y alerta de la memoria, política de una recordación e instrucción, la declaración historiográfica es así menos una narración que busca responder a la verdad de las vidas perdidas en el archivo, que una narración que busca restituir el principio historiográfico de la comunidad, el *continuum* hermenéutico de su comprensión y actualización. Pues, bien es sabido que pertenece a la estructura hermenéutica de la comprensión servir al reconocimiento de la comunidad. Comprender, recuerda Gadamer, es el riesgo de abrirse al otro. Pero también, en un nivel más arqueológico, comprender es participar de

<sup>18</sup> La cita en cuestión expone el núcleo del *Manifiesto de historiadores*. Si bien, el contexto de disputas en que se expone la declaración de los historiadores chilenos permite entender y justificar esta apelación a la “soberanía de la comunidad nacional”, ella no agota los efectos de significación de dicha afirmación. Debe observarse en la declaración las huellas genealógicas de una solidaridad más profunda, de orden filosófico-historiográfico, entre subjetividad y comunidad, y entre comunidad y Estado. Huellas que bien pueden señalarse como distintivas de toda “archipolítica” moderna. Véase, para la referencia de la frase entrecomillada, Sergio Grez y Gabriel Salazar (comps.), *Manifiesto de historiadores*, Santiago, LOM Ediciones, 1999, p. 18.

la dimensión comunitaria que subyace a todo orden social, es identificarse con la “fantasía compartida” que soporta toda narración de un presente histórico.

Ahora bien, cabría preguntar si esta lógica historiográfica de la comprensión puede restituir hoy, en su ejercicio, la unidad perdida de la comunidad que busca reclamar. Puede, en otras palabras, afirmar la ley universal de la comunidad, su principio arcaico de legitimación, tras la catástrofe del texto histórico. Acaso le estaría permitido a esta historia apelar a un principio común de significación, a un orden de filiación indiscutido, en cuyo archivo establecer, de un modo incontestable, la verdad de *una* historia en tanto historia patria, en tanto “metafísica compendiada” de un tiempo y de un ser-en-común.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> La definición del nacionalismo como “metafísica compendiada” la tomo en préstamo de Humberto Giannini, “El nacionalismo como texto”, *Revista de Filosofía*, Vol. XIX, N° 1, Universidad de Chile, Santiago, 1981, pp. 37-45.

## POLÍTICA, DEMOCRACIA, IGUALDAD

*Vasco Castillo Rojas* \*

Recientemente se ha publicado un libro colectivo en torno a la obra de Humberto Giannini (Marcos Aguirre y Cecilia Sánchez (editores) 2010. *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*. Santiago: LOM-UAHC). Como lo hace notar Marcos Aguirre (p. 6), el libro busca superar el mero encomio para abrir un espacio de diálogo efectivo con su obra. En esta dirección querría presentar este escrito sobre el concepto de democracia. Pienso que el trabajo del profesor Giannini tiene una proyección política, más específicamente, democrática, que conviene subrayar y, a partir de la cual, iniciar un diálogo con su obra.

Su reflexión sobre la experiencia moral puede tener interés en tiempos donde la democracia suele tener buena prensa y resulta muy difícil encontrar opositores; sin embargo, existe poca comprensión del carácter litigioso de la democracia, un régimen interminablemente abierto a la queja que se levanta ante la ofensa y que da lugar al conflicto. Esta es la proyección política que, a mi parecer, tiene la comprensión de Giannini sobre la experiencia moral como la “experiencia irreductible de la ofensa; el conflicto, en el que la ofensa es el núcleo articulante” (Giannini, 1997: 10). El diálogo moral que resulta de esta experiencia, aquella querrela interminable sobre nuestras interpretaciones subjetivas de este mundo común, sobre nuestro incesante y mutuo enjuiciamiento y justificación, “los dos polos entre los que se mueve el conflicto moral” (Giannini, 1997: 30; Giannini, 1992: 102-124), coincide en lo medular con la experiencia de la democracia que analizo en las páginas siguientes.

En efecto, como lo intento mostrar, la democracia, lejos de ser traducible a una empresa técnica propia de la eficiencia administrativa, corresponde a una tarea litigiosa e inacabada sobre la comunidad que queremos ser. Litigiosa, porque ese diálogo es siempre la querrela de una igualdad no admitida ni por el conocimiento ni por la naturaleza. Inacabada, porque cada generación que llegue continuará exigiendo la igualdad donde hoy no la reconocemos. Es en este escenario donde la democracia dialoga sobre la comunidad que queremos ser y es este diálogo polémico todo lo que tenemos en común. Una democracia debe disponer de este escenario abierto a la reforma de sus instituciones, justo allí es donde comienza la política y termina la policía.

Es posible afirmar que la promesa de gobiernos técnicos, con gente independiente de los partidos políticos, como garantía de probidad y eficiencia políticas, resulta engañosa. Engañosa, no solo por la evidente conexión con el sector político al que sirven desde sus funciones o por sus vínculos con poderes económicos, sino porque constituye una quimera querer evadir la conflictividad propia de la política. En palabras de Chantal Mouffe, “las cuestiones políticas

\* Académico de la Universidad Diego Portales.

no son meramente asuntos técnicos, destinados a ser resueltos por expertos. Las cuestiones propiamente políticas implican decisiones que requieren que optemos entre alternativas en conflicto” (Mouffe, 2007: 17).

No considero que este juicio sea completamente incorrecto, pero me parece que conviene avanzar en la precisión de qué clase de conflictividad se trata. Creo que la clave la entrega la democracia: pero no la democracia reducida a la idea de Estado de Derecho, entendida como el sensato discurrir de las instituciones y la ordenada separación de los poderes, etc., sino la democracia como la escena conflictiva del reclamo de igualdad, que imponen aquellos que según todo lo establecido en ese orden institucional no deberían estar donde están, o bien no deberían estar exigiendo lo que están exigiendo o, finalmente, si tienen derechos, deberían hacerlo a través de los canales institucionales dispuestos para ello y no por medio de acciones que quiebran o debilitan la institucionalidad.

En su libro *Las esferas de la justicia* (1983), Michael Walzer recuerda la célebre imagen de la “nave del Estado” de Platón (*República*, Libro VI). Observa que, en contraste con la recomendación de Platón de entregar el timón de la nave al experto, la discusión sobre el puerto al que la nave ha de dirigirse no puede excluir al conjunto de los pasajeros.

En relación a la primera tarea, la posición de Platón parece hasta cierto punto defendible, en la navegación quizás necesitamos al experto y su saber técnico. Pero en la segunda tarea, nada parece recomendar omitir la discusión ampliada sobre dónde queremos ir. Más bien parece que en este terreno no hay experto que pueda reemplazar a los ciudadanos mismos, justamente porque no es una tarea técnica. Quizás, podría agregarse, esto incluye al propio *kybernetes*, en una condición que precisamente excluye su distinción y lo iguala con el resto de los pasajeros de la nave.

Quiero sugerir que esta segunda tarea es precisamente la política, omitida y postergada por la hegemonía de una concepción que la reduce a un saber técnico en manos de expertos y la comprime casi exclusivamente a la eficiente realización de la primera tarea.

Al reducir la política a administración, esta concepción dominante debilita nuestro entendimiento de la democracia, entre otras, por las razones siguientes:

a) vuelve superfluos el diálogo y la opinión en política, al punto que su aparición finalmente es interpretada como retórica vacía y oportunista, y su demanda la expresión de ingenuidad y falta de realismo.

b) vuelve superflua la participación ciudadana y la reduce a su papel como electorado: los ciudadanos son concebidos esencialmente para la selección y autorización del equipo experto que ha de gobernarle y, posteriormente, para aclamar o bien impugnar sus decisiones dado un marco institucional adecuado.

c) como consecuencia, las discusiones que refieren al “puerto”, cuando aparecen, resultan imperceptibles como demandas políticas y suelen ser enviadas al campo extra-político de nuestras “doctrinas comprensivas”, en especial,

al campo de la moral y la religión (que al menos en el caso de este país, suelen abrazarse hasta la indistinción).

En el campo de la teoría de la democracia este enfoque suele ser consignado como modelo minimalista, agregativo, pluralista o bien elitista de la democracia. Como minimalista suele reducir su comprensión de la democracia a estándares electorales (McCormick, 2001). Como agregativo, se subraya sobre todo el proceso mediante el cual se garantiza una justa e inclusiva agregación de intereses individuales y grupales (Cohen, 2001; Mouffe, 2003). Finalmente, la mirada pluralista subraya el enfoque económico según el cual la democracia ha de garantizar la lucha competitiva entre grupos de interés por obtener recursos sociales escasos (Nino, 1997; Sunstein, 2004; Cristi, 2000: 177-200; Held, 1991: 225-266). En este sentido, muchos autores consideran que lo que resume las características de este modelo de democracia es su elitismo, en donde las elites políticas y socio-económicas disfrutan de una libertad obtenida a expensas de sus representados, la población en general, las personas comunes (Bachrach, 1973; Machpherson, 1991; Ruiz, 1996; McCormick, 2001, 2003).

Quiero, pues, detenerme en el “olvido de la política” contenido en esta concepción que acabo de describir sumariamente. Mi sugerencia es que la segunda tarea es satisfecha únicamente por la democracia. Deseo explicar por qué me parece que esta es una tarea democrática, de un modo que la primera nunca puede serlo (por más que así nos lo sugiera mucha evidencia empírica).

En la *Política* (I, 7), Aristóteles aconseja al hombre libre que en lo posible derive el cuidado del *oikos* a un administrador con el fin de que pueda dedicarse a la actividad política. En cierto sentido nosotros hemos hecho lo contrario de lo aconsejado por Aristóteles. Nos hemos quedado en nuestro *oikos* y hemos contratado a un administrador para que represente nuestros intereses en el ámbito político.

Afirmar algo como lo anterior puede dar lugar a un juicio conocido. Ese juicio diría que aspirar al consejo aristotélico equivale a aspirar a la libertad de los antiguos. Sin hacerse parte de la amenazante consecuencia que extrajo Constant de esta distinción (el Terror)<sup>1</sup>, este juicio puede ser más indulgente y señalar que se trata de un sueño nostálgico y anacrónico de neo-republicanos que sueñan con *poleis* imposibles de reproducir en la actualidad (Arendt sería el caso más emblemático)<sup>2</sup>. Nuestra libertad es la de los modernos y estamos orgullosos de esta conquista. Es uno de los fundamentos de nuestra vida contemporánea.

<sup>1</sup> Benjamin Constant (1819). “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”. En “Selección de textos políticos de Benjamin Constant”, *Estudios Públicos*, No. 59, 1995.

<sup>2</sup> De la vasta obra de la autora, tal vez el libro más representativo de su pensamiento republicano sea *Sobre la Revolución*, originalmente publicado en 1963 (en español: Alianza, 2004).

Adoptar el juicio anterior tiene, sin embargo, implicaciones para nuestra experiencia moderna de la democracia que no convendría descuidar. Pienso que la democracia representativa es la expresión del olvido del consejo aristotélico en un sentido que desplaza algo que no es la libertad de los antiguos, sino que ese algo desplazado es la misma democracia. Nuestra adopción de la democracia representativa tiene consecuencias que pueden ser evaluadas desde el punto de vista democrático mismo. Y pienso que esa es la evaluación relevante que conviene considerar.

La imagen de la nave de Platón que consideramos al comienzo es la expresión de esta omisión de la democracia. Se trata en efecto de una metáfora ideada por su autor contra la democracia. La intención de Platón era desautorizar la democracia. El ideal del autogobierno, la libertad fundada en la igualdad, es lo recusado en esta metáfora de Platón. Los marineros no distinguen al verdadero piloto y quieren ellos gobernar. Como lo muestra el análisis de Jacques Rancière (2006), ellos no reconocen la distinción que es propia del acto mismo de gobernar (y en general del ejercicio del mando, como se derivará viciosamente hacia otras esferas de la vida en la ciudad democrática, según lo observado por Platón en el Libro VIII de la *República*). No reconocen el mérito y el título correcto que conviene a cada esfera y pretenden en todo igualar. Así, en la esfera política, no reconocen el mérito del conocimiento, el título que para gobernar detenta el sabio frente al ignorante. La distinción que habilita a uno a gobernar por sobre otro que en ausencia de tal título no está habilitado para mandar. Así ocurrirá otro tanto en la esfera de la familia y la educación. Así, en fin, en la cadena que enlaza al conjunto de la sociedad y que se hunde profundamente en la naturaleza y su orden armonioso de las jerarquías. Justicia llamó Platón a ese orden armonioso, que cada cual haga lo que le corresponde por naturaleza e ilustrado en el mito de las clases (*República*, Libro III).

Al tecnificar la política Platón evadió deliberadamente la segunda tarea. Platón hizo de la política el cumplimiento de la primera tarea como una manera de hacer imposible la democracia. Buscó deliberadamente enclaustrar la segunda tarea en el conocimiento no-público de la ciencia que posee el experto y de la que carece el hombre común. Verdad pues y no opinión. Filosofía pues y no política. La segunda tarea, la tarea política, la tarea olvidada es en el fondo la democracia. La nave del Estado busca el olvido de la democracia. Quienes son herederos de esta operación platónica hoy son también herederos de ese olvido. Y eso alcanza a nuestros actuales teóricos minimalistas de la democracia, quienes subrayan, por sobre cualquier otro aspecto, el carácter representativo de nuestras prácticas democráticas. Alcanza también para aquellos analistas políticos que nos recuerdan en el día presente la necesidad de fortalecer la institucionalidad democrática y evitar la tentación populista.

Me parece que la democracia —el régimen olvidado en la metáfora de Platón— es la única que puede dar cumplimiento cabal a la segunda tarea. La concepción minimalista de la democracia, al hacer suya la tecnificación de la política, al hacer suya la definición platónica de la política no es consistentemente

democrática, pues repulsa el autogobierno, repulsa la igualdad y hace suyo el principio platónico de la distinción política que hunde sus raíces (siempre comprobables mediante una sana observación empírica) en las esferas sociales y finalmente naturales.

El consejo aristotélico no resulta incompatible con las condiciones del mundo moderno. Puede muy bien ser interpretado en clave democrática (que con mucha seguridad posiblemente no era la clave del propio Aristóteles). Dedicarse a la política puede equivaler a jugar el juego de la igualdad justo allí donde el técnico no puede reemplazarnos ya. Veamos esto con más detención.

En relación a la primera tarea, la distinción tiene pleno sentido. Para llevarla a cabo necesitamos el criterio de la distinción: en este caso no da lo mismo el conocimiento, no da lo mismo que cualquiera gobierne la nave. En esta tarea sí vale que el experto gobierne la nave, en consideración de su distinción: su conocimiento, que lo hace distinto al resto. Como lo recuerda Rancière, el *arché*, el principio o fundamento del mando (Rancière, 2006: 60). En consideración de tal distinción, el sabio y el ignorante quedan reunidos por una relación dada por su desigualdad. Gobernantes y gobernados, pues.

En la medida en que la política se reduce a esta tarea, entonces Platón tiene la razón (y con él todos sus herederos): la política exige distinción, la política no es el reino de la igualdad sin criterio, no es el reino de la democracia: ese régimen anárquico que no reconoce la justicia y que pretende imponer la forma de gobierno donde toda voluntad humana tiene igual peso.

Jeremy Waldron (2004) reedita de una manera interesante este escándalo democrático al hacernos reflexionar sobre la deliberación tan apreciada por una corriente importante de nuestra teoría democrática. Muestra que la deliberación no es democrática *per se*, solo lo es si ocurre en circunstancias de igualdad de poder decisorio, y, es esto último lo que la hace democrática, no que sea deliberación. La deliberación se hace democrática en la medida en que quienes deliberan poseen igual poder decisorio: ¿cómo? en la medida en que el voto de cada uno tiene igual peso, vale lo mismo. Para el caso de la Corte Suprema de los Estados Unidos, el juez más novel tiene igual peso que el más experimentado. Lo que le interesa destacar a Waldron, entiendo yo, es que incluso en un órgano tan selectivo por experticia como la Corte Suprema, al internarse en la lógica democrática, al adoptar la lógica democrática, no puede sino imponer (por la regla de la mayoría) la igualdad democrática, el criterio último de la democracia: que el voto de todos tiene igual peso, lo que obliga a considerar la opinión de todos por igual, y en eso consiste el escándalo de la democracia (Rancière, 2006: 62-64). Apela a una igualdad insólita, pues nos pide ignorar la distinción.

Como lo observa Rancière, la inclusión del escándalo político equivale a la inclusión de la lógica democrática: la demanda de la igualdad en medio de la evidencia en el orden social y natural de la distribución desigual de nuestros talentos, nuestra sabiduría, nuestra experiencia, que bien nos puede llevar a concluir que no cualquiera puede conducir la nave del Estado y que debemos

preferir a los mejor capacitados y preparados. Es decir, que gobiernen los que tengan títulos para gobernar sobre los otros que no los poseen y de ese modo ejercen el mando en razón de su autoridad y no de la mera fuerza o la suerte. Justamente, como lo examina Rancière, este último criterio, la suerte, será el criterio escandaloso de la democracia para decidir quién gobierna: el mecanismo del sorteo (Rancière, 2006: 71).

La democracia, afirma Rancière, es “simplemente el poder propio de los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados” (2006: 71). Nos recuerda así lo establecido por Aristóteles en la *Política* (VI, 2): la libertad para los demócratas consiste en: “gobernar y ser gobernados por turnos”, y “vivir como se quiera”. La primera cláusula nace de la segunda, observa Aristóteles: surge del deseo de no ser gobernado en lo posible por nadie sino por sí mismo, pero si eso no es posible, por turnos. Tener lo mismo según el número y no según el mérito. Se trata, pues, concluye Aristóteles, de aquella libertad fundada en la igualdad. Ésta es la libertad propia de la democracia. De esta manera la libertad queda directamente ligada a la idea del autogobierno, a la identidad entre gobernantes y gobernados.

Cuando acaece el escándalo democrático, ya no nos es posible eludir la cuestión política básica. La relación política, ¿tolera o no tolera la distinción? ¿Es pues igualitaria o no lo es? ¿Adherimos finalmente al principio del autogobierno? ¿O es más bien un ideal que puro es imposible de realizar? ¿Un ideal que conviene armonizar y morigerar con los principios de la representación y de la separación de los poderes? ¿O bien definitivamente es una idea que en estado de pureza es peligrosa e indeseable?

Si la idea del autogobierno es imposible o bien indeseable, entonces Platón tiene razón y la democracia no es un régimen constitucional, es una anarquía. Al respecto, Rancière concluye que la democracia no es ni una constitución ni una forma de sociedad, simplemente es el poder propio de una comunidad de iguales, que “no tienen ninguna propiedad que los predisponga más para gobernar que para ser gobernados” (2006: 72). Justamente aquella comunidad imposible de concebir en el orden basado en las competencias, roles y funciones repartidas desigualmente en base a los títulos exhibidos, que hunde profundamente sus raíces en la sociedad y en la naturaleza, el orden de la policía, como propone llamarlo Rancière, haciendo uso del término vigente hasta el siglo XIX para referirse al aparato administrativo del Estado. La policía y no la política, justamente. Democracia es la comunidad de los iguales que se levanta una y otra vez en los bordes de la policía. Es la comunidad de los iguales que porfiadamente levanta campamento una y otra vez en los bordes de la ciudad policial, en los límites de su ordenado trazado geométrico.

El escenario abierto por la democracia es la comunidad polémica que busca averiguar incesantemente qué queremos ser, adónde queremos ir, por ejemplo, si estamos de acuerdo con dar prioridad al ansiado salto al desarrollo, o más bien antes de eso nos importan otras metas y queremos trabajar menos días al año y pasar más tiempo en casa con nuestra gente y amigos, o tal vez queremos

mayor justicia social, aunque eso repercute negativamente sobre la eficiencia de nuestra economía, tal vez queremos que las trabajadoras que desean ser madres pasen más tiempo con sus hijos recién nacidos, de una manera que sea igualitaria para todas, y aunque finalmente, a causa de tales decisiones, seamos menos ricos y no lleguemos a la ansiada meta del desarrollo. Tal vez necesitamos discutir tales temas y de ahí generar nuestros acuerdos que no pueden salir sino del tratamiento de nuestros más profundos desacuerdos (Waldron, 1999; 2004). Tal vez necesitamos comprender que esos son los temas políticos importantes y que para eso necesitamos jugar al juego de la democracia, allí donde la igualdad es el fundamento de nuestra libertad. Tal vez necesitamos, en fin, comprender estos temas como políticos para no seguir (al menos en este país) recurriendo al fraile cuando nos enfrentamos con estos problemas y ya no podemos eludirlos, cuando ya no podemos derivarlos a comisión técnica o experta alguna.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Marcos / Sánchez, Cecilia (editores) (2011). *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*, Santiago, LOM – UAHG.
- Arendt, Hannah (2004), *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza.
- Aristóteles (2000), *Política*, Madrid, Gredos.
- Bachrach, Peter (1973), *Crítica a la teoría elitista de la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Cohen, Joshua (2001), “Democracia y libertad”. En Jon Elster (compilador), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.
- Constant, Benjamin (1819), “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”. En “Selección de textos políticos de Benjamin Constant” (Selección a cargo de Oscar Godoy A.), *Estudios Públicos*, N° 59, 1995.
- Cristi, Renato (2000), *El pensamiento político de Jaime Guzmán. Autoridad y libertad*, Santiago, LOM.
- Giannini, Humberto (1992), *La experiencia moral*, Santiago, Universitaria.
- , (1997), *Del bien que se espera y del bien que se debe*, Santiago, Dolmen.
- Held, David (1991), *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza.
- Macpherson, C.B. (1991), *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza.
- Mc Cormick, John P. (2001), “Machiavellian democracy: Controlling elites with ferocious populism”, *American Political Science Review* 87, (4): 888-900.
- , (2003). “Machiavelli against Republicanism”, *Political Theory*, Vol. 31, No. 5, October, 615-643.
- Mouffe, Chantal (2003), *La Paradoja Democrática*, Barcelona, Gedisa
- , (2007), *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Nino, Carlos Santiago (1997), *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.
- Platón (2000), *República*, Madrid, Gredos.
- Rancière, Jacques (2006), *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu.

- Ruiz, Carlos (1996), *Seis Ensayos sobre Teoría de la Democracia*, Santiago de Chile, UNAB.
- Sunstein, Cass R. (2004), “Más allá del resurgimiento republicano”. En *Nuevas ideas republicanas* (Ovejero, Martí & Gargarella, compiladores), Barcelona, Paidós.
- Waldron, Jeremy (1999), *Law and disagreement*, Oxford University Press.
- , (2004). “Deliberación, desacuerdo y votación”. En *Democracia deliberativa y derechos humanos* (Harold Hongju Koh & Ronald C. Slye, compiladores), Barcelona, Gedisa.
- Walzer, Michael (1983), *Las esferas de la justicia*, México, FCE, 1993.

# LA VOCACIÓN FILOSÓFICA DE UN PENSAMIENTO DEL RIESGO LA CONVICCIÓN METAFÍSICA EN HUMBERTO GIANNINI

*Alex Ibarra Peña\**

## INTRODUCCIÓN

En este artículo pretendo abordar el ejercicio filosófico de Giannini no desde un entendimiento de éste como un profesional, sino más bien como un quehacer que se funda en una vocación. Esta vocación es la que hace innegable el reconocimiento del cual goza este filósofo en la actualidad.

Pero, no pretendo instalarme en la vana gloria, ya que propongo una lectura de Giannini en cuanto filósofo desde fundamentos que se encuentran presentes en su vocación; fundamentos que no comparto, pero esta cuestión no me lleva a restarle méritos en este merecido reconocimiento.

Quiero mostrar un Giannini que nos enseña a persistir en aquellas cosas que creemos desde una lógica de la argumentación que no cede antes las modas filosóficas. En esto el autor constituye un modelo de ejercicio filosófico que sólo soporta el socavamiento desde la fortaleza que le entrega a sus fundamentos. En esto quiero ver la presencia de un pensamiento genuino que merece un lugar en nuestra historia filosófica.

## LO METAFÍSICO COMO CUESTIÓN ESENCIAL

El extenso trabajo intelectual y la permanente exposición pública de un filósofo adquiere sentido si es que consideramos que en aquello existe una convicción, si no se corre el peligro de ser considerado, por lo menos en algún sentido, un ególatra. Esta sensación de autocomplacencia de los filósofos —que podría ser compartida por el gran y respetado público— es algo no ajeno al quehacer institucionalizado de la academia en nuestro país. Sin embargo, esa sensación carece de mérito y por lo tanto no es más que una sensación personal. Humberto Giannini es alguien que ha persistido en el acrecentamiento de publicaciones de su trabajo filosófico. No quiero establecer aquí el juicio de que este filósofo chileno es un autocomplaciente, y aunque muchos lo pensarán, no me interesa tratar este punto en este artículo. Lo relevante es celebrar la atención que este filósofo ha alcanzado en la reflexión filosófica que se produce en nuestro país, práctica que, por cierto, no es habitual en nuestro medio. De ahí que me llame sumamente la atención la obra de este filósofo con el cual el destino me ha permitido encontrarme sólo en dos ocasiones y por tiempo breve. Si bien mi interés hace algunos años es la revisión de la producción filosófica nacional, los contenidos de la obra de Giannini no me resultan especialmente seductores.

\* Docente del Programa de Magíster en Educación de las Ciencias de la Universidad de Talca y de la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional Andrés Bello. Becario CONICYT.

Pero, esta cuestión de juicio personal relacionado a un interés filosófico no me permite negar la importancia de este filósofo en el contexto nacional.

Esta valoración por el trabajo filosófico de Humberto Giannini, entiendo es compartida hoy por un número importante de colegas y ha traspasado las generaciones que tuvieron una relación más directa con este maestro o amigo. Esto es lo que ha permitido que el año pasado Cecilia Sánchez y Marcos Aguirre publicaran un libro homenaje sobre Giannini, el cual reúne un número importante de colaboraciones, no sólo nacionales. Esta misma publicación que ahora ensayo es parte de otro reconocimiento que realiza *Mapocho* y que es coordinado por Carlos Ossandón, a quien agradezco la invitación a participar.

En lo que sigue retomaré la idea de que Giannini es un filósofo que se plantea su ejercicio desde la convicción. Esa convicción fundamental en sus escritos se encuentra motivada desde cierta concepción metafísica de la existencia, que para este filósofo se manifestará esencialmente en la vida cotidiana. Por lo tanto, los planteamientos teóricos de Giannini le exigirán un compromiso mucho más vital. En otras palabras, tendríamos que reconocer en esta figura una convicción radical que le lleva a convertirse en un intelectual genuino, en el sentido en que Susan Haack lo ha definido: “El investigador genuino, por el contrario, desea alcanzar la verdad sobre el tema que le importa, sea que concuerde o no con lo que creía al comienzo de la investigación, y sea que, reconociéndola o no, le signifique un contrato, o volverlo rico, famoso, o popular” (Haack, 2008, 53-54).

Esta convicción filosófica que lleva a este pensador a vivir la filosofía como una vocación, cuestión tal vez poco valorada en un contexto como el actual, que se conforma con ciertas prácticas institucionalizadas del quehacer filosófico determinadas desde la especialización minuciosa, era en épocas anteriores una actitud bastante más practicada. Creo que el quehacer filosófico fue realizado con mayor pasión, de ahí que todavía queden presentes algunas sensaciones de rivalidad entre algunos de nuestros filósofos. El tiempo nos confiere distancia para dar una mirada a algunas de estas cuestiones que antes no podían ser abordadas con ausencia del sesgo de la pasión. Estamos en el tiempo en el que ya nos podemos permitir estas revisiones que en algún sentido explican ciertas prácticas actuales de la filosofía. Por eso es que pretendo con este artículo dar una mirada a cierta práctica de la filosofía en los años 60.

#### LA CONVICCIÓN POLEMISTA

Humberto Giannini, comentando un artículo mío sobre su obra, sostuvo que, en el enfrentamiento con Juan Rivano, no pretendía iniciar una polémica, sino más bien defender algo en lo que creía, es decir, actuaba desde una convicción. Defender una convicción en el espacio de lo público es algo que no se puede hacer sin la mínima sospecha de que se está corriendo un riesgo. Ese colocarse en riesgo es una cuestión que acompaña a la filosofía desde sus orígenes socráticos hasta autores contemporáneos como Kierkegaard, Lévinas y Arendt, por

nombrar algunos cercanos a la metafísica.<sup>1</sup> Si bien la intención de Giannini no era instalar una polémica, esta era una cuestión inevitable. Lo insospechado es que, a más de cuarenta años de esto, siguiera recordándose y concitando algo de atención.

Como definí en el artículo aludido, polémico sería aquel a quien le gusta causar ciertas interrupciones al curso de la cotidianidad.<sup>2</sup> Lo que más se ha difundido dentro de la filosofía de Giannini es su reflexión acerca de la vida cotidiana principalmente situada en ciertos espacios públicos que se pueden encontrar en la ciudad; esto ya se encuentra planteado en uno de sus textos tempranos, titulado *Reflexiones acerca de la vida cotidiana*, publicado en 1965. Quiero ver aquí la presentación incipiente del proyecto metafísico de Giannini que alcanzará mayor profundidad en obras posteriores como *La “reflexión” cotidiana* del año 1987. Allí declara en el prólogo: “Nuestro propósito es, pues, seguir reflexiva, filosóficamente, este camino que hemos denominado ‘reflexión cotidiana’” (1987, 12).<sup>3</sup> Esta reflexión filosófica sobre lo cotidiano se encuentra atravesada por su convicción metafísica.<sup>4</sup>

La concepción metafísica de Giannini no es una concepción general sobre ésta: aquí no se puede eludir la cuestión cristiana. Entiendo que esta concepción cristiana de lo metafísico es poco complicada de justificar, dada la persistente declaración de búsqueda orientada por eso que llama “nostalgia religiosa”, concepto que se encuentra presente en los textos de nuestro pensador. Esa nostalgia religiosa determinará la pregunta constante hacia lo cotidiano. En algún sentido podría decir que esa observación o contemplación de la cotidianidad es impulsada por la concepción metafísica que tiene de ésta. Por cierto que es esta concepción y convicción metafísica la que lleva a Giannini a defender su manera de pensar en la mencionada polémica con Juan Rivano. Esta cuestión permanecerá en Giannini varios años después del hecho, como lo expresa él

<sup>1</sup> Sobre esto he escrito en mi artículo “El pensar como riesgo: o la ironía del pensar”, revista *Sophia*, N° 3, Facultad de Filosofía y Teología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador, 2009.

<sup>2</sup> Ver mi artículo “Ser polemista desde la convicción: lo metafísico en Giannini”. En *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*, Cecilia Sánchez y Marcos Aguirre (comp.), Santiago de Chile, LOM Editores, 2010.

<sup>3</sup> Este texto fue traducido al francés y en esa edición el reconocido filósofo Paul Ricoeur es el prologoista.

<sup>4</sup> En algún sentido podemos ver la acogida al reclamo que declaraba unos años antes el filósofo chileno Clarence Finlayson en su libro *Hombre, mundo y Dios. Visión cristiana de la existencia* (1953): “Falta todavía en el desarrollo y en el estudio filosófico de la realidad y del Yo realizar investigaciones en la línea de la vida cotidiana. Hacer una metafísica de la vida cotidiana será uno de los más fecundos campos del porvenir para obtener frutos de incalculables consecuencias y proyecciones” (2006, 29). El profesor Giannini no acusa recibo de la obra de Finlayson como influencia en su pensamiento, sí reconoce que para esta reflexión es clara la influencia de Enrico Castelli. En conversación virtual con el profesor Giannini, al comentarle esta frase de Finlayson, me ha respondido que en algún sentido habría desarrollado y sigue desarrollando esa preocupación.

mismo en *Desde las palabras*: “En una de mis primeras incursiones filosóficas, en una obrita que intitulé *Reflexiones acerca de la convivencia humana*, incluía como apéndice un tema que después no me ha abandonado jamás: la prueba anselmiana de la existencia de Dios”.<sup>5</sup>

Por último quisiera señalar que la actitud de polemista en Giannini no siempre ha estado impulsada por esta concepción metafísica que asume como convicción. Hay testimonio de los desacuerdos que tuvo con Jorge Millas y Joaquín Barceló, motivados por cuestiones distintas a la convicción metafísica. La más conocida de estas polémicas es la que sostiene con Barceló, y que ha sido comentada por Cecilia Sánchez, quien afirma que el debate se dio entre los años 78 y 80 en la *Revista de Filosofía*, aunque el comienzo del debate estaría dado un año antes a partir de una entrevista dada por Barceló al diario *El Mercurio*.<sup>6</sup> Sobre esto escribe Sánchez: “En ella afirmó que el trabajo filosófico realizado en Chile es una labor de ‘profesores de filosofía’, esto es, de ‘repetidores’” (Sánchez, 1992, 143). Esta afirmación no será aceptada por Giannini.

Para Cecilia Sánchez lo interesante de esta discrepancia es el reflejo de dos posturas existentes que dividían por ese entonces a profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile (1992, 143). Es decir, el interés por esta polémica iría más allá del enfrentamiento personal entre Barceló y Giannini. Me interesa resaltar que este enfrentamiento estaría dado por una visión universalista de la filosofía —acogida por el grupo que representa Barceló— y una visión crítica a la concepción universalista, realizada por el grupo que representa Giannini. Esta visión crítica al universalismo no es en estricto rigor una negación a la tradición del canon filosófico. La discrepancia es más bien en torno al qué se hace con esa herencia; por decirlo de algún modo, o se la repite o se la interpreta. Quisiera dejar claro que en Giannini, a partir de su visión localista, no existe un compromiso profundo con las utopías latinoamericanistas de fundamento político que en esa época eran más radicalizadas en países vecinos. A partir de sus observaciones, Giannini tomará más bien la opción metafísica y no se interesará en las intervenciones de lo cotidiano. Es la opción metafísica la que se coloca como cuestión primaria a una opción histórica.

#### LA POLÉMICA CON RIVANO DESDE EL FUNDAMENTO DE LA METAFÍSICA

Giannini no aceptará la confianza en el progreso histórico sino que le interesará algo más esencial: lo metafísico. Ya sabemos también que la concepción metafísica de este autor se encuentra enraizada en su convicción religiosa. De esta manera es comprensible su preocupación por lo cotidiano. Es en la cotidiana-

<sup>5</sup> Utilizo aquí las palabras de Roberto Escobar: “El camino del pensamiento de nuestro Búho, lo ha llevado a Dios y a la prueba ontológica de San Anselmo, que es un tema permanente en su vida” (2008, 229).

<sup>6</sup> Cristóbal Friz ha preparado una versión que recoge esta polémica, la cual aparecerá en el segundo número de revista *La Cañada* durante este año: [www.revistalacañada.cl](http://www.revistalacañada.cl).

nidad en donde seríamos capaces de descubrir al prójimo, dice Giannini: “[...] vida en la cual el prójimo se aproxima con un nombre, con un rostro y con una intimidad que siempre se revela irreductible a la nuestra” (1965, 11).

Claramente el concepto de “prójimo” es un concepto perteneciente al imaginario cristiano. Se pregunta Giannini: “¿En qué sentido la vida de cada cual es un absoluto? ¿Y qué es este absoluto?” (1965, 11). La pregunta acerca de la convivencia humana es una pregunta de la antropología filosófica. La respuesta de Giannini será a partir de una antropología cristiana, de aquí que le sirva utilizar un sustento metafísico. El prójimo nos puede revelar el absoluto dado su carácter de “imagen y semejanza”. La contemplación de la vida cotidiana — que pretende Giannini— es el encuentro con el prójimo. En Giannini habría una constante preocupación por Dios, así lo reconoce en DLP: “Pretendo, más bien, en una ínfima medida, eso que decía Kierkegaard de sí mismo, y con tanto acierto: ‘Yo soy un espía al servicio de lo Absoluto’” (1981, 9). Seguramente por esta razón le será de importancia la permanente defensa de la prueba anselmiana. Argumento en boga por esos años sesenta, según lo que me ha comentado Alejandro Serani, dada la recuperación que hiciera de éste el destacado filósofo medievalista Etienne Gilson.

Es el momento de referir de manera más directa la polémica con Rivano, la cual dejará en evidencia esta vocación filosófica que se afianza en una convicción metafísica.<sup>7</sup> Ambos textos que referiré son del año 65. El de Rivano aparece como parte del corpus de un libro, pero el texto de Giannini es un apéndice. Pienso que es un apéndice debido a que debe ser una reacción al texto de Rivano, en el entendido que éste fue publicado con anterioridad al de Giannini.<sup>8</sup> Podría decir que este apéndice que coloca Giannini es una suerte de apología ante la crítica de Rivano. Presentaré en primer lugar la exposición que hace el último acerca del “argumento ontológico de Anselmo” y posteriormente presentaré la exposición que del mismo hace Giannini.

#### EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO COMO PRODUCTO DE LA IMAGINACIÓN

El libro en que Juan Rivano desarrolla su exposición del “argumento ontológico de Anselmo” es *Desde la religión al humanismo* (DRH). Sugiero que es a este libro al que quiere referirse el profesor Giannini cuando alude a la polémica en DLP.

El título de este apartado —“El argumento ontológico como producto de la imaginación”— lo extraigo de una frase utilizada por el propio Rivano en su texto DRH cuando expresa: “En el argumento ontológico la religión está presente todavía: la parte que ella aporta es todavía un producto de la imaginación” (1965. 93). No quiero dejar pasar la oportunidad para señalar que Rivano, en

<sup>7</sup> Desde aquí hacia adelante repito lo que he publicado antes en el libro homenaje a Giannini que refiero en la nota 2.

<sup>8</sup> Ambos libros están editados por Ediciones de la Universidad de Chile, y señalan el mismo año de edición sin destacar el mes de publicación, pero al revisar el número de inscripción de los textos advertimos que el de Rivano es anterior.

su quehacer filosófico, planteó una constante crítica a la metafísica, acusando recibo de autores neopositivistas. Principalmente de Ayer y de otros autores generalmente ligados a este movimiento, tales como Russell.

Es precisamente en DRH donde Rivano nos plantea una suerte de superación en el pensamiento occidental que iría *desde la religión al humanismo*. En otras palabras, la tradicional cuestión filosófica que va desde el mito a la razón. No puedo dejar de leer en esta cita que extraigo de Rivano un cierto ánimo neopositivista. Carnap ha señalado que el poeta de alguna manera se asemeja al metafísico, dado que las cosas que produce —o si se quiere—, que piensa, son productos de la imaginación. En palabras de Carnap la metafísica sería *expresión de una actitud emotiva ante la vida*. En todo caso el neopositivismo de Rivano no es dogmático, sólo lo acepta a medias.<sup>9</sup>

Una vez dicho esto se nos hará más comprensible el tono que ocupará Rivano para la exposición del “argumento ontológico de Anselmo”. Abordemos ahora cómo se hace la presentación del mentado argumento; así lo formula Rivano: “Creemos que Dios existe, y que es un ser tal que no se puede concebir uno más grande” (1965. 89). Por lo tanto, el argumento tratará de ser la prueba para esta creencia y en cuanto creencia necesita de justificación. Insistirá Rivano en “un ser tal que no se puede concebir uno más grande”. Para el filósofo esta expresión implica una representación mental, dice: “*existe en la mente* del que escucha el ser significado en lo que decimos” (89). Pero si esta concepción de ser más grande se diera sólo en la mente, sería concebible que se diera un ser más grande en la realidad, fuera de la mente. Por lo tanto, se pondría la existencia de un ser más grande que el que es posible en el terreno de lo mental. Lo cual sería un problema para el argumento anselmiano, en consecuencia el argumento requiere que aquello que se concibe a nivel mental vaya más allá de lo mental. En palabras de Rivano: “Pero esto es imposible; luego, el ser más grande concebible no existe sólo en la mente sino en la realidad” (90). De esa manera habría que entender el argumento de Anselmo.

Tras esta aceptación del problema, expone que el argumento funcionaría bajo dos supuestos: una cierta noción de Dios y que los contenidos mentales son también seres existentes. Dice Rivano: “Pero hay más: si de mi concepción de Dios paso a su existencia es obvio que Dios existente crece y se separa con relación al Dios ideal” (90). Lo común sería interpretar esto como un argumento

<sup>9</sup> Sobre la crítica metafísica proveniente desde el neopositivismo he presentado una ponencia titulada “Virajes en el Círculo: una crítica más a la metafísica” en el Coloquio Inaugural de la Sociedad Chilena de Filosofía Analítica realizado en la Biblioteca de Santiago en octubre del 2007. Sobre la recepción neopositivista de Rivano he escrito dos textos, uno titulado “Aproximaciones a la recepción temprana del análisis filosófico en Chile: Gerold Stahl y Juan Rivano”, presentado en el Primer Seminario de Filosofía en Chile: Un diálogo cara al Bicentenario, realizado en el Centro Cultural Palacio La Moneda en agosto del 2009; y otro artículo titulado “Juan Rivano y la recepción neopositivista en la década 1960-1970”, presentado en el Congreso Nacional de Filosofía realizado en octubre del 2009 en la Biblioteca de Santiago.

que implica un paso que va de la idea a la existencia, pero Rivano no seguirá esa interpretación: "... y lo que nosotros tratamos de indicar es que no sale de la idea o, mejor quizás, que conduce a la existencia porque supone una idea en la cual está puesta de antemano e inmediatamente la existencia" (90-91). En otras palabras, el argumento no supone ningún salto, el argumento no corre riesgo: "Anselmo tomó una idea que lleva consigo la existencia y que existe ella misma además. Lo notable sería tomar una idea como lo que es, es decir, no existente, cuyos contenidos fueran solamente eso, contenidos, y pasar de allí a la existencia" (91). Es aquí donde importa la noción que se tiene de Dios. Dicho de otra manera: el presupuesto de la fe, suponer que Dios es lo máximo. Pero esta suposición pertenece a un tipo de concepción religiosa particular, en este caso la de Anselmo. Para Rivano la pregunta relevante es si efectivamente está en la mente humana "la idea de un ser más grande del cual no se pueda concebir otro" (92). A esto los filósofos podrían responder de dos maneras.

Una de las respuestas sería aquella que no está dispuesta a aceptar como existente algo que no haya pasado en primer lugar por los sentidos. Desde esa experiencia previa se iría avanzando hacia conocimientos más complejos, pero sin descontar la base empirista del significado. Esto anularía al argumento ontológico: "... puesto que nadie se atrevería a decir que ha visto el ser significado por esa idea" (92). Aparece una referencia clara al neopositivismo de Carnap y Ayer en esta mención a la noción empirista del significado. La otra respuesta es la que nombra como platónica, en la cual no se necesita un criterio de verificación externa, en esta habría una relación directa entre la idea y lo mental: "... para esta doctrina no hay aparentemente dificultad en sostener que hay ideas de objetos que nunca pasaron por nuestros sentidos" (93). El argumento de Anselmo exigiría una respuesta ligada a la vía platónica, esto sería posible desde la fe religiosa. Lo cual sería restrictivo para un tipo de humanos, es decir, se necesita ser creyente.

#### LA PRUEBA ONTOLÓGICA COMO PRODUCTO DE LA INTUICIÓN

Giannini dice, casi al comienzo de su apéndice sobre el "argumento ontológico de San Anselmo" en RCH, que a aquel que no se deja convencer por un argumento se le puede replicar. La réplica tiene que ver con que el incrédulo no ha puesto en ejercicio su intuición. Entiendo que a la intuición se le está concibiendo como una capacidad. En estos términos, dice el autor, que se puede responder a tal sujeto: "Es que Ud. no ha hecho el esfuerzo requerido para intuir lo que deseo mostrarle" (1965. 133). Si el argumento se deja atrapar por la intuición, entonces se escapa de la lógica. Resulta extraño que si hablamos de argumento aparezca una huida de la lógica. Tal vez por eso que Giannini prefiera titular su apéndice como "Prueba ontológica de San Anselmo". Al parecer ese cambio permite el desplazamiento a una discusión no lógica en torno al argumento anselmiano. La intuición no exige un recorrido lógico, pero sí una apertura que nacería de la voluntad: "es luminosa [...] para quien no sabe

entender el máximo sin Dios” (134). De aquí que el “argumento ontológico de San Anselmo” no resulte del todo convincente.

No es convincente ya que no se desprende de la prueba de la existencia, ni siquiera se hablaría de la esencia. No habría la correspondencia entre lo pensado y lo real que nos sugería Rivano en el apartado anterior. Recurre Giannini a una cita del *Proslogion* de San Anselmo: “Dice Anselmo: ‘Una cosa es tener el objeto de la inteligencia y otra, que comprendamos aquél como existente’” (135). Se distingue claramente entre tener el objeto en la inteligencia y otra distinta comprenderlo como existente.

A partir de este planteamiento nos dirá Giannini que quien afirma que “Dios no es” caería en contradicción: “¿Cómo se ‘tiene’ en la inteligencia lo que no es, en cuanto no es?” (135). Además todo lenguaje debe significar algo; resaltará entonces que el lenguaje *significa lo que es*: “‘Dios no es’ resulta ser, entonces, una frase que ‘no hace lo que debe hacer’ (significar)” (137). El lenguaje es acerca del ser. El criterio de verdad o de falsedad quedará determinado por la contingencia. Pero habría enunciados que escapan a la contingencia y que son siempre verdaderos. En otras palabras habría juicios que son sintéticos y juicios analíticos. De esta manera la palabra Dios es significativa, pero eso no nos coloca frente a un atributo de Dios: “...la palabra es significativa en relación a la existencia que la pronuncia” (Giannini, 1965. 137).

Esto le lleva a la insistencia de separar entre aquello que se piensa y aquello que es: “El acto de pensar ‘qué es una cosa’ se distingue de la estructura esencial (lo que es) de esa cosa” (137). La esencia no es del pensamiento sino que pertenece al objeto. Por cierto, que objeto no será sólo lo real: “La esencia pertenece al objeto —sea éste real, ideal o imaginario— y es trascendente al acto propio de aprehenderla” (137). Elude así la crítica empirista de Rivano al “argumento de Anselmo”. El acto de pensar a Dios no pone en juego la existencia de Dios en sentido lógico: “Decir ‘cómo está Dios’ en mi conciencia respecto de otras *co-gitationes* no es de ninguna manera emprenderlas con una ‘definición esencial’ de la divinidad” (137). De esta manera Anselmo sólo hablaría del Dios que está en su pensamiento particular, nada se dice de un Dios en sí mismo: “El enigma que nos propone San Anselmo es entonces: sólo la palabra ‘Dios’” (139). Así de Dios no tendríamos su esencia, pero sí sabríamos que es algo, el lenguaje es sobre el ser, sobre lo que es, cualquiera sea la manifestación de este ser, incluso un ser que podría ser sin tener que ser realmente. Aquí es donde no entenderíamos el asunto desde la lógica y aparece como necesaria la intuición. Termina el apéndice Giannini con las siguientes frases: “Pero, la prueba necesita un complemento: para convencer al *insipiens* éste debería *querer* la existencia de Dios” (140). Así las cosas, Rivano quedará como *insipiens*. En un contexto metafísico el postulado de Giannini saldría bien parado, eso le debe haber asegurado los créditos —según nos cuenta en DLP<sup>10</sup>— en ese debate que duró por lo menos un

<sup>10</sup> Esto lo podemos ver en *Desde las Palabras* en el capítulo titulado “El nombre de Dios que deja ver algo de Dios”, principalmente las páginas 67-69.

par de años. Y fue así de largo dado que se situó en posiciones irreconciliables, cada uno desde un lugar epistémico distinto. Una de estas posiciones carece de metafísica y la otra se funda en la metafísica.

#### CONCLUSIONES: LA CONVICCIÓN ANTES DE LA ESPECIALIZACIÓN

He querido presentar a un pensador que se encuentra comprometido desde su quehacer filosófico con una visión filosófica que no deja en extravío al sujeto que piensa. En otras palabras, la actitud filosófica de Giannini da muestras claras de que la filosofía es una actitud por pensar, es una búsqueda que pretende ser genuina, aunque esta búsqueda no es neutral. La no neutralidad de la búsqueda filosófica estaría dada porque esta arranca desde una convicción.

La claridad en las convicciones propias y el compromiso del filósofo con éstas le hacen ser un férreo defensor de aquello que fundamenta y soporta su reflexión. Con esto el filósofo se coloca en riesgo; en primer lugar, en el riesgo de enfrentamiento con aquellos que manifiestan un pensamiento distinto entre sus contemporáneos y, en segundo lugar, en el riesgo que lo afirmado en tiempos pasados se haga objeto de interpretación. Pero, ninguno de estos riesgos le hace mal al quehacer filosófico.

No he querido insistir demasiado —como ya hice en artículo anterior en torno a este filósofo— en su actitud de polemista, más bien he querido acentuar el fundamento de un pensamiento que se sitúa desde la convicción de aquellas cosas que cree. Lo esencial es este asunto de la convicción más que el de la polémica, la cual es consecuencia de lo primero.

La presente revisión nos entrega algo de lo que se entendía como ejercicio filosófico en décadas anteriores a las actuales, en que contamos con una filosofía de carácter no sólo más profesionalizada sino que también más especializada, más acotada. La década de los sesenta nos ofrece un buen escenario para la confrontación.

Ha sido una motivación importante colaborar con este artículo desde una perspectiva que pretende recuperar una cierta historia de nuestro pensamiento filosófico. Los autores referidos por cierto que constituyen figuras relevantes que no pueden quedar ausentes en una descripción de aquello que el filósofo argentino Francisco Romero acuñó bajo la categoría de “normalización de la filosofía”, entendiendo con esto aquello que Cecilia Sánchez ha puesto bajo el rico concepto de “institucionalización”, que no refiere a algo distinto a la instalación de la disciplina en el contexto de la academia.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Escobar, R., *El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile desde 1810 a 2010*, Santiago, RIL Editores, 2008.
- Finlayson, C., *Escritos pensados*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2006.
- Giannini, H., *Desde las palabras*, Santiago, Nueva Universidad, 1981.

- , *El mito de la autenticidad*, Santiago, Ediciones Universidad de Chile, 1968.
- , *La “reflexión” cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago, Universitaria, 1987.
- , *Metafísica del Lenguaje*, Santiago, LOM-Arcis, 1999.
- , *Reflexiones acerca de la convivencia humana*, Santiago, Universitaria, 1965.
- Haack, S., *Ciencia, sociedad y cultura*, Santiago, Universidad Diego Portales, 2008.
- Millas, J., *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, Santiago de Chile, Universitaria, 1962.
- Rivano, J., *Desde la religión al humanismo*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1965.
- , *Cultura de la servidumbre*, Santiago, Ediciones Hombre Nuevo, 1969.
- , *El punto de vista de la miseria*, Santiago, Ediciones Universidad de Chile, 1965.
- , *Entre Hegel y Marx. Una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo*, Santiago, Ediciones Universidad de Chile, 1962.
- Sánchez, C., *Una disciplina de la distancia: institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, Santiago, Cerc-Cesoc, 1992.
- , Aguirre, M., *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*, Santiago de Chile, LOM Editores, 2010.

## GIANNINI O LA FILOSOFÍA EN CHILE HOY

*Ernesto Feuerhake\**

Aunque no lo pretendiese de manera explícita, el libro *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*<sup>1</sup> hace su aparición en el contexto de una serie de homenajes que se vienen llevando a cabo durante este último tiempo al trabajo y la persona de Humberto Giannini. Decimos: al trabajo y la persona, porque parece ocurrir con Giannini que ambas nociones se ligan y se explican de manera inseparable. Sin duda este libro contribuye a dejar en el lector una impresión tal. Y esto desde el comienzo.

Marcos Aguirre explica en su prefacio del libro (pp. 5-6) que la génesis de éste tiene algo de azaroso y de alegre. Se organiza una sesión de trabajo, más bien pequeña, con el fin de discutir la obra de Giannini; se propone la publicación de lo que allí se trabaja y, en la medida en que la idea de publicar un libro “fue siendo conocida”, la gente comienza a sumarse. Este interés por referirse a Giannini, por tomar su obra y su figura como tema a estudiar, tendría que ver con la labor docente de Giannini, y con su lugar en la filosofía chilena. El tema es importante porque el lugar desde el que se pueda decir esto es un lugar bien particular, y es aparentemente el mismo Giannini quien lo ha instaurado como lugar. Hablaremos de ello dentro de un momento.

Además de un prefacio (de Marcos Aguirre) y una introducción (de Cecilia Sánchez), el libro cuenta con cuatro secciones, aparte de una Bibliografía en que se consigna lo más exhaustivamente posible el trabajo de Humberto Giannini, de una reseña biográfica de cada colaborador del libro, y de un índice de los textos citados a lo largo de éste. La primera de las cuatro secciones entre las que se reparten los artículos se llama “Trayectorias”, y consta de dos breves escritos a manera de semblanzas de la figura, se diría íntima o personal, fraternal, de Giannini, y de su situación en la historia chilena (los autores de este par de textos son Patrice Vermeren y Gabriel Sanhueza). La segunda sección, “Lecturas”, que reúne los textos trabajados específicamente en el contexto más general de esta publicación, está a su vez dividida en tres sub-secciones: “Experiencia y lenguaje” (con textos de Lenin Pizarro, Igor Albornoz, Maximiliano Figueroa, Álex Ibarra y Eduardo Fermandois), “Tramas de la convivencia: el diálogo y la pausa” (con textos de José Santos y Claudia Gutiérrez) y “Pensar y escribir” (con textos de Pavella Coppola y Ricardo Salas). Una tercera sección, muy interesante, saca a la luz, bajo el título “Comentarios publicados”, cinco textos publicados anteriormente acerca de la obra de Giannini, provenientes de diversas instancias y momentos (Jorge Acevedo escribe acerca de Giannini en 2009 para el

\* Estudiante de Magíster en Filosofía, Universidad de Chile.

<sup>1</sup> Sánchez, Cecilia y Aguirre, Marcos (eds.), *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*, Santiago, LOM Editores y Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2010, 286 pp.

libro *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"*, editado por Siglo XXI el mismo año en México; José Jara escribe, en 1968, un comentario acerca de *El mito de la autenticidad*, que Giannini venía de publicar; Patrice Vermeren escribe, sin que se indique año, con ocasión de la concesión a Giannini del doctorado *honoris causa* en París VIII; Pablo Oyarzún escribe en 1996 a propósito de la tesis de licenciatura en filosofía de Giannini que se publicara originalmente en 1962; y Paul Ricoeur escribe el prólogo para la edición francesa, traducida por él mismo, de *La "reflexión" cotidiana*, y es un texto que está reproducido también en la castellana). La cuarta sección, "Textos dedicados", es exactamente eso: tres textos cuyos autores han decidido dedicárselos a Giannini, sin que sea tematizado en ellos necesariamente su pensamiento (explica Aguirre: "siguiendo la tradición alemana de los *Festschrift*": textos de Óscar Velásquez, François Fédier —en este caso la dedicatoria corre por cuenta de los traductores: Jorge Acevedo y Jaime Sologuren— y Cristóbal Holzapfel).

De inmediato nota el lector que el interés por Giannini no es un interés, por decir así, de manera muy apresurada, "intra-filosófico". Así, en su texto (pp. 125-139), que es un comentario y, se diría, una interpretación, de la *Breve historia de la filosofía*, escrita por Giannini y editada, desde 1976 (entonces como *Esbozo*), ya más de una veintena de veces al menos hasta 2005, José Santos escribe que: "la imagen o representación de lo que para los chilenos es la filosofía no sólo está influida, sino directamente determinada por la *Breve historia de la filosofía*" (p. 127). De ser ello cierto, no podría sorprender entonces el interés de los filósofos por hablar de Giannini, por cuanto hablar de él, de la filosofía o de la idea de filosofía que se hace, presenta y representa Giannini, no sería otra cosa que hablar, en Chile, de la idea misma de filosofía que se tiene. Creemos que es en este sentido que sería posible empezar a explicarse el hecho patente de que en este libro, a partir de Giannini, la mayoría de los textos presentados, cada uno a su manera, ensaya una determinación de qué significa hacer filosofía en Chile hoy (y en general). Al parecer, es la lectura misma de Giannini la que invita a una reflexión de esta índole.

Pero es más: luego de la lectura de este libro queda profunda la impresión de que cuando se trata de Giannini no será nunca fácil distinguir entre su trabajo, su persona y su "idea" de la filosofía. Y es posible que no sólo no sea fácil, sino derechamente indeseable. Ello porque Giannini no ha dejado de insistir en la necesidad de que el investigador se compenetre y se juegue en su investigación (donde, según una frase ya célebre que Giannini escribiera en *Desde las palabras* y por demás citada en múltiples oportunidades a lo largo del libro que comentamos, el investigador se sitúa "lejos de su gabinete" y se apresta a "estar atento y anotar" el transcurrir de lo "efímero", "en el seno de lo eterno" —en este sentido, Giannini se hace eco de la expresión de Kierkegaard: "soy un espía trabajando para lo absoluto", si fuera posible someter a esta noción, lo "absoluto", a una transformación en que terminara diciéndose lo "cotidiano": Giannini mismo habla de un "absoluto empírico").

Así, el recurso a las entrevistas, al conocimiento personal del autor, tiene en este libro un lugar privilegiado. Pero, como apuntamos, no sólo porque Giannini, él, sea alguien muy interesante, sino porque él, Giannini, es aparentemente indisociable de su idea de la filosofía. Y ello no por azar, por supuesto, ni tampoco porque tenga que ser así, sino por explícita convicción. Esto significa en este caso que no se trata solamente de una compenetración del investigador y lo investigado, sino un cierto, deliberado, buscado, ponerse *en situación*. Así, es el mismo Giannini quien se encarga de procurarle a su trabajo un arraigo en Chile. Por ejemplo, tomando la cotidianidad —chilena— como punto de partida efectivo de sus investigaciones a partir de determinado momento de su carrera: el texto de Pablo Oyarzún lo resalta (pp. 201-211), se trata del anhelo de “realidad” que impulsa la escritura de *La “reflexión” cotidiana* en 1987, que implica una nueva toma de posición respecto de lo que en *Desde las palabras*, de 1981, se anunciaba casi como “método”, es decir, la atención al lenguaje (pp. 203-204). Pero también en múltiples pasajes en que Giannini expone lo que piensa es y debe ser el trabajo filosófico. De diversas maneras, estas decisiones hallan lugar en sus textos: como temas, como metas, como método y como estilo (es decir, la de Giannini sería un tipo de escritura que se quiere por sobre todo fiel a su objeto; siendo lo “cotidiano” un objeto movedizo, “inobjetivable” según Eduardo Ferandois (p. 108), ello atañe a lo que Oyarzún reconoce como una “vena ensayística” (p. 201), Ferandois como “asistematicidad” (p. 108, 120), o, de otro modo, a lo que Pavella Coppola determina como una cercanía con la literatura (pp. 151-158)).

Aparentemente, este carácter peculiar del trabajo de Giannini, en lo que concierne a su obra filosófica (entendamos por un momento esta palabra en un sentido estrecho), requiere de una cierta mediación para su comprensión. A su modo, los filósofos también *ponen en situación* la obra de Humberto Giannini. Creemos que en este sentido se entiende que buena parte de los textos cuyo interés rector es estudiar el trabajo de Giannini lo hagan por medio de una remisión a otros autores, se diría, “canónicos”. Como si, a pesar de todo, fuera necesario inscribir a Giannini en la tradición filosófica o al menos en alguna de sus vetas. Así, por ejemplo, Ferandois quisiera estrechar los vínculos entre los pensamientos del lenguaje de Giannini y Wittgenstein, a quien sin embargo Giannini en principio rechaza (aunque Ferandois parece estar en condiciones de dar cuenta con sentido de tal rechazo, y de un modo que no resulta contradictorio con su propia exposición, cf. p. 109n). Por medio de fórmulas variadas (“*con* y [*en*] *contra* [de] Husserl”, pp. 160, 170, etc.), Ricardo Salas quisiera hallar una inscripción para el pensamiento de Giannini en la estela de la fenomenología husserliana y de lo que la fenomenología francesa contemporánea ha hecho del pensamiento husserliano de la intersubjetividad, dando Giannini en cierto modo un paso adelante mediante la intromisión, en fenomenología, de la teoría de los *speech acts*. En una nota al pie (p. 208n), pero cuyo contenido resuena presumiblemente en todo el escrito, Oyarzún parece oler aires de semejanza entre (el joven) Giannini y “el joven [Walter] Benjamin” (a Oyarzún

recurren también Igor Albornoz, pp. 51-72, referencias a Oyarzún a partir de p. 68) y Fermandois (p. 114, 116), ambos en textos sobre la teoría del lenguaje de Giannini, poniendo así en escena un diálogo o una discusión de la que sería interesante conocer la deriva, si la hubiese. De otro modo, en la última parte de su texto (pp. 35-49, aquí nos referimos a lo que se halla a partir de p. 47), Lenin Pizarro emprende una crítica de Giannini que respira de cierta atmósfera contemporánea del pensamiento en relación con la cuestión del sentido y con la crisis de ésta que implicaría la situación del arte. En cierto modo se exceptúan de ello los tres trabajos, mucho más centrados en la obra de Giannini y a la vez mucho más circunscritos, de Claudia Gutiérrez (sobre la noción de *pausa* en *La "reflexión cotidiana"*, pp. 141-149, en que la pausa llega a ser, justamente *en tanto* interrupción, el comienzo de una "trama temporal otra"), de Maximiliano Figueroa (que investiga la idea de "reflexividad" en Giannini en tres ámbitos: la convivencia humana, la filosofía latinoamericana y la educación, y que en más de un punto lo pone en relación con el pensamiento de Jorge Millas, pp. 73-89) y de José Santos, a cuyo texto ya hemos aludido.

Creemos lícito hacernos esta pregunta: ¿cómo entender que sea preciso la mayoría de las veces entender el trabajo de Giannini a través de la filosofía consabida, digamos, europea? Y en este sentido, en tanto lectores, resulta un tanto desconcertante la puesta de manifiesto de la evidente importancia de Giannini para el devenir de la filosofía en Chile, y ello en contraste con el hecho de que, hoy por hoy, pueda en Chile hablarse de filosofía (y se lo hace) sin que sea Giannini necesariamente mencionado. Es posible que esta situación sea solidaria de la profesionalización de la disciplina y de su concomitante "desarraigo", que Giannini y tantos otros han venido criticando desde hace ya bastantes años. Pero ¿cómo entender entonces que se le reconozca a Giannini la importancia que se le reconoce? Es posible que la respuesta a esa pregunta se halle latente en este libro (y de modo un poco más explícito en las páginas que Ricardo Salas le dedica a la noción de "reconocimiento").

Ello explicaría también los homenajes a los que aludimos en un comienzo. Porque no sólo en este libro, todo ocurre como si la vuelta a Giannini fuera también una re-flexión en el sentido en que él mismo ha logrado trabajar dicha noción. Se trata de que, poniendo en relación un posible pensamiento de la promesa en Giannini que mencionan de diverso modo tanto Fermandois (p. 122) como Oyarzún (p. 203) con la "idea" gianniniana de la filosofía que presenta Santos en su texto, podría decirse que queda claro a partir de este libro que Giannini, a sus más de ochenta años, no es otra cosa que la promesa de la filosofía chilena.

En la medida en que, como los textos de este libro no dejan de hacer patente, Giannini no se separa de su trabajo ni éste de su propio talante, y en la medida en que su obra se halla imborrablemente escrita e inscrita en los últimos cincuenta años de la historia chilena, y considerando además que su empresa es la de una recuperación de un vínculo alguna vez perdido que él mismo ha podido calificar de "mítico" o de "religioso" (la tensión que implica todo intento de

arraigo, el descubrimiento y generación de un sentido común), es posible que pase con Giannini, así como con la experiencia común, que haya que recuperarlo y siempre volvérselo a encontrar. En cierto modo siempre ahí, pero a la vez y por lo mismo siempre difícil de hallar. Extraña “voz baja” ésta (la expresión es de Cecilia Sánchez, p. 7), y no obstante pública, que es como si hubiera que inclinarse a oír, a estar atento y a anotar, aunque no sea más que para ensayar recuperar memoria.

## GIANNINI, FILÓSOFO DE LO COTIDIANO\*

*Humberto Giannini*

Es curioso, y resulta complejo leerse a sí mismo en los textos que han escrito los otros acerca del que simplemente está leyéndose. Más difícil, después, dar una opinión desinteresada, objetiva de aquello que ha leído. Porque, resulta que, de celebrar lo dicho, si lo dicho es positivo, en el fondo, no hacemos otra cosa que celebrarnos a nosotros mismos. Y si es negativo lo que se ha dicho, y lo aplaudimos, nuestra actitud resultará o postiza o psíquicamente sospechosa.

Al enfrentarme a mí mismo en la versión de los autores de este hermoso libro —además de la sorpresa y de las primeras emociones— puedo decir con honestidad, que en un sentido ideal, me siento reflejado en las interpretaciones, juicios y comentarios que se hacen de mi escritura, y no sólo de ella, como es el caso de Cecilia Sánchez, de Gabriel Sanhueza, de Jorge Acevedo, de Cristóbal Holzapfel o de Patrice Vermeren. Componiendo las particulares descripciones, el todo lo encuentro cálido, generoso, y por esto mismo, tan cercano. La razón, me parece, es que Uds. más que denotar lo que soy, han ido más a fondo y encontrado *qué* quiero y *cómo* quiero ser ante mí mismo y ante los otros. Me siento así más que reflejado: potenciado por ustedes.

Aunque a veces —muchas veces, para ser exacto— desmienta todo ese proyecto, y me muestre intolerante, poco generoso con mi tiempo, atormentado en la escritura, conciliador cuando debiera ser tajante y, en alguna época de mi vida, me haya mostrado absurdamente maniqueo, como hace muchos años, mi amigo Pepe Jara me lo hiciera ver.

Dar por real —aunque no plenamente realizado— lo que uno quiere ser, o el bien que, con permanente obstinación, uno quiere alcanzar, puede ser, con todo, una óptima pedagogía de quienes quieren nuestro bien, para que a la larga terminemos por ser aquello que anhelamos

Aunque no sea más que para saludar a mis autores, voy a hacer una breve reflexión sobre asuntos claves que Uds. han profundizado en torno a la vida civil. Y aunque Cecilia Sánchez ha hecho en la introducción un magnífico recorrido razonado de los artículos, deseo por mi parte, referirme muy brevemente a la posibilidad de desarrollo y profundización que estas ideas dan a mis planteamientos acerca de la vida cotidiana, entendida esencialmente como vinculación a los otros.

A propósito de la terca vocación ontológica del lenguaje, Eduardo Fermanois afirma que mi pensamiento está más cerca de Wittgenstein que de Searle. Absolutamente de acuerdo. Para el filósofo vienés el lenguaje es uso. ¿Y qué es el uso del lenguaje sino comunicación? En sí, el lenguaje es lo estático, lo

\* Lectura en la presentación del libro de Cecilia Sánchez / Marcos Aguirre (editores), *Humberto Giannini: filósofo de lo cotidiano*, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, LOM Ediciones, 2010.

estructurado; la comunicación es uso, evento que siempre ocurre en un “ahora” estructurante e irrepetible. ¿Y qué es este evento sino el vincularse a otros sujetos en una determinada convergencia hacia el mundo? Desde la perspectiva de Levinas, a la que adhiero plenamente en este punto, la relación que vincula a los sujetos es éticamente más decisiva —individual e históricamente más decisiva— que el objeto del mundo en el que se cumple. Y a propósito del lenguaje, que está al servicio de la comunicación concreta, Fernando trae a presencia el pensamiento de Pablo Oyarzún, en un comentario que este talentoso filósofo chileno, este gran amigo, hacía acerca de mi Tesis de grado. Comentaba Oyarzún “que el lenguaje oral nunca alcanza a decir todo lo que uno quisiera; y que, además, las cosas tienen, por decirlo así, ‘aspectos sobrantes’ —“astillas y minucias mudas” decía— que de alguna manera se suplen con la intervención del cuerpo —decimos nosotros—, que se vuelve plenamente significativa en la comunicación concreta, que llamaremos “corp-oral”. Este tema, la participación del cuerpo, es también una preocupación en el pensamiento de Cecilia Sánchez. (Ver *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*, Cuarto Propio, Santiago, 2005).

Siempre a propósito del lenguaje, del artículo de Pavella Coppola he afianzado una convicción que me parece de suma importancia: que, por ejemplo, no solo hay lo que explica a un filósofo, o a un poeta; hay que invitar a leerlo, porque también la escritura tiene cuerpo, ritmo, pausas, cadencias, que hacen pasar directamente o como por un prisma la realidad espiritual del autor al lector, relación que suele suprimir el mero comentarista, por solvente que sea.

La cualidad de polemista con la que me describe Alex Ibarra trae a mi mente fuertes recuerdos. Uno de ellos, la polémica con Juan Rivano, en torno al argumento ontológico de la existencia de Dios: el argumento por el cual nos batimos durante tres horas, ante una asistencia impresionante de público, lo propuse con la intención declarada de mostrar la impotencia de la lógica y de la pura argumentación para ganar espiritualmente una causa y una voluntad. En otras palabras: mi intención era mostrar que el argumento vence pero no convence. Sin embargo, pese al ardor de la controversia, mi argumento *anti-lógico* sufrió el mismo destino que yo atribuía al argumento *onto-lógico*. Pienso todavía que el problema no se resuelve nunca con argumentos. En todo caso, parece, que mis escritos de ayer y de hoy, dejan translucir lo que Jorge Acevedo y Alex Ibarra han llamado “una nostalgia de Dios”; una nostalgia en sordina, que no hace ruido en mis horas de investigación, pero que tal vez me ayuda con su silencio. Diría, una nostalgia fecunda.

Pero, como lo afirma Lenin Pizarro, y lo suscribo plenamente, la filosofía es experiencia del diálogo, pero no de cualquier diálogo, sino de uno que se teje en torno a una experiencia de vida madurada por la reflexión. Esta condición fertilizante vino faltando en nuestro país desde siempre. Y la flojedad para la auténtica reflexión pública se volvió razón de Estado en los tiempos de la dictadura. Lo que es más trágico: también después de ella, salvo notables excepciones. Poco a poco, sin embargo, la filosofía en Chile ha venido mostrando un mayor

cuidado de sí misma, por sí misma. Ya en el año 92, por ejemplo, Cecilia Sánchez hace una acertada y rigurosa descripción del estado de la filosofía en Chile antes y durante la dictadura, su obra: *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Otro libro que ha aparecido a propósito de nuestros pensadores, también obra de una filósofa, Olga Grau, *Tiempo y escritura* es una hermosa reflexión acerca del *Diario* de Luis Oyarzún, el autor de *Defensa de la Tierra*, defensa tan importante en nuestros días.

Pablo Salvat, Juan Antonio Massone, Maximiliano Figueroa, Jorge Acevedo, Eduardo Carrasco y Jaime Retamal, hacen una apretada descripción de la filosofía en Chile durante el siglo xx en la obra de Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y 'Latino'* (1300 – 2000).

Creo, pues, que los tiempos están cambiando ahora más aceleradamente. Al menos hay buenos indicios en la actitud receptiva, hospitalaria de las nuevas generaciones. He leído, a propósito, un libro brillante y erudito de José Santos, *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, recién publicado por Fondo de Cultura Económica, un estudio que nos pone en relación con lo que se hace más allá de nuestra cordillera y de nuestro desierto. Por otra parte, no sé si soy infidente al revelar que está por aparecer una obra del profesor Figueroa, dedicada a Jorge Millas, el gran maestro chileno de la filosofía ciudadana. Libros, congresos internacionales, actos como el que vivimos hoy día, hablan de una nueva actitud. Ahora falta reformar los estudios en la escuela secundaria; devolver a la filosofía el año que se le ha quitado en gran parte de los establecimientos municipales. Y ser los actores de la reforma de los planes y programas en la educación media.

Una última reflexión teórica: durante años he puesto el acento de mis investigaciones en el concepto de *reflexión*, en un sentido más amplio, pero que también comprende el uso común que la psicología da al término.

La reflexión social, que es aquella de la que me ha interesado hablar mayormente, es necesariamente comunicación, diálogo cívico e inter-generacional. Agradezco a Maximiliano Figueroa su interpretación tan ajustada del concepto de reflexión aplicado a la relación entre espacio público y privado, pero por sobre todo al campo de la educación (reflexión generacional). Su lectura me ha sido de gran utilidad.

Quisiera hacer una mención especial al ensayo de Claudia Gutiérrez sobre el concepto de *pausa*, como inicio, “como germen”, según sus palabras, de un tiempo nuevo. La reflexión tendría un plus sobre la mera identificación racional, tendría la virtud de abrir una identidad estática hacia el dinamismo de la convergencia.

Pero, en este libro también hay narración filosófica, y hay poesía, y una hermosa apología de la amistad.

Gabriel Sanhueza, en un trabajo muy bello y emotivo, además, ha descubierto mi irrefrenable propensión lúdica, incluso en los momentos más graves que podían acechar a un filósofo... En un tiempo tenebroso del país, aquella

propensión lúdica sirvió al menos para apaciguar las tensiones y no traumatizar la memoria. Los recuerdos y las expresiones de Gabriel son, en verdad, de cálida amistad filosófica.

Patricio Vermeren no es propiamente un narrador de otros protagonistas. Él mismo es un personaje narrable. Estuvo en Chile con nosotros en los peores momentos, y a veces, en verdad, ayudó a empeorarlos. Por ejemplo, cuando pidió a nombre del Collège Internacional de Philosophie de Francia, tener una entrevista con el Rector Delegado de la Universidad de Chile, Juan de Dios Vial. Concedida la entrevista, fue y le preguntó a boca de jarro, al primer intercambio de saludos, cómo podía ser Rector de la primera Universidad chilena bajo el régimen de un miserable tirano. Yo lo acompañaba y no sé cómo salimos ese día de la Casa Central. Poco tiempo después, Vermeren se las arregló para invitar oficialmente a varios profesores chilenos a Francia, nos hizo dar conferencias, escribir en la prensa y en revistas especializadas. Un día organizó una campaña que llamó “Un avión de libros para Chile libre”. Y los trajo. A él vayan mis saludos y mi afecto.

Y en la agrupación de los viejos amigos quiero recordar hoy a Oscar Velásquez, luminoso pensador y novelista de la edad media ‘medioeval’ y de la edad media contemporánea.

Y no podía faltar a esta cita Jorge Acevedo, amigo desde los tiempos del Pedagógico, compañero inseparable en la aventura académica de la Sede Norte. Jorge ha comentado todos mis libros, por la prensa, en revistas especializadas y en conferencias, en Chile y fuera de Chile, siempre en profundidad y con afecto. En esta oportunidad ha traducido, junto a otro gran amigo, Jaime Sologuren, esa notable reflexión sobre la amistad “La voz del amigo” de Francois Fédier.

Hacia el final del libro me encuentro con el escrito de un verdadero Empédocles que parece estar al borde del Etna y frente, tronando su pregunta sobre el sentido de todo, del Todo. Un poema muy vigoroso y bello. No podía estar ausente este gran amigo que es Cristóbal Holzapfel. Una vez más tu presencia. Gracias, Cristóbal.

Quiero finalmente agradecer a Marcos Aguirre, además de su participación intelectual, todo el trabajo que tuvo que asumir junto a Cecilia, para lograr la impecable edición de este libro. Agradecer a la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Conozco esta Universidad desde su origen, dirigida por Enrique D’Etigny, cuando sin serlo todavía fue la única Universidad en que se respiraba en plenitud la libertad que faltaba en todo Chile. Agradecerle ahora el apoyo que ha dado a la realización de este libro. Y agradecer a la editorial LOM su disponibilidad para concretar el proyecto, y por la calidad material de la obra entregada.

## NERUDA Y GARCÍA LORCA EN BUENOS AIRES (1933-1934)

*Hernán Loyola\**

*Corazón mío, has perdido la sabiduría  
para desesperarte de este modo?*

James Joyce, *Chamber Music*, trad. Neruda, 1933.

### CONFLICTOS CONYUGALES EN EL 20° PISO

El mensaje del Ministerio al Cónsul General de Chile en Buenos Aires sobre la designación de Nefthalí Ricardo Reyes, fechado en Santiago el 23.08.1933, incluía este párrafo: “El señor Reyes tendrá derecho a retener de las entradas de esa oficina, a contar desde el 1° de agosto en curso. Por razones diversas, entre las cuales se encuentra una conferencia en Mendoza, el señor Reyes no podrá hacerse cargo de su puesto hasta finales del presente mes.” (cito por Schidlowsky, 207).

Neruda parte con Maruca Hagenaar hacia Buenos Aires el 28.08.1933 y ese mismo día llega a Mendoza, donde el escritor Ricardo Tudela (1893-1984) le ha organizado hospedaje y una conferencia con lectura de poemas. Se repite así, amplificada, la experiencia que Pablo había vivido el 15.06.1927 durante su viaje hacia Buenos Aires para embarcarse en el *Baden* con destino a Rangoon. En aquella ocasión alojó en el Gran Hotel Nacional con Álvaro Hinojosa y seguramente dictó una conferencia-recital y tuvo algún encuentro con escritores locales. No tengo noticia de cómo ni quiénes —en Chile y en Mendoza— organizaron aquella estancia, pero es muy probable que Neruda y Tudela se conocieran entonces. Mientras el poeta chileno vivía su exilio en Oriente, por causas políticas el argentino debió comenzar el suyo en Chile en 1929, que duró hasta 1930.

El 13.06.1933, cuando sólo “hay rumores de que el gobierno piensa darme un destino consular en Europa”, Neruda había escrito a Héctor Eandi desde Santiago:

Pienso que las gestiones de mi viaje a Buenos Aires van muy bien [...]: Ricardo Tudela (Belgrano 869, Mendoza) había tramitado mi viaje a Mendoza para esta primavera, para hacer una lectura de mis poesías en el Círculo de Periodistas. Yo he visto publicaciones de la prensa de Mendoza, y creo que hay un comité que trata de financiar mi viaje y estadía. Usted comprende,

\* Universidad de Sássari, Italia.

mi querido amigo, que si estas dos gestiones se aúnan, la cosa estaría resuelta.

Yo he escrito a Tudela para que se comuniquen con usted o [con Eduardo] Mallea, ojalá que usted hiciera algo en ese sentido. (OC, v, 970).

Constreñido por su desastrosa situación económica, Neruda trataba de moverse hacia Argentina a través de sus contactos.

La designación consular en Buenos Aires ha desplazado al invierno la realización en Mendoza de aquel plan. Pablo y Maruca son recibidos en la estación de Mendoza por Tudela, Américo Cali y Jorge Enrique Ramponi, y alojados en el Hotel Mundial. El 30 de agosto, Neruda dicta su conferencia y lee sus poemas en el auditorium del aristocrático colegio Patricia Mendocinas. Más tarde el Círculo de Periodistas y los escritores locales lo agasajan con una cena en los comedores del Hotel Mundial.

No sin pesar Neruda deja Mendoza. El 1 de septiembre llega a Buenos Aires y asume su cargo al día siguiente, según informa al Ministerio el Cónsul General, Sócrates Aguirre Bernal (Schidlowsky, 208). Inesperadamente, Neruda encuentra en el cónsul Aguirre un jefe comprensivo e incluso un amigo, quien dirá después a su hija Margarita: “No podía exigirle otro trabajo que el de su creación y el de sus vinculaciones literarias” (Aguirre 1997: 156), porque los amigos del poeta devendrán también amigos de su jefe y habrá reuniones y cenas en su casa.

Pablo y Maruca se instalan en un amplio departamento situado en el piso 20 del moderno Edificio Safico, en calle Corrientes, con vista panorámica sobre la ciudad. Todo bien, sólo que la tentativa de reconstrucción de la pareja (auspiciada por “Barcarola” a fines de 1932) hace agua por todos lados. Nuevos amigos y otros ya conocidos acogen con cordialidad al poeta chileno y comienzan a visitarlo, y sobre todo a invitarlo al café Signo o a otros puntos intelectuales de Buenos Aires con frecuencia que —tanto como en Santiago, o más— mucho desagrada a la rígida e inadaptable Maruca: sus celos, inseguridad y desinterés artístico o cognoscitivo la tornan incapaz de recabar provecho personal ni siquiera de las más interesantes compañías de su marido. Nunca logrará entender cuán indispensable e importante es para Pablo vivir la sociabilidad heredada de su padre y desarrollarla en clave personal de enriquecimiento literario, político o de simple convivencia humana. Cuesta aún más comprender el rechazo de Maruca a toda posibilidad de integración a formas de vida y compañía que, con menos excesos y con mejor nivel sociocultural que en Santiago, son el terreno y la oportunidad adecuados para lograr la comunión con Pablo que ella, en cambio, persigue a través de forzadas vías convencionales. Neruda no es un santo, pero está más solo de lo que parece a Maruca, y más disponible (según mi lectura de “Barcarola”).

De estas dificultades conyugales, que ya había advertido en Santiago, María Luisa Bombal tomará ulterior conocimiento en Buenos Aires durante aquel septiembre, cuando llega a compartir la vida de la pareja en el apartamento del

Edificio Safico. “Partí a la Argentina en 1933 y me fui a vivir a la casa de Pablo Neruda, que estaba casado con Maruca, él era cónsul de Chile. Pablo no iba a ninguna parte sin mí y su mujer, pero *ella se aburría tanto*, fíjate, que en las reuniones sociales pedía permiso y se recostaba. Pablo corría a taparla...” (“Testimonio autobiográfico”, en Bombal, *oc.*, 278-279).

Suma y sigue. Maruca “se opone a las eternas salidas de noche, a las veladas en Signo o en cualquier café. *La mujer del poeta se aburre*. ¿Qué haría ella sin la compañía cotidiana de María Luisa, tan inteligente como liviana, que jamás finge ni pretende saber más de lo que sabe?” (Gligo, 68). Ése es precisamente el problema: ¿*qué hace ella*, cómo lucha contra su largo aburrimiento? Muy poco, según todos los testimonios conocidos. “María Luisa, al contrario de Maruca, atesora experiencia. Cada reunión es un descubrimiento, como la sorpresa de oír a Conrado Nalé Roxlo hablar maravillado de su propio ídolo: Hans Christian Andersen” (*ibíd.*). Neruda hace lo que puede, y sospecho que no sólo busca ayudar a María Luisa al invitarla a Buenos Aires, sino también a Maruca porque conoce la buena sintonía que hay entre ellas.

Por esos días llega a la capital argentina María Flora Yáñez, hermana de Álvaro (=Pilo Yáñez=Juan Emar). Ella escribirá un testimonio de la recepción que el 03.10.1933 le brindan en su apartamento Neruda, su mujer Maruca “que semejaba a un gigantesco gendarme rubio y María Luisa Bombal, joven actriz chilena”, y también varios amigos argentinos de Neruda: Norah Lange, Sara Tornú de Rojas Paz (‘la Rubia’) y José González Carbalho son los que menciona. Cuando éstos se retiran a las nueve, Neruda insiste en que María Flora se quede.

Después de comer, Neruda propuso terminar la velada en Signo, centro de escritores. Entonces Maruca desapareció hacia su dormitorio, haciendo una seña a Neruda quien la siguió. Y a poco se sintieron los gritos de una discusión acalorada [hasta que] salieron del dormitorio Neruda y Maruca; él, más indio triste que nunca, ella, convulsionada aún de cólera. ‘Vamos a Signo’, ordenó Pablo. Y partimos. Allá, en ese gran café subterráneo, ambiente nulo, bailes tristes. A las dos de la madrugada me fueron a dejar (Yáñez, 210).

#### DESESPERACIÓN Y EXPEDIENTES

El relato de María Flora Yáñez, si bien no me parece escrito en simpatía, testimonia eficazmente la degradada situación que viven Pablo y Maruca. Pero además documenta que durante septiembre Neruda ha establecido ya relaciones de amistad con Norah Lange y Oliverio Gironde; con González Carbalho, a quien dedicará un extenso poema en *Canto general* (xii, iii); y en particular con ‘la Rubia’ Sara Tornú (esposa de Pablo Rojas Paz), que siendo una infatigable activista cultural seguramente ya ha inscrito a Neruda en su nutrida red de contactos junto a Amado Villar, Raúl González Tuñón, Ricardo Molinari, Amparo Mom, Margarita Arzamaseva, Enrique Amorín, Conrado Nalé Roxlo, Augusto Mario Delfino, entre otros que las fotografías del período documentan. En ellas no

figura Borges, a quien Neruda encontró por única vez en su anterior paso por Buenos Aires, cuando puso en sus manos un ejemplar de *Tentativa del hombre infinito* con una dedicatoria fechada 1927 (ver Loyola 2006: 273-275), ni tampoco Eduardo Mallea. Pero sí, naturalmente, el fiel Héctor Eandi.

Neruda acaba de llegar a Buenos Aires cuando cuatro poemas de *Residencia I* (“Unidad”, “Sabor”, “Colección nocturna” y “Arte poética”) son reproducidos por la revista *Poesía*, que dirige Pedro Juan Vignale, en su número 4-5 de agosto-septiembre de 1933. Precede a los textos una nota del director que informa: “ahora [Neruda] trabaja en un largo poema, de cuya intensidad tiene sólo una idea total”. Ese *largo poema* y esa *idea total* (global) corresponden al nuevo ciclo poético iniciado por Neruda en Chile, cuyos modelos formales parecer ser *The Waste Land* (Eliot) y *Chamber Music* (Joyce). En efecto, dos fragmentos de *Chamber Music* traducidos por Neruda aparecerán en el sucesivo número 6-7 (octubre-noviembre 1933) de la revista de Vignale [y serán recogidos en oc, v, 1222-1223].

El recién llegado participa también en la presentación (con fiesta de disfraces) de la novela *Cuarenta y cinco días y treinta marineros* de Norah Lange (1905-1972), publicada por Editorial Tor en esos días.

La presentación se hizo con bombos y platillos. Oliverio le armó [a Norah] un traje de sirena que ella vistió con gracia y desparpajo, en tanto que los hombres concurren a la correspondiente fiesta vestidos de marineros. Una foto recuerda a la posteridad aquellos momentos pseudonáuticos: Norah, dentro de su traje de sirena, aparece recostada según el mejor estilo de Paulina Bonaparte, lánguida y seductora, no en un sofá sino en una mesa preparada *ad hoc*. La rodea, en abanico, la intelectualidad que ha asumido la marinería. (Los trajes, según Lulú Villar, se alquilaron en el Colón.) A esos veinticinco se suma un capitán, Oliverio, quien pareciera remedar, con su porte, al mismísimo Napoleón (o al almirante Nelson). En el decorado, que imita la cubierta de un barco, se alcanza a ver un salvavidas que tiene pintado el nombre de la autora, cerca de la redonda cara de Pablo Neruda. Se distinguen también el vizconde de Lascano Tegui, Juan Carlos Lange, Nalé Roxlo, Rojas Paz, Evar Méndez, Pettoruti, Jorge Larco y otros martinfierristas rodeando a la sirena en su cápsula de lino blanco con escamas pintadas. En el artefacto sobre el cual posa Norah se lee *45 días y 30 marineros*. Un *happening* completo.

(De Miguel, 148-149).

No había llegado aún García Lorca.

A pesar de tantas señales de buena recepción (y sin olvidar el apoyo del cónsul Aguirre Bernal), durante septiembre y comienzos de octubre, Neruda cae en ese estado de gran depresión que proyecta a sus poemas “Desespediente” y “Walking around”. El ambicioso horizonte extrapersonal del tríptico escrito durante el reciente invierno chileno, cede otra vez lugar a la perspectiva no sólo

personal sino visceral, de menor aliento en apariencia, pero que en definitiva es la que asegura al discurso poético de *Residencia* su fascinante variedad. Me refiero al juego de modulaciones “altas” y “bajas” (en el sentido de mayor o menor ambición de jerarquía cultural) cuya dosificada alternancia confiere a la obra una “media” muy alta en calidad. Esa variedad de registros expresivos impide que la insistencia temática —tan deseada como temida por Neruda, según sus cartas a Eandi— se convierta en monotonía.

Así, desde los altos temas del Fundamento, el Tiempo y la Muerte se desciende al del papeleo burocrático cotidiano. “Desespedito” es un neologismo acuñado por Neruda mezclando *desesperación*, o *desesperanza*, y *expediente* (escrito *espediente* según normas ortográficas aún vigentes en Chile por entonces: “a la bahía de los *espedientes*” leemos en un verso, después desechado, de la primitiva versión del poema en PPD).

*La paloma está llena de papeles caídos,  
su pecho está manchado por gomas y semanas,  
por secantes más blancos que un cadáver  
y tintas asustadas de su color siniestro.*

*Ven conmigo a la sombra de las administraciones,  
al débil, delicado color pálido de los jefes*

[...]

*Examinemos ahora los títulos y las condiciones,  
las actas especiales, los desvelos*

[...]

*Es un relato de huesos heridos,  
amargas circunstancias e interminables trajes,  
y medias repentinamente serias.*

*Es la noche profunda, la cabeza sin venas  
de donde cae el día de repente  
como de una botella rota por un relámpago.*

*La paloma está llena...* “La vida original” (P.N.) está degradada y ensuciada por la ocupación oficinesca, por su tiempo reglamentado (semanas) y por sus materiales sin nobleza natural o vital (papeles, gomas, secantes, tintas)” (Alonso, 210). No es difícil seguir el desfile de elementos con que el texto configura la asfixia por burocracia, que para Neruda se conecta a “un relato de huesos heridos, / amargas circunstancias...”, vale decir, a su situación sentimental y conyugal. La imagen de la *botella rota* reitera una figura que aparece con insistencia en este período: “botellas palpitantes” (“Un día sobresale”); “una botella echando espanto a borbotones” (“Barcarola”), con implícita alusión a las noches alcohólicas de la tristeza y de la soledad, explícitas en cambio más adelante:

*Lloremos la defunción de la tierra y el fuego,  
las espadas, las uvas,  
los sexos con sus duros dominios de raíces,*

*las naves del alcohol navegando entre naves...  
caigamos a la profundidad de los papeles,  
a la ira de las palabras encadenadas...  
Rodad conmigo a las oficinas, al incierto  
olor de ministerios, y tumbas, y estampillas.  
Venid conmigo al día blanco que se muere  
dando gritos de novia asesinada.*

Neruda nunca oculta, pero tampoco exalta, los períodos en que la tristeza, la soledad o la desesperación lo arrinconan en el alcohol y hasta en la droga (como en Oriente). No excluyo que este “Desespedito” haya sido escrito, o esbozado, todavía en Chile por las referencias a “papeles... oficinas... ministerios, y tumbas, y estampillas”, que parecen vinculadas a los trámites del nuevo nombramiento, y además, porque el poema, en cuanto reflexión abstracta sobre la oposición burocracia/vida (variante de sociedad/naturaleza), se sitúa a medio camino entre los registros ‘altos’ y ‘bajos’ de la temática residenciaria. Pero es significativo que al momento de ordenar el libro Neruda lo haya incluido en la sección II, encabezada por “Walking around”. El subyacente y secreto hilo rojo que acomuna los variados textos de esta sección —escritos en Buenos Aires y en Madrid, según veremos— es la convivencia con Maruca y sus conexos avatares.

“SUCEDE QUE ME CANSO DE SER HOMBRE”

“Desespedito” es, en sustancia, la versión neorromántica de la desesperación en que Neruda precipita durante septiembre de 1933: ella confirma y enfatiza, en efecto, la irresoluble discordia entre el poeta y el mundo. “Walking around” sería en cambio la versión vanguardista, elaborada con materiales lingüísticos y simbólicos en línea con el mejor expresionismo residenciario. El título “Walking around”, vagando por ahí, nombra un comportamiento del Sujeto (y una figura retórica a la vez) que es central en este texto y, según veremos enseguida, también frecuente en otros de *Residencia*. Que para ese título Neruda haya elegido el inglés no responde por cierto a esnobismo o afectación —vicios nunca activos en su repertorio—. Se trata en cambio de un evidente guiño literario que (sin declararlo) conecta el *walking around* del poema al del *Ulysses* de Joyce, escritor que Neruda ha leído intensamente en Wellawatta (Ceylán) y que ahora en Buenos Aires vuelve a reclamar su interés. Lo prueba su traducción (hecha sin duda en septiembre) de dos fragmentos de *Chamber Music*, publicados en la revista *Poesía* n° 6-7, precisamente de octubre-noviembre 1933.

*Sucede que me canso de ser hombre.  
Sucede que entro en las sastrerías y en los cines  
marchito, impenetrable, como un cisne de fieltro  
navegando en un agua de origen y ceniza.*

*El olor de las peluquerías me hace llorar a gritos.  
Sólo quiero un descanso de piedras o de lana,*

*sólo quiero no ver establecimientos ni jardines,  
ni mercaderías, ni anteojos, ni ascensores.*

*Sucede que me canso de mis pies y mis uñas  
y mi pelo y mi sombra.  
Sucede que me canso de ser hombre.*

Este pasaje inicial de “Walking around”, con su célebre *incipit*, marca el nadir del temple anímico de *Residencia en la tierra* e incluso de toda la obra de Neruda. “Los establecimientos, jardines, mercaderías, anteojos y ascensores representan aquí enumerativamente aquel movimiento incesante y sin sentido poetizado en ‘Galope muerto’... y cansado de movimiento tan sin sentido, el poeta quiere descansar en los valores simples, seguros y primordiales: en la lana y las piedras, *por ejemplo*.” (Alonso, 230, énfasis suyo).

Pero hay más. También el “Ritual de mis piernas” —escrito a comienzos de 1930— incluía una crítica de la alienación, de la sumisión del hombre a la tiranía de una sociedad regida por cosas sobrepuestas y enajenantes (muebles, habitaciones, y sobre todo trajes y vestidos: el mundo como “oscuro y obsceno guardarropas”) que tienden a comprimir el *ser naturaleza* de la especie y a sofocar su expresión auténtica. Desde la óptica de aquel “Ritual”, *la piel del propio cuerpo* era la última línea defensiva de la Vida, de lo auténtico: “todo termina, la vida termina definitivamente *en mis pies*, / lo extranjero y hostil allí comienza”. Ahora bien, en “Walking around” incluso esa final frontera ha caído: “Sucede que me canso de *mis pies* y mis uñas / y mi pelo y mi sombra”. Por eso este comienzo del poema (o primer movimiento dentro de su estructura musical) marca el nadir, el punto más bajo de toda la órbita vital del Sujeto nerudiano.

*Sin embargo sería delicioso  
asustar a un notario con un lirio cortado  
o dar muerte a una monja con un golpe de oreja.  
Sería bello  
ir por las calles con un cuchillo verde  
y dando gritos hasta morir de frío.*

El joven Neruda no se desmiente, sin embargo: a las sombrías tres estrofas iniciales sigue este delirante *punteo* (segundo movimiento) que muestra cómo, aun al borde mismo del colapso, el Sujeto encuentra fuerzas para repechar, para abrirse todavía un tragaluz, un respiradero profético. La versión original del texto (recogida en PPD) traía esta lectura: “Sin embargo sería delicioso / asesinar a un notario cortándolo en trocitos, / o dar muerte a una monja haciéndola tragar un irrigador”. Presumo que a través de estas imágenes violentas (y de gusto nada excelso) el Sujeto busca situarse en el ánimo del realismo joyciano como vía al desahogo de su rabia contra el mundo. La forma corregida y definitiva del pasaje parece escrita con posterioridad a la fecha de PPD (abril 1934) y según sugerencias de García Lorca (primera imagen) y de María Luisa

Bombal, quien lo recordará explícitamente en 1974 (con excusables imprecisiones textuales):

Pablo peleaba conmigo en materia literaria a veces. Le gustaba leerme sus cosas. Yo le decía: Esto me gusta. Esto no me gusta. A veces se enojaba: “Es que tú no entiendes la poesía moderna, tú no llegas más que hasta Mallarmé.” “Pues yo considero que he llegado bastante lejos”, le decía yo. También me tenía un sobrenombre, Madame de Merimée, porque hice mi tesis en La Sorbonne sobre Merimée. Pero siempre llegaba con sus papeles: “Mira, escucha esto”, y me leía. Pero una vez me indigné. Había agregado una frase horrible: “matar a una monja con un irrigador”. Lo de azotar a un notario con un lirio cortado estaba bien. “Esto es muy feo”, le dije, “es grotesco. Esto no eres tú... Además, no entiendo por qué necesitas poner estas cosas.” Volvía unas horas después: “Mira, escucha ahora. Cambié la frase”. Me leía otra vez el poema. Pero luego se enojaba y me decía: “Lo que más rabia me da es que cómo es posible que una ignorante como tú tenga siempre la razón.”

Entrevista con Sara Vial, 1974, recogida en Bombal, oc, 350.

Sigue una segunda parte del *punte*, dos estrofas que confieren forma volitiva a la primera: “No quiero seguir siendo raíz en las tinieblas, / vacilante, extendido, tiritando de sueño, /.../ No quiero para mí tantas desgracias. / No quiero continuar de raíz y de tumba, / de subterráneo solo...”. En conjunto, las dos partes del *punte* contraponen al nihilismo del primer movimiento al menos la voluntad de no rendirse, justificando así la fórmula causal —*Por eso*— que da inicio al tercer movimiento.

*Por eso el día lunes arde como el petróleo  
cuando me ve llegar con mi cara de cárcel,  
y aúlla en su transcurso como una rueda herida,  
y da pasos de sangre caliente hacia la noche.*

*Y me empuja a ciertos rincones, a ciertas casas húmedas,  
a hospitales donde los huesos salen por la ventana,  
a ciertas zapaterías con olor a vinagre,  
a calles espantosas como grietas.*

*Hay pájaros de color de azufre y horribles intestinos  
colgando de las puertas de las casas que odio,  
hay dentaduras olvidadas en una cafetera,  
hay espejos que debieran haber llorado de vergüenza y espanto,  
hay paraguas en todas partes, y venenos, y ombligos.*

En este pasaje (tercer movimiento) el Tiempo del trabajo alienado hace su ingreso en la poesía de Neruda. La mención del “día lunes”, inicio de la semana laboral, registra un paso adelante en la escansión del concreto fluir del tiempo social, vale decir, en la percepción temporal del hombre en sociedad. Las in-

tuiciones que separadamente cristalizaron en *Residencia I* sobre el Tiempo (por ejemplo en “Débil del alba” o “Monzón de mayo” o “Trabajo frío”) y sobre la Sociedad (en “La noche del soldado” o “Ritual de mis piernas”), comienzan a unificarse en “Walking around”. Pero al precio de la correspondiente y gradual unificación de las categorías Degradación y Profecía, que en *Residencia I* eran dialécticamente opuestas.

Lo cual significa que el respiradero profético recién abierto no funciona ahora como compensación gratificante del servicio degradado. En *Residencia I* la misión profética era un ejercicio de *obediencia* que ordenaba al Sujeto afirmar —contra toda evidencia visible y contra su propia dolorosa experiencia— los signos de la naturaleza (de la vida auténtica) subyacentes al ser humano en sociedad. Pero esa dura misión testimonial era precisamente lo que justificaba y confortaba al Sujeto (y al poeta): “Acecho, pues, lo inanimado y lo doliente, / y el testimonio extraño que sostengo, / con eficiencia cruel y escrito en cenizas, / es la forma de olvido que prefiero” (“Sonata y destrucciones”, 1928); “Sea, pues, lo que soy, en alguna parte y en todo tiempo, / establecido y asegurado y *ardiente testigo*, / cuidadosamente destruyéndose y preservándose incesantemente, / evidentemente empeñado en su deber original” (“Significa sombras”, 1929). No pudiendo honestamente ni celebrar ni renegar el objeto de su amor (la realidad social del mundo), el poeta ‘enamorado’ se limitaba a rendir testimonio de él. Era a través de la figura del Testigo que la primera *Residencia* resolvía el conflicto dialéctico entre la degradación y la profecía del Sujeto. (Al respecto, véase Loyola 2006: 357-362, 381-384 y en particular 430-432).

En “Walking around” (y en los precedentes poemas de 1933) ha desaparecido la búsqueda de ese nivel *esencial* de autorrepresentación dentro del cual el Sujeto lograba reencontrar el equilibrio e incluso reactivar su identidad profética. Ahora predomina el nivel circunstancial: los textos exasperan el inventario doloroso de la urbe, hacia cuyos espacios degradados (rincones, hospitales, casas húmedas, zapaterías, y el correspondiente cortejo de objetos espantosos) el tiempo del trabajo alienado *empuja* al Sujeto sin ofrecerle ninguna consolación, ninguna identidad compensatoria.

*Yo paseo con calma, con ojos, con zapatos,  
con furia, con olvido,  
paso, cruzo oficinas y tiendas de ortopedia,  
y patios donde hay ropas colgadas de un alambre:  
calzoncillos, toallas y camisas que lloran  
lentas lágrimas sucias.*

Tras el tercer movimiento, el poema se cierra con esta coda. Estrofa final anticlimática, como en “Galope muerto” y en varios otros poemas de *Residencia I*. El Sujeto termina por aceptar y proseguir, pero con calma resignada, el recorrido urbano al que con dramática y amarga violencia ha sido empujado por “el día lunes” (el tiempo social del trabajo) en las estrofas anteriores. El testigo (ahora a contrapelo porque ya ‘cansado de ser hombre’), el inspector constre-

ñido (empujado) a recorrer la degradación del mundo real, deviene por último un resignado y melancólico *flâneur* en el miserable espacio urbano.

Para medir la nueva situación del Sujeto probemos a comparar esta coda o estrofa final con un pasaje de “La noche del soldado” (Rangoon, 1928), cuya apariencia es similar hasta en el uso de los mismos verbos (paseo, paso) y en la inutilidad del desplazamiento: “Por cada día que cae, con su obligación vespéral de sucumbir, paseo, haciendo una guardia innecesaria, y paso entre mercaderes mahometanos, entre gentes que adoran la vaca y la cobra, paso yo, inadorable y común de rostro” (OC, I, 278).

El tópico del *Walking around* es común a las representaciones de las varias crisis del Sujeto escandidas por *Residencia*. Pero es diverso cada vez. Así, el solitario exiliado del texto de 1928 vagabundea por la ciudad ajena empujado por sí mismo, por su íntima voluntad de vencer al desarraigo, y de ahí que su *paseo* desemboca en un recinto mágico habitado por “muchachas de ojos y caderas jóvenes, seres en cuyo peinado brilla una flor amarilla como el relámpago” (279). Neruda recurría en ese pasaje, lo sabemos, a una sinécdoque frecuente en *Residencia...*: un plural, *muchachas, seres*, por un singular, entonces, críptico, *Josie Bliss* (Loyola 2006: 346-350). En cambio, el derrotado *flâneur* del texto de 1933 pasea por la ciudad sin destino, sin recinto mágico al cual llegar, sin otro horizonte que una interminable sucesión de espacios degradados (oficinas, tiendas, patios) donde no lo espera ninguna Josie Bliss sino sólo “calzoncillos, toallas y camisas que lloran / lentas lágrimas sucias”. Vale decir, la desesperanza.

#### Y ENTONCES LLEGÓ FEDERICO

El primer signo de un cambio en la dirección del viento, es el premio de poesía que la Sociedad de Escritores y el Ministerio de Educación de Chile otorgan *ex aequo* a Pablo Neruda y a su amigo Ángel Cruchaga Santa María en septiembre. A fines de ese mes dan a conocer oficialmente la lista de los premiados en el concurso *Semana del Libro*, que además de los dos poetas incluye a Joaquín Edwards Bello y Marta Brunet en novela, a Augusto d’Halmar y Luis Durand en cuento, a Nathanael Yáñez Silva y Germán Luco en teatro, a Ricardo Donoso y Domingo Amunátegui Solar en historia. Su depresión está al culmen cuando Neruda recibe en Buenos Aires la noticia del premio y de la nota editorial de *El Mercurio* que alude a su escritura como “una labor original y renovadora que ejerce hoy una influencia tiránica e indiscutida sobre nuestra joven poesía” (datos y cita en Olivares I, 453-454).

Durante los primeros días de octubre su mejor compañía sigue siendo María Luisa Bombal, a quien encuentra a menudo escribiendo en la mesa de la cocina.

Es que la cocina del departamento [en el 20° piso del Edificio Safico, calle Corrientes] es algo completamente fuera de lo común: enorme, iluminadísima, las paredes y el suelo de mármol muy blanco, y en las orillas, guardas de fina cerámica azul. “¿Qué te parece?” pregunta María Luisa, leyendo

algunas frases de sus manuscritos. Pablo, a veces, le hace observaciones. Ella las recibe, las agradece, pero normalmente mantiene su propia visión. Tiene gran claridad acerca de lo que le interesa lograr como expresión. ‘Tienes razón. Nunca te dejes corregir por nadie’, le dice Neruda. [...] El increíble escritorio de María Luisa empieza a gustarle más que el propio. Intenta quitárselo y algunos días terminan escribiendo juntos, uno por cada lado de la mesa. (Gligo, 69).

En su entrevista de 1974 con Sara Vial, la misma María Luisa Bombal confirma:

“no debo ser ingrata con el influjo misterioso que recibí de *Residencia en la tierra*, ese libro de Pablo Neruda que, con su poder metafísico, para mí es lo más hondo de su obra. En la cocina de su casa nació mi primera novela: *La última niebla*. Yo era muy joven. Escribía de noche. Él me había apodado *mangosta*, el nombre de un animalito oriental, que se acomoda con docilidad en cualquier parte y es suave y discreto [el apodo era muy significativo, pues Neruda evocaba así la inolvidable mangosta *Kiria* que acompañó y mitigó su soledad en Wellawatta: ver Loyola 2006: 393-394, 458, 480]. Por cierto que aun reconociendo el impacto de las *Residencias*, mi forma de expresarme es distinta. Él acostumbraba decirme que nunca aceptara correcciones de nadie: ‘Sé siempre tu único juez’. Fue bueno y generoso conmigo. (Bombal, oc, 355).

Pero el evento decisivo para Neruda adviene el 13 de octubre, con el desembarco de Federico García Lorca en Buenos Aires. El poeta y dramaturgo llega para apoyar y celebrar el éxito de *Bodas de sangre* y de otras piezas suyas puestas en escena en la capital argentina, y en Montevideo, por la compañía teatral de Lola Membrives. Federico aloja en la habitación 704 del Hotel Castelar, en Avenida de Mayo, desde donde organizará su vida en la ciudad.

García Lorca sorprendió a los porteños por más de un motivo. En un tiempo en que ningún hombre que se preciara de elegante abandonaba el saco y la corbata por nada del mundo, Federico se complacía en aparecer informalmente vestido. Los que más sensación causaban eran sus mamelucos [sus ‘monos azules’], que acompañaba con una variada colección de tricotas de cuello alto. (Medina 1999: 35).

Al día siguiente, octubre 14, Neruda y García Lorca se encuentran por primera vez durante la fiesta de recepción al poeta recién llegado en casa de Pablo Rojas Paz y Sara Tornú en calle Charcas 900. “Los siete de la partida de aquella noche fueron: los dueños de casa [...], Conrado Nalé Roxlo, José Pepe González Carbalho, Oliverio Girondo, Norah Lange y Pablo Neruda” (testimonio de González Carbalho, en Medina 1999: 34). Quizás faltan en este elenco otros de la tertulia de la Rubia. Lo cierto es que, entre todos los presentes, aquella noche Federico y Pablo se reconocen de inmediato hermanos de poesía y de

vida. Surge enseguida entre ellos una fuerte y espontánea afinidad que durará, creciendo, hasta la muerte de Federico en 1936.

Apenas dos semanas después, el sábado 28 de octubre, tiene lugar el gran banquete de homenaje a los dos poetas extranjeros, organizado por el PEN Club Argentino. La historia de tan singular evento, incluyendo las maniobras de algunos excluidos para impedirlo y el activismo de la Rubia Tornú para asegurarlo, es ya muy conocida, como también el texto leído a sorpresa por los homenajeados (reproducido en muchos lugares, incluso en *Confieso que he vivido*).

Obviamente, la idea de un *discurso al alimón* es de Federico, puesto que Neruda no sabe de corridas y tanto menos de esa figura tauromáquica:

...y yo tampoco lo sabía. Federico, que estaba siempre lleno de invenciones y ocurrencias, me explicó: “Dos toreros pueden torear al mismo tiempo el mismo toro y con un único capote. Ésta es una de las pruebas más peligrosas del arte taurino [...] y sólo pueden hacerlo dos toreros que sean hermanos o que, por lo menos, tengan sangre común” [...]. Cuando nos levantamos para agradecer al presidente del PEN Club el ofrecimiento del banquete, nos levantamos al mismo tiempo, cual dos toreros, para un solo discurso. Como la comida era en mesitas separadas, Federico estaba en una punta y yo en la otra, de modo que la gente por un lado me tiraba a mí de la chaqueta para que me sentara creyendo en una equivocación, y por el otro hacían lo mismo con Federico. Empezamos, pues, a hablar al mismo tiempo diciendo yo “Señoras” y continuando él con “Señores”, entrelazando hasta el fin nuestras frases de manera que pareció una sola unidad hasta que dejamos de hablar. Aquel discurso fue dedicado a Rubén Darío, porque tanto García Lorca como yo, sin que se nos pudiera sospechar de modernistas, celebrábamos a Rubén Darío como uno de los grandes creadores del lenguaje poético en el idioma español.” (oc, v, 517-518).

Obviamente también, transferir el doble homenaje del banquete a un tercer poeta es idea de Pablo, como Federico “siempre lleno de invenciones y ocurrencias”, y además siempre atento al reconocimiento de la tradición fundadora. La figura de Rubén Darío no sólo une, como ningún otro poeta podría, los espacios geográficos Chile-Argentina-España (en los tres vivió, escribió y publicó el nicaragüense), sino además ofrece a Pablo y a Federico la vía para compartir una filiación común en el más alto nivel de la tradición hispánica de la poesía. El discurso exalta así, con astucia, el valor de los oradores mismos, y a la vez reafirma el valor de la escritura literaria en un mundo que tiende, de hecho, a desconocerla o subvalorarla.

Lo que en cambio no me parece nada obvio es el hecho que Federico haya aceptado (e incluso propiciado) compartir con Pablo el homenaje del PEN Club y, más aún, pronunciar *al alimón* el discurso de agradecimiento. No lo es desde la perspectiva jerárquica de aquel tiempo en general, ni de la ocasión en particular ni, sobre todo, de lo que se acostumbra en los mundillos literarios. Porque Federico, desde hace años, es ya un autor consagrado y famoso en el

ámbito cultural hispánico (sea español que hispanoamericano): lo prueba su clamoroso éxito de público y de prensa, e incluso su presencia misma, triunfal, en Buenos Aires. Neruda por entonces, en cambio, es todavía un joven poeta en ascenso, de fama aún limitada al éxito nacional y regional de los *Veinte poemas de amor* y a los vagos aunque admirados rumores en torno a *Residencia*, libro reciente y fantasmal que muy pocos conocen. En breve: a Federico no le hacía falta la compañía de Pablo para que el PEN Club Argentino le organizara un gran banquete: el homenaje se habría producido de todas maneras (aunque menos espectacular y memorable) sin el coprotagonismo del chileno, que seguramente fue exigido o impuesto —más que aceptado— por el poeta granadino. Al revés: sin la promoción generosa y fraterna de García Lorca ¿habría organizado ese PEN Club un homenaje de similar jerarquía a Neruda? Es poco probable. No hay indicios de ninguna tentativa en tal dirección durante el septiembre 1933 del poeta chileno recién llegado.

#### FEDERICO Y PABLO (I): LA CONVERSACIÓN PERMANENTE

Tempranamente habituado a la envidia y a las agresiones inmotivadas de que lo hacen objeto varios “notables” entre sus colegas compatriotas (Pablo de Rokha y Huidobro en particular), Neruda no cabe en sí de asombro ante los signos de reconocimiento que le dirige el ya notabilísimo García Lorca a poco de encontrarlo. De ellos el *discurso al alimón* representa un hito inicial de calibre más que suficiente para fundar una amistad como la que unió a los dos poetas. Más adelante, en España, Neruda corresponderá a un nivel también excepcional a través de su “Oda a Federico García Lorca” de 1935, uno de sus raros homenajes de esos años a un poeta vivo.

Ahora bien, ¿por qué Federico, desde sus primeras semanas en Buenos Aires, distingue a Neruda y no (en medida al menos similar) a alguno de los poetas argentinos del “cogollito de la Rubia” (del salón literario de Victoria Ocampo) como Gironde, Molinari, Villar o González Tuñón? Por cierto no es imposible que Federico, homosexual, se haya sentido particularmente atraído por Pablo y que incluso le haya solicitado una relación amorosa, según refiere entre mil recovecos un lejano pariente del poeta chileno (Reyes 2007: 81-82). Pero si sucedió, aquello no pasó más allá. Pablo comprende, por supuesto, y todo queda claro enseguida entre los dos amigos. Así lo demostrará el desarrollo mismo de la amistad en Madrid, donde Federico proseguirá su relación de pareja con Rafael Rodríguez Rapún, secreta para el gran público, pero no para sus amigos más cercanos y en particular para Pablo, quien menciona a Rapún como “Rafael” en su “Oda a Federico García Lorca” (ver OC, I, 333 y 1190) y lo sabe destinatario de los eróticos *Sonetos del amor oscuro*, cuyos originales le leerá el mismo Federico.

La explicación de la muy fuerte amistad entre Pablo y Federico está simplemente en que, apenas se conocen, empiezan a leerse poemas y a conversar a partir de éstos. No los *Veinte poemas*, sino los nuevos que está escribiendo Pablo (y que serán recogidos en *Residencia* II, 1935). No los del *Romancero gitano*, sino

los nuevos que está escribiendo Federico desde 1929 (y que serán publicados póstumamente en volumen bajo el título *Poeta en Nueva York*, 1940).

Pablo y Federico se reconocen de inmediato, y en primer lugar, como indispensables interlocutores en las fases de vida que atraviesan. Conversan interminablemente, se escuchan uno al otro con enorme interés. Al respecto hay un detalle significativo: no se conserva, que yo sepa, ninguna correspondencia cruzada entre Pablo y Federico. Ni una sola carta. ¿Para qué? No tienen nada que escribirse (o eligen no escribirse) porque todo lo conversan. Todo. Y además, de hecho no volverán a separarse (hasta el asesinato de Lorca), puesto que ambos poetas dejan Buenos Aires casi al mismo tiempo y poco después se reencuentran en Madrid.

Cabe imaginar que el diálogo lo inicia Pablo con preguntas al famoso andaluz acerca de su actividad literaria actual, sobre qué está escribiendo ahora. Entonces Federico comienza por narrar cuánto la llegada de la República (1931) ha cambiado su vida y su escritura. No sólo a él.

Mientras que Lorca, por ejemplo, apoyado por el flamante ministro de Educación, Fernando de los Ríos, lanzó su proyecto de un teatro ambulante [*La Barraca*] que recorriera los pueblos de España, Cernuda, hacia noviembre de 1931, decidió abandonar su trabajo en la librería de Sánchez Cuesta e incorporarse a otra importante iniciativa educativa del nuevo Gobierno Republicano: las recién creadas Misiones Pedagógicas.

(Valender, 149).

Saber de este renacimiento cultural, de esta actividad artística orientada hacia los sectores populares, supone en Neruda otro paso adelante hacia una toma de conciencia político-social. Pero eso, si bien lo nutre, aún no lo toca con fuerza, aún no ha ingresado a su horizonte próximo de intereses. La experiencia desencadenante está todavía por venir.

Naturalmente, *La Barraca* ha constreñido a Federico a privilegiar la escritura de textos teatrales, como *Bodas de sangre* que Lola Membrives está poniendo en escena a tablero vuelto en Buenos Aires. Pero a Pablo interesa más el poeta que el dramaturgo Lorca. Entonces ocurre algo inesperado, pues Federico le comienza a leer los poemas que lleva escritos (muy pocos de ellos han sido publicados y los inéditos son conocidos sólo por algunos amigos) del libro que nunca llegará a ver impreso: *Poeta en Nueva York*.

Con gratísima sorpresa Neruda aprehende, en primer lugar, que el lenguaje y el estilo de esos poemas son más próximos a los de su *Residencia* que a los del *Romancero gitano*. Pero Federico desenrolla, además, para su nuevo amigo chileno, mientras se los lee, el trasfondo dramático que sus poemas cifran, o sea el difícil camino que ha recorrido desde sus meses en Estados Unidos hasta su discreto *coming out* en la España de los primeros años 1930. Lo que es todo decir. De ese relato, subyacente al descifre que Federico le ofrece de sus herméticos poemas, Neruda aprehende en segundo lugar la semejanza con su propia y ya

larga búsqueda de la sinceridad sexual en su vida y en su poesía (ver Loyola 2006, *pássim*). Pero también la diferencia, porque la gran novedad que hay para Pablo en la lección de Federico es el modo de la conexión entre esa búsqueda y su proyección a los textos.

Por primera vez Neruda comprende que hasta entonces su poesía ha operado según el tradicional paradigma moderno de la sublimación de las pulsiones eróticas, vale decir, ha eludido en mayor o menor grado —desde los *Veinte poemas* hasta ahora— el tratamiento literario de su más auténtica y profunda intimidad sexual, cada vez que no le era posible “justificarlo” a nivel profético. O sea, casi siempre. Lo ha intentado en un párrafo de “La noche del soldado” (1928), en “Caballero solo” y, con modulación aun más oblicua, en “Ritual de mis piernas” (escritos ambos a comienzos de 1930). Pero la excepción más visible sería “Tango del viudo” (1928), si bien la ironía misma del título ya denuncia la dificultad de Neruda para vencer su inconsciente adhesión a un “aristocrático” prejuicio artístico: la sexualidad en sí no es tema susceptible de ser tratado al más alto nivel poético (ni profético). En aquel caso ayudó lo extremo de la tensión emocional que Pablo proyectaba al poema. Algo similar, si bien a partir de una experiencia opuesta, acaba de ocurrir con “Barcarola”. Ambos poemas aúllan el dolor del vacío erótico.

#### FEDERICO Y PABLO (II): LA MEMORIA DE LA INFANCIA

El día sucesivo a la cena con que Rojas Paz y Sara Tornú recibieron a Federico, el diario *Noticias Gráficas* había publicado un servicio del periodista Pablo Suero: “Crónica de un día de barco con el autor de *Bodas de sangre*” (Buenos Aires, 14.10.1933, p. 10), que recogía esta declaración del poeta andaluz: “Algo que también es primordial es respetar los propios instintos. El día en que deja uno de luchar contra sus instintos, ese día se ha aprendido a vivir.” Difícilmente pudieron pasar inadvertidas estas palabras a Neruda, quien estaba viviendo la situación de íntima miseria que conocemos. Lorca, en cambio, atravesaba una fase de entusiasmo y plenitud, en lo inmediato por el triunfo artístico y económico que lo trajo a Buenos Aires, pero sobre todo por la dicha de su amistad amorosa con Rafael Rodríguez Rapún, a quien había conocido sólo algunos meses antes en Madrid. Le llevaba una ulterior ventaja a Neruda porque, habiendo prestado más atención a las teorías de Freud, había explorado y reconocido su propia historia sexual, a comenzar obviamente por sus primarias experiencias de adolescente (véase el poema “1910”).

Desde su viaje a Nueva York en junio de 1929, Federico había iniciado el reconocimiento y aceptación de su diversidad sexual. Sus infelices experiencias amorosas con Dalí y con Emilio Aladrén habían precipitado una crisis que el viaje a Estados Unidos consiguió congelar, favoreciendo en cambio —por vía del extrañamiento— el inicio de la difícil lucha por la conquista de la autenticidad, de la íntima sinceridad. Esa lucha continuó con altibajos en Cuba y en España, al regreso. Este nuevo período de extrañamiento en Buenos Aires le

permite reafirmar su nueva identidad (de ahí su declaración al periodista Suerro) e incluso incitar a Neruda a seguir su ejemplo.

Aunque las recíprocas confidencias personales comienzan muy pronto, la conferencia-recital “Poeta en Nueva York” del 31 de octubre, seguramente confirma a Pablo su sintonía con Federico. Además, cuatro poemas de la serie *Poeta en Nueva York* aparecen publicados en el número 6-7 (octubre-noviembre 1933) de la revista *Poesía* que dirige el común amigo Pedro Juan Vignale. Los cuatro poemas son: “Iglesia abandonada”, “Paisaje de la multitud que vomita (Anochecer en Coney Island)”, “Poema doble del lago Eden” y el soneto “Adán”, este último con la significativa dedicatoria *A Pablo Neruda, rodeado de fantasmas*. Otro poema de la serie, “Canción de la muerte pequeña”, se publica en *La Nación* el 29 de octubre. Juzgo legítimo presumir que durante los últimos meses de 1933, Neruda conoció directamente la mayoría de los textos de *Poeta en Nueva York* y me complace imaginar que una buena parte de ellos le fueron leídos y comentados por Federico.

La primera gran lección que Neruda aprende de Lorca es la de excavar los recuerdos de infancia para mejor aproximarse a los actuales enigmas del Yo. En 1933, Federico ya está familiarizado con las teorías de Freud y con la praxis surrealista. Aquí hay que volver a 1929. En carta del 22 de junio de ese año, a tres días de su desembarco en Nueva York, Federico cuenta a sus padres que durante su viaje en el transatlántico *Olympic* se hizo amigo de un niño húngaro de cinco años que iba a Estados Unidos para conocer a su padre, emigrado antes de su nacimiento. “Jugaba conmigo —relata Federico— y me tomó tanto cariño que se echó a llorar cuando me despedí de él y no tengo que decirles que yo también. Es éste el tema de mi primer poema: este niño al que nunca veré más, esta rosa de Hungría, que se mete en el vientre de Nueva York en busca de su vida que puede ser cruel o feliz y donde yo seré un recuerdo lejanísimo unido al ritmo del inmenso barco y el océano.” Pasaje citado por Ian Gibson (II, 10), quien comenta a continuación: “El poema a que se refiere Lorca se desconoce. Tal vez nunca se escribió.”

Por mi parte creo que ese *poema-nunca-escrito* cuajó, sin embargo, algunas semanas más tarde, en un poema sobre otro niño: el poeta mismo a los diez o doce años de edad. Aludo al texto “1910 (Intermedio)”, fechado en agosto 1929, que devendrá el pórtico del volumen *Poeta en Nueva York*. Según Gibson, la fecha 1910 “corresponde al momento (en realidad, 1909) en que los padres del futuro poeta deciden el traslado de la familia desde Asquerosa a Granada [...]. Parece ser que para Federico —que solía insistir en que había nacido en 1900, en vez de 1898— la fecha 1910 señalaba el fin de su infancia, el momento en que empieza su enfrentamiento con la dura realidad de la vida: es decir, el ‘intermedio’ del título.” He aquí el texto:

*Aquellos ojos míos de mil novecientos diez  
no vieron enterrar a los muertos.  
Ni la feria de ceniza del que llora por la madrugada,  
ni el corazón que tiembla arrinconado como un caballito de mar.*

*Aquellos ojos míos de mil novecientos diez  
vieron la blanca pared donde orinaban las niñas,  
el hocico del toro, la seta venenosa  
y una luna incomprensible que iluminaba los rincones,  
los pedazos de limón seco bajo el negro duro de las botellas.*

*Aquellos ojos míos en el cuello de la jaca,  
en el seno traspasado de Santa Rosa dormida,  
en el desván de la fantasía con bailarinas y manchas de aceite,  
en un jardín donde los gatos se comían a las ranas.*

*Desván donde el polvo viejo congrega estatuas y musgos.  
Cajas que guardan silencios de cangrejos devorados.  
En el sitio donde el sueño tropezaba con su realidad.  
Allí mis pequeños ojos.*

*No preguntarme nada. He visto que las cosas  
cuando buscan su pulso encuentran su vacío.  
Hay un dolor de huecos por el aire sin gente  
y en mis ojos criaturas vestidas ¡sin desnudo!*

¿Verdad que parece un texto de *Residencia* o de los *Poemas humanos* de Vallejo? Presumo que durante las semanas siguientes al desembarco Lorca fue identificándose con aquel niño húngaro que aún no poseía la lengua para comunicar al extraño (al otro) su intimidad, pero que osaba igualmente ir “en busca de su vida” cruel o feliz. La horizontalidad del viaje sobre el océano rumbo a Nueva York favoreció en Federico la verticalidad renovadora de un íntimo viaje a las profundidades de su memoria.

No sólo la identidad sexual y afectiva —ya desde antiguo vacilante y en perpetuo conflicto—, también la identidad poética entra en revisión durante la estación neoyorkina. “No olvidemos que García Lorca había emprendido el viaje a Estados Unidos, entre otras razones, para escapar a la mortal mirada de quienes contemplaban su obra a través del pergamino de una pandereta” (Martín 1981, p. 82, comentando la declaración de Federico: “*Romancero gitano* ya pertenece al pasado”, en *La Gaceta Literaria* de Madrid, enero 1931).

Hay otro poema de Lorca, “*Infancia y muerte*”, fechado en Nueva York el 07.10.1929, cuyo impacto sobre Neruda pudo ser aún más incisivo, sólo que el manuscrito original Federico lo envió a fines de ese mismo octubre a Rafael Martínez Nadal, y al parecer no conservó copia. Cito algunos versos (según García Lorca, oc, I, 587):

*Para buscar mi infancia ¡Dios mío!  
comí naranjas podridas, papeles viejos, palomares vacíos  
y encontré mi cuerpecito comido por las ratas  
en el fondo del aljibe con las cabelleras de los locos.*

[...]

*Ahogado, sí, bien ahogado, duerme, hijito mío, duerme,  
niño vencido en el colegio y en el vals de la rosa herida,  
asombrado con el alba oscura del vello sobre los muslos,  
asombrado con su propio hombre que masticaba tabaco en su costado siniestro.  
Oigo un río seco lleno de latas de conserva  
donde cantan las alcantarillas y arrojan las camisas llenas de sangre.  
Un río de gatos podridos que fingen corolas y anémonas  
para engañar a la luna y que se apoye dulcemente en ellos.  
Aquí solo con mi ahogado.  
Aquí solo con la brisa de musgos fríos y tapaderas de hojalata.  
Aquí, solo, veo que ya me han cerrado la puerta.  
Me han cerrado la puerta y hay un grupo de muertos  
que juega al tiro al blanco y otro grupo de muertos  
que busca por la cocina las cáscaras de melón,  
y un solitario, azul, inexplicable muerto  
que me busca por las escaleras [...]*

Varias secuencias de “Walking around”, de “Agua sexual” y de otros poemas de la segunda *Residencia* parecen construidas sobre este modelo. Si Lorca en Buenos Aires no tenía consigo copia del manuscrito enviado a Martínez Nadal, creo muy probable que lo haya reconstruido a memoria durante sus conversaciones con Neruda, o que al menos lo haya glosado para su amigo, por entonces empeñado en corregir la versión primitiva de “Walking around”.

Pero en particular el “Poema doble del lago Eden” y el soneto “Adán” (entre los publicados por Vignale) contienen elementos y alusiones que Neruda leyó seguramente como sugerencias preciosas, a comenzar por la figura misma del Yo escindido que retorna obsesivamente a la niñez como vía para la recuperación de la unidad originaria: “Quiero llorar diciendo mi nombre, / rosa, niño y abeto, a la orilla de este lago, / para decir mi verdad de hombre de sangre / matando en mí la burla y la sugestión del vocablo” (García Lorca, OC, I, 538). El motivo de la escisión irresuelta, raíz de la inautenticidad, es insinuado ya en el término doble del título “Poema doble del lago Eden”, término que reaparece en el soneto “Adán” (OC, I, 637) dentro de un contexto afín:

*Adán sueña en la fiebre de la arcilla  
un niño que se acerca galopando  
por el doble latir de su mejilla.*

*Pero otro Adán oscuro está soñando  
neutra luna de piedra sin semilla  
donde el niño de luz se irá quemando.*

Rechazo de la máscara, pulsión hacia la autenticidad del ser, conquista y afirmación del Sujeto (verdadero): estamos ante uno de los comportamientos definitorios de la modernidad literaria del siglo XX (tercera modernidad) en su fase inicial y combativa: “Ay voz antigua de mi amor! / Ay voz de mi verdad! /

Ay voz de mi abierto costado...! / Pero no quiero mundo ni sueño, voz divina, / quiero mi libertad, mi amor humano [...] ¡Oh voz antigua, quema con tu lengua / esta voz de hojalata y de talco!” (“Poema doble del lago Eden”). Verdad y sangre de un poeta escindido que quiere dar voz y nombre (verdaderos) al otro Adán que hay en él, al innominado, al sofocado bajo la máscara.

Para mí está fuera de dudas que la lección y las confianzas de Federico en Buenos Aires renovaron la poesía de Pablo al propiciar una importante metamorfosis en el proceso de escritura de la segunda *Residencia*. Así se explica el tránsito desde la sombría desesperanza de “Despediente” y “Walking around” a la febril y activa curiosidad indagadora del “tríptico erótico”: tres poemas en que Neruda, estimulado por el ejemplo de Lorca, comienza por fin a desbloquear el recuerdo y el nombre de la sofocada Josie Bliss, cifra del otro Adán nerudiano.

#### EL TRÍPTICO ERÓTICO DE BUENOS AIRES (I): “ODA CON UN LAMENTO”

Entre las últimas semanas de 1933 y las primeras de 1934, Neruda escribe tres poemas que constituirán la sección III de la segunda *Residencia*: “Oda con un lamento”, “Material nupcial” y “Agua sexual”. Al agruparlos en sección aparte el poeta hace visible para ellos una comunidad de circunstancia y de intención que me autoriza a bautizarlos como conjunto: “el tríptico erótico de Buenos Aires”. De improviso el ánimo derrotado de “Walking around” se transforma en pasión, efervescencia, fogosidad, paroxismo de los sentidos, por lo cual estoy cierto de que los tres poemas son el primer resultado de las conversaciones de Neruda con Lorca. El erotismo entra en *Residencia* sin necesidad de justificarse a nivel profético.

La figura destinataria de “Oda con un lamento” correspondería en el extracto a Loreto Bombal, hermana menor de María Luisa, con quien Neruda vive un fugaz romance clandestino a fines de 1933 (Teitelboim 1996: 173); o bien a Norah Lange (De Miguel, 158-160). El poema comienza con una invocación laudatoria: “Oh niña entre las rosas, oh presión de palomas, / oh presidio de peces y rosales”, donde el astuto símil *presión* juega fonética y semánticamente con *prisión* y *presidio* para sugerir una íntima hermosura en expansión, que pugna y presiona desde adentro para manifestarse (“presión de palomas”). Pero en la secuencia sucesiva el Sujeto se declara en dificultad para corresponder plenamente a las sollicitaciones amorosas de esa mujer: “Por desgracia no tengo para darte sino uñas / o pestañas, o pianos derretidos”. Estos límites que confiesa el Sujeto van adquiriendo forma de recuerdos obsesivos, no aclarados o no resueltos:

*Sólo puedo quererte con besos y amapolas,  
con guirnaldas mojadas por la lluvia...  
Sólo puedo quererte con olas a la espalda...  
nadando en contra de los cementerios que corren en ciertos ríos  
con pasto mojado creciendo sobre las tristes tumbas de yeso,  
nadando a través de corazones sumergidos*

*y pálidas planillas de niños insepultos.*

Con esta secuencia, y siguiendo el ejemplo de los nuevos poemas de Lorca, comienza en *Residencia* la progresiva y gradual conquista poética de ciertos territorios de la memoria del Sujeto. Dos en particular se insinúan a partir de este poema: por un lado, el Sur de la infancia y de los amores juveniles; por otro, el fantasma erótico de Josie Bliss. La novedad es que ambos motivos retornan aquí mezclados o imbricados por la memoria, lo cual es una prueba más del impacto producido por García Lorca y su lección.

En ciertos signos del pasaje recién citado (besos y amapolas, guirnaldas y lluvia, con olas a la espalda) leemos la primera apelación explícita a la Frontera como espacio erótico que desde el pasado incide en el presente (sólo puedo quererte con) ese pasado auestas. Otros signos evocan en cambio, pero con la misma intención, el mundo de Josie Bliss: “los cementerios que corren en ciertos ríos” son las ceremonias fúnebres junto al Irrawaddy (la versión ANT traía la prueba irrefutable: “los cementerios que *flotan* en ciertos ríos”); “con pasto *mojado* creciendo sobre las tristes tumbas de *yeso*” remite a la lacerante despedida final en los muelles de Colombo (el yeso o tiza de los zapatos de Pablo sobre el rostro de Josie bañado en lágrimas). En este remontar recuerdos, las “pálidas planillas de niños insepultos” evocarían al *niño insepulto* que subsiste en el poeta (mediante la consabida sinécdoque del tipo ‘plural por singular’) con las páginas, quizás las *planillas* ferroviarias de su padre (papeles administrativos) que el niño Neftalí garrapateó con sus balbucientes primeras tentativas de escritura poética.

*mientras me visto, mientras  
interminablemente me miro en los espejos y en los vidrios,  
oigo que alguien me sigue llamándome a sollozos  
con una triste voz podrida por el tiempo*

Imagen del poeta en edad infantil reclamando resolución (por vía del acceso a los textos) de oscuros conflictos o sueños o miedos hasta ahora inexpressados. Al mismo tiempo, imagen que remite a Josie Bliss, cuyo recuerdo nunca extinguido comienza, con estos versos de Buenos Aires, su gradual y dificultoso retorno a la escritura de Pablo. La misma ambivalencia se advierte al final del poema: “porque allí hay una sala oscura y un candelabro roto, / unas sillas torcidas que esperan el invierno, / y una paloma muerta, con un número», donde el espacio evocado, que corresponde al «terrible comedor abandonado” (“Melancolía en las familias”) de la casa de Josie Bliss, podría valer también para la casa de tablas en Temuco.

EL TRÍPTICO ERÓTICO EN BUENOS AIRES (II): “MATERIA NUPCIAL”

*De pie como un cerezo sin cáscara ni flores,  
especial, encendido, con venas y saliva,  
y dedos y testículos,*

*miro una niña de papel y luna,  
horizontal, temblando y respirando y blanca,  
y sus pezones como dos cifras separadas,  
y la rosal reunión de sus piernas en donde  
su sexo de pestañas nocturnas parpadea.*

Así comienza “Material nupcial”, el segundo poema del tríptico. La posición erguida del Sujeto subraya plásticamente el propósito de fuerte afirmación del propio “ser Naturaleza” (cerezo) en su esencialidad y desnudez, sin cubrimientos (cáscara) ni adornos (flores). Su altanería machista evoca la del *gitano legítimo* de “La casada infiel” y también suena lorquiana esa “niña de papel y luna”. Es claro que el contraste (*yo de pie / ella horizontal*) busca marcar con énfasis la posición dominante del Sujeto, desde la cual contempla morosamente el objeto de su deseo, como un cazador la codiciada presa a la que está a punto de disparar.

En la estrofa siguiente el Yo protagonista vuelve los ojos hacia sí mismo y penetra desde su propia apariencia externa (“Pálido, desbordante”) hasta el íntimo *flashback* que la inminencia de la cópula determina veloz en su conciencia: “siento hundirse palabras en mi boca, / palabras como niños ahogados, / y rumbo y rumbo, y dientes crecen naves, / y aguas y latitud como quemadas”. Oscuro pasaje que me parece una extrema síntesis de la trayectoria recorrida desde un adolescente despertar sexual que no osaba emitir las palabras adecuadas para expresarlo (*siento*, verbo en presente que en verdad remite al lejano pretérito del *niño ahogado*, sofocado por lo inexpreso, que es el mismo *niño insepulto* de “Oda con un lamento”) hasta el pasado próximo del exiliado en Oriente y del aprendizaje que alcanzó durante esas navegaciones y regresos. La audaz fórmula *dientes crecen naves* hay que leerla en la dirección *naves (hacen crecer) dientes*, según sugiere la desechada versión primitiva “y me crecen los dientes en forma aterradora” (PPD), y alude a la agresividad, al ímpetu sexual madurado en Oriente y que en sí mismo —sin justificaciones *proféticas*— los versos de Neruda están ahora reconociendo y admitiendo por primera vez (gracias al efecto *Federico*).

*La pondré como una espada o un espejo,  
y abriré hasta la muerte sus piernas temerosas...  
La inundaré de amapolas y relámpagos...  
la entraré con pulgadas de epidermis llorando  
y presiones de crimen y pelos empapados.  
La haré huir escapándose por uñas y suspiros,  
hacia nunca, hacia nada,  
trepándose a la lenta médula y al oxígeno,  
agarrándose a recuerdos y razones...*

La vehemencia de esta letanía de propósitos —intensificada con el reiterado recurso a los esdrújulos— no aparece subordinada a ninguna finalidad ajena a la vehemencia misma. En el *Hondero* y en algunos de los *Veinte poemas* ese ímpetu

era ante todo la vía hacia el Fundamento del hacer poético. Todavía en “Juntos nosotros” y en “Ángela Adónica” —antecedentes residenciarios de este “Material nupcial”— la focalización sexual aparecía “justificada” por la fascinación, por el *oculto fuego* y, en general, por las promesas gratificantes con que el objeto erótico seducía al Sujeto. La autonomía del ímpetu sexual es, en cambio, lo singular y lo nuevo de “Material nupcial”. El poema concentra su interés sobre el ímpetu mismo, más que sobre el objeto del deseo.

El discurso poético asume la óptica de una agresividad sexual que se complace largamente, incluso con regodeo, en imaginar por anticipado su propio desencadenamiento inminente a través de verbos en futuro (pondré, abriré, inundaré, entraré...) y del deber ser en la estrofa final (“Debe correr durmiendo por caminos de piel / en un país de goma cenicienta y ceniza, / luchando con cuchillos, y sábanas, y hormigas...”). El poema termina sin visualizar el cumplimiento de la cópula, pero en verdad ni siquiera el contacto inicial de los cuerpos, configurando así un ánimo de escritura no interesado al erotismo de la situación sino a la pura afirmación y celebración de la vehemencia sexual en sí misma. El texto responde por lo tanto a la necesidad largamente bloqueada de ese reconocimiento poético.

Para escribir este poema —y ello explica su tensa tonalidad— Neruda ha debido vencer su inconsciente adhesión a la modulación moderna de la cultura del gusto y de la discreción, vale decir, al código “aristocrático” capaz de distinguir entre lo eterno y lo temporal, entre lo verdaderamente duradero y lo meramente transeúnte. Con palabras de Pierre Bourdieu:

[De Kant en adelante, la base de la *estética culta* ha sido la oposición] entre placer fácil, reducido al placer de los sentidos, y placer puro, placer depurado del placer, concebido adrede para devenir el símbolo de la superioridad moral y el metro o medida de esa capacidad de *sublimar* que define al hombre verdaderamente humano. La cultura que resulta de esta mágica división es sacra. La consagración cultural confiere realmente a los objetos, a las personas y a las situaciones que toca una suerte de promoción ontológica afín a la transubstanciación.

He citado aquí a Bourdieu a través de Bauman (1995: 90), quien por cuenta propia agrega allí mismo:

La renuncia a lo sensual (la redefinición de lo sensual como vulgar, indigno y repugnante) es la ficción de tal transubstanciación: es una declaración del intento de transformar la vida efímera, estrechamente ligada, como está, al mundo transeúnte de la sensualidad, en inmortalidad personal.

Espero haber mostrado que con “Material nupcial” Neruda revoca de hecho su anterior “renuncia a lo sensual” (en su escritura), vale decir, abandona aquella ficticia “promoción ontológica” que la *sublimación* poética de lo sensual parecía asegurarle. De paso notemos la implícita conexión con la temática de la

muerte, que ya ha hecho su ingreso en los nuevos poemas con “Sólo la Muerte” y que reencontraremos muy pronto.

EL TRÍPTICO ERÓTICO DE BUENOS AIRES (III): “AGUA SEXUAL”

El tercer poema del tríptico es el que más debe a la lección de García Lorca. Por primera vez un texto de Neruda elabora poéticamente un autoanálisis que incluye un *viaje-a-la-semilla* de la sexualidad del Sujeto. Para señalar la específica novedad de “Agua sexual” pruebo a compararlo con otro poema, en apariencia afín pero en verdad muy diferente. Me refiero a “Caballero solo” (Wellawatta, a comienzos de 1930) de *Residencia I*, donde el Sujeto aparecía asediado por un pulular de energía sexual ajena, rodeado por el erótico magma o bosque viviente que muchos hombres y mujeres hacían proliferar en torno a él, reduciéndolo a una especie de *voyeur* maldito que no gozaba sino padecía la percepción de tanto bullir y tanto jadear ajenos, en contraste con la propia soledad sexual (véase Loyola 2006: 445-452). En ese poema la dimensión sexo —en sí misma— ingresaba, también por primera vez, en el nivel alto de la escritura poética de Neruda. Pero se trataba de la sexualidad de los otros asediando desde diversos ámbitos sociales a un Sujeto central, inmóvil, que percibía el cerco como hostil o amenazante. El poema entonces, en su conjunto, aparecía gobernado por un dinamismo espacial, horizontal, moviéndose en torno a la centralidad del Yo.

El dinamismo que rige “Agua sexual”, en cambio, es temporal y de orientación vertical marcada por el uso anafórico del verbo caer. El Sujeto emprende un duro buceo hacia las profundidades de su propia memoria, operando desde la perspectiva actual con esfuerzo y contra oscuras dificultades. Mientras en “Caballero solo” la actitud del Sujeto era estrictamente pasiva (“palpitantes ostras sexuales / rodean mi residencia solitaria”, “se unen como dos sábanas sepultándome”), en “Agua sexual” la reiteración obsesiva del verbo veo —más el uso ocasional de *miro, escucho, estoy mirando*— marca no sólo un comportamiento netamente activo sino un desarrollo de acercamiento e inclusión respecto a los verbos *paseo, paso y cruzo* de “Walking around”. El poema, sin embargo, comienza con dos estrofas impersonales cuya protagonista es una cierta agua que insistentemente cae: ella representa al agente motor en esta difícil operación exploradora de la subconsciencia profunda y secreta, reveladora de experiencias olvidadas o reprimidas, iluminadora de oscuras zonas de la intimidad.

*Rodando a goterones solos,  
a gotas como dientes,  
a espesos goterones de mermelada y sangre,  
rodando a goterones  
cae el agua,  
como una espada en gotas,  
como un desgarrador río de vidrio,  
cae mordiendo,  
golpeando el eje de la simetría, pegando en las costuras del alma,*

*rompiendo las cosas abandonadas, empapando lo oscuro*  
 [...]
 *haciéndose, espesándose,*  
*cae el agua*  
*a goterones lentos,*  
*hacia su mar, hacia su seco océano,*  
*hacia su ola sin agua.*

Esa agua cae dentro del Sujeto produciendo dolor, heridas, laceraciones. Muy difícil es su trabajo de caída, de penetración hacia abajo: procede *golpeando, pegando, rompiendo* resistencias, provocando íntimas hecatombes, generando imprevistas inseguridades o incertidumbres (“golpeando el eje de la simetría”). Esa agua cae desde la altura aristocrática de la ignorancia de sí mismo, desde la arrogante imagen idealizada y racionalizada del Sujeto, hasta su *seco océano* o inmenso pozo ávido de íntima verdad personal y de vida auténtica: cae *empapando lo oscuro*. Esa agua, ese *desgarrador río de vidrio*, si bien doloroso es sentido como necesario. De ahí que las estrofas sucesivas declaren y enumeren con énfasis los resultados inmediatos de su efecto liberador: ahora el Sujeto puede VER ciertos momentos o episodios de su pasado y, además, reconocer su verdadero significado y valor.

*Veo el verano extenso, y un estertor saliendo de un granero,*  
*bodegas, cigarras...*  
*habitaciones, niñas*  
*durmiendo con las manos en el corazón...*  
*veo barcos...*  
*veo sangre, puñales y medias de mujer,*  
*y pelos de hombre,*  
*veo camas, veo corredores donde grita una virgen,*  
*veo frazadas y órganos y hoteles.*

La enumeración parece arbitraria pues en algunos casos (*verano, granero, bodegas, cigarras, barcos*) no es explícita la conexión con el hilo sexual del poema. El discurso del Sujeto registra el desarrollo de la operación autoanalítica como si lo escribiera sólo para sí mismo, puesto que sólo él conoce las claves para descifrar todas las alusiones. Aunque *Residencia* ya nos ha habituado a esta criptografía personal que es la causa determinante del hermetismo característico de la obra, en este caso los *dissecta membra* vienen propuestos en función de la específica importancia de cada uno dentro de la historia sexual del Sujeto. Vale decir, en función de sí mismos y no como elementos (intercambiables) elegidos entre varios para estructurar algún íntimo escenario del poeta, como sucedía en ciertos textos de *Residencia I* (por ejemplo, en “Sonata y destrucciones”).

Estoy cierto de que para Neruda este rápido inventario, esta simple nómina de lo que su poesía había excluido hasta entonces, significó un enorme avance clarificador (aunque no definitivo, según veremos) en la jungla de su intimidad

y en su código poético. Un avance que le fue muy difícil, sin embargo. Quedamos sin saber bien el porqué de tanta dificultad, pero el progresivo desarrollo de la escritura misma de Neruda nos irá entregando las llaves para abrir los enigmáticos secretos de este índice. Algunas las he usado ya en el primer volumen de la presente *biografía literaria*.

Así, por ejemplo, el verso inicial del inventario, “Veo el verano extenso, y un estertor saliendo de un granero”, es la muy sintética anticipación del episodio de iniciación sexual que Neruda contará, por primera vez y con lujo de detalles, casi cuarenta años después de “Agua sexual”, en el apartado “El amor junto al trigo” de *Confieso que he vivido* (OC, V, 424-426; véase también Loyola 2006: 89-94). Si el inventario comienza evocando —lógicamente— la iniciación sexual, cabe suponer que los versos sucesivos siguen un secreto itinerario cronológico, donde “aquellas bodegas” regresan quizás al episodio infantil pre-iniciático recordado con versión narrativa en las *memorias* (CHV, en OC, V, 407-408) y con versión poética en *Memorial de Isla Negra*, I, “El sexo” (OC, II, 1152-1155), mientras “cigarras” podría querer evocar las tardes de amor silvestre con Teresa en Puerto Saavedra, con bullicio de cigarras en el patio de las amapolas o en los bosques. Menos preciso aún es el referente autobiográfico de “veo barcos”, que entre otras opciones podría apuntar al barco holandés donde Neruda hizo el amor con una muchacha judía, Kruzi, entre Colombo y Batavia a mediados de 1930, o al triste *Forafric* de la soledad erótica junto a Maruca en 1932, aunque creo más bien que se trata de los barcos anclados en la bahía de Rangoon aquella tarde del día de octubre 1927 en que Neruda llegó a esa ciudad y, vagando por los muelles del puerto, vivió un fugaz cuento oscuro, misterioso e inolvidable encuentro erótico con una mujer desconocida (remito al “cuento de puertos” comentado en Loyola 2006: 293-297).

La estrofa sucesiva resume este descenso a los estratos más profundos y reprimidos de la sexualidad del Sujeto: “admito los *postreros días* [las experiencias recientes], / y también *los orígenes* [las experiencias primarias de la infancia y adolescencia en la Frontera], y también *los recuerdos*, / *como un párpado atrozmente levantado a la fuerza* / estoy mirando”. Aunque se refieren a un específico territorio de la historia personal de Neruda (y del Sujeto, su *alter ego* en los textos), estos últimos versos siempre han sido leídos como síntesis emblemática de la difícil relación del Poeta con la realidad en general. Lo cual es una evidencia más de la estupefaciente capacidad de la poesía de Neruda (y de *Residencia* en particular) para conferir universalidad a la elaboración verbal de experiencias muy personales, incluso privadísimas.

Más abajo, otros versos también importantes resumen la lección aprendida por el Sujeto en el plano del trabajo poético:

*Estoy mirando, oyendo,  
con la mitad del alma en el mar y la mitad del alma en la tierra,  
y con las dos mitades del alma miro el mundo.*

Lo que Neruda quiere proclamar aquí, a través de su singular simbología, es la redefinición del *nivel alto* (el mar, no el cielo) y del *nivel bajo* (la tierra) en su código de trabajo poético. O sea, formulada ahora desde una perspectiva diacrónica, la renuncia a confundir el nivel alto de su escritura con la *sublimación* de los impulsos eróticos, de lo sensual. Su poesía será desde ahora decididamente ‘mestiza’, mitad *mar* y mitad *tierra*. Con la ayuda de García Lorca, Neruda ha logrado interiorizar un decisivo rasgo del espíritu de la *tercera modernidad*.

#### UNA AVENTURA ERÓTICO-CÓSMICA

Durante los primeros años sesenta, Neruda comenzó, de hecho, a componer sus *memorias*. A ese período, 1961-1966, podría pertenecer la escritura del episodio de comedia vivido con García Lorca a fines de 1933 en la fastuosa casa de Natalio Botana, “un millonario de esos que sólo la Argentina o los Estados Unidos podía producir... un hombre rebelde y autodidacta que había hecho una fortuna fabulosa con un periódico sensacionalista”. Se trata de un fragmento de dos páginas incluido en el apartado “Cómo era Federico” de *Confieso que he vivido* (OC, v, 517-522), inmediatamente después de haber transcrito el *discurso al alimón* de octubre 1932, y que comienza: “Recuerdo que una vez recibí de Federico un apoyo inesperado en una aventura erótico-cósmica” (521).

Según ese relato, al término de una estupenda cena con muchos invitados y abundante vino, Pablo y Federico abandonan el comedor y se dirigen hacia una zona del jardín donde hay una piscina luminosa, en compañía de “una poetisa alta, rubia y vaporosa” (Neruda no la nombra) que mientras comían, sentada al frente, no había despegado sus “ojos verdes” de los del poeta chileno. Suben al mirador de una torre que domina la piscina y allí Pablo toma en sus brazos y besa “a la muchacha alta y dorada”, la tiende y comienza a desvestirla, pero al advertir los “ojos desmesurados de Federico” le grita a su amigo que desaparezca y cuide “de que no suba nadie por la escalera”. Mientras arriba Pablo y la rubia se disponían a hacer el amor, Federico “corrió alegremente a cumplir su misión de celestino y centinela, pero con tal apresuramiento y tan mala fortuna que rodó por los escalones oscuros de la torre. Tuvimos que auxiliarlo mi amiga y yo, con muchas dificultades. La cojera le duró quince días.” (522).

Un curioso y ambiguo libro del profesor uruguayo Hugo Achúgar, *Falsas memorias / Blanca Luz Brum* (Santiago, LOM, 2001), contrapone al relato de Neruda una presunta versión de Blanca Luz Brum, por entonces amante de Botana, quien sostendría ser la rubia poetisa de la “aventura erótico-cósmica” (el condicional es aquí obligatorio a causa de las características del libro escrito por Achúgar):

cuando [Neruda] intentó abrazarme, no fue él quien le pidió a Lorca que hiciera de alcahuete, fui yo la que llamó a Lorca para que me salvara... “¡Largo de aquí! Vete y cuida de no seguir bebiendo”, le gritó Lorca... Neruda intentó apartarlo, Lorca lo esquivó y trató de sacármelo de encima... pero al intentar enfrentarlo el pobre poeta, mucho más pequeño que el

chileno, tropezó y cayó por la escalinata que bajaba a la fuente del jardín, arrastrando al mismo Neruda. (87)

Blanca Luz Brum (Uruguay 1905 - Chile 1985) fue sin duda un personaje tan interesante cuanto mutable, y además mujer muy atractiva. Fue, aún niña, esposa del poeta peruano Juan Parra del Riego, después amiga de Mariátegui y activista de la causa de Sandino, más tarde esposa de David Alfaro Siqueiros, luego se relacionó con Perón y en Chile organizó la bullada fuga de Patricio Kelly. Hasta aquí el itinerario de Blanca Luz no puede ser más espectacular —llamarlo novelesco no le hace justicia—, pero aún no ha terminado de sorprender. Se casará en Chile (por tercera vez) con Jorge Beeche Caldera, devendrá activísima anticomunista y vivirá sus últimos años entre Santiago y la Isla de Juan Fernández, habiendo adherido a la dictadura militar chilena. De revolucionaria a pinochetista, vaya parábola.

“Ella misma inventa y distorsiona”, escribe Achúgar (82). Y sin embargo Bernardo Reyes y David Schidlowsky le otorgan más crédito que a Neruda. El sobrino-nieto-heredero no tiene el menor empacho en declarar que la señora Brum “echó por tierra la fértil recreación poética de Neruda, señalando con detalles cómo ocurrieron los hechos”, si bien líneas más abajo reconoce: “la ninfa que erotizaba al poeta chileno por aquel entonces no era rubia, sino de pelo negrísimo armado en una trenza” (Reyes 2005: 81), aludiendo a una foto de Brum en 1930.

Schidlowsky va más allá aún. En un pasaje de su relato, el narrador Achúgar atribuye al pensamiento de Blanca Luz la siguiente suposición: “a veces piensa que [Neruda] mintió y se vengó de ella y de Lorca, de los dos a la vez. De ella por no haberle seguido la corte y de Lorca por haber interferido...” (Achúgar, 86). Al parafrasear estas líneas Schidlowsky no se contenta de una simple suposición: “Este texto [la versión del episodio en *Confieso que he vivido*], escrito años después de lo ocurrido, es una venganza de Neruda contra... Blanca Luz Brum y García Lorca mismo. Contra la primera, por negarle su entrega, y contra García Lorca por haber interrumpido y frustrado otra erótica aventura nerudiana” (214). Quede claro: no sería, es una venganza.

Porque nada de lo humano le fue ajeno, Neruda supo también ser rencoroso e implacable contra quienes lo traicionaron o agredieron (De Rokha, Huidobro o los escritores cubanos que firmaron la carta abierta de 1966), pero suponerlo capaz de una mísera venganza literaria contra su queridísimo amigo García Lorca —¡nada menos, y a treinta años del episodio!— significa conocerlo muy mal como escritor y peor como persona.

Reyes y Schidlowsky aceptan sin pestañear la hipótesis del relato de Achúgar: la poetisa “alta, rubia y vaporosa” y de “ojos verdes” era Blanca Luz Brum. Sólo que ¿era ella poetisa? ¿Era rubia? ¿Tenía ojos verdes? Nunca la vi, pero las fotos mismas del libro de Achúgar no parecen confirmar la hipótesis. En cambio, respecto a “la muchacha alta y dorada”, la poetisa del relato de Neruda, conozco al menos una diferente y más verosímil identificación, proveniente de

alguien que conoció de cerca, con simpatía y sin prejuicios, sea a ella que al poeta: “La cojera de Federico duró quince días. Y [la cojera] del cuento de Pablo... toda la vida. ¿Hasta qué punto fue verdad? ¿Cuánto hubo de exageración? Margarita Aguirre me comentó los reproches a que Pablo se hizo acreedor por tan poco caballeresca evocación. Porque, por cierto, en la figura de la poetisa rubia y alta todos creyeron ver a Norah [Lange]” (De Miguel, 159-160).

Sobre esta última hipótesis (que de paso explicaría “los ojos *desmesurados* de Federico”) la misma María Esther De Miguel, biógrafa de Norah Lange, se encarga de sugerir una clave para comprenderla:

Norah y Pablo fueron muy compinches. Otra noche, en un restaurante de moda (*Les Ambassadeurs*) hicieron tocar la Marcha Nupcial y ambos se acercaron a la orquesta en parodia de rito matrimonial... Al salir, todos bastante en copas, iban por la calle Corrientes gritando y cantando, y en algún momento Norah, con voz alta y grandes carcajadas, dijo: “Pablo, esta noche me acuesto contigo”. A lo cual Pablo, en el mismo tono (alto y con grandes risas) respondió: “Con mucho gusto”... ¿Y Oliverio? Oliverio, tan en copas como ellos, se reía también... [eran sólo] impulsos jocosos y desprejuiciados de los que alardeaban... [pero] algunas voces [susurran que] pudo existir algo más... entre Norah y Pablo quizá medió momentánea relación sentimental.

(De Miguel, 158-159)

Como la de aquella noche en el mirador de la casa de Botana. ¿Es Norah, y no Loreto, la *niña entre las rosas* de “Oda con un lamento” y la *niña de papel y luna* de “Material nupcial”?

El punto verdaderamente delicado en el relato de Neruda es el tratamiento de la figura de Federico, quien aparece jugando un rol cómico de comedia con “su misión de celestino y centinela” y con su caída por los escalones. Fue la única vez que Neruda presentó a Federico bajo una luz algo desmedrada. Pero no era ésa su intención. Simplemente, el texto corresponde al espíritu de desacralización general, válido también para la imagen de Neruda mismo, que marcó su período posmoderno (desde *Estravagario*, 1958, en adelante). Dentro del apartado “Cómo era Federico”, Pablo incluye primero el *discurso al alimón* y luego el episodio del mirador: uno, con el ánimo de exaltación y elogio dominante en la visión nerudiana de García Lorca; el otro, con un ánimo insólitamente desacralizador, lúdico, y antisolemne como aquellos meses en Buenos Aires, que sin embargo sólo quiere revelar desde otro ángulo (antes silenciado) cómo era Federico para él.

#### “MATERNIDAD”

Querido papá: Recién recibo su breve carta de Parral en que me anuncia su regreso a Temuco... Me siento muy feliz pensando lo contenta que habrá estado mi querida mamá al ver de nuevo sus tierras.

Yo he estado sumamente atareado en este tiempo: he trabajado más de todo lo que había trabajado en mi vida. El Cónsul General, que es mi jefe directo, debió trasladarse a Chile en uso de licencia, y yo quedé con toda la responsabilidad de esta oficina, con muchos empleados y una enormidad de trabajo.

Ahora le daré la gran noticia, y es que —según presumimos— lo haremos abuelo en agosto de este año. A pesar de que Maruca ha tenido algunas dificultades internas, espero que todo saldrá bien. Todavía no logramos ahorrar nada, pero qué vamos a hacerle. Ya se arreglará todo con el tiempo. Supongo que la Laura estará encantada de tener un nuevo sobrino o sobrina. Y usted, qué me dice?

Maruca está muy bien, aprendiendo a tejer...

Es el texto casi completo de la carta que Pablo despacha a su padre desde Buenos Aires el 24.03.1934 (en OC, v, 832-833). Algunos días después, el 28, escribe a Laura:

Tú sabes que tendrás un sobrino en agosto. Pero no quería decirte que el Gobierno me ha trasladado a España, Barcelona, adonde debo marcharme dentro de poco. Cuando sepa la fecha exactamente te diré... Quiero que se lo digas a mi papá pero no todavía a mi mamá porque puede sufrir pensando que está muy lejos. De todas maneras, antes de irnos voy a hablarles por teléfono. Dime el número de *La Cuchara*, o si tienen otro que prefieran..." (OC, v, 834).

Estas cartas son significativas acerca de los sentimientos familiares de Neruda. La noticia del embarazo de Maruca va dada con cierta solemnidad al padre, y con delicadeza para doña Trinidad la del traslado a Barcelona. Quien de veras quiera entender los efectos que seguirán al nacimiento de Malva Marina en agosto, deberá considerar lo infinitamente importante que era para Pablo obtener la aprobación de don José del Carmen, cuyo desdén seguía siendo el más duro precio que pagaba el hijo por su lealtad al ejercicio de la poesía. De ahí que la posibilidad de hacerlo abuelo, unida al progreso de su carrera consular, le parezca una vía maestra al anhelado reencuentro del padre con el hijo poeta. Los altibajos de esta esperanza se advierten siempre entre las líneas de su epistolario familiar.

En correspondencia con las cartas (marzo) Neruda escribe el poema "Maternidad", cuyos referentes son el relativo mejoramiento de la situación individual del poeta en Buenos Aires, tanto en el plano del trabajo consular como en el de los contactos humanos (su conquista de nuevos espacios de reconocimiento, de amistad y de erotismo), y la emersión de un fuerte anhelo de paternidad dentro de una compleja situación matrimonial marcada por el deterioro. El texto mismo es de difícil descifre por los varios y contradictorios movimientos que

lo cruzan. Por un lado, la interpelación a una destinataria en trance de maternidad; por otro, la descripción de una situación personal en favorable desarrollo.

*Por qué te precipitas hacia la maternidad y verificas  
tu ácido oscuro con gramos a menudo fatales?  
El porvenir de las rosas ha llegado! El tiempo  
de la red y el relámpago! Las suaves peticiones  
de las hojas perdidamente alimentadas!  
Un río roto en desmesura  
recorre habitaciones y canastos  
infundiendo pasiones y desgracias  
con su pesado líquido y su golpe de gotas.*

Este poema elabora los encontrados sentimientos del poeta frente a su mujer que ha quedado encinta. La pregunta inicial pareciera lamentar que la maternidad llegue en un período propicio para él, justo cuando está cosechando reconocimientos e intensas fulguraciones (*la red y el relámpago*). El diseño alegórico de un “río roto en desmesura” que invade y sacude podría configurar la fase de liberación y de desenfreno erótico que Neruda y su poesía están viviendo en Buenos Aires, con cuya proyección a los textos del tríptico muestra evidentes afinidades de lenguaje (*río, desmesura, pasiones, desgracias, pesado líquido, golpe de gotas*). Cuán imprevista es esta fase lo dicen los versos sucesivos: “Se trata de una *súbita estación* / que puebla ciertos huesos, ciertas manos, / ciertos trajes marinos”. La expansión supone para el poeta bienestar físico (*huesos*), estímulos a la acción poética (*manos*) e intensificada sociabilidad (los *trajes marinos* de la fiesta de disfraces celebrando la novela de Norah Lange).

*Por corredores donde nadie ha muerto  
quiero que pases, por un mar sin peces,  
sin escamas, sin naufragos,  
por un hotel sin pasos,  
por un túnel sin humo.*

*Es para ti este mundo en que no nace nadie,  
en que no existen  
ni la corona muerta ni la flor uterina,  
es tuyo este planeta lleno de piel y piedras.*

Hasta el verso 35 se prolonga este oscuro pasaje en que el poeta parece auspiciar a la mujer la *deshabitación del mundo*, ficción utópica que reaparecerá más de una vez en la poesía posmoderna de Neruda (por ejemplo en *La espada encendida*, 1970), siempre relacionada con la aspiración vehemente del Sujeto —en fase de crisis— a la renovación total, al desbrozamiento y limpieza radicales para recomenzar desde una situación franca y abierta. En este poema el auspicio de *deshabitación* podría ser irónico, pero me parece más probable que

suponga una oferta de desobstrucción del Sujeto mismo, la caída de sus objeciones y reservas, sobre todo si atendemos al apóstrofe conclusivo:

*Oh madre oscura, hiéreme  
con diez cuchillos en el corazón,  
hacia ese lado, hacia ese tiempo claro,  
hacia esa primavera sin cenizas.  
Hasta que rompas sus negras maderas  
llama en mi corazón, hasta que un mapa  
de sangre y de cabellos desbordados  
manche los agujeros y la sangre,  
hasta que lloren sus vidrios golpea,  
hasta que se derramen sus agujas.*

*La sangre tiene dedos y abre túneles  
debajo de la tierra.*

El Sujeto insta a la madre a hacer su parte, a sacudirlo y agredirlo emocionalmente, hasta que su determinación atraviese los muros de la discordia y disuelva las resistencias, rencores y rechazos, de modo que juntos puedan pasar desde la *deshabitación* a la *rehabitación* del mundo. Para pasar desde un tiempo de *negras maderas, agujeros, sombra, vidrios, agujas*, hasta el *tiempo claro* de una *primavera sin cenizas*, se requieren *diez cuchillos* y un sacudón *de sangre y de cabellos desbordados*, una violenta conmoción. Para los pitagóricos el número diez tenía el sentido de la totalidad, del retorno a la unidad (Chevalier-Gheerbrant, s.v. “dix”). Aquí, el número *nueve* cifraría a la madre con su hijo (la gestación), el número *uno* al poeta. Quizás Federico sugirió a Pablo la agitanada fórmula “hiéreme con diez cuchillos”.

El apóstrofe y los últimos dos versos acentúan la afinidad entre este poema y “Barcarola”, donde también el Sujeto reclamaba de una cierta mujer de trenzas una agitación de *sangre*, una conmoción visceral (en ambos textos la destinataria interna es proyección de Maruca). *La sangre tiene dedos*: la gestación posee una potente fuerza de acción (*dedos* está aquí por *manos*) capaz de abrir un camino subterráneo que conecte a los cónyuges.

#### LA MODERNIDAD AGONÍSTICA

Después de la representación teatral de la noche del 26 de marzo, hacia las dos de la madrugada, Federico desarrolla un espectáculo titiritero pensado y organizado para despedirse de Buenos Aires. Algunos días antes ha encargado la elaboración de los muñecos al pintor Ernesto Arancibia, quien, con Jorge Larco y Manuel Fontanals, se ocupa también de los decorados. El programa incluye un fragmento de *Las Euménides* de Esquilo, el entremés cervantino *Los dos habladores* y, como plato fuerte, el estreno de una pieza escrita para la ocasión por García Lorca, *El Retablillo de don Cristóbal*, cuyo manuscrito aparece fechado 1934 en la capital argentina.

Es la despedida para un público escogido de amigos de Federico, periodistas y artistas, entre los cuales no faltan por cierto Pablo Neruda, Oliverio Girondo, Norah Lange, Pablo Rojas Paz y la Rubia, Nalé Roxlo, Raúl González Tuñón, Amado Villar, Pablo Suero, Edmundo Guibourg, Octavio Ramírez. Algunos de ellos son aludidos con gracia, picardía y afecto por el don Cristóbal de la pieza. Terminado este espectáculo suplementario, regalo del poeta, un grupo más selecto aún se traslada con Federico al departamento de Pablo Neruda para seguir la fiesta.

García Lorca deja Buenos Aires el 27.03.1934. Antes de partir ha completado una serie de dibujos destinados a ilustrar siete poemas de Neruda que, mecanografiados y reunidos en un opúsculo encuadernado, constituyen el regalo común de despedida que los dos amigos hacen a la Rubia Sara Tornú. Las ilustraciones de Federico fueron diseñadas en febrero o marzo (según Gibson, 279), y los poemas ya habían sido mecanografiados, pero el cuadernillo no estaba materialmente pronto aún el 27 marzo. Pablo se encargará de “editar” disponiendo la cubierta en cartón y arpillera, y sobre ella una paloma dibujada y bordada con hilo verde por el pintor Jorge Larco. Este artista homosexual, aparte su propia relación particular con Federico, muy probablemente fue quien lo puso en contacto con el mundo gay de Buenos Aires. (Adelantemos que al año siguiente, el 28.06.1935, el pintor y María Luisa Bombal contraerán un desatinado e infeliz matrimonio de fachada. Al recibir la noticia en Madrid, pocos meses antes del enlace, Neruda lo agregará como pareja de su amiga, “María Luisa y Larco”, en la versión definitiva de la “Oda a Federico García Lorca”. Ellos se divorciarán dos años después.)

La portadilla del opúsculo encuadernado rezaba: *Paloma por Dentro o sea La Mano de Vidrio / Interrogatorio en Varias Estrofas compuesto en Buenos Aires por el Bachiller Don Pablo Neruda e ilustrado por Don Federico García Lorca / Ejemplar único hecho en honor de Doña Sara Tornú de Rojas Paz / 1934*. El opúsculo traía también una dedicatoria manuscrita por Neruda: “A nuestra extraordinaria amiga La Rubia, recuerdo y cariño de dos poetas insoportables. Pablo. Federico. Buenos Aires, abril 1934”.

Los siete poemas de Neruda, cada uno precedido por un dibujo de García Lorca, eran: “Sólo la Muerte”, “Oda con un lamento”, “Agua sexual”, “Material nupcial”, “Severidad”, “Walking around” y “Desespiciente”, todos ellos recogidos después (con variantes) en el segundo volumen de *Residencia en la Tierra* (Madrid, 1935), salvo “Severidad” que textualiza su primera reacción contra las agresiones de que es objeto desde 1932. Un fragmento:

*Os condeno a cagar de mañana y de noche  
leyendo periódicos atrasados y novelas amargas...  
Os condeno a cagar en corset y en camisa,  
en vuestras casas llenas de bicicletas y canarios...  
Y odio vuestras abuelas y vuestras moscas...  
en verdad merecéis vuestros poetas y vuestros pianos*

*y vuestros desagradables enredos a cuatro piernas.*

*Dejadme solo con mi sangre pura,  
con mis dedos y mi alma,  
y mis sollozos solos, oscuros como túneles.  
Dejadme el reino de las largas olas.  
Dejadme un buque verde y un espejo.*

¿Por qué tan repentino desenfreno del lenguaje? Aparte las múltiples agresiones que por sí solas bastarían para motivarlo, la escritura de este contraataque expresa otro resultado de la lección de Federico. Ambos poetas, Lorca y Neruda, han vivido durante años, como Darío, la preocupación por la independencia económica. Ahora que las triunfales representaciones de Lola Membrives le han dado sólidas satisfacciones también económicas, Federico incita a Pablo no sólo a salir del hoyo de la desesperación (“Walking around”, “Desesperediente”) sino a vivir agresivamente sus reivindicaciones personales, tanto las financieras como las eróticas.

De ahí el desenfreno hedonístico que esta fase de la biografía y los poemas del tríptico manifiestan. Y de ahí también que en Buenos Aires comienza Neruda a abandonar la propia imagen del *poeta profético*, tan cara a la primera *Residencia*, para asumir crecientemente la del *poeta agonista*, es decir combatiente, beligerante, activo defensor de sus derechos de hombre y de escritor. Buenos Aires, en suma, fue para Neruda lo que Nueva York para Lorca: el lugar donde inicia el tránsito desde la *modernidad testimonial*, no exenta de resignado heroísmo, a la *modernidad agonística*, participante y agresiva. (Esta evolución de “lo profético que hay en mí”, según veremos, culminará en España en clave política.)

Por lo demás en 1935, al momento de armar en Madrid la edición definitiva de las dos *Residencias*, Neruda aceptará la sugerencia de Eandi y no incluirá en ella “Severidad”. Pero en cambio transferirá su bien explicable ira al clandestino “Aquí estoy” (1935), de lenguaje más violento aún.

Algunos días antes de su embarque rumbo a Barcelona, los amigos argentinos le organizan a Pablo y Maruca una cena de despedida y buenos augurios. Hay una foto, de gran interés para la historia cultural de Buenos Aires, que registró a los alegres comensales de esa noche. En ella Maruca aparece mediatubunda y, según hace notar Olivares (II, 89), es “la única persona que no mira directamente a la cámara”.

#### BIBLIOGRAFÍA

##### OBRAS DE LORCA Y NERUDA:

- Federico García Lorca, *Obras completas*, volumen 1, Edición de Miguel García-Posada, Barcelona, Galaxia Gutenberg & Círculo de Lectores, 1996.  
Pablo Neruda, *Obras completas*, 5 volúmenes, Edición y notas de Hernán Loyola, Barcelona, Galaxia Gutenberg & Círculo de Lectores, 1999-2002.

ANT: Eduardo Anguita & Volodia Teitelboim, eds., *Antología de poesía chilena nueva*, Santiago, Editorial Zig-Zag, 1935 (marzo). Las páginas 129-133 anticipan tres poemas de Residencia II: “Sólo la muerte”, “Oda con un lamento” y “Alberto Rojas Giménez viene volando”.

CHV: Pablo Neruda, *Confieso que he vivido*, Barcelona, Seix Barral, 1974, y en OC, v, 395-789.

Lorca y Neruda, *Paloma por Dentro*, cuadernillo (datos en el último apartado de este texto).

#### REFERENCIAS:

Achúgar, Hugo, *Falsas memorias / Blanca Luz Brum*, Santiago, LOM ediciones, 2001.

Alonso, Amado, *Poesía y estilo de Pablo Neruda / Interpretación de una poesía hermética*, Segunda edición, aumentada y definitiva, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1951.

Bauman, Zygmunt, *Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, Bologna, Il Mulino, 1995. [Original: *Mortality, Immortality and Other Strategies of Life*, Cambridge, 1992.]

Bombal, María Luisa, *Obras completas*, Compilación e introducción de Lucía Guerra, Santiago, Editorial Zig-Zag, 2010.

Chevalier, Jean & Alain Gheerbrant, eds., *Dictionnaire des symboles*, 4 volumes, Paris, Éditions Seghers, 1973-1974.

De Miguel, María Esther, *Norah Lange. Una biografía*, Buenos Aires, Planeta Argentina, 1991.

Gibson, Ian, *Federico García Lorca / 2. De Nueva York a Fuente Grande / 1929-1936*, Barcelona, Grijalbo, 1987.

Gligo, Ágata, *María Luisa / (Sobre la vida de María Luisa Bombal)*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1985.

Loyola, Hernán, *Neruda, La biografía literaria*, Volumen I: 1904-1932, Santiago, Seix Barral-Planeta Chilena, 2006.

Martín, Eutimio, “Justificación de la presente edición”, en F. García Lorca, *Poeta en Nueva York / Tierra y Luna*, Edición de Eutimio Martín, Barcelona, Taurus, 1981.

Medina, Pablo, *Lorca / Un andaluz en Buenos Aires / 1933-1934*, Buenos Aires, Editores Manrique Zago y León Goldstein, 1999.

Olivares, Edmundo, *Pablo Neruda: Los caminos de Oriente. / Tras las huellas del poeta itinerante I (1927-1933)*, Santiago, LOM ediciones, 2000.

Olivares, Edmundo, *Pablo Neruda: Los caminos del mundo. / Tras las huellas del poeta itinerante II (1933-1939)*, Santiago, LOM ediciones, 2001.

Reyes, Bernardo, *El enigma de Malva Marina / la hija de Pablo Neruda*, Santiago, RIL editores, 2007.

Schidlowsky, David, *Las furias y las penas. Pablo Neruda y su tiempo*, Santiago, RIL editores, 2008.

Teitelboim, Volodia, *Neruda* [biografía], Santiago, Sudamericana, 1996.

Valender, James, "Biografía", en *Luis Cernuda. Álbum*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2002.

Yáñez, María Flora, *Historia de mi vida*, Santiago, Nascimento, 1980.

## POESÍA CHILENA: MIRADAS DESDE FUERA\*

Adriana Valdés\*\*

En la semana del aniversario de la muerte de don Miguel de Cervantes y Saavedra, nuestra Academia celebra cada año el Día del Idioma. Lo hace con cierta solemnidad, “la forma académica del entusiasmo”, según dijo don Gregorio Marañón y citó desde esta misma tribuna, hace quince años, don Martín Panero Mancebo, apasionado maestro de la memoria literaria a quien recordamos con admiración y aprecio. Cada año, un académico toma la palabra en esta ocasión para hablarnos de nuestra lengua. No podré hoy igualar la elocuencia y la propiedad de otros discursos que he oído en esta ocasión. No haré el elogio de Cervantes, aunque retomaré su nombre, y algo de su espíritu, espero, hacia el final.

Lo que tengo que decir pide un tono más incierto, más dubitativo, que hace más difícil levantar el vuelo, porque no se trata de hablar del idioma en el siglo de oro, sino en nuestra propia época (lo que hace todo más confuso) y en el género poético, que es —o debería ser— el de las fronteras de una lengua que se exige al máximo de sus posibilidades, y que se encuentra en continua exploración y ampliación. Intento encajar esto con la celebración del día del idioma, presentando la poesía chilena del último siglo precisamente en lo que tiene de aventura exploratoria y descubridora en nuestro lenguaje.

Me persigue, sin embargo, don Miguel de Cervantes. Porque su lenguaje es tan admirable, que leyéndolo hasta el tema más lejano a él se tiñe y se contagia. Y por eso les presento lo que quiero hacer no a la manera académica, ni menos como titulares de prensa, sino como si fuera un encabezado de los capítulos del Quijote. Este diría más o menos lo siguiente:

*Donde se cuenta de las antologías que ahora último recogen, desde Europa o del norte de América, la poesía iberoamericana, y cómo aparecen los chilenos en ellas; y donde se dicen las admirables cosas que se toman en cuenta para seleccionar quiénes aparecen en las dichas antologías, junto con algunas zarandajas quizás impertinentes pero necesarias al entendimiento destas, y donde se intenta llegar a decir muchas y grandes cosas en verdad harto buenas, salvo que todo acabe como uno no quisiera y no tenía pensado.*

O también podría decir:

*Donde se cuenta lo que en él se verá.*

\* Disertación en el Día del Idioma, Academia Chilena de la Lengua, 18 de abril de 2011.

\*\* Escritora y crítica literaria. Miembro de número de la Academia Chilena de la Lengua.

CINCO ANTOLOGÍAS: INSTANTÁNEA DE UN MOMENTO

Las “miradas desde fuera” sobre la poesía chilena que se anuncian en el programa son las de cinco antologías hechas en el hemisferio norte. Se preguntarán ustedes por qué. En una frase de Jorge Luis Borges, porque son “dispensadoras de la fama”. Combinan un reconocimiento de los pares, un reconocimiento de la crítica y el acceso a un público más amplio. En el caso de las antologías internacionales, este público potencial excede los límites de los países y los del idioma castellano. Estar en antologías internacionales se considera una parte muy importante de la consagración de un poeta nacional, de su ingreso a un “cuadro de honor” o, en términos más utilizados en literatura, a un “canon” de la poesía chilena.

Hago una advertencia parecida a la de quienes preparan encuestas de opinión: se trata de la instantánea de un momento. Estas antologías fueron publicadas entre 2007 y 2010, y por cierto lo que digan acerca del “canon” es provisional, y sujeto a los muchos cambios del tiempo y de las valoraciones. Sabemos que la historia de la literatura es una serie de olvidos y de recuperaciones, de muertes y resurrecciones.

Entonces, exclusivamente desde el ámbito y el momento de estas antologías, ¿cuál es, por ahora, ese “canon”? ¿Coinciden los nombres que incluye con los más considerados en Chile? ¿Qué reflexiones pueden hacerse a partir de una comparación entre lo que pensamos de nuestra poesía y lo que aparece en estas recopilaciones?

Mi primera invitación será, entonces, a verlas.

CINCO ANTOLOGÍAS

Están publicadas en el hemisferio norte. Tres de ellas, en España. La más reciente (febrero de 2010, editorial Pre-textos) contó con el patrocinio del Instituto Cervantes, conmemora los doscientos años de las “independencias iberoamericanas”, y fue hecha por Gustavo Guerrero, poeta y académico venezolano. Iba a ser presentada aquí en Chile, en el v Congreso de la Lengua Española, que fue una de las víctimas del terremoto, al menos en su parte presencial. Otra publicada en España es de la Editorial Visor (2008), cuya colección de poesía es ampliamente conocida y respetada; para muchos poetas de nuestro continente, ser publicado por Visor significa un hito para la difusión y reconocimiento de su obra. La selección es de Ángel Esteban y Ana Gallego Cuiñas. Una tercera publicada en España lo fue en 2007, por Galaxia Gutenberg, con selección y prólogo del poeta uruguayo Eduardo Milán. En Francia, una antología, seleccionada por Phillipe Ollé-Laprune, fue presentada por la prestigiosa editorial Gallimard, en 2009. Por último, ha aparecido también en 2009 *The Oxford Book of Latin American Poetry*, en Estados Unidos e Inglaterra conjuntamente, editado por la chilena Cecilia Vicuña y por Ernesto Livon-Grosman.

Las reflexiones en torno a estas antologías pueden ser muchas. La primera curiosidad que provocan es saber cuáles son los poetas chilenos incluidos en

ellas, y qué visión de la poesía chilena proyectan fuera de nuestras fronteras. Un sencillo ejercicio, reflejado en un cuadro comparativo, permite enumerar los poetas antologados y ver cuáles son los nombres que se incluyen en cada uno de estos libros (véase el cuadro).

Un sociólogo diría, con razón, que las cinco antologías no son enteramente comparables. No abarcan los mismos períodos de tiempo, lo que se explicita en el cuadro, ni tienen los mismos criterios de selección. Para llegar a presentar este cuadro comparativo, hice un corte en el tiempo que comienza con el año de nacimiento de Gabriela Mistral (1889) y termina ochenta años después; abarca poetas nacidos hasta el año 1969. (Quedan fuera varios poetas antologados y nacidos después de ese año). Asimismo, sólo están en el cuadro los poetas chilenos.

Hechas las listas y el cuadro comparativo, una primera mirada nos indica que: si consideramos como pertenecientes indudablemente al “canon” a poetas mencionados en tres antologías distintas, hechas con diversos criterios de selección, el “cuadro de honor” de la poesía chilena en la actualidad incluye a Gabriela Mistral, Vicente Huidobro, Pablo Neruda, Nicanor Parra, Gonzalo Rojas, Enrique Lihn y Raúl Zurita.

Dos poetas mencionados en dos antologías, Óscar Hahn y Juan Luis Martínez, estarían a punto de ingresar a este cuadro de honor.

En el caso de los nacidos después de 1951, y con la notable excepción de Raúl Zurita, que es de ese año, existe una dispersión absoluta; nadie es mencionado en más de una antología. El “cuadro de honor” no se ha dibujado todavía. Las fuerzas están en movimiento y todos los lugares, salvo el de Zurita, parecen provisionales.

El total de poetas chilenos presentes en el cuadro es de 26: hay evidentemente ausencias notables. Sin reflejar preferencias personales, sino solo lo que podría llamarse un “canon chileno”, la lista de los poetas que han recibido más recientemente el Premio Nacional de Literatura, no aparecen (en orden cronológico de la recepción del premio) Juvencio Valle, Eduardo Anguita, Braulio Arenas, Miguel Arteche, Armando Uribe ni Efraín Barquero.<sup>1</sup>

Otros ausentes connotados en estas antologías y que tampoco están en las listas del Premio Nacional, pero sí figuran en otras de alcance continental o han recibido premios internacionales son, por ejemplo, Manuel Silva Acevedo (Premio Eduardo Anguita de poesía, antologado por Julio Ortega y otros), Gonzalo Millán (está en otras antologías continentales), o Carmen Berenguer (Premio Iberoamericano de Poesía Pablo Neruda).

Ni el “canon internacional” que se esboza, ni ningún “canon chileno”, son irreprochables, por supuesto. A ese respecto, siempre recuerdo a Jorge Edwards: en su discurso al recibir el Premio Nacional de Literatura, expresó su contento

<sup>1</sup> Otros poetas que recibieron el Premio Nacional anteriormente son Ángel Cruchaga Santa María, Pedro Prado, Daniel de la Vega, Max Jara, Diego Dublé Urrutia y Juan Guzmán Cruchaga.

al ver su nombre junto al de otros escritores nacionales de prestigio, pero también hizo ver que el premio no se dio nunca ni a Vicente Huidobro ni a María Luisa Bombal ni a Enrique Lihn; una lista indiscutible, y a la que cada uno de nosotros quisiera tal vez agregar nombres. Hablando de “canon”, cualquiera que sea (el de las antologías internacionales, o el del Premio Nacional, u otro) se puede dar por sabido que no están todos los que son, y que no son todos los que están.

#### LOS CRITERIOS DE SELECCIÓN EN LAS DIVERSAS ANTOLOGÍAS

##### a) El canon restringido

La antología francesa incluye sólo poetas de lengua española, dejando de lado a los poetas brasileños y a los de lenguas indígenas. “Estas literaturas”, explica el prólogo, “hasta ahora han estado separadas de las corrientes que animan la creación en español; habría sido injusto forzar las cosas y juntarlas con movimientos que no les atañen”. Se propone explícitamente presentar al público francófono “las obras más notables de la poesía hispanoamericana” de Darío en adelante. Los nombres incluidos no traen sorpresas; puede decirse que el antologador tuvo deferencia con el “canon” latinoamericano más vigente y aceptado, y por lo tanto más conservador, sin interesarse por proponer desde París otras ópticas.<sup>2</sup>

Un criterio también relativamente conservador se puede apreciar en la antología de Visor. Esta se presenta como continuadora de otra, la del cubano José Olivio Jiménez (1971) que se califica al inicio como “una obra canónica, clásica e indiscutible”.<sup>3</sup> Los poetas de la antología de J.O. Jiménez venían de toda América y se presentaban en orden cronológico, sin división por países; las observaciones del breve prólogo abarcaban todo el ámbito hispanoamericano. La antología de Visor, hecha por sus “continuadores y discípulos”, no sigue este modelo, sino que procede país por país, en orden alfabético, con lo que se ahorra la tarea de dar una visión de conjunto.<sup>4</sup> Si se examina la sección dedica-

<sup>2</sup> Su objetivo declarado es “*faire reculer les frontières de l’oubli*”, un olvido que deberíamos entender que percibe en el mundo francófono respecto de la poesía hispanoamericana. La decisión editorial de dedicar 800 páginas a derrotar el olvido es conmovedora. Más lo sería si otra decisión editorial, la de obliterar el idioma original de los textos, no viniera a ponerla en entredicho. (“Los vicios del mundo moderno” de Parra, por poner un solo ejemplo, en una muy correcta traducción al francés, suenan rarísimos en ese idioma y pierden, junto con su lenguaje coloquial, gran parte de su impacto irónico).

<sup>3</sup> *Antología de la poesía hispanoamericana contemporánea 1914-1970*, selección, prólogo y notas de José Olivio Jiménez, Madrid, Alianza Editorial, 1971.

<sup>4</sup> El prólogo no es breve: en casi 200 páginas intenta “ofrecer un panorama comprensivo de la poesía —tendencias, movimientos, grupos literarios y estéticas— de los distintos países hispanoamericanos” “de las generaciones de la mitad del siglo”, con lo que se evita la posibilidad de referirse al ámbito hispanoamericano como tal o de dar una visión de conjunto.

da a Chile, la selección de nombres parece adecuada al gusto imperante y no sorprende en absoluto.<sup>5</sup>

b) El canon ampliado

Los criterios y las decisiones editoriales de la antología de Oxford son opuestos a los de Gallimard y de Visor. Intentan, justamente, “forzar las cosas”, a diferencia de la propuesta de la antología francesa. No sólo abarcan la poesía brasileña y también textos poéticos en lenguas de pueblos originarios; además incluyen poetas populares, varios sin obra recogida en libros; y, evidentemente, se proponen alcanzar una mayor proporción de mujeres. En ese sentido, se emparentan con el auge de los estudios culturales en el mundo académico anglosajón.

Cecilia Vicuña, antologadora junto a Ernesto Livon Grosman, privilegia ciertos textos en los que cree reconocer una dimensión ritual, chamánica y de sonido, como indica su introducción. El propósito declarado es el de marcar una diferencia en la expresión poética latinoamericana, tomando en cuenta un sustrato étnico y cultural sumamente complejo; se menciona el *habla criolla*, y una poética del mestizaje.<sup>6</sup> Desde ese sustrato, se quiere explícitamente recuperar y reivindicar voces antes no incorporadas, incluso cuando esto pueda ir en detrimento de poetas generalmente reconocidos. De hecho, en el caso de Chile, desaparece un poeta como Jorge Teillier, y aparece, como sorpresa, un poeta popular, Aurelio Frez.

Sin embargo, y, por dar sólo un ejemplo que nos atañe directamente, permite la reivindicación poética de una figura como Violeta Parra. La selección de sus textos, y las notables traducciones del conocido poeta W.S. Merwin y del brillante John Felstiner, terminan por convencer al más dudoso de la necesidad de incorporar su nombre al cuadro de honor de la mejor poesía latinoamericana, y por cierto de la chilena; y, al hacerlo, ponen de manifiesto las anteojeras que han impedido hacerlo antes, tales como la rígida división entre lo “culto” y lo “popular”, para no hablar de los prejuicios de género. Este ejemplo por sí solo justifica la idea de la revisión del canon.

c) No hay canon, por ahora, para lo más contemporáneo

Las antologías de poesía más reciente —las que no logran aún establecer un canon— son dos, muy diferentes entre sí. *Cuerpo plural-Antología de la poesía hispanoamericana contemporánea*, compilada por el venezolano Gustavo Guerre-

<sup>5</sup> Lo que sí sorprende es la discrepancia entre “el rigor y el canon” a la hora de elegir los poetas incluidos en la antología, y la vaguedad palabrera con que se habla de ellos y de la poesía hispanoamericana. El acierto de la selección remite tal vez a la tarea de la editorial Visor como tal, cuya colección de poesía latinoamericana es muy estimable, y, como se ha dicho ya, ha contribuido grandemente a crear un “canon” latinoamericano para uso del público peninsular.

<sup>6</sup> “Habla criolla” hace referencia en el prólogo a José Lezama Lima; en cuanto al mestizaje, se menciona el trabajo del académico chileno Jorge Guzmán.

ro, elige poetas “contemporáneos”, lo que se define como herederos de una “vocación desmitificadora” cuyo primer antecedente sería Nicanor Parra.<sup>7</sup> A su juicio, reaccionan contra “la concepción profética del poeta”, y contra “la necesidad de asociar la práctica de la poesía a un horizonte utópico”.<sup>8</sup>

*Pulir huesos-Veintitrés poetas latinoamericanos* es, de todas, la única que tiene un prólogo “de autor” y de ideas, del poeta uruguayo Eduardo Milán. Detecta “un empeño desmitificador” en la poesía más contemporánea, una ironía, un “desmantelamiento de las vanguardias” y de la figura del poeta. Los chilenos Diego Maquieira, el primero de todos los poetas nombrados en el prólogo, y Paulo De Jolly, cuya escritura “es nuclear para esta muestra”, son los destacados aquí, junto a las palabras de Lihn sobre De Jolly: “el poeta tiene algo de un dictador sin ningún poder como no sea el de las palabras [...] [y la poesía] es más “evasión en el tiempo de un espacio inhóspito” que otra cosa... El contraste que postula Milán entre una poesía que se ríe y una “poesía trágica” (como la de Raúl Zurita, no incluido en esta antología) se resuelve en favor de la primera, tras constatar un “agotamiento” en la reflexión acerca de la poesía.

Cabe señalar que estas dos antologías contemporáneas no coinciden ni en un solo nombre de los poetas seleccionados, aunque el adjetivo “desmitificador” se aplica elogiosamente en ambas a “la vocación” de los poetas contemporáneos. (Me pregunto hasta cuándo se repetirá esto, si no se ha transformado ya en un lugar común al que habría que darle otra vuelta, más cuidadosa).

#### CÓMO SE DISPENSA LA FAMA: ALGUNAS OBSERVACIONES

El caso de la poesía chilena reciente, al menos desde el estudio de estas antologías, algo nos dice acerca de cómo se ingresa al “cuadro de honor” de la poesía chilena.

Las incorporaciones tienen siempre mucha historia. La de Gabriela Mistral, por ejemplo: fue su incorporación al canon internacional, mediante el Premio Nobel, lo que forzó a su incorporación al canon nacional (el Premio Nacional fue, en su caso, posterior al Nobel). La inclusión de Nicanor Parra fue muy discutida hasta los mismos años setenta. Fueron los más jóvenes los que se jugaron por él, comenzando por Lihn y Jodorowsky, y siguiendo luego casi uniformemente sus aguas los poetas llamados del sesenta (con la notable excepción de Óscar Hahn). También su influencia en la poesía latinoamericana posterior fue para él “dispensadora de fama”, como fueron sus traducciones en Estados Unidos.<sup>9</sup> Huidobro y Neruda disputaron acerbamente entre sí, y con Pablo de

<sup>7</sup> Señala también a Rafael Cadenas (venezolano, 1930) o Gerardo Deniz (mexicano, 1934).

<sup>8</sup> Sostiene ser este “el primer grupo de poetas hispanoamericanos que se forma y se da a conocer en un el período inestable de rupturas y transiciones que sigue a la caída del paradigma moderno”. (Una afirmación discutible, dados los antecedentes que nombra y otros que podrían agregarse, como Lihn o de Cisneros, por ejemplo).

<sup>9</sup> No era poesía la antipoesía, para quienes desconocían, por ejemplo, la poesía en

Rokha, entre otros, la inclusión en este cuadro de honor nacional. La aparición de Zurita, con un proyecto poético distinto, pudo haber borrado a Lihn durante los tiempos de dictadura; no sucedió así por el notable influjo de su desencantada poesía sobre los jóvenes, y por su prestigio y reconocimiento como precursor a nivel latinoamericano. En fin, son muchos los factores que influyen en la inclusión de los nombres hoy presentes en este “cuadro de honor”.

Más complejos aún son los factores que influyen en el eclipse parcial de ciertos nombres antes indiscutibles. Díaz Casanueva, Anguita, Teillier, por señalar tal vez los más escandalosos, van quedándose en los márgenes de la memoria, esperando redescubrimientos que sin duda merecen.

Y casi el colmo de la complejidad se alcanza cuando nos preguntamos por los nombres que nunca se incluyeron en el canon, entre ellos los de muchas mujeres.<sup>10</sup>

Más complejidad todavía surge al darse cuenta de que un grado de desafío a las prácticas canónicas chilenas proviene de otras prácticas ya canónicas en otras latitudes, como sucede en la antología de Oxford; y que los temas identificados desde el hemisferio norte, y desde los “estudios culturales”, pueden ser los impulsores de cánones nuevos. Que esto tiene ventajas, el caso de Violeta Parra lo pone de manifiesto de manera indiscutible. Que acarrea también distorsiones es también un hecho de la causa, y que se aprecia en los nombres incluidos en las antologías.

#### QUIÉNES DISPENSAN LA FAMA: RELATOS GENERACIONALES, POLÉMICAS LITERARIAS (Y PUNTOS CIEGOS)

Tal vez estas “miradas desde fuera” puedan visibilizar algunas de las maneras en que los poetas van adquiriendo renombre dentro de Chile. Quisiera aventurar que la inclusión en el “cuadro de honor” de la poesía chilena ha dependido, y depende todavía, de la vigencia de ciertos relatos acerca de esa poesía. Relatos que, ellos mismos, están compuestos de una combinación variable de lucidez y de ceguera.

Ha existido toda una notable lucidez para identificar, históricamente, ciertas oposiciones polémicas en un contexto muy acotado, tal vez inconscientemente. Es como si el relato sobre la poesía chilena no fuera el de la evolución de los poemas, sino el de la persistencia de la polémica, de la “guerrilla literaria” como la llamó Faride Zerán al hacer un inventario de las disputas entre Neruda, De Rokha, Huidobro... La guerrilla se producía entre personas y entre las tribus que esas personas congregaban a su alrededor, lo que no es muy diferente a lo largo del tiempo. Polemizar para “inscribirse” en la historia literaria; polemizar

---

inglés de la primera mitad del siglo xx; esto va señalando algunas de las limitaciones de los “dispensadores de la fama”.

<sup>10</sup> Ver Valdés, Adriana, en *El Navegante*, Año II, número 2, 2007, la introducción a “Cuatro mujeres en la poesía chilena”, pp. 102-104.

con los antecesores, con los coetáneos; conquistar un lugar en la poesía... pero no tanto a través de la poesía como a través de la polémica literaria.

Es interesante observar cuán acotado era el contexto de esa polémica. No entraban en él los poetas populares, que se mantenían en una tradición paralela. No entraban las mujeres, salvo desde una cierta condescendencia y generalmente por parentesco con los poetas establecidos. No entraban voces indígenas. Durante muchos años dominó la lógica de los “ismos” y de las disputas entre ellos, dependiente de la metáfora europea del “progreso”, extendida hacia las artes (abusivamente, como ha señalado Hobsbawm cuando habla de las vanguardias).<sup>11</sup> Esa metáfora hizo creer durante años que había en poesía, como en las ciencias, “descubrimientos” capaces de obliterar la poesía anterior y de determinar la poesía por venir, e hizo de los “manifiestos” un género literario en sí mismo.

Esto nos lleva a ciertos puntos ciegos de nuestros relatos acerca de la poesía. El proyecto de una poesía de modelo europeo vanguardista (o incluso de reacción “autóctona” de oposición a ese modelo) deja mucha poesía en el camino. También lo hacen los modelos que lo sucedieron.

En primer lugar, deja en el camino la de aquellos (y aquellas, sobre todo) que estaban excluidos de participar en la polémica: los que hacían poesía popular, la mayor parte de las mujeres, los pueblos originarios que, como decía el antologador francés, estaban al margen de movimientos “que no les atañen”. En segundo lugar —y es muy importante pensarlo— dejaba fuera a quienes no tenían un lugar preciso en las polémicas, aquellos que hubieran desconcertado al crítico, y hubieran problematizado sus esquemas y sus descripciones. Me refiero a los poetas cuya poesía no encajaba con las categorías generacionales ni con los enunciados programáticos, que son los elementos que han constituido los relatos históricos acerca de la poesía chilena. Estas categorías y enunciados, como bien dijo un destacado poeta, “apuntan a la manada”. Ejemplos: en la generación del cincuenta, en Chile, Alberto Rubio y Pedro Lastra, por notable que sea la poesía que producen, por reconocida que sea entre sus pares, escasamente figuran. Otro ejemplo: en la generación del sesenta, Óscar Hahn es el poeta más reconocido en el exterior, pero siempre fue considerado la excepción en relación con ella, pues no compartía las características que se señalaban para ella, como el coloquialismo de herencia parriana, y referencias a la “poesía conversacional” tomadas del cubano Fernández Retamar.

Puede pensarse que los relatos acerca de nuestra poesía no se articularán en el futuro de la misma manera (ojalá). Lo digo por la crisis general de los relatos y la aparición en la escena cultural de voces antes acalladas. Sería prematuro pronunciarse acerca de cómo se articularán los relatos que legitimarán

<sup>11</sup> Hobsbawm, Eric, *Behind the Times: The Decline and Fall of the Twentieth-Century Avant-Gardes*, Thames and Hudson, 1999 (hay versión en español: se titula *A la zaga*).

los cánones por venir. Un buen recorrido del “archivo de los omitidos”<sup>12</sup> puede, en el futuro, dar origen a otras narrativas legimadoras, y empezar a contarnos algunas de las que faltan. Por ahora sólo podemos asomarnos a ellos.

UN CAMBIO DE TONO: PARA PENSAR LOS RELATOS QUE FALTAN, ALGUNOS  
POEMAS DE LOS ANTOLOGADOS MÁS JÓVENES

Creo que a esta altura podrán ustedes haberse cansado de oír hablar de la poesía... sin la poesía. Y propongo que, siguiendo el trabajo con estas antologías, las miremos ahora cambiando el tono. Y escuchando, aunque sea brevemente, a los poetas. Hice una selección mínima, relacionada con el tema de las omisiones en los discursos vigentes acerca de nuestra poesía.

Elicura Chihuailaf, poeta nacido en 1955, alude en uno de sus poemas a la fuerza de lo “innombrado”:

*He soñado en la luna creciente  
dice  
y he trabajado los campos  
Antes que las palabras  
y que las flores fui  
(y más lejos)  
Para mis hijas construyo  
la casa de plata  
mientras con el cabello al  
viento  
cabalgo sobre el arco iris  
Soy el agua que corre  
Dormido va el mar en mí  
y despierta la montaña  
Porque soy la fuerza de lo innombrado, dice  
corona del sol: tu canto*

Jaime Huenún traza la siguiente escena, donde ubica al poeta mirando — sin danzar— la danza de su cultura originaria:

*Yo la miro  
danza  
canelo florecido lleva en sus manos  
danza  
sus pequeños pies llenos de tierra  
danza  
flores de ulmo y miel en su cabello  
danza*

<sup>12</sup> Charles Merewether, “Archives of the Fallen”, en *The Archive*, serie Documents of Contemporary Art, London and Cambridge, Mass., 2006, p. 160.

*ríe y danza  
 bebe su muday  
 yo la miro  
 yo no danzo  
 y el polvo que levanta el baile  
 me oculta  
 ante sus ojos*

Y Sergio Parra, en la ciudad, se ubica frente a la poesía de una manera muy distinta, y más afín a la tradición de nuestra poesía intelectual y urbana:

*Ahora tomo esta hoja en blanco  
 esperando que mi mano escriba veloz  
 de ti  
 como una niña de tiza rosada en un muro muy viejo  
 súbitamente borrada por la lluvia  
 a eso de las cinco de la tarde  
 Pero escribir en general es esconder*

Por su parte, Nadia Prado, en sus palabras: “*Se dirige a una oscuridad que cada día la calla a pedazos*”: se refiere también a la fuerza de aquello que todavía no tiene nombre y a lo que la poesía se dirige, a fuerza de tanteo, en el lenguaje, nuestro terreno de exploración y el lugar de nuestras contradicciones y cargas emotivas:

*Dirás que no digo sé que no digo  
 un exceso que no pudo frenarse se hace relieve  
 dibujo y cálculo  
 para demostrar que se respira  
 que se lleva en sí  
 la extensa manera del abecedario y su relave  
 que arrastra la certeza y el miedo.*

A partir del comentario de estas antologías, no resulta muy aventurado pensar en tres vertientes de relatos acerca de la poesía chilena que aún no se han asentado del todo. El primero tiene que ver con la deuda con la poesía popular. El segundo, con la producción de las mujeres. Y el tercero, con las voces de los pueblos originarios. Todo esto, como señalábamos antes, viene de los cambios culturales que se aprecian y se codifican desde el hemisferio norte. Por cierto, debe haber otros, más matizados, que pueden y deben surgir de nosotros mismos y nuestras propias experiencias de cambio cultural. Por supuesto, en esta ocasión sólo corresponde señalar el espacio que existe para ellos en la apreciación y en la investigación de nuestra literatura, y especialmente de nuestra poesía: un espacio que está aún en gran medida por llenar, y que señalo a los más jóvenes que emprenden estudios literarios.

PARA TERMINAR: “LA EXTENSA MANERA DEL ABECEDARIO Y SU RELAVE / QUE  
ARRASTRA LA CERTEZA Y EL MIEDO”

Tomando estos versos de Nadia Prado, “el abecedario y su relave/ que arrastra la certeza y el miedo”, yo quisiera empezar por el miedo. El que encuentro en este breve poema de Malú Urriola; el miedo a la capacidad que tienen nuestras palabras de engañar, o de gastar su verdad hasta transformarla en mentira:

*Que nada digan las palabras  
que no mientan más,  
que no sobornen,  
que no encubran.  
Que no mienta el silencio que cuando calla miente,  
y esculpe la duda  
de sí anochece, o anochezco.*

Es imposible no recordar a Eliot, cuando confiaba a los poetas el cuidado de lo que llamaba “el lenguaje de la tribu”: su exactitud, su verdad, su correspondencia con las situaciones humanas sujetas al tiempo y al cambio. Da miedo el lenguaje que “no se ajusta al abismo”, que lo encubre y recubre. En estos versos laten dos de Liht: “porque de la palabra que se ajusta al abismo/ surge un poco de oscura inteligencia...” A esa “oscura inteligencia” es a lo que la poesía, desde el miedo, logra aspirar.

Pero también, en este momento de la celebración del idioma, la poesía aspira al gozo del idioma mismo, de la prodigiosa facultad que hace del lenguaje un juego erótico y exploratorio a la vez. Se pregunta la poeta canadiense Anne Carson, gran estudiosa de la poesía griega: “¿Es acaso coincidencia que los poetas que inventaron a Eros, haciendo de él un dios y una obsesión literaria, fueron también los primeros autores de nuestra tradición en dejarnos sus poemas escritos? Planteándolo más provocativamente: ¿qué tiene de erótico la alfabetización?”

El último poema que voy a leerles es de Germán Carrasco, que por joven no alcanzó a caber en mi cuadro comparativo, pero que está antologado en *Cuerpo plural*. Parece responder oblicuamente a esa pregunta retórica de Anne Carson acerca del lenguaje, la exploración y el eros:

*Para una aprendiz de español*

*Sonidos que raspan la garganta como ciertos sabores,  
ruidos en la rugiente Babel, ritmo y rareza de una lengua  
cuyo ronco raspar fricando alvéolos Retumba  
cierta rudeza o rugir de raza rara, erres  
tribales, endogámicas, difíciles lo último de aprender  
en una lengua como el lenguaje refinado de la poesía  
o un rasposo blues, si prefieres: delirario:  
diario*

*de lirios con delirios del guerrero  
en el chisporroteo del remolino*

*Mas, ya que el desorden —el de tu pelo sin ir más lejos—  
es un orden dinámico, por ahí hemos de empezar:  
di rosa.*

*O —Stein— una rosa....<sup>13</sup>*

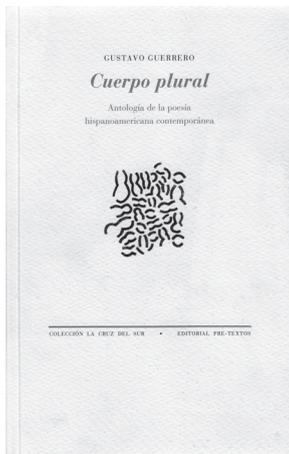
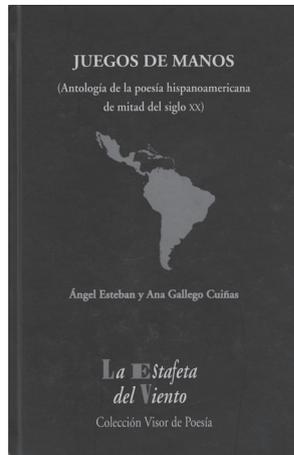
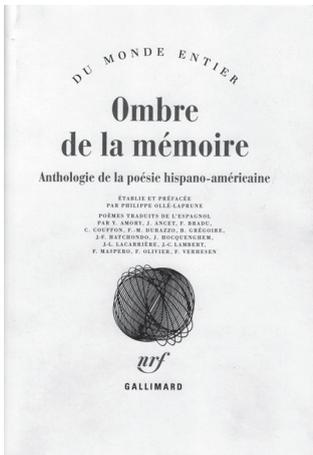
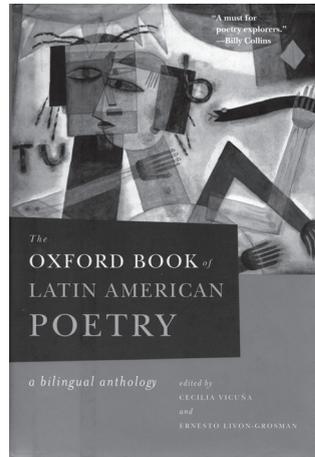
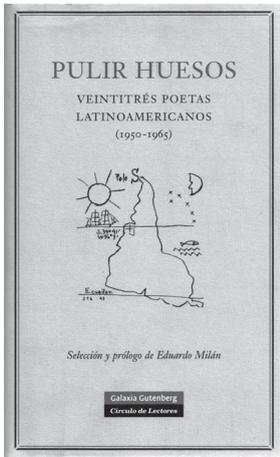
Estoy consciente de haber pedido a los más conservadores de entre nosotros un ejercicio exigente: entrar en un ámbito, el de la poesía más contemporánea, que aún no establece sus órdenes y sus jerarquías. Que puede parecerles, por ahora, más ruido que música. A ellos les agradezco especialmente su paciencia. Con las palabras del poeta Germán Carrasco que acabamos de leer “mas, ya que el desorden —el de tu pelo sin ir más lejos— es un orden dinámico, por ahí hemos de empezar”, recuerdo la revelación que me significó en los años setenta una frase de Roland Barthes, en la que definía el caos como un orden cuyas leyes no conocemos todavía... Hay ahí una provocación para los lectores de poesía. Leer —como alguna vez lo recomendó Ortega— para aumentar el corazón, y no para darse el gusto de ver cómo se cumplen las reglas de la gramática, decía él, o las que ya se han codificado para la poesía, agregó yo ahora...

Leer, también, para dar a esos vuelos de la imaginación y del lenguaje, cuando lleguen a plasmarse en obras valederas, el impulso indispensable de la validación, siempre intersubjetiva. Las obras necesitan de nosotros, de la validación de los lectores, para no caer en el olvido. Recuerdo siempre, también, unos breves versos de Emily Dickinson: “*how noteless/ I could die*”. Fue una escritora que murió ignorada, y sólo fue recuperada, azarosamente, por la fidelidad de algunos lectores, que la lanzó a la fama póstuma. La poesía, especialmente la poesía de quienes no entran en los relatos guerreros de la actual historia literaria, puede morir sin una nota. Por una Emily Dickinson que se recupera, cuántas voces habrá que se han perdido para siempre...

Nada más quijotesco, hoy, que persistir en la poesía. En escribirla, en editarla. Contra los vientos y las mareas de los mercados y de los medios de comunicación, persistir en la poesía. Una actividad desinteresada, pasional, en un mundo dominado por los intereses. Tal vez en la poesía encontremos una de las más arriesgadas y permanentes aventuras de la gloriosa lengua de Cervantes, que hoy nos hemos reunido para celebrar.

Santiago, 18 de abril de 2011.

<sup>13</sup> De *Clavados*.



POETAS CHILENOS NACIDOS ENTRE 1889 y 1969: PRESENCIA EN ANTOLOGÍAS INTERNACIONALES RECIENTES<sup>14</sup>

	Visor 2008 (n. 1915 +)	Gallimard 2009 (desde Darío)	Oxford 2009	Pre-textos 2010 (n. 1959 -1979)	Galaxia Gutenberg 2007 (n.1950- 1965)
Gabriela Mistral (1889)	[X] <sup>15</sup>	X	X		
Vicente Huidobro (1893)	[X]	X	X		
Pablo de Rokha (1894)			X		
Rosamel del Valle (1901)			X		
Pablo Neruda (1904)	[X]	X	X		
Omar Cáceres (1906)			X		
Humberto Díaz Casanueva (1906)	[X]				
Nicanor Parra (1914)	[X]	X	X		
Violeta Parra (1917)			X		
Gonzalo Rojas (1917)	X	X	X		
Enrique Lihn (1929)	X	X	X		
Aurelio Frez (1930?)			X		
Jorge Teillier (1935)	X				
Óscar Hahn (1938)	X		X		
Juan Luis Martínez (1942)		X	X		
Soledad Fariña (1943)			X		
Cecilia Vicuña (1948)			X		
Raúl Zurita (1951)	X	X	X		
Elvira Hernández (1951)			X		
Diego Maquieira (1951)					X
Paulo de Jolly (1952)					X
Elicura Chihuailaf (1955)			X		
Sergio Parra (1953)				X	
Nadia Prado (1966)				X	
Jaime Luis Huenún (1967)				X	
Malú Urriola (1967)				X	

<sup>14</sup> La fecha de 1889 es la del nacimiento de Gabriela Mistral. La de 1969 marca los 80 años del nacimiento de Gabriela. Las cinco antologías consideradas están publicadas entre 2007 y 2010, en Francia, Estados Unidos y España (tres de ellas; la última con auspicio del Instituto Cervantes). Ver datos bibliográficos en este mismo anexo.

<sup>15</sup> El signo [X] corresponde a poetas incluidos en la antología de José Olivio Jiménez (1971), de la que se declara continuadora la antología publicada por Visor en 2008.

## EL POETA (MÁS QUE DE VIDRIO) DE ALEACIONES DURADERAS

Arturo Gutiérrez Plaza\*

La obra poética de Armando Romero abarca un período de medio siglo, desde sus primeros poemas escritos en 1961 hasta el presente. *Vista en el tiempo* o *A vista del tiempo* (como Romero prefiriera denominar la antología poética que publicara en 2005<sup>1</sup>), podemos observar cómo ya en varios de esos poemas de la juventud se encuentran los principales nudos de significación que actuarán como núcleos de estructuración y centros de irradiación de los sentidos de esta obra. En estas páginas trataremos de indagar en uno de ellos, el de la relación del poeta con el mundo. Tal vez en el poema “El árbol digital” de su libro *El poeta de vidrio*<sup>2</sup>, encontremos algunas de las claves de esa vinculación. Allí dice:

*Era un hombre al que le habían enterrado/ Su mano derecha/ Pasaba sus días metido  
en una pieza vacía/ Donde se sentaba/ Los pies/ Contra el ángulo superior de la ven-  
tana/ Y su mano izquierda sosteniendo/ Un ojo de buey/ Por el cual los rinocerontes/  
Ensartaban su cuerno/ Y hacían brillar su corteza metálica//Le había dado por ser  
poeta/ Y se pasaba todo el tiempo/ Hablando de la guerra/ De tal manera/ Que había  
descuidado su mano derecha/ Esta creció lenta y furiosamente/ Y sin que él se diera  
cuenta/ Atravesó el mundo de lado a lado*

En estos versos, la vocación narrativa se aprovecha de insólitas asociaciones que trastocan los órdenes causales de la ilusión realista, para crear una situación de alto potencial poético, cruzada por tóxicas e inesperadas interrogantes, que desde el comienzo colocan al lector en una actitud alerta y expectante. ¿Quién enterró la mano derecha del hombre? ¿Por qué el encierro en la pieza vacía o los pies contra la ventana? ¿Cómo interpretar la presencia de ese ojo de buey, contemplado por el hombre devenido poeta, a través del cual los rinocerontes ensartan sus cuernos? ¿Cuáles son las correspondencias entre esa imagen y la de la otra mano, la derecha, que atraviesa, independientemente de los deseos del poeta, el mundo hasta el otro lado? ¿Por qué el poeta, mientras esto sucedía, hablaba de la guerra? Como es de esperar, el poema no ofrece soluciones pues se constituye, precisamente, sobre la latencia permanente del enigma. Hay sin embargo en él evidencias de algunas nociones “estables” que signan la concepción de la relación poeta-mundo, recurrentemente advertida en la poesía de Romero, cuya amplificación hallará terreno a lo largo de toda su obra poética. Un cuerpo sensible, el humano, entra en contacto con el mundo, para explorarlo e interrogarlo pero ya no de modo convencional, no será a través de

\* Universidad Simón Bolívar.

<sup>1</sup> *A vista del tiempo. Antología poética 1961-2004*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2005.

<sup>2</sup> Caracas, Fundarte, 1979.

una ventana, que pareciera sólo dispuesta para dar apoyo a los pies, sino por la gracia de un ojo de buey o de una mano, la derecha, que se aventura por su cuenta a atravesar de lado a lado el globo terráqueo. Ante ambas experiencias, el mundo pareciera responder con violencia, por una parte el poeta que habla de la guerra tan sólo verá cuernos ensartados de rinocerontes, con brillo de “corteza metálica”, mientras que por la otra se hará patente la vivencia dolorosa y la mutilación, pues según nos cuenta de seguidas el poema:

*Cuando los niños de la parte norte de Sumatra/  
Vieron aparecer un árbol sin hojas y  
sin frutos/ Corrieron espantados a llamar a sus padres/  
Estos vinieron con sus gruesas  
espadas/ Y cortaron el árbol de raíz/  
Un líquido blanco lechoso/ Salió de la corteza  
tronchada/Desde ese entonces/  
El hombre como un poeta/ Siente un dolor terrible/  
Agudo/En un sitio del cuerpo que no puede determinar.*

El dolor será, de este modo, el resultado inevitable, el sino y el signo del poeta en el mundo; pues será, a la vez, una consecuencia del contacto entre su sensorialidad y la violencia derivada de la reacción del otro ante lo extraño, lo diferente, así como un imperativo para la toma de conciencia de su función y lugar en la sociedad. Esta concepción, obviamente tiene antiguas correspondencias en la tradición occidental, al menos, desde el romanticismo. Basta recordar la figura del poeta-albatros de Baudelaire, esa ave que reina en el cielo, pero que sobre la cubierta del barco en la que acompaña en su viaje a los marineros se hace objeto de burla y agresión por parte de éstos, diferentes a él, a quien sus alas le impiden caminar, circunstancia que lo convierte en un exiliado en la tierra. Y en efecto, he allí otro elemento que connota de modo fundamental la relación de poeta con el mundo en la poesía de Romero: el viaje. Así se desprende de su obra poética y prosística, cuando por ejemplo afirma en el poema en prosa “Proemio para construir el viaje”, del libro *A rienda suelta*<sup>3</sup>: ... *el viaje dice que todo lugar es el lugar; que dondequiera que estemos no estamos*; sentencia que sintetiza la expresión de un deseo y la manifestación de una imposibilidad; experiencias afines a la de la escritura, entendida como desplazamiento constante y búsqueda también de un lugar, tal como lo ha expresado al reflexionar sobre las características de su propuesta estética:

Dos acciones he tratado de conciliar siempre: el viaje y la escritura. Creo que son dos formas de una misma realidad signifiante. El viaje, el desplazamiento físico por la geografía, es una forma de escritura corporal que busca descifrar, al mismo tiempo que componer, un signo que nos pertenece, algo único [...] El viaje está ligado a la curiosidad, a la necesidad de ver lo que se transparenta detrás y delante de una realidad desconocida [...] [V]iajar puede ser una forma del gozo, del placer, pero no es sinónimo de felicidad. La felicidad, a mi juicio, está más cerca de lo que niega el viaje, de la permanencia.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Buenos Aires, Ediciones Último Reino, 1991.

<sup>4</sup> *A vista del tiempo*, pp. 9-10.

Así, el dolor que siente el poeta en un lugar indeterminado de su cuerpo, es también consecuencia de un viaje imaginario, aunque real dentro del pacto de verosimilitud que brinda el poema. El poeta, en tanto explorador, hurgador, observador y viajero aprende a conocer dolorosamente el mundo no tanto para confrontarlo o denunciarlo como para alcanzar una consciencia más plena de su lugar y sentido en él, y para ello se vale de las palabras mientras éstas, a su vez, se valen de él. Pues, como diría María Zambrano: “fuera de la palabra él no existe, ni quiere existir”.<sup>5</sup> El mismo Romero, al ahondar su reflexión sobre la relación entre el viaje y la escritura, nos dice:

Ahora bien, la escritura, ese viaje por la página en blanco, es también otra forma del ir. La escritura, llámese prosa o poesía, es un continuo viaje no sólo por la página, por ese abrirle surcos con la pluma, sino por las palabras mismas, que en su ordenación e incluso en su desorden, forman islas, archipiélagos, continentes, suben al cielo como volcanes o se extienden como mares, fluyen como ríos o se estancan como lagos. La palabra nos permite construir un paisaje que no por imaginario deja de ser real, y gracias a su doble carácter de sonido y sentido, nos permite vivirlo intensamente, aprehenderlo con nuestros sentidos.<sup>6</sup>

De este modo, así como la mano exploradora y viajera se convierte en naturaleza, en árbol digital sin hojas ni frutos, y en tal sentido se hace víctima de su afán por conocer el misterio del mundo, las palabras se configurarán en la página como accidentes naturales: islas, ríos, mares, archipiélagos, volcanes, etc. Dicho de otro modo, tanto el cuerpo como la palabra se hacen naturaleza, se hacen en ella o con ella, declarando su independencia del hombre original, desde el momento que éste deviene poeta. Tal independencia será la de la escritura misma, la de sus impulsos y condicionantes, la de una imaginación poética puesta en situación de escudriñar la oculta trama de la realidad. Es eso lo que pareciera insinuarse en el poema “From Chicago to o.g.”, del *Poeta de vidrio*, al decir: *Si hoy dejo caer una mano sobre la alfombra allí/permanece hasta que mañana nuevo día la recojo, la/coloco sobre mi hombro, o se queda varios días/esperando el sonido de la máquina que la haga saltar/por sí misma y colocarse firme sobre mis omoplatos*. Otro texto donde las palabras aluden de nuevo a la amenaza o a la violencia, a la inminencia del dolor, pero en el que también parecen adquirir la independencia necesaria con respecto al poeta, hasta convertirse en otra cosa, consustancial a un lugar, a un espacio geográfico e histórico, en este caso una ciudad de oralidad y arquitecturas barrocas, es el poema “Quito” de *A rienda suelta*. Allí se dice:

Recuerdo que un bárbaro en Asia dijo que esta era una ciudad con nombre de cuchillo. Algo hiriente y hermoso. Sin embargo, para mí se trata simplemente de una ciudad donde todos enredan las palabras. Las retuercen de

<sup>5</sup> *Filosofía y Poesía*, Madrid, Ediciones de la Universidad, Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>6</sup> *Id.* p. 10.

tal manera, las envuelven, las estiran, hasta que hacen una masa como de harina blanca. Entonces la empastelan contra las puertas de madera formando extrañas volutas, semicircunferencias, espirales, estrellas, soles en círculos concéntricos, líneas rectas como paralelas de líneas curvas, acentos, serpientes, granos de maíz, ángeles.

En el poema “Puesto a recordar” de *Las combinaciones debidas*<sup>7</sup>, encontramos de nuevo tal conjunción, en la que establecen alianza la confabulación y el conjuro, como actos que convocan una especie de alquimia poética resultado del contacto, del choque, de la palabra y la naturaleza. Allí, al acudir a la memoria, el poeta pareciera procurar un encuentro: el de la pluma y la página con el mar y las piedras, hechas palabras, tal vez como única forma de propiciar la existencia del poema. Cito:

*Puesto a recordar se extendió  
un mar sobre su pluma  
y condensó las palabras  
como piedras en la playa.  
Sentado allí empezó a golpearlas  
unas contra otras  
y en las esquirlas que saltaron  
vio rostros y esas locas cabelleras.  
No pudo, entonces, detener el  
desencadenamiento de estallidos  
y se lanzó al agua con los cielos  
por infinito.  
Los recuerdos  
hicieron de la página  
un remolino.*

Tal correspondencia, que sugiere en sí misma una poética, según la cual se establece un orden concomitante entre elementos verbales y naturales, la encontraremos con anterioridad en el poema “Alquimia del fuego inútil” del *Poeta de vidrio*. Allí las figuras surgidas del *horno* como transmutaciones del contacto del fuego, la piedra y el silencio, cambiarán *sus palabras como gritos de colores*. De tal modo, el poeta, vicario de oficios alquímicos, será el encargado de mostrar la escena. Pero además de alquimista, ¿qué otro papel desempeña el poeta en esta obra? Remontémonos, por un momento, al pasado. En su *Apologético a favor de Don Luis de Góngora*, Juan Espinosa Medrano argüía sobre el rol del vate, valiéndose de la siguiente pregunta: “¿cuándo han hablado de misterios los poetas, sino los profetas?”<sup>8</sup> Y ciertamente, no parece ser ésta la tarea que Romero le asigna al poeta en su obra. En ella, el vate más que aspirar a la condición de visiona-

<sup>7</sup> Buenos Aires, Ediciones Último Reino, 1989.

<sup>8</sup> *Apologético*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982, p. 26.

rio, demiurgo o “pequeño Dios”, camina, de acuerdo a lo que se dice en un verso del poema “From Chicago to O.G.”: *como ese viejo surrealista que no creía en los sueños porque estaba siempre muy despierto dentro de ellos*. Y es que antes que visiones premonitorias, oraculares u oníricas, será en las experiencias lúdicas y mágicas, propias del prestidigitador, donde el poeta de Romero encuentre las chispas, las verdades poéticas, surgidas del choque de las palabras y las cosas. De tal modo, la “digitalidad” del árbol, hará alusión también, aunque no se lo proponga, al juego de manos del mago poeta que logra con malabares de ilusionista hechizar, para comprender mejor, la realidad (“Jugador de manos” es precisamente el título de uno de los poemas contenidos en el libro *De noche el sol*<sup>9</sup>); pero por otra parte, terminará siendo una seña sobre la libertad de sentidos y la insubordinación de las palabras respecto de sus referentes, mediante combinatorias debidas o no, en el juego temporal donde tiene escena la lengua y la poesía. No podía el poeta de 19 años, en el 1963, a pesar de su fascinación por el pensamiento y las prácticas barrocas, saber que una expresión como “árbol digital” pudiera adquirir connotaciones tan distantes a las referidas, originalmente, en ese poema. Dicha frase hoy en día nos remitiría, en primera instancia, al universo de la informática, lo virtual y el ciberespacio. A la idea de estructuras arbóreas propicias para la implementación de algoritmos de búsqueda, toma de decisiones y almacenamiento de datos, por ejemplo. Pero también, y prodigiosamente, nos hablaría de la posibilidad de estar en contacto inmediato con el otro lado del mundo. De ser testigos y hasta partícipes de los acontecimientos que suceden en las antípodas del planeta. Tal día como hoy la expresión la asociaríamos a ideas rizomáticas, a conceptos estructuralmente complejos, característicos de una realidad descentrada y cambiante, en la que son posibles los desplazamientos espacio-temporales instantáneos y las vivencias intensas y efímeras. No podía saber Armando Romero, en los años en que escribió este poema, que las palabras le jugarían por adelantado asociaciones imposibles, con universos apenas imaginados por ese surrealista despierto dentro de sus sueños.

Y así, en tanto habitantes de esas “extrañas mañanas”, frase con que abre el poema “La noche regresó a mi bolsillo”<sup>10</sup>, nos toparemos con otro inusitado juego lúdico y verbal, que “a la vista del tiempo” se irá cargando de connotaciones relevantes, si no fundamentales, en la construcción de esa relación poeta-mundo que desde el comienzo de estas líneas hemos tratado de explorar en la poesía de Romero. En el poema “Las dos palabras”, de *El poeta de vidrio*, aparece por primera vez una figura que ha de poseer una decisiva relación metonímica con la del poeta en el transcurso de esta obra. Me refiero a la presencia del “monje”. En esa ocasión, la paranomasia invitará a asociar en el plano semántico, a partir de la hermandad sonora, las palabras “monje” y “monte”. Veamos:

*Un Monte es un Monje parado sobre su cabeza  
Un Monje es un Monte sentado sobre sus pies*

<sup>9</sup> Medellín, Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2004.

<sup>10</sup> De *El Poeta de vidrio*.

*Monte y Monje son la misma cosa*

*El Monte con su cabellera de fuente de lodo  
El Monje como un siluro dando coletazos al aire  
No hay un Monte que no haya cabalgado  
Sobre un Monje  
No hay un Monje que no haya arrancado  
De raíces un Monte*

*Los Monjes se dan silvestres  
Oran como relojes de péndulo  
A garrotazos  
Silvosos como una misa en la calle pelada*

*Un Monte que grita  
Es un Monje que calla*

*El Monje corta el Monte con una cuchilla  
El Monte desgarró el Monje con un serrucho*

*Hay que hablar bien para que todo quede claro*

De esta insólita asociación, no por sorpresiva menos pertinente dentro de las coordenadas que rigen los postulados del conjunto de esta poesía, se han de desprender dos cadenas relacionales, derivadas de cada uno de los miembros del binomio referido. Por un lado, la comprendida por palabras como monje, poeta, vagabundo, nómada, explorador, viajero; y por el otro, la secuencia: monte, piedra, nieve, río, lluvia, cielo, viento, hojas. Como aspiración última e íntima el poeta que se va configurando en esta poesía, pareciera querer ampliar las consecuencias semánticas y sonoras del referido binomio, añadiéndole un tercer miembro, que haría las veces de lugar de mediación entre el poeta y el mundo: el monasterio. No son pocos los poemas donde se alude a uno o varios de los componentes de esta tripleta. Además de los anteriormente mencionados, estarían, entre otros: “carta a F.L”, “Aenigma”, “Dado de lado”, “Diálogo”, “En Lavra” y “Hagion Oros”.

Ante tales evidencias, pareciera que la experiencia contemplativa fuera tomando cada vez un lugar más preponderante, como forma de aproximación a lo poético. Tal conjetura se robustece al conocer el nombre tentativo de un libro en preparación, “Amanece aquella oscuridad”; título que además de recordarnos el nombre de un poemario anterior, *De noche el sol*, publicado en 2004, evoca una suerte de expectativa mística, de una ansiada iluminación propiciadora del poema. No por casualidad, uno de los libros más orgánicos de Romero, *Hagion Oros (El Monte Santo)*, publicado en 2001<sup>11</sup>, está conformado por un conjunto de poemas referidos, exclusivamente, a las experiencias, reflexiones y vivencias

<sup>11</sup> Caracas, Editorial Pequeña Venecia.

surgidas durante su estancia entre monjes, en esta república monástica del mediterráneo griego. En un poema titulado “Por debajo de cuerda”, aún inédito y contenido en el referido libro en preparación, el sujeto poético se ve asediado por la tentación de seguir a sus amigos, quienes le *llaman a ver/una mujer joven en el café de la acera*; mujer hacia la cual se aproxima una amenazante presencia. El llamado se produce en el momento en que *meditaba en aquellos monjes/que no paran de palpar en el cenobio*. El poema concluye, tras una serie de preguntas acechantes, de dudas, y de reflexiones sobre el demonio y sus poderes encantatorios, con tres versos que aunque aparentemente cierran toda salida, dejan siempre en estado potencial la posible ironía: *Entonces di media vuelta/ y me quedé con los monjes/resbalando por los templos*.

Baudelaire veía en el guerrero, el poeta y el monje a las únicas figuras merecedoras de estima en la historia, en tanto encarnaciones de la acción, la palabra y el espíritu. Y aunque en efecto estas tres nociones están presentes en toda la poesía de Romero, ellas no son patrimonio de “sujetos” distintos. Digamos, que el poeta en la obra de Romero es guerrero en cuanto hombre de acción, a la vez que monje en tanto espíritu contemplativo. Santísima trinidad, tres en uno que al fin de cuentas son más, pues en la misma figura también confluyen el viajero aventurero, el amigo, el ser amoroso, el irreverente sin remedio, el perseguido por las pesadillas de la violencia y el hombre que sabe reír a carcajadas. En una carta escrita a un amigo, convertida en poema y titulada “Carta a F.L.”<sup>12</sup>, parecieran estar las claves de una hipotética carta dirigida a sí mismo, que si aún no ha sido escrita, ya, en todo caso, pudiera leerse como tal. Eso es lo que haremos para concluir estas líneas. Quizás allí podamos encontrar la conjunción de esas varias figuras que se conjugan para constituir, en una rara alquimia, la imagen de un poeta que se proclama de vidrio, pero que en realidad está hecho de aleaciones más enigmáticas y duraderas. Así dice:

*Un sábado cuando venía a cabezazo seco por lo gris del Perú encuentro que El Mago  
informa de tu presencia en la India, comiendo arroz con los derviches y fumando has-  
chich con los santones. Esa noche me propuse escribirte de nuevo en la pieza del hotel  
pero lo hice sentado en la alfombra de la casa de un amigo que no quiso arrancar la  
alfombra a pesar de mi disposición y mis cambios te conté muchas cosas  
me reí otras tantas  
te imaginé chapoteando como una sardina en el río sagrado  
adquiriendo cada vez más el aura de una satisfacción incontinida quedé mudo  
luego  
sordo y ciego  
pero antes de todo te grité duro para que oyeras  
monje querido  
puedes pasar a estrechar esa mano que me salió por Sumatra  
una vez que ya se me olvida en el tiempo.*

<sup>12</sup> Contenida en *El poeta de vidrio*.

# LA CASA / EL HORIZONTE: LA IMAGINACIÓN ASCENCIONAL EN LA POESÍA DE GUADALUPE VILLASEÑOR\*

Lilvia Soto\*\*

*Un petirrojo en una jaula  
enfurece a todo el cielo.*

William Blake

*Ramal de viento*<sup>1</sup> de Guadalupe Villaseñor está dividido en dos secciones que corresponden a dos épocas distintas y en las que se observan dos estilos diferentes. En la primera tenemos los poemas de la primera época, en los que podemos observar una escritura más dilatada, de mayor número de versos y de un ritmo de mayor aliento. En la segunda sección se presentan los poemas de una época más tardía. Muchos de ellos consisten de una sola imagen y gozan de una mayor condensación y de un misterio evocador que linda en algunos casos con el hermetismo. A este análisis que Irma y Martha Munguía Zatarain, las editoras, hacen en su presentación,<sup>2</sup> sólo me queda añadir que la mayoría de los textos de la segunda época prescinden de título.

Sin embargo, antes de entrar de lleno en mi interpretación del libro, quiero hacer un comentario más a la presentación de las editoras. Ellas dicen “La primera parte incluye los textos primerizos...” (13) y aunque es verdad que una de las acepciones de “primerizo” es alguien que hace por primera vez una cosa, o es principiante en un arte o en una profesión, desafortunadamente este término tiene también la connotación de intento, aprendizaje, falta de experiencia y de dominio. Y este no es el caso de Guadalupe Villaseñor. Estos pueden ser sus primeros poemas en una ordenación cronológica, pero no son los textos de una principiante, pues si hay algo que distingue a su poesía es precisamente el dominio del lenguaje y de la forma, la asombrosa maestría del oficio de una poeta que, como nos dicen las editoras, se ha mantenido fuera de la academia y al margen de las cofradías culturales. De la primera línea a la última, esta es la obra acendrada de una poeta neta.

Me parece importante además añadir que, aunque aceptemos la división del libro en dos secciones que corresponden a dos momentos diferentes, debemos también estar conscientes de que esta división es en realidad superficial, ya que al hablar de la poesía de Villaseñor no podemos acudir a nociones como progreso, etapa, o evolución. En vez de experimentar un desarrollo lineal, su

\* Una versión anterior de este ensayo fue leída en el Tercer Encuentro Internacional de Poetas en Ciudad Delicias, Chihuahua, el 11 de abril de 2008.

\*\* Poeta mexicana.

<sup>1</sup> Guadalupe Villaseñor, *Ramal de Viento: Obra poética reunida*, México, Editorial Ducece, 2007.

<sup>2</sup> Irma Munguía Zatarain y Martha E. Munguía Zatarain, Presentación, 9-14.

poesía se mueve en un constante vaivén entre los dos temas o los dos polos que constituyen la ley estructural de su obra: la carencia y la plenitud.

Estos aparecen bajo la especie de nudos de motivos entretejidos y de difícil separación que se combinan alrededor de dos ejes para apuntar o al vacío o a lo pleno y se dan, además, en una serie de dicotomías entre las formantes de los dos motivos<sup>3</sup>: puerta cerrada-ventana abierta, oscuridad-luz, soledad-amor, silencio-música, frío-sol, invierno-verano, gris-verde, casa encerrada-mar y campo abierto, jaula-vuelo de palomas y otros pájaros, alienación-comunión con la naturaleza y el universo.

A la carencia asociada con la puerta cerrada, el ocio, la soledad, la melancolía, el silencio, el vacío, el gris de los muros, la oscuridad de la noche y del invierno, se contraponen la plenitud de la ventana abierta por la que entran o se vislumbran las notas de la luz del alba, el calor del sol, el verde de la primavera, el lila de las jacarandás, la fragancia de las malvas, o sea que, con contadas excepciones, lo positivo está fuera y no dentro de la casa. El poema que lleva por título precisamente “Mi casa” expresa esta ambivalencia:

*Cálido vientre de paredes anchas  
receptor de mis sueños  
de mis años y de muchos silencios.*

*Dentro de ti mis pies, mis manos,  
mi oído acostumbrado a tu rumor externo,  
lejano, evocador, indiferente.*

*Fuera de ti los soles y los vientos  
contándote los días en las texturas  
que se nos vuelven grises como de humo,  
como de vaho, como de ausencia. (32)*

Aunque la casa sea un vientre cálido que recibe sus sueños, sus texturas son grises, como de humo, como de vaho, como de ausencia, y aunque en ella residan sus pies, sus manos y su oído, afuera están los soles, los vientos y los rumores lejanos y evocadores. Lo que la hablante anhela no se halla dentro de la casa sino del otro lado de sus muros, en el mundo de la naturaleza. En sus sueños no recorre el sótano ni el granero de la casa. No recuerda los juegos de la infancia en la intimidad de sus rincones. No explora los cajones de su madre, el baúl de su abuela, los juguetes del desván, el álbum de las fotos antiguas, el osito de peluche, o

<sup>3</sup> Para “formante” y “motivo” utilicé la terminología de Sophie Irene Kalinowska, *El concepto de motivo en literatura*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972, quien relaciona el motivo literario con el tema musical y lo considera el factor capital de la idea conductora en una estructura artística. Kalinowska introduce el término “formante” para indicar el equivalente del motivo en la música. La formante es una unidad desprovista de un sentido suficientemente completo.

la cajita de música. Las imágenes de sus sueños son vegetales, acuáticas y aéreas. Y se dan casi siempre en combinación. Son imágenes compuestas<sup>4</sup>:

*El mundo está conmigo, al tomarte lo heredo,  
en verdes y en azules me baño las ideas  
para crear otros árboles,  
otros mares y cielos  
y costas de pelícanos  
y espacios donde vuelen los ánades silvestres  
y el polvillo del polen y residuos de tierra  
que tiendan en las nubes sus jardines colgantes* (“El don”, 46).

Las aves, especialmente las palomas y las gaviotas, son uno de los motivos más importantes de la poesía de Villaseñor. En distintos momentos la hablante se identifica con las palomas o con un pájaro genérico: “De algún temblor quedó este hueco / me cabes palomar / cántame dentro” (203). Y por ser la paloma símbolo de la luz, el amor, la libertad, y de la hablante misma, cuando el amor termina, cuando llega la desilusión, el pájaro cambia de signo y vuela hacia el polo de la carencia:

*¡Ah, pobre pájaro!  
Volaste sobre el árbol, la montaña y la casa del hombre  
mas ahora estás quieto, entumecido,  
acongojado por los recuerdos que se te quieren apagar  
al soplo de la duda.*

*Piensa en ayer  
recuerda ese canto al que no diste nombre  
y que duplicó el eco guardando para sí la copia.  
Entonces tenías el amor apegado a las plumas  
y lo rozaba el aire y lo frotaba el aire pidiéndole un deseo.*

*Pero, ¡ay! ahora  
al trascender su queja agonizante  
se cerraron sus vasos capilares  
poniendo un hasta aquí al flujo de la vida  
 (“Desenlace”, 43-44)*

<sup>4</sup> Acojo aquí las nociones de Gaston Bachelard, quien dice “No sólo nuestros recuerdos sino también las cosas que olvidamos están ‘alojadas’. Nuestro inconsciente está ‘alojado’. Nuestra alma es una morada. Y cuando recordamos las ‘casas’, los ‘cuartos’, aprendemos a ‘vivir’ en nosotros mismos. Lo vemos de inmediato, las imágenes de la casa viajan en ambas direcciones: están en nosotros mientras que nosotros estamos en ellas” (mi traducción). *La poétique de l’espace*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1984, p. 19. En sus otros libros, *El aire y los sueños*, *El agua y los sueños* y *El psicoanálisis del fuego*, estudia los diferentes tipos de imaginación mediante una “ley de los cuatro elementos” que las clasifica de acuerdo a su vinculación con el fuego, el aire, el agua, o la tierra.

El motivo de la casa se convierte en uno de los temas principales de la poesía de Villaseñor y ejemplifica en sus dos variantes principales, la casa real, que aparece bajo un signo de ambivalencia, y la casa del ensueño, las numerosas dialécticas inherentes a la ley estructural de la obra: aquí-allá, cerrado-abierto, adentro-afuera, prisión-libertad, angustia-entusiasmo, limitación-inmensidad.

En la casa real se encuentra la habitación de la enfermedad y la muerte:

*La enfermedad ahí  
sobre tu lecho  
desgajándote el cuerpo.  
Una sábana, un cristo,  
un buró con objetos,  
en el lecho tus miembros  
y en tus miembros silencio. (51)*

Es la casa del ocio, del cansancio, del insomnio, de la melancolía, del vacío que dejan los seres queridos cuando mueren o se alejan. Es el lugar donde se encuentra “el hueco de la silla donde nadie se sienta desde el año pasado” (“Algo sobre la melancolía”, 28). Es la casa desahuciada: “Por ese mismo atajo / llegaron el sereno y las estrellas / hasta la casa desahuciada” (188).

La puerta cerrada es el símbolo más negativo de esta casa: “No toques a la puerta cerrada / no hay nadie dentro. / La jaula de granito petrificó los pájaros” (256). O:

*Detrás de cada puerta  
un vacío  
una laguna amorfa  
saturada de ocio. (205)*

Como motivo ambivalente, la casa real, en la que la hablante puede haber vivido alguna vez, aparece en algunos momentos bajo una luz positiva y se convierte en el lugar de las consagraciones: “Una horneada de pan / llenaba la cocina de apetitos” (118). O: “Consagramos entonces los días y la casa / consagramos la fiesta / y el néctar rezumante de todos los veranos” (219).

En otros poemas la casa no es un edificio construido por la mano del hombre. No es una casa concreta ni un recuerdo de la infancia. Sin piedras ni pilares, con un simple reposar junto al fuego, el ser humano puede habitar un espacio sin muros ni techo en el que el agua bautice los sueños. La piedra angular de la morada del hombre no son los adobes ni los ladrillos, es la consagración. En su centro cósmico, el hombre puede consagrar los días, el verano, las fiestas, el aroma del pan, la sensación de bienestar que lo invade cuando lo cobijan las ramas de un árbol, o los brazos del amado: “Borremos caminos y senderos / hagamos casa / sobre la ancha superficie” (138). O:

*verifico otra vez  
que eres casa*

*soplo de bienestar  
labor para mi huerto  
y para cada espejo donde anidé una imagen. (19)*

Uno de los poemas más largos y bellos en los que la casa aparece bajo una luz de tranquilidad y armonía no tiene como tema la casa, sino una tarde privilegiada de luz, calor, y brisa que toma posesión de la casa y bendice a sus habitantes con una pereza que significa bienestar:

*Abierta como una flor  
como una puerta abierta de par en par.  
Ancha, larga, extendida,  
adormilada por el sol, desabrigada por la brisa.*

*Ahí, en ese punto, en otro punto,  
más lejos y más cerca, y aquí en mi mano,  
se sabe amar, se goza,  
ella goza sus cosas, su luz,  
su estar, su propia transparencia  
y ama lo que toca.*

*Nos ama a ti y a mí,  
ama los muros, las cornisas, los techos,  
la terraza, el cancel  
y todas las ventanas  
por donde toma nuestra casa  
para vivirla, para vivirnos,  
vivir los ecos,  
los ecos de otras voces en nuestra somnolencia,  
y la cama y la siesta,  
la pereza del perro y mi propia pereza  
convertida en deleite, en árbol, en manzana,  
en sorbo de café. ("Tarde", 56)*

A pesar de la belleza de estas imágenes, los momentos en los que la casa real aparece como un valor positivo indiscutible son pocos, y los valores de refugio y amor generalmente asociados con la casa, en la poesía de Villaseñor se atribuyen a la morada del deseo, al nido, al palomar, al mar, al refugio del árbol, al horizonte abierto: "Volví sobre la misma apoyatura / al refugio primero / de donde procedían las palomas" (102). O:

*Más tarde  
llegó a su nido la paloma  
el árbol la arropó  
y todo estaba bien. (193)*

Por su identificación con los pájaros, especialmente con la paloma, la hablante parece encontrar su mayor sensación de bienestar en el palomar, en el nido, en las ramas de un árbol, en los espacios abiertos.

Como han dicho las editoras, tres de las características más importantes de la poesía de Villaseñor son la brevedad, la musicalidad, y la “vocación memorística” (9-14). El motivo por el cual se dan juntas en esta obra es que se trata de una poesía que participa principalmente de *lo lírico*. Para el análisis de lo lírico me baso en los conceptos de Emil Staiger.<sup>5</sup> Partiendo de la ontología existencial de Martin Heidegger, Staiger va más lejos que éste al considerar que Ser equivale a tiempo y que la manifestación de este Ser es el tiempo interior, *la melodía del alma*, según la frase de San Agustín.<sup>6</sup> Pero esta temporalidad no es una flecha disparada hacia el futuro, sino una ondulación en la que pueden observarse momentos de mayor o menor tensión y, en el caso de Villaseñor, un constante vaivén entre el tiempo de la carencia y el de la plenitud.

Este concepto heideggeriano del tiempo justifica la tradicional división de lírica, épica y dramática en la literatura, pero para Staiger estos términos son más bien especialidades de clasificación de la ciencia literaria, ya que todo intento de clasificación resulta en último término problemático. Por este motivo propone los adjetivos lírico, épico y dramático como posibilidades fundamentales de la existencia humana, como nombres de cualidades simples de las cuales un determinado poema puede participar o no. La forma adjetiva evita las implicaciones apriorísticas y antihistóricas que han adquirido las formas sustantivas, como las ideas de separación completa, pureza total, etc.

Pero, ¿en qué consiste lo lírico? Lo lírico es un estado del alma en el que no existen la intencionalidad, la objetividad, la referencia, el punto de vista, el distanciamiento, lo sólido. En el estado lírico el sujeto y el objeto se compenetran en un estado anímico en el que el paisaje externo es un reflejo del paisaje interior del hablante y, debido a que lo lírico sólo puede ser captado mediante un acto de simpatía, al percibir esta vibración, el lector reproduce el estado originario del poeta, con cuya alma vibra la suya, por ejemplo en Villaseñor, “Los rastros / la casa y el jardín / convalecían de ausencia” (139). O: “Se le quedó el suspiro / sujeto a la ternura / al mundo le dolía la superficie” (154).

Por basarse en el recuerdo y en la falta de distancia entre sujeto y objeto, la poesía lírica es en su esencia poesía de la soledad:

*Un ojo hacia las estrellas  
mide la soledad del universo  
la soledad del aire  
su propia soledad. (246)*

<sup>5</sup> *Conceptos fundamentales de poética*, Tr. de Jaime Ferreiro Alemparte, Madrid, Ediciones Rialp, S.A., 1966.

<sup>6</sup> Jaime Ferreiro Alemparte, “La poética fundamental de Staiger”, Estudio Preliminar, *Conceptos*, 13.

Aunque el hablante lírico puede recordar lo presente, lo pasado y lo futuro, su recuerdo es tiempo presentizado en el que no hay orientación temporal. Lo lírico es un paisaje del alma en el que no podemos permanecer pues “una existencia puramente lírica”, dice el traductor del libro de Staiger, “si fuera posible, terminaría por anonadarse” (14).

Por su brevedad y musicalidad, lo lírico está muy cerca de la música. En una época en la que predomina la poesía narrativa, la de Villaseñor es el ejemplo más puro que conozco de un sostenido esfuerzo de expresión lírica. Staiger ve en las canciones la manifestación más genuina de la melodía del alma y de la esencia de lo lírico. La mayoría de los poemas de Villaseñor son canciones, expresiones de lamento, de súplica, de júbilo, en las que el sujeto y el objeto se funden completamente. Su fluir anímico sólo puede darse en el recuerdo. El futuro y el presente son dos facetas de esa evocación, de esa melodía del alma: “Nos duele la raíz, el tallo, / y sin saberlo, también el viento que nos roza / nos duele en la memoria” (“Querencia”, 26).

La música en la obra de Villaseñor no se da como correlato del poema, no alude a un compositor ni a una pieza musical específica. En ciertos momentos aparece como la traducción de estados de ánimo.<sup>7</sup> En otros, como metáfora del fruto, del amor, de la luz, del renacer de la vida: “Emigrados los días del invierno / el verdadero sol cubrió la tierra / y la primera nota germinó” (263). O:

*Tu canción hecha fruto,  
carne de árbol tallado en la mesa redonda  
con pátina rojiza como de herida seca,  
consagrando el maná de las notas aladas.* (45)

Además de los significados que generalmente aceptamos para los términos musicales, en la poesía de Villaseñor, las notas musicales son también notas de luz, de sol, de vida. En su obra ciertos instrumentos se identifican con determinados estados de ánimo, por ejemplo: “Él / que sabía la ruta de todos los caminos / tenía por alma un clarinete” (151); “Tu herencia me despliega y soy los horizontes, / anillo a la redonda, idólatra cautivo, / profeta de tus versos, clarín de los misterios” (46); “Te apago con el último suspiro / candil de luz arcaica / desafinado clavicordio” (177); “Vi cómo descansabas / te dormías / oboe a medio tono y corto aliento” (222); “Una sombra atrapada / en las entrañas de la flauta / tocaba los silencios musicales (264).

Cuando la música es traducción de sentimientos de carencia, se desafina, o se vuelve silencio:

*Quito lo tuyo de mi oído  
y se me va la música,  
la rima, la cadencia.  
Se desafina mi silencio*

<sup>7</sup> Ver la presentación de las editoras.

*para vivir su clandestina ociosidad.* (214)

Como metáfora de la vida, la música calla cuando triunfa la muerte:

*Todavía no tocaba tu vida a pubertad  
cuando te vino el sueño y te dormiste.  
En el preludio apenas  
detuvieron la música,  
estabas afinando las cuerdas del silencio  
junto a tu joven sombra  
reiterante testigo de una edad  
sacrificada en el umbral de su metamorfosis.* (“A Manolo”, 58)

Lo lírico en estado de absoluta pureza sería balbuceo o silencio. Para manifestarse debe participar de elementos épicos o dramáticos. En la poesía de Villaseñor encontramos no sólo canciones en las que predomina lo lírico, sino también poemas que participan de lo épico o de lo dramático. Al lindar con lo dramático en el apóstrofe lírico, las esferas anímica y objetiva actúan una sobre otra y la objetividad se transforma en un tú, como en el siguiente poema:

*Si no te miro yo  
¿quién tenderá la playa?  
¿Quién pensará en azul  
para pintarte olas?  
Sólo el que te bebió con todo  
dijo...  
¡Mar!* (246)

Al lindar con lo épico en la enunciación lírica, el yo está frente a un ente que observa y expresa. El poeta épico goza en la descripción de las cosas que aparecen con contornos bien definidos y que presenta desde la perspectiva del presente de su observación. Uno de los mejores ejemplos en la poesía de Villaseñor es “Vejez”, el poema que dedica a su madre:

*He seguido el proceso de tu edad  
y me gusta cómo te fuiste envejeciendo.  
Te volviste blandura, reposo, costumbre,  
sombra, pequeña sombra de rincón,  
vaivén de silla mecedora, paso de escoba,  
ligero roce de cortina, ropa de armario,  
lámpara íntima, tejido de cubierta,  
penumbra en la ventana;  
rosario vespertino  
que huele a acacias en el huerto,  
a helechos en el jardín,  
a ramajes oreados, apiñados, llovidos,*

*creciendo a su albedrío.*

*Vives entre la pátina del muro  
que llora musgo donde termina el patio;  
en el pelo gastado de la alfombra  
que al perder su salud de color verde  
jadea su gris desde la sala hasta tu cuarto.*

*Estás entre los muebles,  
su polvo te escarcha las mejillas  
y entre sus formas te has modelado el cuerpo.  
Tu mano envejeció de roces,  
envejeció tu carne abrazada a la cama,  
replegada a la silla o ceñida a la mesa  
o entregada al espejo  
cuya vista cansada no capta tu semblante  
al ponerte en la nuca el mechón despeinado.*

*Me gusta tu vejez que se dobla de tiempo  
ante tantas historias,  
tu impostada sonrisa  
y ese cándido gesto reproduciendo en pliegues  
esta segunda infancia doliente y precavida. (36-37)*

Como sabemos, el paso del tiempo y la brevedad de la vida son generalmente motivos de queja y de reflexiones de teólogos, filósofos y poetas, pero en este poema el envejecer se presenta como un proceso natural que la hablante observa no sólo con actitud de conformidad, sino incluso de gratitud y que describe con evidente placer épico al ver, oler y tocar en la memoria los gestos cotidianos de su madre y su relación con los objetos que la han acompañado en el transcurso de su vida.

Para resumir, como poesía que participa principalmente de lo lírico, *Ramal de Viento* es la revelación del yo de una poeta que nos entrega en este libro el trazo y recorrido de su mandala, desde la intimidad del cuarto de su soledad y de su casa desahuciada, pasando por los espacios naturales de la vegetación, el mar, el aire, el verano, el arco iris, hasta llegar a su final trascendencia en el horizonte infinito de su imaginación alada.

Hablo de una imaginación alada basándome en las ideas de Gaston Bachelard, quien estudia la fenomenología de las imágenes poéticas en varios de sus libros. En *El aire y los sueños* dice: “Nos hemos creído autorizados a hablar de una ley de las cuatro imaginaciones materiales, ley que atribuye necesariamente a una imaginación creadora uno de los cuatro elementos: fuego, tierra, aire y agua”.<sup>8</sup> En la obra de Villaseñor podemos ver muchas imágenes compuestas

<sup>8</sup> Tr. de Ernestina de Champourcin, México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 17.

en las que se mezclan dos o más de los cuatro elementos, pero su filiación más profunda es con el elemento fundamental del aire. Por su dinamismo, las imágenes aéreas gozan de un movimiento vertical de ascensión o trascendencia. Bachelard explica que los seres de la sustancia aérea —el aire, la luz, el viento, la nube, el olor— son seres sin forma.

Al analizar las imágenes de Shelley, un poeta aéreo por excelencia, Bachelard concluye que en ellas existe una correspondencia que “es un sincronismo de todas las imágenes dinámicas de la ingravidez fantasmal” (68). En la poesía de Villaseñor se da la misma correspondencia:

*Quédate a medio mar  
en ese sueño-vuelo de gaviota  
que en la ola espejea como duende angelado  
como liviano pensamiento  
como punto de luz a medio espacio  
como libre molécula del viento.* (115)

En sus imágenes, uno de los símbolos de esta “ingravidez fantasmal”, o de su movimiento ascensional, son las alas, no las alas como algo material, sino como emblema del vuelo, de la sustancia alada:

*Con las alas abiertas  
puro asombro  
imaginaba despegar  
el verde que no vuela.* (158)

Según Bachelard “la misma ‘operación del espíritu humano’ nos conduce hacia la luz y hacia la altura” (59). En Villaseñor, esta operación se ve en su poema “El alba”:

*Y de pronto  
la música  
claridad que se vuelve armonía,  
notas de sol hinchado en el concierto  
pentagrama de luz que se sacude en brillos  
fuga de las proscritas sombras inocentes  
melodía de presencias a ritmo de contornos  
de líneas cristalinas proyectando los cuerpos  
en todas dimensiones  
en alcance infinito.* (79)

En éste y en el siguiente poema sin título tenemos dos ejemplos de imágenes ascensionales en las que la hablante trasciende las limitaciones asociadas con la casa melancólica para alcanzar, mediante un dinamismo aéreo, imágenes de plenitud, de inmensidad cósmica:

*Sólo esperaba el toque milagroso  
para dejar su sueño y abrir las alas  
que envolverían al universo  
con transparencia de metáfora.*

*Poner los ojos dentro de otros ojos  
que le guardaran la mirada débil  
convaleciente aún de luz  
y rescatar el día,  
sustraerlo del tiempo  
hacerlo población  
casa, familia, germen, siembra  
hacerlo centro de los mapas  
bañado por el mar en todas sus orillas. (38)*

Al terminar el recorrido de su mandala, Guadalupe Villaseñor puede decir con Jean Tardieu:

*Me rodea un sueño asombroso:  
camino soltando pájaros.  
Todo cuanto toco está en  
y he perdido todo límite.<sup>9</sup>*

<sup>9</sup> "Le témoin invisible", citado en *El aire y los sueños*, p. 92.

## ESCRIBIR O CONTAR UNA HISTORIA BIEN CONTADA: MARIO VARGAS LLOSA

*Miguel de Loyola\**

¿Cómo olvidar *La ciudad y los perros* de Mario Vargas Llosa? Novela publicada en 1963 por la editorial Seix Barral de Barcelona y transformada en lectura obligatoria en el liceo, por allá, a partir de los años 70, durante la época más conflictiva de América Latina en cuanto a efervescencia ideológica y social de sus pueblos emergentes, sedientos de paz, justicia y libertad.

La descripción acabada y minuciosa de personajes jóvenes, a un joven lector de aquellos tiempos, le resultaba fácil identificarse con los estereotipos y sucesos perfilados en la narración. Aquel mundo concreto, parecido al de cualquier joven de entonces, cuando todavía no estallaba el llamado multiculturalismo de la posmodernidad que escindiría los colectivismos, y donde primaba una cultura masculina convencional, monofónica, machista al cien por ciento, inculcada a los jóvenes en esas instituciones escolares como la descrita en *La ciudad y los perros*, terminaba por poblar el imaginario de una generación, en tanto permitía la identificación del lector con los mundos retratados.

Si a estas características señaladas asociamos el estallido de las dictaduras militares en Latinoamérica producidas durante esos mismos años, la primera novela del Inca Mario Vargas Llosa viene a ser algo así como obra premonitória, en tanto recrea la vida interior de presuntos cuarteles donde se fraguan las conciencias de los hombres que han gobernado y gobernarán América en el futuro, entregando una idea temible de su mentalidad (Liceo militar Miguel León Prado), y preanunciando la violencia de los golpes de Estado posteriores, propiciados por esa mentalidad absolutista, autoritaria, totalitaria, cuestionada en esta novela, no sólo en quienes detentan el poder en el liceo militar como autoridades del sistema, sino también, en aquellos que lo ejercen desde la periferia, en la clandestinidad, como ocurre al interior del grupo dirigido por El Jaguar, acaso preludio de lo que serán en el futuro las asociaciones terroristas como Sendero Luminoso, dominadas por la barbarie, por la negación del entendimiento como base estructural de una cultura, de un pueblo, de un país, de una civilización.

En tal sentido, la novela *La ciudad y los perros* hace un aporte invaluable al penetrar la corteza de ese mundo concreto, enseñando sus interiores para develarnos sus secretos más íntimos, ateniéndose, por cierto, estrictamente a las convenciones del arte de la novela. Y ahí radica su mayor valor, porque sólo así le permite alcanzar la universalidad de la imagen y de la idea hacia otros hemisferios, como ocurrirá con la llamada literatura del *boom* latinoamericano, movimiento cultural que surge en América a partir del nacimiento de novelas como ésta.

\* Profesor y magíster en literatura por la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Es evidente que Mario Vargas Llosa descubre aquí, ya desde muy joven, la presunción totalitaria de las ideologías utilizadas por los hombres en su búsqueda del poder. Y lo seguirá haciendo en sus obras posteriores, *La casa verde*, *Conversación en la catedral*, *La guerra del fin del mundo...* convencido de que el hombre libre, capaz de pensar por sí mismo, de cuestionar la realidad, sólo puede darse en medio de un clima democrático, y, por cierto, con mayor razón en la literatura, único lugar donde son posibles todas las utopías, gracias a esa libertad consustancial al arte. Lo interesante es que aquí, para la sorpresa de nuestros días, en *La Ciudad y los perros*, en esta novela inicial, todavía lo hace desde una posición promisoría, como joven intelectual de izquierda, y, más adelante, lo terminará haciendo como liberal, marginado, o más bien, desilusionado de las ideologías, cuando descubra que las ideas totalizadoras no solo están en la derecha del espectro político de su tiempo sino igualmente enquistadas en la izquierda, aunque celosamente más ocultas por aquel manejo magistral de la demagogia, de aquel lenguaje persuasivo y seductor de conciencias. Su adhesión a la causa de la Revolución cubana de Fidel Castro, por ejemplo, terminará tras el conocimiento del llamado “Caso Padilla”, después de enterarse de la falacia de la libertad de expresión que se vive en Cuba en aquel lejano entonces, y hasta nuestros días.

He aquí un cambio radical que habría que resaltar como un rasgo sorprendente en las características de la personalidad del reciente Premio Nobel de las letras peruanas. Un cambio de opinión que posiblemente retardó y postergó cuanto pudo el otorgamiento del máximo galardón de las letras por parte de la Academia sueca, a uno de los más grandes escritores latinoamericanos del siglo xx. Cambio que también lo marginará de la izquierda, por cierto, tanto o más poderosa en aquellos años, al menos para la consagración o validación artística de los desconocidos. Cabe recordar que muchos intelectuales de su época no tuvieron el mismo valor para reconocer y condenar las tendencias totalitarias, y se fueron a la tumba negando tales injusticias, como la falta de libertad de expresión y las horribles muertes propiciadas por Stalin, por ejemplo, quien, sabemos hoy, asesinó más comunistas que ningún otro a través de las llamadas Purgas del Partido. Presumo que la temprana relación de Mario Vargas Llosa con el Primer Mundo, lo llevó a ser un intelectual privilegiado y clarividente en este aspecto. Recordemos su juvenil traslado a París, a fin de profundizar sus estudios literarios, y donde termina de escribir la novela *La ciudad y los perros* que lo catapultará a la fama, y su vinculación al mundo cultural parisiense de aquel entonces, donde la filosofía de Jean Paul Sartre y Albert Camus, cerraba ya los difíciles años de post guerra, ahora negando esa posibilidad de que las palabras sean *actos* capaces de cambiar el mundo. Convencido, Sartre, del fracaso de su literatura, y cuando el pensamiento francés veía ya la caída del marxismo (Derrida, *Espectros de Marx*), y donde comenzaba a gestarse el estructuralismo y la llamada posmodernidad con la figura de Michel Foucault a la cabeza. Una posmodernidad que haría caer finalmente al Muro de Berlín y daría término a la Guerra Fría.

A partir de *La ciudad y los perros*, la narrativa de Mario Vargas Llosa adquiere aquel sello que será característico en la llamada literatura del *boom* latinoamericano, donde es posible advertir una posición crítica respecto del mundo en que se vive, respecto del yo y su circunstancia, cristalizado en personajes y lugares concretos, paisanos en su mayoría de su propia patria, peruanos, en su caso, en medio de la selva cuestionando desde la periferia del campo intelectual, desde la barbarie incluso, los nudos del poder y la fragilidad del individuo inmerso o prisionero en esas redes. Todo esto a través de una forma elaborada y minuciosa para capturar el interés del lector, con la descripción y desarrollo de personajes literarios, por cierto, a quienes reconoce como únicos seres posibles para fraguar las utopías de una colectividad, de un pueblo, de una nación, del hombre, en definitiva. Y a quienes dejará en sus obras respirar en libertad, gracias a esa distancia ejemplar autoimpuesta por una poética impecable, que permite al narrador la posición de observador, de espectador, sin contaminar su creación mediante apreciaciones ajenas al universo literario descrito, sólo proyectando a través de la palabra la experiencia de un mundo vivido, no escrito.

#### EL IMPERIO DE LA FORMA

Esa distancia y posición del narrador, son dos cuestiones técnicas del arte de la narración que el escritor peruano comienza a manejar y dominar desde muy joven, siendo todavía un estudiante, cuando en su país, como él mismo lo ha recordado en más de alguna entrevista, ningún escritor tomaba el debido conocimiento sobre tales materias, ignorándolas, o negándolas incluso. En cambio Mario Vargas Llosa, movido por esta inquietud, por el deseo de llegar a *contar una historia bien contada*, como suele reiterarlo a menudo; advierte la importancia del asunto, transformándose en un admirador de la obra de Flaubert desde su más temprana juventud, precisamente por considerarlo maestro de la técnica y el estilo, y a quien no ha cesado de elogiar durante el transcurso de su vida, al extremo de llegar a escribir aquel ensayo memorable, e imprescindible para cualquier novel escritor que pretenda dominar el arte de la narración: *La orgía perpetua*.

En el referido ensayo, Mario Vargas Llosa explica como un profesor, y resalta como asombrado filólogo y lector, las maravillas técnicas de la obra cumbre de Flaubert: su inolvidable *Madame Bovary*. Obra cuya lectura y estudio lo liberará, incluso, según él mismo ha dicho, de la desesperación y del suicidio en sus años juveniles, luego de hacer suya la idea de hundirse en la literatura como en una orgía perpetua, formulada por Flaubert para combatir la diaria realidad. Este descubrimiento de la obra y personalidad de uno de los más importantes precursores de la novela moderna, lo inducirá al estudio y apropiación de sus recursos narrativos a fin de llegar a contar sus propias historias todo lo mejor posible de ser contadas. Trabajo, desde luego, que no se dan hoy por hoy algunos novelistas encumbrados en la cresta de la ola por el mercado editorial, por el poder mediático de la publicidad, desestimando la importancia de la técnica,

y aún de las convenciones mínimas del arte de la novela, las cuales hacen posible la vigencia y permanencia del género.

La narrativa de Mario Vargas Llosa se ajusta así a un formalismo claramente definido, kantiano, podríamos casi confirmar, sin caer en exageraciones. Es decir, el sujeto le da forma al objeto, imponiendo allí las categorías espacio y tiempo para perfilar el desarrollo de los acontecimientos. Y toma de Faulkner, otro autor admirado por los escritores de su misma generación, sus impresionantes aportes al arte de la narración, como aquel uso simultáneo de distintos narradores para contar un mismo hecho. Un punto de vista multifocal, polifónico, que deviene, posiblemente, de aquella máxima inquietante sostenida por Nietzsche: *no hay hechos, hay interpretaciones*, reflexión que vuelve a poner en duda la idea de verdad como totalidad, abriendo un sinnúmero de posibles verdades sobre un mismo hecho. Las distintas voces focalizadas en sus primeras novelas vienen a confirmar esta observación dejada a la posteridad por el filósofo, como verdad, duda, o posibilidad.

Mario Vargas Llosa, lo mismo que Flaubert, encuentra en la forma el camino de la creación. En consecuencia, no estamos aquí frente a un autor que improvisa en sus obras, que viene a quebrar esquemas, estereotipos, reglas, cánones. Se atiene a una poética que ha ido levantando en su carrera de escritor. Porque en el arte nada es gratuito, la obra se debe al artista y el artista a la obra, propone el círculo hermenéutico de Heidegger, y Mario Vargas Llosa empatiza con esta proposición. Y aunque no posee el talento natural de otros narradores de su misma generación, como el mismo así lo ha dicho, está dotado de la perseverancia y el trabajo incansable que es la verdadera fórmula del genio. *El genio es un diez por ciento de inspiración y un noventa por ciento de transpiración*, sostiene, recordemos, Thomas Alva Edison. Y el conocimiento de la vida y las limitaciones de Flaubert lo llevan a recorrer un derrotero parecido. Es sabido que al autor de *Madame Bovary* le costaba un mundo escribir una frase, una frase podía ser el resultado del trabajo de todo un día. Sin embargo, apunta Vargas Llosa, Flaubert termina siendo un genio. Entonces, estamos frente a un autor consciente de sus virtudes y limitaciones, abierto a las infinitas posibilidades prodigadas por su mayor talento: la perseverancia, la tenacidad. Ejes medulares de esa llamada “Voluntad de Poder” descrita por Nietzsche, como eje o principio motor de la Vida. Podemos preguntarnos, por cierto, si los autores que consiguen el Nobel reúnen características semejantes, si ponen énfasis en la forma o en el fondo de sus creaciones, y la respuesta podría llevarnos a formular más de alguna hipótesis interesante, referida a los premiados como a los premiadores. Pero esa es una discusión, por cierto, para otro ensayo.

En *La orgía perpetua*, Mario Vargas Llosa confiesa claramente esta admiración y preferencia por la forma, como asunto esencial del proceso creador del artista, y lo apunta textual: “esa propensión que me ha hecho preferir desde niño las obras construidas como un orden riguroso y simétrico, con principio y con fin, que se cierran sobre sí mismas y dan la impresión de soberanía y lo aca-

bado, sobre aquellas abiertas, que deliberadamente sugieren lo indeterminado, lo vago, lo en proceso, lo a medio hacer.”

En este sentido, la posición estética de nuestro Premio Nobel latinoamericano se acerca a la de Henry James, quien fuera discípulo directo de Flaubert (se dice que asistió a su taller literario) quien ponía todo su énfasis en la forma, aunque la literatura de aquel discurra sobre la psicología de las clases altas del Primer Mundo, o de las sociedades más sofisticadas del Reino Unido y los Estados Unidos, y la de Mario Vargas Llosa sobre las de los pueblos emergentes y confusos de América Latina, sus luchas y conflictos de identidad, al punto de generar junto a otros narradores el llamado boom de la literatura latinoamericana. Un movimiento cultural que puso en la década de 1960 en España, los Estados Unidos y Europa, en primer plano nuestra literatura, siendo Mario Vargas Llosa uno de sus más prolíficos representantes. Sin embargo, si bien los autores del *boom* son reconocidos primeramente por sus temáticas, el *boom* terminará siendo en definitiva una innovación en la forma, en la forma de contar el cuento o la novela.

Ahora bien, en mi opinión, el realismo de Mario Vargas Llosa ha sido bastante más ambicioso que el de Flaubert, particularmente en sus primeras novelas, donde es indudable que la efervescencia política existente en Latinoamérica le impuso sus primeros temas, buscando retratar al hombre y a la sociedad de aquel tiempo. Luego, este realismo capaz de calcar los fenómenos sociales e ideológicos asociados a su juventud ha ido decantando en novelas de corte más liviano, donde el imperativo esencial es la entretención, el interés por capturar un universo cada vez más amplio de lectores. *Pantaleón y las visitadoras*, *La tía Julia y el escribidor*, *Elogio de la madrastra*, *Los cuadernos de don Rigoberto*, *Las travesuras de la niña mala*, etc. Pero debemos admitir también que este cambio se debe a una evolución natural hacia una estética de la llamada posmodernidad, donde la literatura adquiere mayor interés por su entretención y pierde terreno en cualquier otro sentido. La posmodernidad, como sabemos, y así lo explica Jean-François Lyotard, viene a poner fin a los grandes relatos, entiéndase cristianismo, comunismo, racionalismo, capitalismo, en tanto relatos totalizadores y autosuficientes para dominar la realidad y salvar al hombre de la ignominia. Y es indudable que el descrédito o la caída de las más grandes utopías sostenidas a lo largo de la historia, inducen a un autor realista de fama mundial y consciente de tales asuntos a ajustar su poética a los tiempos presentes. No por una cuestión ideológica, como a menudo suelen pensar y condenar algunos, sino más bien por una cuestión puramente formal, sobre todo cuando estamos frente a un eximio cultor formalista del arte de la literatura, quien ha venido sosteniendo desde su más temprana juventud que toda obra crea su propia estética, ajustándose a los tiempos en que se vive. Eso, naturalmente, es seguir siendo un escritor realista. En *Travesuras de la niña mala*, por ejemplo, nos enfrentamos a un narrador en primera persona que domina en la novela actual, un narrador personaje dispuesto a revelarnos no sólo su situación en el mundo, las circunstancias, los hechos, también su propia interioridad como si fuera

la nuestra, produciéndose esa suerte de espejo sicoanalítico de la narrativa de nuestros días, donde ya resulta difícil imaginar al personaje como alguien ajeno a nosotros mismos, como alguien externo, sin sentirnos nosotros mismos en él, por esa forma —y volvemos aquí otra vez a la cuestión formal— de percibir la realidad, propia de los seres de nuestro tiempo, donde se anulan las distancias y los tiempos. “No podía escribir en el siglo xx como se escribía en el xix”, ha dicho el Premio Nobel peruano refiriéndose a sus primeros años, cuando buscaba la consolidación del estilo. Y, por cierto, ahora estamos hace rato ya en el siglo xxi.

“Me resisto a creer que sólo sea entretenimiento y diversión, la obra maestra deja siempre un sedimento en la sensibilidad del lector que luego actúa en su conciencia”, confirma Mario Vargas Llosa en una entrevista, y vemos cómo, por ejemplo, en *Travesuras de la niña mala*, combina muy bien los elementos, contando una historia de suyo entretenida, divertida incluso en muchos momentos, recreando un personaje verosímil dentro de lo inverosímil, capaz de seducir al lector por su ingenio, o acaso por esa imposibilidad de acotarlo en su infinitud, al mismo tiempo que va abriendo caminos hacia la reflexión y las preguntas referidas a momentos históricos de gran importancia, vividos por los personajes, aquellos que el autor muy bien conoce, porque son los suyos propios.

Santiago de Chile, febrero del 2011.

EN EL NOMBRE DEL MISTICISMO JUDÍO  
*DONDE MEJOR CANTA UN PÁJARO* DE ALEJANDRO JODOROWSKY

Jorge Scherman Filer\*

CONTEXTO: GENEALOGÍAS Y TRADICIÓN HEBREAS

Anida en nuestro autor el deseo de verse como un hombre elegido, destinado a plasmar a través de la palabra (y otras artes) una historia personal que visualiza legendaria.<sup>1</sup> Lo anterior es evidente en la autobiografía familiar y personal novelada, *Donde mejor canta un pájaro*. En el “Prólogo”, el autor plantea que todos los personajes, lugares y acontecimientos son efectivos, y agrega: “Pero esta realidad es transformada y exaltada hasta llevarla al mito” (13). Y cierra su prólogo: “Aparte de ser una novela, este libro es un trabajo que, si ha sido logrado, aspira a servir de ejemplo para que cada lector lo siga y transforme, a través del perdón, su memoria familiar en leyenda heroica” (13).

En efecto, Jodorowsky nos invita a todos a realizar el mismo acto; así, la Segunda Parte de *Donde mejor...* se denomina “El niño del Jueves Negro”, haciendo alusión al día de su nacimiento, el 24 de octubre de 1929, en que comenzó a desplomarse la Bolsa de Valores de Wall Street, en lo que sería el inicio de la más profunda y prolongada depresión económica del siglo xx. En consecuencia, Jodorowsky se visualiza viniendo al mundo en un día fatídico, y su camino, su búsqueda, será encontrar en *su árbol genealógico* y en *su propia transformación*, y la de sus progenitores, la forma de acercarse al paraíso perdido producto de un universo no judío históricamente hostil y, sobre todo, a partir de una tradición hebrea que lleva con orgullo pero que considera en muchos aspectos una jaula: “La memoria es un corsé. Los recuerdos se van pegando al pecho, a la espalda, por toda la piel, y van formado una costra invisible que lo separa del mundo” (329).

Es desde esta noción ambivalente respecto de la tradición judía que *Donde mejor...* nos presenta a un héroe que busca un reacomodo en el mundo. Y lo habrá de encontrar anclado esencialmente en *el misticismo hebreo*, honrando así

\* Escritor. Magíster en Letras, Pontificia Universidad Católica de Chile.

<sup>1</sup> Nació en Tocopilla (1929). Jodorowsky, además de ser un escritor muy prolífico, y el más conocido junto a Ariel Dorfman a nivel nacional e internacional dentro de los escritores de ascendencia judía, se ha destacado también como mimo, cineasta, director de teatro, caricaturista, lector afamado del Tarot, y creador de disciplinas de sanación que denomina “psicomagia” y “psicogenealogía”. Desde joven fue cercano al surrealismo, y al poco tiempo de irse de Chile, en 1951, conoció en París a André Breton. Vive en Francia desde hace más de 25 años, luego de una larga estadía en México, desde donde se dio a conocer. Tiene también la nacionalidad francesa. En abril de 2006 la ex presidenta Michelle Bachelet le otorgó la Orden al Mérito Artístico y Cultural Pablo Neruda. Detalles de su vida y obra se pueden consultar en su página de Internet [www.alejandrojodorowsky.com](http://www.alejandrojodorowsky.com).

sus raíces, pero al mismo tiempo estableciendo un puente con otras tradiciones culturales. Allí Jodorowsky encuentra una visión y un sentimiento común acerca de cómo conectarse con lo divino y una noción cara a su mirada sobre la trascendencia o, dicho de otro modo, sobre la vida y la muerte: la reencarnación del alma. Es desde esta creencia que el mismo espíritu migra con el correr del tiempo y las generaciones, que nuestro autor avanza un paso más con una idea de suyo arcana y que desafía nuestra razón habitual: los vástagos eligen a sus progenitores. Por último, esta elección de los padres afirma la creencia de que el sujeto es un actor muy activo de su transformación y, por tanto, de su propia vida, concepción cercana a la famosa idea de Heráclito: “El carácter del hombre es su destino”.

Pero preguntémosnos, ¿desde dónde vienen las enseñanzas hebreas, la tradición? Primero, a través de la figura simbólica del Rebe, el caucasiano sabio que hereda el autor de su padre y su abuelo, un guía espiritual y consejero para la acción que porta toda la sabiduría popular judía y arcaica de la Torá y el Talmud. Pero el Rebe también es un trasgresor, que le trasmite su propio Decálogo sabio-mágico-cómico: “No matarás a la muerte; no desearás a la mujer del viudo y serás fiel a tu fantasma; no robarás aquello que te pertenece ni hablarás con la boca de tu prójimo; no podrás citar a Dios en vano porque todos los nombres son Él; simplificarás tus días de trabajo y convertirás en zapatos a tus padres; y harás de la Tierra un altar donde canten las ovejas y por fin tú mismo te bendecirás” (385).

El Rebe es la herencia a quien su abuelo convirtió en cómplice, su padre en un intruso (pero quien al fin acepta), y el autor lo convirtió en maestro, el personaje que le ayudó a enraizar en el mundo que sobre todo es agresivo. Y ante la pregunta de si este personaje es real o irreal, Jodorowsky solo puede responder: “[...] yo lo siento en mi corazón” (390).

Segundo, por el lado materno le vino dada más que nada la afectividad, el cable a tierra de una Sara Felicidad que a pesar de sus debilidades no pierde el norte, la flexibilidad, el amor al prójimo en lo concreto, lo lúdico-esotérico (el circo con sus domadores de leones y tarotistas), y la expresión corporal (el baile).

Pero, además, la rama femenina, esta vez a través de Teresa Groismann, su abuela paterna, simboliza la carga teológica de la tradición religiosa judía. No parece una casualidad que su hijo José haya muerto porque el Talmud le impidió flotar a un armario donde el niño adorado de Teresa pretendía salvarse de una crecida del río Dniéper.

La Primera Parte de la novela se abre con este episodio, como si el autor quisiera dejar establecida de entrada la importancia de este tema. La reacción de la abuela es brutal, o podríamos decir blasfema para cualquier judío creyente: “¡Creaste al pueblo elegido para torturarlo! ¡Llevas siglos riéndote a costa de nosotros! ¡Basta! Te habla una madre que ha perdido la esperanza y por eso no te teme. ¡Te maldigo, te borro, te condeno al aburrimiento! ¡Sigue en tu Eternidad, haz y deshaz universos, habla y truena, yo ya no te oigo!” (16).

Teresa es en la novela la contra-cara del Rebe. En su rencor con Jehová, ve que los judíos son responsables de sus desgracias, “[...] por andar disfrazados de justos creyendo en supersticiones. Dios les da mala suerte. La muerte se alimenta de los tontos buenos. Sigue el ejemplo de los *goys* [gentiles en *yiddish*, le dice a su marido]: cada cual trabaja para sí mismo y el que tiene más saliva traga más frijoles” (40).

Valga señalar que Jodorowsky, en la tradición religiosa budista-oriental, se plantea en *Donde mejor...* además como un reencarnado, quien pasó por varias vidas anteriores, y habría “elegido” finalmente ser el hijo de Jaime y Sara Felicidad. Una forma simbólica, sin duda, de decirnos que se debe a otras tradiciones culturales. Así, lo que es hoy, o más bien como él se ve a sí mismo, inferimos, ya le venía de alguna manera dado por diferentes vidas que lo fascinan: ¿Sólo canta mejor un pájaro en su árbol genealógico? Sí, parece decirnos el autor, pero enriquecido por el bagaje cultural del universo. Judía es su sangre dominante, nació chileno, pero Jodorowsky prefiere ser un ciudadano de la humanidad. Tiene la inhabitual virtud, no obstante, de ser también para algunos un “profeta” en la tierra que abandonó a los veintidós años.

#### EL MISTICISMO JUDÍO

Si hemos de entender a cabalidad dónde se sitúa Jodorowsky en la tradición de la teología, el pensamiento, y la sensibilidad judía, debemos necesariamente partir por sus propias palabras en la “Nota introductoria” de la Segunda Parte de *Donde mejor...* El autor plantea de entrada: “En *Cuando Teresa se enojó con Dios* conté algo del origen del Rebe, un ermitaño del Cáucaso que fue a fondo en sus estudios cabalísticos y, buscando a los sabios santos que, a decir del Zohar, viven en el otro mundo, se perdió en los laberintos del tiempo” (389).

Sabiendo también que el mundo hebreo de las ideas es de larga data, diverso y contradictorio, ¿dónde se sitúa Jodorowsky en la tradición judía? O hecha la pregunta de modo metafórico, ¿en qué tronco del árbol genealógico mosaico canta mejor el pájaro que encarna? A todas luces, su nido es el misticismo judío, en su doble (y continua) vertiente de la Cábala y el jasidismo. Ambas corrientes representaron un desafío a la denominada catedrocracia (Johnson, 2003, 205-80) de los sabios religiosos judíos que iban transmitiendo sus saberes de padres a hijos. Intelectuales apegados a la tradición bíblica y los rituales en hebreo de la sinagoga, una práctica del judaísmo en extremo rigorista, monótona, seria, triste y, por tanto, poco atractiva para la mayoría judía pobre. Una forma de práctica religiosa que alejaba al pueblo del culto a Yahvé, porque además la gran mayoría asquenazí hablaba solo *yiddish* (o bien ladino, o judeo-español, en el caso de los sefardíes).

La tradición de interpretar la Torá desde el misticismo cabalístico judío; es decir, con niveles alternativos en su significado, se remonta al *Zohar*, adscrito a Shimón bar Iojai, sabio rabino talmúdico del siglo II, pero más probablemente compuesto en el siglo XIII y originado en España (Bayme, 159). Las ideas místicas judías tuvieron influencia durante varios siglos, pero el *Zohar* lo compuso y

publicó por primera vez Moisés de León (1240-¿1290/1305?). De León fue un filósofo judío sefardí y rabino, quien se interesó en la Cábala a partir de su lectura de *Guía de perplejos*, de Moisés Maimónides (1135-1204). Las reinterpretaciones más importantes de la Cábala continuaron con Moshé ben Jacob Cordovero (1522-1570); Isaac Luria (1534-1572); Israel ben Eliezer (¿1698/1700?-1760) y uno de los seguidores más destacados de este último, el rabino ortodoxo Shneur Zalman (1742-1812).

El misticismo judío se ocupó en su época temprana del mismo problema que la filosofía y las religiones: la distancia entre el hombre y Dios. “La filosofía propone salvar la distancia vía el *Logos* o la palabra de Dios, sirviendo de puente entre Dios y el hombre. En términos filosóficos, observar la palabra de Dios lleva al hombre más cerca de Dios” (Bayme, 158, la traducción desde el inglés es nuestra). Esta fue, sin duda, más allá de su propuesta de una lectura alegórica de la Torá, la postura racionalista de Maimónides, que los místicos judíos desafiaron. Y no es aventurado afirmar que *Guía de perplejos* es también una respuesta al reto místico antirracionalista:

El racionalismo defendido por Maimónides era en parte una reacción ante el auge de la literatura esotérica y su penetración en la vida intelectual judía. Y el racionalismo sí tuvo cierto efecto. Durante los siglos XII y XIII obligó a los principales místicos, o en todo caso a los que afirmaban poseer respetabilidad intelectual, a refinar su literatura y el conjunto de creencias, a depurarlas de sus excrecencias mágicas y de los agregados gnósticos de los siglos, y a convertirla en un sistema coherente. La cábala superior, como podemos denominarla, comenzó a perfilarse en la Francia provenzal durante la segunda mitad del siglo XII (Johnson, 238).

El misticismo judío se ubicó desde antiguo en contraste a la filosofía/teología racionalista. Se interesó en establecer un puente directo entre el alma del individuo y Dios. El objetivo de los místicos era lograr una mayor unión entre la humanidad y el Creador. Para el místico, el conocimiento de Dios no era simplemente el conocimiento del *Logos*, sino una unión casi carnal, directa, íntima, entre el ser humano y la esencia Divina (Bayme, 158).

En su inicio la Cábala fue un conocimiento para iniciados, elitista, pero a partir del siglo XVI, gracias a la imprenta y versiones popularizadas, las ideas del *Zohar* alcanzarían gran difusión en las comunidades judías del mundo.

El planteamiento de Moisés de León era místico-panteísta: Dios es todo y todo es Dios. La reformulada versión llevada a cabo por Cordovero fue la primera teología completa y sistemática de Cábala (Johnson, 313). Pero sería Luria, medio sefardí medio asquenazí, experto en la Torá y la Cábala, en su obra *Libro de los esplendores*, quien se eruiría en el maestro del movimiento cabalístico del siglo XVI.

Luria en esencia planteó tres ideas y enseñanzas muy caras al misticismo hebreo. La concentración total en las letras de los Nombres Divinos era la manera de alcanzar intensos estados de meditación, un planteamiento típicamente cabalista donde las letras de la Torá y los números simbolizaban el medio

de alcanzar directamente a Dios. La segunda es la idea mística oriental de la reencarnación o la transmigración de las almas: “Cada alma tiene un propósito específico que lograr en este mundo. Si el cuerpo muere antes de que se haya cumplido el propósito, el alma ya estaría reencarnada en otro cuerpo, el cual haría avanzar aún más la obra” (Bayme, 233). Y el más significativo y duradero pensamiento místico-judío de Luria, referido a los distintos estratos del cosmos:

Luria postuló la idea que los sufrimientos judíos eran un síntoma de la descomposición del cosmos. Sus esquirlas, o *klippot*, aunque perversas, contienen minúsculas chispas (*tikkim*) de luz divina. Esta luz aprisionada es el Exilio de los judíos. Incluso la propia *shekind* [gloria] divina es parte de la luz atrapada y sometida a perversas influencias. El pueblo judío tiene un doble significado en este cosmos roto, como símbolos y como agentes activos. Como símbolos, las heridas que les infligen los gentiles muestran cómo el mal hiere la luz. Pero como agentes afrontan la tarea de restaurar el cosmos. Gracias a la observación más rigurosa de la Ley, pueden liberar las chispas de luz atrapadas en las esquirlas cósmicas. Una vez realizada esta restitución, el exilio de la luz acabará, llegará el Mesías y asistiremos a la Redención (Johnson, 314-5).

Por esotérica o abstrusa que parezca, esta concepción luriana es de suyo optimista: los judíos de la diáspora pueden ser activos en su proceso de liberación y arribo/vuelta final a la Tierra Prometida. Se la conoce como *tikkun olam*: la reparación del mundo o la redención universal, que sellaría además el mayor legado del “pueblo elegido” a toda la humanidad.

El gran continuador de Luria, lo dijimos, fue Israel ben Eliezer, conocido como Baal Shem Tov (“Maestro del Nombre Divino”) o simplemente Besht, el acrónimo a partir sus iniciales. Líder original y guía espiritual de los jasídicos, había nacido en Okop, en la atrasada Podolia polaca, antes de que fuese una zona ucraniano-rusa al oeste de Kiev. De acuerdo a la leyenda jasídica transmitida por sus seguidores, la que ha sido rescatada por estudiosos en historia del judaísmo y el jasidismo, Besht era un huérfano descendiente de una familia humilde, quien trabajó de ayudante de un matarife ritual; fue guardián y sacristán de una sinagoga; trabajador en yacimientos de arcilla en los Cárpatos; y administrador de una posada. No era un teólogo culto en el sentido tradicional judío: “Estaba completamente al margen de la línea de sucesión apostólica de los rabinos, que en teoría podía remontarse a Moisés”; “Trabajó al margen del sistema de las sinagogas, y al parecer nunca predicó en ellas” (Johnson, 354). Baal Shem Tov no dejó ningún libro escrito por su pluma, pero tuvo gran influencia y un importante grupo de seguidores que se ocuparon de difundir su legado.

Siguiendo la línea de Moisés de León, el jasidismo es cercano al panteísmo, en el sentido de que Dios es omnipresente e inmanente: Dios es todo y todo es Dios. En el jasidismo el asumir el panteísmo implica una democratización de la vida judía: Dios es asequible a todos y en cualquier lugar. Así, la sinagoga deja de ser necesariamente el espacio de culto y los judíos de toda condición social

y educativa son iguales ante Yahvé: “El mensaje del jasidismo era que las clases bajas judías, a menudo demasiado pobres para financiar una educación talmúdica, podrían mediante la virtud de su piedad alcanzar la grandeza religiosa” (Bayme, 247).

La principal concepción jasídica es lo que se llama “la doctrina de la alegría”, o del éxtasis que debe ir asociado a la plegaria. Se debe llegar a Yahvé sólo en estado de gozo. Los jasídicos agregaron que para llegar a este estado de alegría se podía ayudar con estimulantes (externos e internos) como el alcohol y el tabaco, cantos, movimientos corporales y rezos extasiados.

Adicionalmente, de acuerdo al jasidismo, el propósito de la existencia humana era seguir los caminos de Dios, una idea profundamente anclada en la teología judía, que se denomina *deveikut*: “colgarse” del Todopoderoso o emular la acción Divina con la acción humana. El jasidismo, como todo movimiento místico, se orienta a lograr una conexión más íntima entre los seres humanos y Dios, y su forma de hacerlo realidad es “colgarse” al Eterno vía su doctrina de la alegría.

Y es aquí donde entra un personaje clave: el Rebe o *tzaddik* (predicador popular), la personificación o encarnación física que permite el *deveikut*. El Rebe se transforma así, para el judío jasídico, en un intermediario, en un ser de carne y hueso pero que se halla, podemos deducir, en una suerte de entremundo, entre la divinidad y los mortales: “Estos maestros jasídicos eran conocidos como *tsadikim*, o Rebes, y sus discípulos pensaban que eran mediadores entre el cielo y la Tierra: que no eran divinos en sí mismos, pero algo de divinidad acompañaba su presencia” (Hertzberg e Hirt-Manheimer, 1998, 180). De aquí Baal Shem Tov y sus seguidores les atribuían a los Rebes carta de profetas que estaban en comunión con Yahvé. Y los *tzaddiks* cerraban el círculo jasídico, por así decirlo, pues su presencia en los *shtetls* (pequeños pueblos donde habitaban los judíos en Europa del Este) transformaban a cada sencilla comunidad en parte de la Tierra Santa en la medida que los judíos pusieran con sinceridad su mente y su corazón al servicio de Yahvé. Así, al Mesías ya no era necesario esperarlo para gozar del fin de los días, podía ser aquí y ahora: “Estar en presencia del *tsadik* es estar en el Templo Sagrado de Jerusalén. El *tsadik* es el Sumo Sacerdote y su mesa es el mismo altar de Dios” (Hertzberg e Hirt-Manheimer, 181).

El jasidismo sin duda siguió la tradición de Luria referida al *tikkum olam*: la redención del universo, pero le dio un papel a todos los judíos que quisieran seguir las ideas y enseñanzas de Baal Shem Tov y sus sucesores. El ya nombrado Shneur Zalman, quien escribió la *Tania* de inspiración jasídica, fue explícito en la conexión/reformulación de Luria y su misticismo cabalista. Tal como lo expresan Hertzberg e Hirt-Manheimer:

[...] los judíos no necesitan esperar pacientemente al Mesías; pueden acelerar su llegada. Lo nuevo en Shneur Zalman es que democratizó la Cábala luriana, dando a cada judío un rol necesario dentro del drama mesiánico. El Mesías no se apurará por los ejercicios y meditaciones cabalísticas de los

pocos que son capaces de semejantes accesos al infinito. Todos los judíos, desde el más ignorante y alienado hasta el más culto y piadoso, deben unirse en la tarea de acercarse al Mesías, diciendo qué hacer para acercarse más a cumplir con los mandamientos, o mitzvot, de Dios (184).

El jasidismo fue revolucionario y conservador al mismo tiempo. Respetaba la tradición judía ortodoxa respecto a los contenidos de la Torá y el Talmud, pero se rebelaba contra las prácticas rabínicas tradicionales. Anclaba en la tradición de la Cábala, mas la hacía extensiva a todos los hebreos por igual, nada de eruditos privilegiados. Compartía el optimismo místico judío, y repudiaba el rigor, la seriedad y cierto pesimismo de los rabinos ortodoxos de la sinagoga. Desesperanza alimentada por la experiencia negativa de los judíos en sociedades cristianas y musulmanas hostiles, donde demasiado a menudo los reprimían o, en los casos más extremos, simplemente los exterminaban.

Ni que decir tiene que los jasídicos fueron repudiados por la catedrocracia judía, quien los tildó de herejes y de “secta maldita”, en la línea de la dupla místico-mesianica Sabbetai Zvi y Jacob Frank (ambos resultaron ser falsos Mesías y terminaron convertidos a otros credos).

El líder de la cruzada antijasídica fue Elia ben Solomon (1720-1797), conocido como el Gaón (erudito) de Vilna, quizá el rabino tradicional más preparado de la época. Era un sabio reconocido, experto en la Torá, el Talmud, la Cábala, y además en matemáticas, a quien Johnson denomina “[l]a perfección de la catedrocracia” (356). Al Gaón de Vilna se le atribuye haber dado su primer sermón en la sinagoga a los seis años; dormir no más de dos horas diarias ni media hora seguida, vigilia en la que se ayudaba rehuyendo la calefacción e introduciendo sus pies en agua fría; y una gran concentración en el estudio, lograda además recluido en una casa en las afueras de Vilna y evitando la luz natural. Terminó su vida yéndose a la Tierra Prometida en Sión, luego de liderar la cruzada antijasídica.

De acuerdo al Gaón de Vilna, más allá de cualquier valor de la Cábala, la doctrina esencial estaba en la Torá y el Talmud. Frente a Baal Shem Tov y sus enseñanzas su postura era frontal: “Consideraba que el jasidismo era una ofensa. Sus pretensiones con relación al éxtasis, los milagros y la visiones a su entender eran mentiras y autoengaños. La idea del *tsaddiq* era idolatría, culto a los seres humanos. Y lo más importante, la teoría de la plegaria era un sustituto del saber y una afrenta al mismo (la esencia y meta general del judaísmo)” (Johnson, 356).

El Gaón de Vilna y los suyos excomulgaban a los jasídicos, quemaban sus libros, prohibían juntarse y los matrimonios con ellos, y asistir a sus entierros. Y cuando Shneur Zalman y Menachem Mendel, herederos de Baal Shem Tov, intentaron hacerle ver al mismo Elia ben Solomon que no eran rebeldes contrarios a las viejas tradiciones religiosas, este se negó a recibirlos: a un hereje no se le podía dar la cara —afirman Hertzberg e Hirt-Manheimer—. Según estos autores, que pertenecen y defienden la tradición jasídica —el mismo Hertzberg es rabino y su padre fue un líder espiritual jasídico en Estados Unidos—, las

acusaciones y actitud del Gaón de Vilna respondía a desconocimiento: “No podía saber que, al mismo tiempo, los jasídicos estaban dedicados a neutralizar el veneno que esos mesías falsos [Zvi y Frank] habían inyectado en el cuerpo de la comunidad judía” (182).

Corremos este recorrido por el misticismo judío y su enfrentamiento con la catedrocracia señalando que fue el episodio final de la era pre-moderna; es decir, antes de que muchos judíos se integraran en el siglo XIX al movimiento de la Ilustración, la denominada *Haskalá*. Sin duda, un desafío mayor para la tradición teológica judía, ortodoxa o mística. Las diferencias encarnadas en Baal Shem Tov y el Gaón de Vilna, pasaron a segundo plano enfrentados al reto que significó para los judíos creyentes de la antigua tradición bíblica la Modernidad y el secularismo.

EL MISTICISMO JUDÍO EN *DONDE MEJOR CANTA UN PÁJARO*

Jodorowsky se muestra en *Donde mejor...* como un conocedor muy afinado de la historia del pueblo judío y de sus ritos culturales y religiosos. Y su opción no es el racionalismo asociado a la Modernidad, sino todo lo contrario: una vuelta a la tradición no racionalista propia del pensamiento místico hebreo.

La presencia de este último se incorpora en el texto por *ambas ramas* del árbol genealógico. En efecto, por el lado de su abuelo Alejandro Jodorowsky, nuestro autor, ya lo señalamos, hereda la figura del Rebe, quien sin duda se inscribe en la tradición del jasidismo. Para la incorporación del caucasiano la autoría realiza un giro respecto al *tzaddik*, ubicándolo como una figura que encarna en la conciencia de los hombres de la rama paterna. Será el consejero y protector de su abuelo Alejandro, de su padre Jaime y del mismo autor.

La descripción física del Rebe nos dice: “[...] un hombre vestido de negro como los rabinos pero con ojos orientales, piel amarilla y barba de largos pelos lacios [...]” (18). El Rebe entrará en escena conectándose con el alma de Alejandro abuelo. Siendo este un niño de la *yeshiva* (escuela religiosa) en Rusia, apenas puede recitar versículos en hebreo. En vista de esta limitación, avergonzado frente a sus compañeros, se escapa de sí mismo y entra en estado de “éxtasis eterno” (18). Entonces aparece el Rebe y luego de atravesar “el muro de luz” (18) flota con él en el “Entremundo”, le pide que lo acoja, y le ofrece su compañía y sus lecciones: “Si me permites echar raíces en tu espíritu, volveré contigo. Y en agradecimiento podré aconsejarte —conozco de memoria la Torá y el Talmud— y nunca más estarás solo. ¿Quieres?” (18).

El Rebe aparecerá y desaparecerá de la vida de sus tres protegidos. Les servirá de sustento en momentos críticos, ya sea frente a decisiones difíciles, amenazas externas, y ante errores de juicio o acciones que van contra los mandamientos bíblicos. Incluso salvará a Jaime de convertirse en asesino o de un eminente peligro de muerte.

Respecto a nuestro autor, el Rebe hará su aparición cuando este tiene siete años, rescatándolo en un bar de Tocopilla. La aparición y presencia del cauca-

siano, a través de su voz, le permite al niño salir sin daño de una eventual paliza de otro infante azuzado por los borrachos en la cantina. Alejandro, gracias al Rebe, lanza al agresor de Alejandro por la ventana, y desafía a los hombres apelando a preceptos judíos:

Mitzvoth [mandamiento] negativas: número ciento noventa y cuatro, prohibido darse a la glotonería y a la borrachera; número doscientos cincuenta y dos, prohibido zaherir con palabras a un extranjero; número trescientos, prohibido dar golpes sin autorización legal; número trescientos tres, prohibido humillar en público a su prójimo. ¡Abusadores impuros, déjenme pasar o Jehová les incendia el tugurio!” (531).

Los hombres asustados de los gestos y de esa voz de adulto que viene de un niño lo dejan ir a refugiarse en los brazos de su madre, Sara Felicidad, o doña Sara, como la conocen en Tocopilla y luego en Santiago. La madre será quien el autor denomine “la Papisa” (al estilo del tarot), su maestra, “un ser legendario” (507), “una humilde sacerdotisa” (508), “[...] capaz de ver en los acontecimientos mínimos la grandeza infinita del milagro” (507). Pues bien, Sara Felicidad es bisnieta de Salvador Arcavi, perteneciente a una familia sefardí expulsada de España, y Luna, hija del famoso Gaón de Vilna.

Es en este instante de la trama de su novela, donde relata las raíces de la madre, que Jodorowsky *reescribe la historia judía*, porque los jasídicos se hacen presentes en el funeral del Gaón. En efecto, la esposa agonizante de Salvador, le anuncia que encontraría a la mujer requerida y futura madre de sus hijos. Salvador es atraído sin saber por qué hacia Lituania: “[...] golpeó en la puerta de la escuela del Gaón Elías de Vilna, gran maestro del Talmud y la Cábala” (69). Allí se encuentra con un grupo de rabinos lamentándose mientras velan al Gaón. Y el narrador, a través de las voces de los piadosos alumnos del “gran maestro” (69), describe y resume los atributos asociados a su leyenda:

Entre sus ayes los discípulos enumeraban una y otra vez los méritos del Gaón de Vilna: “Tú que fuiste un maestro desde la edad de los seis años...”. “Tú que para estudiar más sólo dormías dos horas diarias...”. “Tú que para evitar la pereza no encendías la chimenea y sumergías los pies en un balde de agua helada...”. “Tú que nos protegiste del jasidismo, esa mentirosa secta que cree en éxtasis y las visiones...”. “Tú que estudiaste siete mil libros y nos enseñaste a razonar...” (69).

Desde este momento Jodorowsky tuerce y reinventa la historia entre místicos y ortodoxos, haciendo que los jasídicos hagan su ingreso al velatorio. Lo harán tal como ya los conocemos: cantando con júbilo, gritado extasiados, oliendo a alcohol y tabaco. Quien los lidera, “El jefe de los místicos” (70), es un poseído por otro personaje conocido que desafía al Gaón de Vilna: “¡Basta de comedias, Elías! ¡Te habla por mi boca Israel ben Eliezer, el Baal-Shem-Tov, aquel que conoce el nombre secreto de Dios! Yo no puedo nada, él lo puede todo. Cabalgando en mí, su montura, ha venido a demostrarte que estabas equivocado”

(70). Y luego acusa al Gaón de todos los atropellos y negaciones que hubieron de sufrir los jasídicos y, lo más insólito: hacerse el muerto. Pues bien, al fin Elías abre los ojos, “le dio un ataque de risa” (71), se levanta del ataúd, abraza a Luna y a Salvador, e invita a sus rabinos a sumarse a la ronda del baile de sus ex enemigos. Elías termina bendiciendo y casando a la pareja y, como en la historia real, yéndose a Eretz Israel.

El sentido simbólico de esta escena admite pocas dudas: el triunfo del misticismo hebreo sobre la catedrocracia, el triunfo del gozo sobre el aburrimiento, y quizá lo más importante: la reconciliación del pueblo judío creyente dividido por batallas teológicas. Y una opción por los pobres, que terminará heredando Sara Felicidad: “La tristeza fue prohibida. Las reuniones solemnes se convirtieron en fiestas donde se mostraba el agradecimiento a Dios ofreciéndole una alegría continua. Salvador y Luna tenían iguales trances y visiones que compartían con los humildes” (70-1).

La madre de Jodorowsky en la novela recorrerá un camino de búsqueda que la llevará desde su apoyo a los trabajadores a una postura que coincide con los contenidos de los “libros esotéricos” (551) que formarán su biblioteca, textos donde entendemos adquiere su visión final de mundo con la que formará a su hijo. No sólo lo formará, sino que desde los ocho años en vez de juguetes le regalará “conocimiento” (551). ¿Qué libros lee cada vez con más intensidad la madre de nuestro pequeño héroe? Los que le muestra a una vecina, en la calle Matucana, que le pregunta acerca de la Iluminación: “Le mostré libros acerca del zen, del taoísmo, islamismo, hassidismo, cábala, alquimia, tarot, etcétera” (552).

Es desde este heterodoxo conocimiento heredado por el lado materno que inferimos las adscripciones del Jodorowsky que conocemos y que se revela en *Donde mejor...* La mirada mística de Sara Felicidad es sintetizada por el hijonarrador cuando la madre debe cuidar a su padre, a un Jaime enfermo de tífus: “Creyendo en una conciencia omnipresente a la que llamaba Dios, estaba convencida de formar, junto con toda cosa viviente, parte de Él. No estando separado de lo Alto, consideraba ilimitado su poder sanador, siempre cuando abandonara la ilusión de un yo personal y se convirtiera en canal de esa presencia absoluta, concentrándose en la obra, y olvidando el fruto” (468).<sup>2</sup>

La pregunta que surge naturalmente es: ¿Era esta la visión de su madre concreta, o bien el modo en que el autor construye a su progenitora con el objeto de elegirla para reencarnar en ella y, desde esa elección, presentar su propia

<sup>2</sup> Esta idea panteísta en boca de Sara Felicidad recorre la novela. En un diálogo con Alejandro niño, leemos:

—Mamá, siempre me hablas de Dios, ¿qué es Dios?

—No sé lo que es Dios, hijo mío, pero siento su presencia.

—¿Dónde está?

—¡Aquí! Si no está aquí, no está en ninguna parte.

—¿Qué llamas “aquí”?

—Todo esto, la tierra, el cielo, tú, yo, los otros, “aquí” es también Dios: no hay más que Dios (514).

mirada mística? Nos inclinamos por lo último: la elaboración de una ficción que le permite armar su leyenda, la fantasía o el mito que Jodorowsky se cuenta y nos cuenta sobre sí mismo.

En síntesis, observamos en *Donde mejor...* innumerables adscripciones del narrador y/o los personajes a ideas y visiones propias del misticismo judío (que además coinciden con otras tradiciones culturales). La encarnación del Creador en el espíritu humano; la preeminencia del presente sobre el pasado y el futuro; el carácter divino y milagroso de la existencia; la perfección del Eterno y su presencia ubicua en los seres humanos y la naturaleza, entre otros. Desde el principio de la novela, y apenas sale del servicio militar, el Rebe se lo resume a Alejandro abuelo:

Señor Levi, perdón, digo Jodorowsky. Estos últimos años, no pudiendo hablar con usted, me dediqué a repasar en mi interior los libros sagrados que conozco de memoria. Se me ocurrió resumirlos en un solo volumen. Después en un capítulo; luego en una página y, por fin, en una sola frase. Esta frase es lo máximo que le puedo enseñar. Parece simple, pero si la comprende, no necesita volver a estudiar. Y el Rebe se la dijo. Y la vida desde entonces cambió para Alejandro. “Si Dios no está aquí, no está en ninguna parte; en este mismo instante es la perfección” (31).

Expresión que hace eco con lo que Jodorowsky declaró en una entrevista más o menos en la misma época de la enunciación de *Donde mejor...*: “Creo en eso impensable que llamamos Dios: está en mí” (Amela, 2002,7).

Los judíos místicos-cabalistas-jasídicos no lo hubieran dicho mejor en solo diez palabras.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amela, Víctor-M., “Usted es fruto de su propia imaginación”. Entrevista a Alejandro Jodorowsky, en *La Vanguardia, Revista La Contra*, 11 de agosto de 2002.
- Bayme, Steven, *Understanding Jewish History: Texts and Commentaries*, United States of America, KTVA Publishing House, Inc., The American Jewish Committee, 1997.
- Hertzenberg, Arthur y Abraham Hirt-Manheimer, *Los judíos: De Abraham a Woody Allen*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1998.
- Jodorowsky, Alejandro, *Donde mejor canta un pájaro*, Santiago de Chile, Random House Mondadori, S.A., 2005.
- , [www.alejandrojodorowsky.com](http://www.alejandrojodorowsky.com)
- Johnson, Paul, *La historia de los judíos*, Barcelona, Javier Vergara Editor, 2003.

## FOUCAULT Y EL DERECHO (UNA INTRODUCCIÓN)

*Martín Bernales Odino\**

El presente texto abordará una parte del cuantioso material que Foucault nos legó al morir para comenzar a reconocer y delimitar, a partir de él, su manera de comprender el derecho al tratar sobre asuntos disímiles. Esta pretensión no sólo enfrenta la ausencia de un texto foucaultiano que reconozca la problematización del derecho como su asunto, sino también la opinión, algo extendida entre los lectores de Foucault, que asevera que el pensador francés no se interesó sobre las cuestiones jurídicas.

Foucault habría desdeñado el derecho en su investigación y una prueba de ello sería la importancia que concede al biopoder, en desmedro de la teoría jurídica de la soberanía. Así podría advertirse en sus dichos durante el curso de 1976 en el Collège de France, particularmente en el desplazamiento que sugiere el contraste entre sus aseveraciones inaugurales y finales. En efecto, mientras en la sesión final presentaba el biopoder como una tecnología que permitía analizar las transformaciones en el ejercicio del poder producidas desde el siglo XVIII<sup>1</sup>, en las lecciones iniciales había señalado algo que parecía ser su reverso, “una especie de adiós a la teoría de la soberanía”: La vez pasada dijimos una especie de adiós a la teoría de la soberanía, en cuanto puede, en cuanto pudo presentarse como método de análisis de las relaciones de poder. Yo quería mostrarles que el modelo jurídico de la soberanía no estaba, creo, adaptado a un análisis concreto de las multiplicidades de relaciones de poder (*Historia de la Sexualidad*:49, en adelante HDLS).

Agamben, sin duda un agudo lector de Foucault, situó su lectura del francés desde una perspectiva que parece cercana al adiós recién citado, esto es, desde el olvido de Foucault respecto de los mecanismos jurídicos para analizar el poder. Así, en el primer tomo de *Homo Sacer* no sólo aseveró que Foucault había omitido en su trabajo el análisis de las formas jurídicas, sino que situó ese primer volumen en el intento de “completar” la tesis foucaultiana<sup>2</sup>. El proyecto del filósofo italiano intentaría alumbrar el punto ciego (y crucial) que lastraría la perspectiva de Foucault. Por ello, luego de poner en conexión los trabajos de Hannah Arendt y Foucault, señaló:

\* Abogado. Candidato a Magíster en Filosofía, Universidad de Chile.

<sup>1</sup> Foucault, Michel, *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, 1ª reimp. 2ª ed., trad. H. Pons, México, FCE, 2006.

<sup>2</sup> Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. A. Gimeno Cuspina, 1ª reimp., Pre-Textos, Valencia, 2003, pp. 18-19.

La presente investigación se refiere precisamente a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario —aunque oculto— del poder soberano. *Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano.* La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana.<sup>3</sup>

Encontramos una perspectiva semejante en el análisis de las resistencias al poder que Foucault propondría. Así, Fontana y Bertani, al exponer la situación del curso dado por Foucault en el Collège de France durante el periodo 1975-1976, el mismo que Agamben no conoció al escribir las líneas recién transcritas, afirman que Foucault se aleja del derecho para continuar sus análisis: “si el poder, como dice Foucault en las dos primeras clases del curso, no se despliega y ejerce en las formas del derecho y de la ley [...], la resistencia tampoco es, entonces, del orden del derecho” (HDLs:251).<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Destacado en el texto. Agamben, pp. 15, 16. Castro, otro buen conocedor de Foucault, resume de esta manera la lectura que hizo Agamben: “Según nuestro autor, en el caso de Foucault, ello se debe a que trató de llevar a cabo un análisis de las formas modernas de ejercicio del poder dejando de lado los conceptos jurídico-institucionales, abandonando, sobre todo, el concepto de soberanía”. Sin embargo, el mismo Castro advierte que Homo Sacer I fue escrito antes de la edición de los cursos biopolíticos. Cfr. Castro, Edgardo, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, 1ª ed., Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, UNSAM, edita Universidad Nacional de General San Martín, 200, p. 50, nota 4.

<sup>4</sup> Fontana, Alessandro y Bertani, Mauro, “Situación del Curso”, en *Foucault, Michel: Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. H. Pons, 1ª reimp. 2ª ed., México, FCE, 2006. Potte-Bonville ha atribuido también a Deleuze la tesis consistente en que Foucault dejó de lado el derecho. Según él, Deleuze explicaría el reemplazo entre sociedades de soberanía, disciplinarias y de control por el repliegue progresivo de los mecanismos jurídicos. Esta opinión parece fundarse en el texto *Foucault* de Deleuze donde éste, al explicar la transformación de los diagramas del poder moderno (disciplina y gubernamentalidad), sostiene la preeminencia de la vida en ellos junto con cierto abandono del derecho (Deleuze:101,119 y ss.). Sin embargo, en un texto posterior llamado “Post-Scriptum sobre las sociedades de control” (Deleuze 1:277-286), Deleuze no funda las transformaciones de los distintos tipos de sociedad en la desaparición de los mecanismos jurídicos, sino que propone el cambio de estos, su vacilación. Por ello indica dos formas del derecho, “dos formas de vida jurídicamente muy distintas” que son moldeadas por la sociedad disciplinaria y por la de control. Es decir, no se explican las sociedades de control desde el repliegue de los mecanismos jurídicos, sino que cada sociedad tiene su mecanismo jurídico. La cita que hace sobre Kafka es esclarecedora al respecto. Cfr. Potte-Bonville, Mathieu, “Foucault et le Droit”, disponible en <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/PotteBonville.html> [visita 18/07/2011]; Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. J. Vázquez Pérez, Paidós, Barcelona, 1987 (en adelante, Deleuze); Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. J.L. Pardo, Valencia: Pre-Textos, 1999 (en adelante, Deleuze 1).

Sin embargo, no sólo quienes se sitúan cercanos al pensamiento de Foucault plantean su alejamiento del derecho. Habermas toma la misma perspectiva al analizar *Vigilar y Castigar* como parte de su “crítica empírica” a la historia genealógica de Foucault. Según él, es justamente una teoría del poder que se aleja del derecho la que permite generalizar, falsamente en opinión de Habermas, la tremenda transformación de las prácticas de poder en la ejecución de las penas, hasta tocar “la estructura de la modernización social”. En efecto,

Foucault sólo puede plantear esta tesis generalizada porque se está moviendo en unas categorías de teoría del poder a las que escapan las estructuras normativas de la evolución del derecho”.<sup>5</sup> De esta manera, “(e)n cuanto Foucault toma el hilo de la implantación biopolítica del poder disciplinario, deja de lado el hilo de la organización jurídica del ejercicio de la dominación y de la legitimación del régimen de dominación. Surge así la infundada impresión de que el Estado constitucional burgués no es otra cosa que una reliquia, ya sin función alguna, de la época del absolutismo.”<sup>6</sup>

Esta línea de análisis, concluye en esta parte Habermas, permite que Foucault “ni siquiera puede parar mientes en las inquietantes paradojas” del proceso de modernización social propio de las democracias occidentales, donde los mismos mecanismos jurídicos que garantizan la libertad, ponen en peligro esa misma libertad a sus presuntos titulares.<sup>7</sup>

Pero, no es sólo desde un análisis de las relaciones de poder donde se encuentran argumentos para sostener el desapego de Foucault respecto del derecho. Desde el ángulo que Foucault llamaría “de la verdad”, Robert Alexy, un teórico del derecho, al intentar dilucidar el concepto de razón práctica para ponerlo en relación con el sistema jurídico, sitúa a Foucault como “un escéptico que sigue las huellas de Nietzsche”, subrayando que para el francés, tras las transformaciones del saber están “el instinto, la pasión, la violencia”.<sup>8</sup> Si bien

<sup>5</sup> Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid: Taurus ediciones, reimp. 1ª ed., 1993, pp. 345-346.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 347. Este es un problema que enfrenta a perspectivas liberales y republicanas. Para una historia de este enfrentamiento es relevante la respuesta de Harrington a Hobbes y su distinción entre “libertad por las leyes” y “libertad según las leyes”. El mismo Habermas lo menciona al participar, después, en este debate. Cfr. Habermas, J., “Derechos Humanos y Soberanía Popular: Las Versiones Liberal y Republicana”, trad. L. Sánchez, en Ovejero, et al. (Comp), *Nuevas Ideas Republicanas: Autogobierno y Libertad*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 191-206; Harrington, J.: *La república de Oceana*, trad. E. Díez-Canedo, 1ª reimp., FCE, México, 1996, pp. 60-62; Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2009, pp. 187-197. Sobre una lectura que advierte una raigambre republicana en Foucault, véase Vatter, Miguel, “Foucault y la Ley: la Juridificación de la Política en el Neoliberalismo”, en Lemm, Vanessa (ed), *Michel Foucault: Neoliberalismo y Biopolítica*, UDP, Santiago de Chile, 2010.

<sup>8</sup> Alexy, Robert, *El Concepto y la Validez del Derecho*, 2ª ed., trad. J. Seña, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 135.

Alexy no desarrolla su argumento, parece dejar indicada una impugnación que Habermas, a quien Alexy considera, dejó escrita en *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. En ese texto, el filósofo alemán afirmó que la dependencia del poder respecto de la verdad “Foucault la invierte de un plumazo en una dependencia de la verdad respecto del poder”<sup>9</sup> y con ello, podemos agregar, pareciera decirse que para Foucault no hay derecho que se pueda oponer al poder porque para él todo discurso, todo saber, toda verdad, incluida la que funda el derecho, es sólo “pasión, violencia, instinto”.

Si siguiéramos las huellas de las opiniones que he citado, podríamos concluir rápidamente que estudiar el derecho en Foucault parece estar de más o, dicho de otro modo, que el derecho desde el pensamiento de M. Foucault parece relegado a un adiós breve: nuestro autor no se interesa demasiado en lo jurídico, lo olvida o, mejor, lo abandona. Pensar el derecho no tiene mucho que ver con Foucault<sup>10</sup> o, mejor, sólo sería recomendable estudiar la ausencia del derecho en su pensamiento. Esta ausencia, por lo demás, podría explicar la escasez de trabajos que aborden la comprensión del derecho en Foucault.<sup>11</sup> Incluso un trabajo tan completo como el *Vocabulario de Michel Foucault* no contiene la palabra derecho y, aunque sí menciona la voz ley, ella remite a otros términos, como si no tuviera contenido específico.<sup>12</sup>

Pero, es posible contrastar estas aproximaciones con el uso constante que Foucault hizo de las leyes, de las sentencias judiciales, de los reglamentos y de las proposiciones de la teoría del derecho. Recuérdese, por ejemplo, las conferencias dadas en 1973 en Brasil, tituladas *La Verdad y las Formas Jurídicas*<sup>13</sup> o el libro *Vigilar y Castigar*<sup>14</sup>, publicado dos años después. Incluso después de su afamado abandono de la teoría jurídica de la soberanía, Foucault comienza su articulación del biopoder, con una definición que él mismo atribuye a la teoría jurídica clásica de la soberanía: “Durante mucho tiempo, uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y muerte” que “es en realidad el derecho de *hacer morir y dejar vivir*”<sup>15</sup>. Es más, para explicar la transformación de ese “viejo derecho de soberanía”, Foucault nuevamente revisa lo jurídico: [...] yo creo que, justamente, *una de las transformaciones más masivas del*

<sup>9</sup> Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, *op. cit.*, p. 239.

<sup>10</sup> En el mismo sentido, Potte-Bonville, Mathieu: *Foucault et le Droit*, *op. cit.*

<sup>11</sup> En nuestro medio es una excepción el trabajo de Miguel Vatter. A pesar de su interés, no llegaré a abordar la propuesta republicana que él detecta en Foucault pues deseo examinar una cuestión que considero previa. Cfr. Vatter, Miguel, “Foucault y la Ley”, *op. cit.*

<sup>12</sup> Castro, Edgardo, *El Vocabulario de Michel Foucault*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, pp. 198-199.

<sup>13</sup> Foucault, Michel, *La Verdad y las Formas Jurídicas*, 2ª ed. corregida, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Ed. Gedisa, 2003.

<sup>14</sup> Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar*, trad. A. Garzón del Camino, 2ª ed., Buenos Aires, FCE, 2008.

<sup>15</sup> Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, I. *La Voluntad de Saber*, 2ª ed., trad. U. Guinzález, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 163, 164.

*derecho político del siglo XIX* consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía [...] con un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de *hacer vivir y dejar morir*<sup>16</sup> (subrayado mío).

Estas breves referencias permiten cambiar, al menos para empezar, la rápida conclusión sobre el abandono del derecho por algunas preguntas: ¿Cómo entender la constante alusión por parte de Foucault a distintos ámbitos jurídicos? ¿Es sólo una mención para dejar atrás algo irrelevante? ¿Ese es el juego que propone el comienzo de *Vigilar y Castigar* al citar la ejecución de una sentencia judicial y el reglamento de una casa de jóvenes delincuentes?<sup>17</sup> ¿O es posible leer algo más que una superación en este juego de idas y venidas, de polos en tensión, de abandonos y apropiaciones? ¿Qué nos indica este movimiento? ¿Qué hace Foucault con el derecho? ¿Cómo lo usa? ¿Con qué lo vincula?

Las preguntas mencionadas permiten, me parece, orientar una indagación acerca del derecho en el pensamiento de Foucault que posponga la tesis del abandono. El presente artículo pretende ser su comienzo y, para ello, delinea la operación de Foucault respecto de cierto discurso jurídico que, si bien sólo logrará esbozar una respuesta parcial a las tres últimas interrogaciones, dejará asentado el primer paso de su actividad analítica sobre el derecho.

#### LA REPRESENTACIÓN JURÍDICO-DISCURSIVA

Para abordar las preguntas que nos convocan es conveniente delinear la comprensión sobre el poder de Foucault pues, como quedó dicho, la conclusión acerca de su olvido del derecho descansa, en parte, sobre la lectura de esos análisis.

El ángulo desde donde Foucault se situó para analizar el poder no fue siempre el mismo y, a tono con su actividad, su comprensión sobre el poder fue articulándose con el pasar de sus investigaciones. Por ello, sólo a mediados de los años setenta Foucault entendía haber identificado mejor las relaciones de poder y haber afinado su imbricación entre las prácticas discursivas y no discursivas.<sup>18</sup> Hitos relevantes en este trayecto son *Vigilar y Castigar* y el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad* que, publicados en 1975 y 1976, desarrollan esta nueva forma de aproximarse y comprender el poder y, en particular, las tecnologías políticas que emergen en la modernidad. La misma noción de tecnología política, por lo demás, es una consecuencia de esta delimitación en el ámbito de su vocabulario.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>17</sup> Foucault, M., *Vigilar y Castigar*, *op. cit.*, pp. 11-16.

<sup>18</sup> Foucault, Michel, "Las relaciones de poder penetran los cuerpos", en *Microfísica del Poder*, trad. J. Varela y F. Alvarez-Urría, 3ª ed., Madrid, Ed. La Piqueta, 1992, pp. 154, 155. Cfr. Foucault, Michel, "Verdad y Poder", en *Obras Esenciales, volumen II*, trad. A. Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, p. 43.

<sup>19</sup> Foucault, Michel, "Las Mallas del Poder", en *Obras Esenciales, volumen III*, trad. A.

Ahora bien, para arribar a esa comprensión fue importante un rechazo o, mejor, el distanciamiento respecto de un discurso “extrañamente limitado”<sup>20</sup> que contenía una concepción “esquelética” sobre el poder.<sup>21</sup> Ese discurso fue llamado “jurídico” por Foucault en más de una ocasión.<sup>22</sup>

Para desbrozar el recorrido de Foucault en esta aproximación explícita y muy comentada acerca del discurso jurídico, conviene señalar un primer paso cuya inadvertencia, me parece, ha colaborado para que muchos de sus lectores cierren aquí el capítulo sobre el derecho en su pensamiento. El paso en cuestión es metodológico y consiste, para decirlo al modo de la *Arqueología del Saber*<sup>23</sup>, en hacer con el discurso jurídico lo mismo que con “esas grandes familias de enunciados que se imponen a nuestro hábito”, es decir, dejarlo en suspenso.

#### PRIMER PASO: UNA SUSPENSIÓN ARQUEOLÓGICA

“Hay que construir una analítica del poder que ya no tome al derecho como modelo y como código”.<sup>24</sup> Esta frase enfática y fatal del primer volumen de la *Historia de la Sexualidad* no parece dejar mucho espacio para el derecho. Sin embargo, para aseverarlo hay que preguntarse cómo caracteriza Foucault ese modelo y ese código que impugna y reúne con la palabra derecho. Para empezar, advirtamos que en la frase citada, Foucault vincula y circunscribe el derecho a la posibilidad de comprender el poder. Este punto, aunque obvio, es crucial, pues el problema que Foucault tiene aquí por delante es el análisis de las relaciones de poder y la referencia a lo jurídico está en función de ello.

Lo anterior permite descartar algo o, al menos, empezar a dejarlo a un lado. Foucault no está intentando exponer en este momento su manera de comprender el derecho, sino que está vinculando, ya veremos por qué, cierto discurso jurídico con cierto modo de comprender el poder. Dicho de otro modo, la mención a lo que llamará “representación jurídica discursiva del poder” no pretende ser el resultado de su análisis sobre el derecho como “totalidad”, no trata de pensar allí las prácticas jurídicas, sino que esa denominación identifica cierto discurso jurídico con cierto análisis del poder.<sup>25</sup>

---

Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, p. 236; Foucault, Michel, “Las relaciones de poder penetran los cuerpos”, *op. cit.*, p. 154.

<sup>20</sup> Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, I, *op. cit.*, p. 82.

<sup>21</sup> Foucault, Michel, “Verdad y Poder”, *op. cit.*, p. 48.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 48. Cfr. Foucault, Michel, “Las Mallas del Poder”, *op. cit.*, pp. 236-239; Foucault, Michel, “Las relaciones de poder penetran los cuerpos”, *op. cit.*, pp. 153, 154; Foucault, Michel, “Poderes y Estrategias”, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, 1ª reimp., Madrid, Alianza, 2004, pp. 168-170; Foucault, Michel, “El Juego de Michel Foucault”, en *Saber y Verdad*, Madrid, Ed. La Piqueta, 1991, p. 135.

<sup>23</sup> Foucault, Michel, *La Arqueología del Saber*, 1ª ed. 2ª reimp, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

<sup>24</sup> Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, I, *op. cit.*, p. 87.

<sup>25</sup> Es interesante por ello que Foucault reconozca en “La Voluntad de Saber” que ha tratado “de una manera obstinadamente confusa” ora la noción de represión, ora

Foucault comienza su aproximación a ese discurso realizando una operación metodológica o, más precisamente, una operación arqueológica. Se trata de la actualización de un primer paso consistente en un rechazo, un alejamiento o, más precisamente aún, una suspensión de ciertas categorías. Para delinear dicha suspensión, conviene recordar cómo la modeló al abordar el tema de la continuidad en la AS. En esa ocasión, Foucault propuso deshacerse de ciertos agrupamientos reflexivos que lo diversificaban, como los que reciben el nombre de filosofía, literatura e historia.<sup>26</sup> Esas reuniones, dijo, debían arrojarse a las sombras y “por un cuidado de método y en primera instancia”, aceptar que sólo tenían que ver “con una población de acontecimientos dispersos”.<sup>27</sup> Se trataba, entonces, de suspender ciertas “categorías reflexivas, principios de clasificación, reglas normativas, tipos institucionalizados” (AS: 36) que sustentaban agrupamientos que no tenían “caracteres intrínsecos, autóctonos y universalmente reconocibles”.<sup>28</sup> Para el trabajo arqueológico era “preciso”, entonces, que “estas formas previas de continuidad, todas esas síntesis que no problematizamos y que dejamos en pleno derecho”, fueran tenidas “en suspenso. No recusarlas definitivamente, sino sacudir la quietud con la cual se las acepta”.<sup>29</sup>

En concordancia con estas explicaciones, al decir que Foucault comienza su aproximación al derecho con una operación metodológica, señalo que su análisis arqueológico del discurso jurídico se inicia con la suspensión provisoria (no definitiva) de las categorías reflexivas de dicho discurso. A este primer paso le llamaré suspensión arqueológica y, como puede advertirse, es un modo de abordar las prácticas discursivas que ya había sido usado y explicado por Foucault. Pero, precisamente esa inserción puede generar algún cuestionamiento, esto es, puede impugnarse la vinculación de una noción arqueológica con los análisis de Foucault sobre el derecho que, como dije, se articulan en torno a las relaciones de poder. El problema que lastraría este intento consistiría en que la arqueología de Foucault estaría planteada para un análisis centrado fundamentalmente en prácticas discursivas y no en prácticas que consideren las cuestiones del poder. Tanto es así, podría decirse, que Foucault señala en la *Arqueología del Saber* que su pretensión consiste en aislar “enunciados efectivos”. Sólo en un momento posterior, se podría afirmar adicionalmente, Foucault modificó su

---

la noción de ley, prohibición o censura pues, en efecto, muchas veces usa esas palabras “como si fueran equivalentes” (Cfr. *Historia de la Sexualidad*, I, *op. cit.*, p. 79). Las precisiones que incorpora indican mejor lo que vengo señalando, esto es, que el problema que intenta abordar no es el derecho, sino una teoría del poder que contiene una hipótesis engañosa sobre su funcionamiento (Cfr. *Historia de la Sexualidad*, I, *op. cit.*, p. 17).

<sup>26</sup> Allí también quedaron mencionadas las nociones de tradición, evolución, influencia, mentalidad y espíritu, junto con los agrupamientos reflexivos llamados literatura, filosofía, religión, historia, ficción y las unidades como libro, obra y autor. Cfr. Foucault, Michel, *La Arqueología del Saber*, *op. cit.*, pp. 33-42.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 41.

proyecto de investigación al cambiar su dominio de análisis y al hacerlo abandonó las precauciones arqueológicas hechas para abordar las prácticas discursivas y comenzó un análisis genealógico que abarcó, al fin, las relaciones de poder.

Un reproche de este tipo supone, como puede observarse, una comprensión de la actividad de Foucault que sostiene un quiebre en su pensamiento. Ruptura que, en lo que ahora interesa, trae por consecuencia la inadecuación metodológica de las herramientas arqueológicas para el análisis de las prácticas donde se sitúan las relaciones de poder.<sup>30</sup> Mi perspectiva, evidentemente, no es esta y aunque no me es posible entrar en todas las cuestiones que pueden y deben tratarse a este respecto, en lo que sigue realizaré algunas indicaciones que permiten ensayar una tesis distinta: no hubo abandono de las herramientas arqueológicas, sino ajuste.

Para empezar, no es tan fácil sostener que los trabajos del llamado periodo arqueológico sólo traten con prácticas discursivas y olviden las cuestiones del poder o —para ser más preciso— que la noción de práctica discursiva que denomina el nivel del análisis arqueológico rehuya las relaciones de poder en el vocabulario de Foucault. Aunque sólo consideráramos la *Arqueología del Saber* y obviáramos textos anteriores, la delimitación del análisis arqueológico que allí se hace nos sitúa ante unas relaciones discursivas que se encuentran “en el límite del discurso” y es precisamente esa inserción fronteriza con aquello que no es discursivo lo que, según Foucault, permite caracterizar el discurso como práctica<sup>31</sup> y entregarle ese “más” que no lo reduce a un conjunto de signos.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Este problema está lejos de ser pacífico entre los lectores de Foucault. Como ha señalado Bernauer, la cuestión sobre las relaciones entre sus tempranas declaraciones del método arqueológico en la *Arqueología del Saber* y su trabajo en el Collège de France a partir de los setenta, es uno de los asuntos donde hay “desencuentros radicales”. Por un lado, algunos consideran sus trabajos en el Collège de France una simple aplicación del método arqueológico; por otro, se hallan quienes detectan un quiebre radical entre la arqueología y la genealogía, en la medida que se ha iniciado un nuevo proyecto. Hay quienes, finalmente, sostienen que se trata de herramientas complementarias. Entre los primeros podemos citar a Dreyfus y Rabinow quienes incluso llaman al nuevo método de Foucault “análisis interpretativo”. Entre los últimos se encuentran el mismo Bernauer y, en nuestro medio, Castro Orellana. Cfr. Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. Rogelio Paredes, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2001, pp. 10, 11, 132, 133, 151-154; Castro Orellana, Rodrigo, *Foucault y el cuidado de la libertad*, Santiago de Chile, LOM, 2008, pp. 214-216; Cfr. Bernauer, James W., *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics of Thought*, Humanity Books, New York, 1990, pp. 143-148 y nota 82 para otras referencias bibliográficas sobre la discusión (en adelante, Bernauer).

<sup>31</sup> Foucault, Michel, *La Arqueología del Saber*, op. cit., pp. 75-76.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 81. Ese “más”, propio de los enunciados efectivos, se analiza con nociones como las de estrategia, prácticas no discursivas y regímenes (*Arqueología del Saber*, op. cit., pp. 105-116). En este sentido es decidor que Foucault se esfuerce en diferenciar el enunciado de las nociones de proposición y frase. Por esta propuesta, por lo demás, Deleuze propone que Foucault funda una nueva pragmática (Deleuze, op. cit., p. 35).

Es cierto, sin embargo, que hablar de relaciones “no discursivas” o señalar que esa imbricación se da “en el límite” del discurso no ayuda mucho a aclarar la enjambrazón entre lo discursivo y lo no discursivo; pero, esta misma dificultad confirma que Foucault está intentando pensar un elemento que no es ajeno al discurso. Podríamos decirlo de la siguiente manera: si desde hacía tiempo la arqueología había intentado pensar y diagnosticar el marco en el que pensamos y experimentamos, en la *Arqueología del Saber* Foucault reconoce que para ello es fundamental pensar las prácticas discursivas en relación con las no discursivas, aunque no se encuentre en ese texto una formulación precisa de ese vínculo. Por ello, es posible concordar con Bernauer respecto a que las relaciones discursivas que analiza la arqueología de este momento, “deben ser pensadas como un punto de encuentro del discurso con los dominios no discursivos de las instituciones, de los acontecimientos políticos y de los procesos económicos” (BernauerI: 109,110).

Adicionalmente, para distanciarse de la tesis de la ruptura puede recordarse que la arqueología continuó siendo, según los dichos de Foucault, un instrumento de análisis de las prácticas discursivas una vez situado en sus nuevos dominios de indagación. Sirva como primer ejemplo una exposición en 1983 en Berkeley, Estados Unidos, donde destacó la complementariedad entre arqueología y genealogía. En esa ocasión Foucault indicó que la actividad crítica donde él situaba su proyecto, y en particular la actitud límite que caracterizaba ese ethos filosófico, se realizaba mediante un método arqueológico que, en vez de buscar estructuras universales de todo conocimiento y de toda acción moral posible, estaba orientado a “ocuparse de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos”; y un método genealógico que no deducirá de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá de la contingencia “la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no pensar, por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos”.<sup>33</sup> En la introducción a la *Historia de la Sexualidad II*, y este es un segundo ejemplo, destaca que la dimensión arqueológica de la historia de la verdad se dirige a analizar la forma de las problematizaciones<sup>34</sup> y la genealógica a “su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones”.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Foucault, Michel, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Sobre la Ilustración*, trad. J. De la Higuera, Madrid: Tecnos, 2003, pp. 71-97.

<sup>34</sup> La noción de problematización es fundamental en los últimos trabajos de Foucault y en torno a ella se organizan, de hecho, la arqueología y la genealogía. Para advertirlo, véase Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad, II. El Uso de los Placeres*, 2ª ed., trad. Soler Martí, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 17, 18.

<sup>35</sup> Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad, II, op. cit.*, pp. 17, 18. Aclaro que estas citas sólo pretenden evidenciar la pervivencia de la arqueología como modo de analizar las prácticas discursivas, en el trabajo de Foucault de los años setenta y ochenta. Las fechas son importantes para evitar malos entendidos que pueden surgir si se analizan otros dichos foucaultianos. Entre ellos están, por ejemplo, los realizados en la lección inaugural en el Collège de France en 1970, publicada bajo el título “El Orden del Discurso”. En esa ocasión la voz arqueología parece ser reemplazada por los términos ge-

Lo dicho permite al menos entrever, no sólo que a la arqueología explicada en la *Arqueología del Saber* no le eran ajenas las relaciones de poder, sino también que luego de incorporar una perspectiva genealógica a su trabajo, Foucault siguió utilizando la herramienta arqueológica. Por ello, más que afirmar el reemplazo de la arqueología por la genealogía, me parece que constituye una exigencia para el lector de hoy realizar lo que Foucault no volvió a hacer completamente: explicitar los ajustes y la imbricación de sus herramientas teóricas y metodológicas, según los hallazgos e invenciones que presentó su actividad con posterioridad a la *Arqueología del Saber*.<sup>36</sup>

El análisis de cierto discurso jurídico permite advertir, y esto puede considerarse parte del intento consistente en explicitar los ajustes metodológicos, que de la mano de la pervivencia de un método arqueológico para analizar las prácticas discursivas, la suspensión arqueológica se mantuvo como operación indispensable de la actividad foucaultiana, es decir, Foucault siguió utilizando aquella operación que detiene la eficacia teórica de ciertas categorías reflexivas para tratar con acontecimientos múltiples ocurridos en medio de relaciones de poder. De hecho, en la *Historia de la Sexualidad I* a Foucault le parece imprescindible la suspensión de algunos universales jurídicos para comprender el poder. En especial, dirá, pretende liberarse “del privilegio teóric(o) de la ley y de la soberanía”<sup>37</sup>, esto es, quiere evitar que su actividad de indagación comience desde esas categorías reflexivas previas pues “(e)l análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas son más bien formas terminales”.<sup>38</sup>

La suspensión arqueológica consiste, entonces, en abandonar provisoriamente los privilegios epistemológicos que entregan algunos elementos prove-

---

neología y crítica y, en especial, por el primero que asume varios de los elementos que la *Arqueología del Saber* había considerado propios de la arqueología. Sin embargo, como muestran las citas arriba transcritas, con posterioridad Foucault no mantuvo esas distinciones que, con todo, habría que analizar para precisar cómo se fueron articulando sus consideraciones metodológicas. Cfr. Foucault, Michel, *El Orden del Discurso*, 4ª ed., trad. A. González Troyano, Barcelona, Tusquets, 2008.

<sup>36</sup> Esta exigencia, además, se liga con la perspectiva donde Foucault se instaló al escribir la *Arqueología del Saber*. Recordemos que en ese libro, si bien enfrentó problemas metodológicos de sus trabajos anteriores, no pretendió hacer de una vez y para siempre “el manual para ser arqueólogo”. Lo que hizo fue pensar algunos problemas teóricos y otras tantas oportunidades que presentaban sus investigaciones previas. Tanto es así que dejó dicho que los modos específicos que debía seguir el método arqueológico dependía de sus estudios futuros (Bernauer, *op. cit.*, p. 90).

<sup>37</sup> Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad, I*, *op. cit.*, p. 87.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 88. Es interesante advertir que en los “informes públicos” que Foucault hacía en el Collège de France, realizó varias veces una puesta a punto de sus herramientas metodológicas. Entre ellas, al menos en dos ocasiones es posible advertir el uso de la suspensión arqueológica a propósito de sus análisis del poder. Cfr. *Historia de la Sexualidad*, *op. cit.*, pp. 20-21; Foucault, Michel, *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, 1ª ed., trad. H. Pons, México, FCE, 2007, pp. 17-19 (en adelante, NB).

nientes de cierto discurso jurídico y en permitir que el arqueólogo-genealogista trate nuevamente con multiplicidades, es decir, pueda “realizar un análisis del poder según el juego concreto e histórico de sus procedimientos”.<sup>39</sup>

Si se acepta, como propongo, que Foucault suspende ciertas categorías jurídicas, hay que mantener a la vista tres aspectos complementarios de esta operación arqueológica: primero, la mencionada suspensión de los elementos propuestos en cierto discurso jurídico sobre el poder, esto es, la suspensión de ciertos universales jurídicos; segundo, el efecto que ello produce: la apertura de un nuevo dominio constituido por acontecimientos múltiples, por “prácticas heterogéneas”; tercero, la posibilidad que entrega un análisis cuidadoso de ese campo: nuevas reagrupaciones, nuevas unidades de comprensión, aunque ellas sólo deban durar un instante.<sup>40</sup>

En otras palabras, la operación arqueológica de los elementos de cierto discurso jurídico no consiste sólo en una suspensión. Este es el primer paso para un nuevo modo de aproximarse al poder y, por ello, a la política, que evita la descalificación, por parte de los elementos del discurso jurídico, hacia “toda una serie de campos de análisis” que pueden parecer empíricos y secundarios, pero que “conciernen a nuestros cuerpos, nuestras existencias, nuestra vida cotidiana”.<sup>41</sup>

La perspectiva que propongo y cuyo trayecto he enunciado brevemente, permite leer conjuntamente varios textos de Foucault que tratan sobre el poder. Así, por ejemplo, se puede establecer un nexo entre la *Historia de la Sexualidad I* con su libro anterior (*Vigilar y Castigar*) y con los cursos inmediatamente posteriores en el Collège de France (*Seguridad, Territorio y Población*<sup>42</sup> y *Nacimiento de la Biopolítica*) pues, a la suspensión de la representación jurídica discursiva del poder explicitada en el primero y practicada tanto en él como en *Vigilar y Castigar*, le siguieron la apertura de un dominio de prácticas cuyo agrupamiento Foucault comenzó en dicha obra y continuó en *Seguridad, Territorio y Población* y en *Nacimiento de la Biopolítica*. Estas nuevas unidades, además, tuvieron un

<sup>39</sup> Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, I, *op. cit.*, p. 87.

<sup>40</sup> Sin pretender forzar los análisis metodológicos, es interesante notar que en la *Arqueología del Saber* (AS) la suspensión arqueológica abre un dominio que permite la irrupción de los acontecimientos reflexivos (AS:40,41), de los enunciados efectivos, en su dispersión de acontecimientos y en la instancia que les son propias (AS:43). Enfrentados a ellos, es decir, situados en el dominio abierto por la suspensión sería posible realizar una segunda actividad que exige una “atención cuidadosa”: “captar otras formas de regularidad, otros tipos de conexiones” y, finalmente, describir otras unidades (AS: 47). Esquemáticamente, entonces, la operación arqueológica implica la suspensión, la apertura de un campo, la captación de otras regularidades y el intento de su reagrupación. Un esquema semejante sobre este asunto se encuentra en Bernauer: 105,106.

<sup>41</sup> Foucault, Michel, “Las relaciones de poder penetran los cuerpos”, *op. cit.*, p. 157.

<sup>42</sup> Foucault, Michel, *Seguridad, Territorio y Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, 1ª ed 1ª reimp., trad. H. Pons, 1ª reimp. 2ª ed., México, FCE, 2006.

impacto en el vocabulario de Foucault. Las conocidas voces “disciplina”, “gubernamentalidad” y “biopoder” son algunos ejemplos de ello.

Lo expuesto hasta aquí permite perfilar dos distinciones relevantes para este trabajo que ya han quedado anunciadas. Para advertirlas hay que comenzar por señalar que en *Historia de la Sexualidad I* Foucault, si bien utiliza las voces ley y derecho, delimita su aproximación a ellas mediante términos como “concepciones”, “representaciones” y “discursos”. Así, por ejemplo, al identificar su problema afirmará que hay que “liberarse de cierta representación del poder [...] que yo llamaría [...] ‘jurídico-discursiva’”.<sup>43</sup> Lo que Foucault enfrenta es lo que llamará, en un entrevista posterior, “vieja concepción jurídica” para analizar el poder.<sup>44</sup>

Los términos discurso y representación son relevantes porque justamente de aquello que Foucault pretende alejarse, y por lo cual ha utilizado la suspensión arqueológica, es de la representación propuesta por cierto discurso jurídico mediante el juego de ciertos elementos. Foucault no pretende en esta aproximación al poder, y esta es la primera distinción, describir las prácticas jurídicas para dar su principio de inteligibilidad. Él está, y esta es la segunda distinción, intentando penetrar en el poder y en ese trayecto sitúa un discurso jurídico.

Concluyo, entonces, advirtiendo que en ningún momento del trayecto que he esbozado, Foucault asimila representación jurídica discursiva con su comprensión de lo jurídico. La sinonimia se da entre aquella representación y una comprensión sobre el poder que contiene, como veremos, una hipótesis represiva sobre su funcionamiento.<sup>45</sup> “Creo, dirá Foucault, que ahora debemos desembarazarnos de esa concepción jurídica del poder, de esta concepción del poder a partir de la ley y el soberano, a partir de la regla y la prohibición, si queremos proceder a un análisis no ya de la representación del poder, sino del funcionamiento real del poder”.<sup>46</sup>

Si las dos distinciones y la conclusión precedentes son acertadas, habrá que dejar a un lado la asimilación del derecho en el pensamiento de Foucault con la representación jurídico-discursiva del poder y evitar la conclusión consistente en que, al mismo tiempo que Foucault abandonó dicha representación, signó todo lo jurídico como algo irrelevante en sus investigaciones.

#### ELEMENTOS E HIPÓTESIS DE LA REPRESENTACIÓN JURÍDICA DISCURSIVA

Advertida la suspensión arqueológica, conviene detenerse en el discurso jurídico sobre el cual se aplica. Hay que intentar entender la asociación hecha por Foucault entre una representación del poder, una hipótesis engañosa y un dis-

<sup>43</sup> Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, I, *op. cit.*, p. 80.

<sup>44</sup> Foucault, Michel, “Poderes y Estrategias”, *op. cit.*, p. 169.

<sup>45</sup> Esta sinonimia entrega una delimitación inicial al modelo y al código que Foucault pretende abandonar para su analítica del poder y por ello orienta el alcance de la voz derecho en el primer volumen de la *Historia de la Sexualidad*.

<sup>46</sup> Foucault, Michel, “Las Mallas del Poder”, *op. cit.*, p. 239.

curso jurídico pues, aunque él no pretenda dar aquí un principio de inteligibilidad del derecho, es sin duda relevante que haya bautizado esa reunión con alusión a él.

Hasta ahora he evitado este punto y por ello he hablado de “cierto” discurso jurídico. Aclarar cuál es ese discurso, establecer cuándo ocurrirían sus emergencias históricas, determinar cuáles son sus elementos y qué hipótesis sostiene sobre el funcionamiento del poder, permitirá entender el nombre que da Foucault a esa representación del poder y señalará qué ha quedado suspendido de esta práctica discursiva. Para hacer posible esta dilucidación vincularé los análisis genealógicos y arqueológicos de Foucault.

Foucault hizo una historia genealógica sobre el discurso jurídico.<sup>47</sup> Si la reconstruimos encontramos que su primera emergencia<sup>48</sup> acontece en medio de relaciones de poder que decantarán en la formación de las monarquías medievales y funcionarán en ellas. “El edificio jurídico de nuestras sociedades, señalará Foucault, se construyó a pedido del poder real y también en su beneficio, para servirle de instrumento o de justificación” (HDLS:35). Así, en primer lugar, el discurso jurídico sobre la soberanía “se refirió a un mecanismo de poder efectivo que era el de la monarquía feudal” (HDLS:42). Esa práctica discursiva se insertó, luego, en las relaciones donde ocurre “el crecimiento del poder monárquico, a expensas del poder, o más exactamente, los poderes feudales”<sup>49</sup>, es decir, “sirvió de instrumento y también de justificación para la constitución de las grandes monarquías administrativas” (HDLS:42). Su tercera emergencia ocurrió “a partir del siglo XVI y sobre todo del siglo XVII, ya en el momento de las guerras de religión”. En ese entonces, “la teoría de la soberanía fue un arma que circuló tanto en un campo como en el otro, que se utilizó en un sentido como en el otro, ya fuera para limitar o, al contrario, para fortalecer el poder real [...]”. En el siglo XVIII, continúa Foucault, “volvemos a encontrar esta misma teoría de la soberanía, como reactivación del derecho romano, en Rousseau y sus contemporáneos”, en este caso con otro papel: “se trata de construir, contra las monarquías administrativas, autoritarias o absolutas, un modelo alternativo, el de las democracias parlamentarias”. Este será “el papel que desempeña en el momento de la Revolución” (HDLS: 42,43).

Con esta narración podemos advertir que el discurso que interesa y analiza Foucault es uno que se desenvuelve en una teoría jurídica que se aboca a la

<sup>47</sup> Hasta donde conozco, Foucault se refirió a esto en HDLS: 33-47, en “Las Mallas del Poder” (pp. 236-239) y en “Poderes y Estrategias” (pp. 169, 170). El primero es el relato más completo que se caracteriza, sin embargo, por su brevedad. Antes de reprochar su falta de extensión hay que tener presente que esta genealogía se inserta entre las presentaciones que, según Foucault, son sólo un resumen de los cursos anteriores. Es posible, entonces, que un desarrollo mayor pueda encontrarse en algunos de los cursos anteriores a 1976, aún no publicados.

<sup>48</sup> Foucault, Michel, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, 6ª ed., trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2008, p. 34.

<sup>49</sup> Foucault, Michel, “Las Mallas del Poder”, *op. cit.*, p. 237.

soberanía. El señalamiento de sus emergencias históricas no sólo lo sitúa en la línea del tiempo, sino que fija las relaciones de poder donde se despliega y usa. Podría reprocharse, con todo, que su aparición recurrente y con contenidos distintos en cada momento, arraiga con cierta ambigüedad su nombre. Sin embargo, esto más que un problema indica el nivel en el que Foucault sitúa su análisis. En efecto, al mantener esa única denominación a pesar de los contenidos contradictorios, Foucault hace evidente que no está instalado en el nivel de los discursos particulares, sino en aquello que los sostiene y los reúne. En otras palabras, analiza el discurso jurídico como una práctica discursiva.<sup>50</sup>

Ahora bien, si quisiéramos seguir avanzando para detectar la racionalidad que articula esta práctica, no encontraremos mucha ayuda en la historia citada. Por ello, para seguir indagando en el discurso jurídico sobre la soberanía hay que reconocer la insuficiencia de esta historia genealógica. Con esto no estoy diciendo, sin embargo, que el trabajo de Foucault se limite a situar los discursos de la teoría jurídica entre los veleidosos vaivenes de mudas confrontaciones y que, tal como lo demostraría este ejemplo, toda su actividad descansa en un “irritante” concepto de poder.<sup>51</sup> Lo que intento indicar, contrariamente a una tesis como la anterior, es que el trabajo de Foucault con la teoría jurídica no se reduce a hacer su genealogía.

Advertirlo pasa por reconocer que la historia presentada hasta ahora enfatiza las funciones que tiene una práctica discursiva en su despliegue histórico, es decir, da cuenta de su inteligibilidad considerando estratégicamente sus condiciones de aparición. Este análisis genealógico le permite a Foucault arraigar históricamente sus configuraciones particulares de verdad y bautizar la práctica en honor a esa historia. Pero, esto no es suficiente para Foucault, quien intentará identificar, adicionalmente, las formas de su racionalidad mediante el análisis arqueológico de los distintos discursos. Sólo así podrá identificar una práctica en la multiplicidad de los discursos. De esta manera, sugiero, la insuficiencia de la historia genealógica no habla de su pobreza analítica, sino de su imbricación arqueológica. Lo que Foucault intenta es la enjambrazón analítica de sus herramientas metodológicas, cuestión que supone, si seguimos la formulación del curso de 1976 en el Collège de France, que el análisis arqueológico de los

<sup>50</sup> Conviene recordar que en la *Arqueología del Saber*, Foucault distinguió el nivel de las prácticas discursivas del de las teorías que se articulaban sobre ellas. Así, dijo, en la medida que la arqueología analizaba positivamente, intentaba “mostrar de acuerdo con qué reglas una práctica discursiva puede formar grupos de objetos, conjunto de enunciaciones, juegos de conceptos, series de elecciones teóricas” (pp. 304, 305). Esos elementos de una práctica discursiva no constituyen una ciencia, sino que “son aquello a partir de lo cual se construyen proposiciones coherentes (o no), se desarrollan descripciones más o menos exactas, se efectúan verificaciones, se despliegan teorías” (p. 305). Son los elementos que forjan aquello que Foucault llamará “un saber” (p. 306).

<sup>51</sup> Cfr. Habermas, *El discurso Filosófico de la Modernidad*, op. cit., pp. 298, 304; Taylor, Charles; “Sobre la Libertad y la Verdad en Foucault”, trad. Martín Bruggendieck, *Revista Estudios Públicos*, N° 86, 2002, pp. 273-276 y pp. 247-284.

discursos permite a la genealogía hacer jugar tácticamente los saberes analizados discursivamente.<sup>52</sup>

Para entender la perspectiva del análisis arqueológico que Foucault ensaya respecto del discurso jurídico, hay que advertir que él no pretende identificar los contenidos de los distintos discursos jurídicos para escoger aquel que estima más verdadero o para reconstruir, progresivamente y por partes, una verdad sólo parcialmente reconocida por ellos. Su pretensión, en cambio, consiste en reconocer y presentar los elementos e hipótesis de estos discursos que permiten delimitar una práctica desde la cual se pueden articular distintas propuestas de verdad.<sup>53</sup>

Un aspecto importante para la delimitación de esta práctica consiste en identificar su modo de expresión y su vinculación con la cuestión del poder. Según Foucault, el saber de la soberanía es una práctica discursiva que posibilita un discurso desde el derecho sobre el poder, es decir, un discurso jurídico político. La incidencia que ha tenido esa forma de expresión en la comprensión occidental del poder ha sido determinante, pues “a partir de la Edad Media en las sociedades occidentales el ejercicio del poder se formula siempre en el derecho”<sup>54</sup>, “es el código con que se presenta (el poder), y prescribe que se lo piense (al poder) según ese código”.<sup>55</sup>

La expresión jurídica fija, entonces, un primer aspecto que caracteriza esta práctica discursiva. Sería disminuir su importancia, sin embargo, considerar ese aspecto como algo accesorio al contenido, como si la forma de expresión fuera solamente la vía para decir lo sustancial de la práctica. Foucault, me parece, advierte otra dimensión: el código con que se presenta la práctica prescribe cómo se la piensa o, dicho de otro modo, la forma de expresión jurídica modela por sí misma nuestra comprensión sobre el poder.

Adicionalmente, la práctica discursiva con expresión jurídica que reúne, según Foucault, el discurso jurídico monárquico, la crítica política francesa del siglo XVIII y la crítica de la dominación por medio del derecho del siglo XIX<sup>56</sup>, se

<sup>52</sup> HDLS:24. Si bien es posible pensar que Foucault no establece un orden de precedencia definitivo entre ambas herramientas, esta cita sirve al menos para negar la precedencia contraria, es decir, la que tendría la genealogía sobre la arqueología.

<sup>53</sup> Hay que advertir que este alejamiento de una historia interna de la verdad no es sólo genealógico. Tanto es así que los intentos desplegados durante los años sesenta para identificar el ámbito donde se desenvolvía su pensamiento exponían, con distintos nombres, un ángulo que tomaba distancia del progreso del conocimiento y de la verdad interna del discurso. La distinción hecha en la *Arqueología del Saber* entre conocimiento y saber es resultado de esta perspectiva cuyo contendor emblemático es la doxología de la historia de las ideas. Cfr. Bernauer, pp. 108, 109.

<sup>54</sup> Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, I, *op. cit.*, p. 84; Foucault, Michel, “Las Mallas del Poder”, *op. cit.*, p. 237.

<sup>55</sup> Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, I, *op. cit.*, p. 85.

<sup>56</sup> Esta reunión Foucault la presenta en la historia arqueológica que ensaya en *Historia de la Sexualidad*, I. En esa ocasión, no se interesa por identificar las funciones de los discursos jurídicos en medio de las relaciones de poder, sino en señalar que su forma

forja sobre una serie de elementos que se reúnen en torno al término soberanía. Para apreciar adecuadamente el carácter que esos elementos tienen para Foucault, no hay que considerarlos sólo como el mínimo común denominador de las diversas formulaciones particulares de las teorías jurídicas, sino que hay que reconocer, además, que los discursos jurídicos constantemente los convocan y pretenden fundarlos. En otras palabras, en esos elementos y por ellos se articula este saber jurídico sobre el poder. Que Foucault utilice la palabra “primitividad” para señalarlos indica, precisamente, que son los elementos irreductibles y fundacionales de una práctica discursiva. En el caso del saber jurídico esta “primitividad” es triple: “la del sujeto a someter, la de la unidad del poder a fundar y la de la legitimidad a respetar” (HDLS: 50).

La primera primitividad intentaría mostrar cómo un sujeto dotado por naturaleza de capacidades y potencialidades puede y debe convertirse en un elemento sujeto a una relación de poder. “La soberanía es la teoría que va del sujeto al sujeto que establece la relación política del sujeto con el sujeto” (HDLS: 49) o, lo que me parece es lo mismo, que establece al sujeto natural desde su comienzo político como un sujeto sujetado. *El Contrato Social*<sup>57</sup> puede servir como ejemplo.<sup>58</sup> En él, Rousseau se esfuerza desde el inicio por situar al hombre y

---

ordena la representación del poder hasta nuestros días. Dirá por ello que en el “desarrollo de las grandes instituciones monárquicas se trataba, sin duda, de otra cosa muy diferente a la de un puro y simple edificio jurídico. Pero tal fue el lenguaje del poder, tal la representación de sí mismo que se ofreció, y de la cual toda la teoría del derecho público construida en la Edad Media o reconstruida a partir del derecho romano ha dado testimonio” (p. 84). La crítica política francesa del siglo XVIII, denunciante del exceso del poder monárquico respecto del derecho se mantuvo, a pesar de la drástica diferenciación que se suele hacer, en un nivel similar al pensamiento jurídico monárquico pues se valió de “toda la reflexión jurídica que había acompañado el desarrollo de la monarquía, para condenarla; pero no puso en entredicho el principio que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del derecho” (p. 85). Lo mismo ocurrirá con la crítica del siglo XIX. Incluso en este caso, dirá Foucault, el discurso “se formula aún según el postulado de que el poder debe por esencia, e idealmente, ejercerse con arreglo a un derecho fundamental” (p. 86).

<sup>57</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social* (CS), trad., E. Azcoaga, Madrid, EDAF, 1992.

<sup>58</sup> Convocar al ginebrino se justifica porque es uno de los pocos autores que fue explícitamente citado por Foucault para explicar alguna de las variantes de la teoría de la soberanía. Conviene en este punto recordar, además, que si bien Foucault caracterizó su actividad como una historia del presente, sus análisis rara vez llegaron a autores y prácticas del siglo XX. En muchas ocasiones, como en el asunto que nos convoca, sus análisis terminan temporalmente a las puertas de su siglo. Un ejemplo a veces olvidado de ello, es el famoso *Vigilar y Castigar* que llega hasta mediados del siglo XIX (Cfr. “Verdad y Poder”; p. 48; “Las relaciones de poder penetran los cuerpos”, p. 154; “Poder-Cuerpo”, en *Microfísica del Poder*, trad. J. Varela y F. Álvarez-Uría, 3ª ed., Madrid, Ed. La Piqueta, 1992, p. 109). Foucault genera con esto una distancia que es parte de aquello que invita a pensar e impide, me parece, hacer contemporáneos sin más, todos los resultados de su investigación.

para ello el pacto social que forja la soberanía opera como umbral que permite no sólo la formación de un colectivo, sino además tiene importantes consecuencias en la situación de cada individuo: permite una subsistencia que podríamos llamar biológica<sup>59</sup> y transforma su estado personal<sup>60</sup> y su libertad.<sup>61</sup> Así, sólo a partir del contrato por el cual el individuo entrega “su persona y su poder” al colectivo y recibe el de los demás<sup>62</sup>, se forma un cuerpo político soberano y un individuo político que es ciudadano y súbdito a la vez.<sup>63</sup> Podríamos decir, entonces, que la soberanía permite al sujeto ser un sujeto político llamado ciudadano, que queda sujeto por el súbdito.<sup>64</sup>

Adicionalmente, y esta es la segunda primitividad, las teorías de la soberanía pretenden fundar la multiplicidad a partir de la unidad del poder. Esta unidad, admite Foucault, puede ser un rey o un pueblo, es decir, permite figuras diversas según las distintas formulaciones jurídicas; pero, desde una perspectiva arqueológica ellas sólo son variaciones posibles respecto de una cuestión radical: que la multiplicidad de “capacidades, posibilidades, potencias” sólo se constituyen políticamente, “con la condición de haber establecido en el ínterin, entre las posibilidades y los poderes, un momento de unidad fundamental y fundadora, que es la unidad del poder” (HDLS:49).

Dicho de otro modo, las posibilidades no serán reconocidas como poderes políticos si no pasan por el tamiz y se formulan desde la unidad primaria de un poder fundado. O, para seguir con Rousseau, sólo la unidad soberana permitida por el pacto, hace del estado y de la libertad natural, un estado y una libertad civil, es decir, unas posibilidades propiamente políticas. La transformación que supone el tamiz de la unidad permite, adicionalmente, cualificar el momento político mediante la transformación de las capacidades del sujeto: “La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que carecían en principio”.<sup>65</sup>

Finalmente, indica Foucault, la teoría jurídica discursiva intenta mostrar un poder que no sólo descansa sobre una ley, sino que se constituye sobre “cierta legitimidad fundamental, más fundamental que todas las leyes, que es una especie de ley general de todas las leyes y que puede permitir a éstas funcionar como tales” (HDLS:50). Nuevamente es posible ilustrar la explicación de Foucault con

<sup>59</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>64</sup> Tanto es así “que cualquiera que rehúse obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo, lo cual no significa otra cosa que se le obligará a ser libre” (cs:59). La obediencia a la ley es, entonces, la libertad civil (cs:61). La muerte obediente del criminal no sólo marca el extremo de la obediencia (cs:79 y ss), sino que da luces sobre cómo se piensa esa libertad.

<sup>65</sup> *Ibid.* pp. 60, 54.

la propuesta rousseauiana. Para *El Contrato Social* es central la legitimidad que permita fundar un orden (CS: 39), es una cuestión decisiva encontrar ese “derecho sagrado que sirva de base a todos los otros”. La soberanía forjada por el pacto social ocupará este espacio, es decir, será el lugar de la legitimidad que se ejercerá mediante leyes. La ley está sujeta a la soberanía y lo está a tal extremo que no “puede haber especie alguna de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo”.<sup>66</sup>

Foucault resume del siguiente modo los elementos que articulan el saber jurídico de la soberanía. “Digamos que, de una manera u otra —y de acuerdo, desde luego, con los diferentes esquemas teóricos en que se despliega, la teoría de la soberanía presupone al sujeto; apunta a fundar la unidad esencial del poder y se despliega siempre en el momento previo a la ley. Triple “primitividad”, por lo tanto: [...] Sujeto, unidad del poder y ley: éstos son, creo, los elementos entre los cuales actúa la teoría de la soberanía que a la vez se les asigna y procura fundarlos” (HDLs: 50). Esta triple primitividad se articula con una hipótesis que señala cómo funciona el poder. En *Historia de la Sexualidad*, I, Foucault la denominó “hipótesis represiva”<sup>67</sup> y dedicó algunas páginas a explicarla.

La representación jurídico-discursiva supone una hipótesis represiva porque siempre propone que el poder funciona mediante una relación únicamente negativa con aquello que podríamos llamar su blanco.<sup>68</sup> En ella la relación de poder consistirá inevitablemente en “rechazo, exclusión, desestimación, barrera, y aun ocultación o máscara”<sup>69</sup> o, más simplemente, en sostener que “el poder nada puede”, salvo decir no.

Los efectos de poder, consistentemente con ello, “adquieren la forma general del límite y de la carencia”<sup>70</sup> o, más precisamente, se articulan desde el “ciclo de lo prohibido”. Con esta fórmula, Foucault intenta indicar que la hipótesis

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 39, 40, 82, 58.

<sup>67</sup> La comprensión represiva del poder es caracterizada por Foucault con varios rasgos que son explicados en la HSI. Si bien en esa oportunidad ellos son expuestos en su relación con el sexo, su caracterización excede el ejemplo. Como dice el mismo Foucault, “no imaginemos que esa representación sea propia de los que se plantean el problema de las relaciones entre poder y sexo. En realidad es mucho más general; frecuentemente la volvemos a encontrar en los análisis políticos del poder, y sin duda está arraigada desde hace tiempo en la historia del Occidente” (HSI:80). Por lo mismo, en otras ocasiones Foucault aborda distintos elementos de esta caracterización, sin vincularla exclusivamente con el sexo. Cfr Mallas: 236; Poderes y Estrategias: 168, 169; Verdad y Poder: 147, 148.

<sup>68</sup> Para entender la aproximación de Foucault a esta hipótesis represiva es importante destacar que su alejamiento se vincula con el énfasis en un funcionamiento “únicamente” negativo. Esta precisión es hecha a propósito del ejemplo del sexo: “No digo que la prohibición del sexo sea un engaño, sino que lo es trocársela en el elemento fundamental y constituyente a partir del cual se podría escribir la historia de lo que ha sido dicho a propósito del sexo en la época moderna” (*Historia de la Sexualidad*, I).

<sup>69</sup> Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, I, *op. cit.*, p. 80.

<sup>70</sup> *Id.*

represiva asume que el mecanismo del poder es únicamente una ley de prohibición que le pide a su blanco renunciar a sí mismo mediante su instrumento principal, esto es, “la amenaza de un castigo que consistiría en suprimirlo”.<sup>71</sup> El poder constreñiría siempre y sólo “con una prohibición que implanta la alternativa entre dos inexistencias”: o dejas de existir o no existirás. Consistentemente con ello, el derecho de muerte del soberano o el poder punitivo del Estado son señaladas por el saber jurídico como las formas paradigmáticas del ejercicio del poder.<sup>72</sup>

Foucault llama “lógica de la censura” a la explicación más sutil acerca del alcance y la intensidad de la prohibición que se articula en este saber. Mientras las formas posibles de la prohibición serían “afirmar que eso no está permitido, impedir que sea dicho, negar que eso exista”<sup>73</sup>, su vinculación se daría con el modo de los mecanismos de censura, esto es, siendo cada una principio y efecto de la otra: “de lo que está prohibido no se debe hablar hasta que esté anulado en la realidad; lo inexistente no tiene derecho a ninguna manifestación, ni siquiera en el orden de la palabra que enuncia su inexistencia; y lo que se debe callar se encuentra proscrito de lo real como lo que está prohibido por excelencia”.<sup>74</sup>

Ahora bien, continúa Foucault, si el poder funciona articulando un ciclo de lo prohibido, supone un sistema binario que distingue lo interdicto de lo permitido y, por lo tanto, siempre implica una regla. Por ello la representación represiva del poder designa como su “forma pura” la función del legislador, es decir, de quien dice la regla, y como “su modo de acción”, la dictación de dicha regla, esto es, “un acto de discurso que crea, por el hecho mismo de articularse, un estado de derecho”<sup>75</sup>, un orden.

Podemos resumir lo dicho señalando que la vieja concepción jurídica consiste en la aseveración de que el poder se comprende y funciona desde una forma de expresión jurídica que articula la triple primitividad y la hipótesis represiva. Esto es así, agregará Foucault, en todos los ámbitos que se analicen. Dicho de otro modo, y esta es una cuestión clave para entender que esta práctica

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>72</sup> Foucault analiza ambas situaciones, una al final de la *Historia de la Sexualidad*, I, la otra en *Vigilar y Castigar*. Ese análisis es interesante e importante para entender lo que propondrá a partir de la suspensión del saber jurídico del poder. Dicho brevemente, Foucault reconoce en esas oportunidades la pervivencia de los modos de funcionamiento de poder aludidos por esos derechos; pero los vincula con otros modos de funcionamiento del poder que surgen en la modernidad. Así, por ejemplo, Foucault presenta el biopoder usando una definición que atribuye a la teoría clásica de la soberanía y advierte que ella debe ser completada. Foucault completa, no sustituye y en las relaciones que se producen en ese complemento se juegan, en parte, los resultados de su comprensión de las tecnologías políticas de la modernidad.

<sup>73</sup> Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, I, *op. cit.*, p. 81.

<sup>74</sup> *Id.*

<sup>75</sup> *Id.* Cfr. Foucault, Michel: “Poderes y Estrategias”, *op. cit.*, p. 169.

no se restringe a la “disciplina jurídica”, el saber jurídico se ha transformado en principio de inteligibilidad, en código de todo pensamiento sobre el poder:

del Estado a la familia, del príncipe al padre, del tribunal a la trivialidad de los castigos cotidianos, de las instancias de la dominación social a las estructuras constitutivas del sujeto mismo, se hallaría, en diferente escala, una forma general de poder. Esta forma es el derecho, con el juego de lo lícito y lo ilícito, de la trasgresión y el castigo. Ya se le preste la forma del príncipe que formula el derecho, del padre que prohíbe, del censor que hace callar o del maestro que enseña la ley, de todos modos se esquematiza el poder en una forma jurídica y se definen sus efectos como obediencia. Frente a un poder que es ley, el sujeto constituido como sujeto —que está sujeto— es el que obedece. A la homogeneidad formal del poder a lo largo de esas instancias correspondería, a aquel a quien constriñe —ya se trate del súbdito frente al monarca, al ciudadano frente al Estado, del niño frente a los padres, del discípulo frente al maestro— la forma general de la sumisión.<sup>76</sup>

Incluso la confrontación con el poder hace eco del principio de inteligibilidad que entrega la representación jurídica discursiva. Así ocurre, por ejemplo, si reducimos nuestras alternativas a proponer o la liberación de la represión o la reserva de un espacio de no interferencia, o a aceptamos, simplemente, que no hay salida.<sup>77</sup> En todos estos casos operamos sobre la base de una hipótesis represiva del poder y con ello, dirá Foucault, no sólo restringimos nuestras posibilidades de conducirnos en medio de las relaciones de fuerza que constituyen el poder, sino que replicamos, aun en nuestra oposición, un modo de comprensión “extrañamente limitado”.<sup>78</sup>

Si, como he propuesto, Foucault suspende arqueológicamente el saber de la representación jurídica discursiva de la soberanía, lo suspendido es precisamente un principio de inteligibilidad del poder con su forma de expresión, con los elementos señalados en la triple primitividad<sup>79</sup> y con su hipótesis de funcionamiento. Ellos conforman los privilegios teóricos que han sido dejados a un lado para explorar de otro modo el campo de lo que llamamos poder. Las precauciones metodológicas que Foucault explicita en más de una ocasión son, en esta perspectiva, resguardos que han sostenido la suspensión arqueológica y han permitido una analítica del poder.<sup>80</sup> En otras palabras, “estudiar el poder al

<sup>76</sup> Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, I, *op. cit.*, p. 82.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>79</sup> Por ello dirá en el mismo curso de 1976: “El proyecto general, el de los años anteriores y el de este año es tratar de despegar o liberar este análisis del poder de ese triple elementos previo del sujeto, la unidad y la ley y poner de relieve, más que el elemento fundamental de la soberanía, lo que yo llamaría las relaciones o los operadores de dominación” (HDLS: 50).

<sup>80</sup> Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, I, *op. cit.*, pp. 79-80. Así, por ejemplo, están íntimamente ligadas la pretensión de dejar a un lado la perspectiva de la unidad

margen del modelo Leviatán, al margen del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución del Estado” (HDLS:42) es llevar adelante una analítica del poder cuya condición de posibilidad es la suspensión arqueológica descrita.

Esta suspensión considera una cuestión particularmente relevante que sólo ha quedado enunciada: la pretensión de verdad respecto del poder que modela la representación jurídica. Analizar este asunto, introducido por Foucault a propósito del elemento de la legitimidad, completará la presentación de esta práctica discursiva.

#### EL ELEMENTO DE LA LEGITIMIDAD

Para explicar la primitividad de la legitimidad, Foucault señaló que el intento que se hallaba en ella consistía en mostrar cómo era posible fundar un poder desde una legitimidad fundamental, tan fundamental que en ella se justificaba la ley misma (HDLS: 50). Si nos atenemos a los términos de esta breve explicación, para desentrañar este elemento hay que comenzar por advertir que su articulación se funda en la relación entre tres factores: la ley, el poder y la legitimidad.

Me adentraré a esta articulación recordando que la ley es el modo de acción del poder<sup>81</sup> según la representación jurídico-discursiva. Con esto Foucault no sólo indica que el poder se ejerce a través de la ley, sino que realza que para la teoría jurídica la ley no es un instrumento cualquiera sino el modo propio de la acción soberana<sup>82</sup>, la forma paradigmática y primera del ejercicio del poder. Ejercer el poder es dictar la ley.

Si esto es así, cuando el saber de la soberanía vincula la legitimidad con la ley, lo que pretende hacer no es sólo justificar la ley sino, fundamentalmente,

---

y la legitimidad del poder, con la precaución de no analizar las formas regladas y legítimas del poder en su centro y preferir en su lugar aquellas formas regionales, locales donde cobran cuerpo unas técnicas. El “extremo menos jurídico” con que Foucault remata esta pretensión, por ello, no es sólo una preferencia arbitraria por aquel espacio donde la regulación jurídica es más liviana, sino que es, fundamentalmente, comenzar por elegir un ámbito que permite un análisis que no refiere inmediatamente las relaciones de fuerza a los principios que institucionaliza el saber de la soberanía. Algo similar podría decirse sobre su empeño en dejar a un lado el esquema *Leviatán* que busca, dice Foucault, fundar la unidad del cuerpo político, para desde allí determinar el lugar del soberano y los súbditos en él. Su análisis prefiere, en cambio, las prácticas reales y efectivas que pueden apreciarse luego de la suspensión para determinar desde ellas cómo se constituyen los sujetos súbditos a partir de la multiplicidad. Desde este ángulo, los sujetos, lejos de ser los átomos primitivos a partir de los cuales se forma la totalidad, son efectos de relaciones de poder (HDLS:34-42).

<sup>81</sup> Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, I, *op. cit.*, p. 81.

<sup>82</sup> Nuevamente cito a Rousseau: “Por el pacto social hemos logrado existencia y vida para el cuerpo social: trátase ahora de darle movimiento y voluntad por medio de la legislación” (cs: 82).

establecer la legitimidad del poder. En otras palabras, la legitimidad en tanto primitividad es “aquello” que funda la ley porque forja el poder.

No es de extrañar, entonces, que la explicación de Foucault señale una especie de prelación entre estos términos: la legitimidad tiene un lugar anterior al poder y a la ley o, dicho de otro modo, se constituye previamente a ellos y los funda. Ahora bien, ese previo a la ley que es la legitimidad cumple su función en la medida que se constituye en la verdad de las manifestaciones del poder. Esa función de verdad es la que Foucault subraya al establecer la precedencia citada: la legitimidad es anterior pues es la verdad *de* toda ley, verdad *que* toda ley y todo funcionamiento del poder ha de respetar para ser tal.

Así, sólo si se establece una verdad que legitima el poder será posible distinguir la fuerza y el derecho, el sometimiento y la obediencia, es decir, la verdad será lo que permite que haya poder y no desnuda opresión. Podríamos decir que en el saber de la representación jurídica discursiva, la verdad le da el ser al poder.<sup>83</sup> Pongo por ejemplo otra vez a Rousseau para explicar este elemento. Él, al cerrar el capítulo titulado “Del derecho del más fuerte”, dice: “la fuerza no hace derecho, y [...] no estamos obligados a obedecer más que a los poderes legítimos”. Acto seguido, en el primer párrafo del capítulo siguiente denominado “De la esclavitud”, agrega: “Puesto que ningún hombre tiene autoridad natural sobre su semejante, y puesto que la fuerza no constituye derecho alguno, quedan sólo las convenciones como base de toda autoridad legítima”.<sup>84</sup>

La función del elemento legitimidad en la representación jurídica discursiva es, entonces, una función de verdad que se vincula con la constitución del poder y, en particular, con su ejercicio mediante la ley. Lo que se juega aquí es, por lo tanto, mucho más que la posibilidad de dictar una ley; se trata, nada menos, que de la posibilidad de fundar una organización política, de constituir en la verdad un cuerpo político y su poder. De encontrar la soberanía que legitima. Por ello, según Foucault, la pregunta “noble y filosófica” que guía e inicia este análisis es la siguiente: “¿cómo puede el discurso de la verdad o, simplemente, la filosofía entendida como el discurso por excelencia de la verdad, fijar los límites de derecho del poder?” (HDLS: 33,34).

De las cuestiones que sugiere esta formulación, no hay que dejar para el final el hecho que Foucault refiera aquí a la filosofía. Es más, me atrevería a sostener que el discurso jurídico de la soberanía es, en su perspectiva, un discurso filosófico o, como dirá en más de una ocasión, un discurso “filosófico jurídico” (HDLS: 55). La reunión de los términos es importante porque marca una sinonimia entre teoría jurídica y filosofía que marcha junto a la que antes se había hecho entre poder y derecho y que permitió hablar de análisis “jurídico-políticos”. Se avizora el enlace entre poder, derecho y verdad.

<sup>83</sup> Foucault advierte este juego al aseverar que el modelo contractualista se despliega en el binomio contrato/opresión (Cfr. HDLS: 29,30), es decir, entre el poder legitimado por el contrato y la fuerza que lo excede y oprime.

<sup>84</sup> Rousseau, J., *op. cit.*, p. 45.

Lo filosófico-jurídico marca, entonces, una vinculación entre la verdad y la teoría jurídica. Desde esta perspectiva podemos leer otra vez la pregunta citada y advertir, sin sorpresa, que en su reformulación la filosofía toma el lugar de la verdad y desde esa función se imbrica con el derecho. En otras palabras, el orden entre los términos derecho, poder y verdad que la pregunta entabla, fija la función del derecho según esta representación: a la teoría jurídica cabe expresar la comprensión filosófica de la verdad que modela y limita el poder.

En este punto es donde la noción de soberanía tiene un lugar principal pues las teorías jurídico-filosóficas reúnen e impulsan su pretensión de verdad a través de ella. La soberanía, dirá Foucault al referirse al “modelo Leviatán”, pretende ser “el alma” de ese cuerpo que representa la comunidad política, es decir, pretende ser su verdad esencial e íntima (HDLS: 42)<sup>85</sup>. La arqueología de la representación jurídica discursiva permite advertir, entonces, que el concepto de soberanía es el lugar donde la teoría jurídica ha intentado decir la verdad sobre el poder y, por ello, es el concepto de la disputa por la legitimidad y, en la perspectiva de Foucault, por los efectos de poder asociados a ella.

Ahora bien, esta verdad que el saber jurídico pretende a través de la noción de soberanía tiene algunas notas características. Para empezar, mantiene una relación con el poder. Se trata, sin embargo, de un vínculo difícil pues supone la diferencia de ambos términos y la fundación de uno sobre el otro: la soberanía es distinta del poder aunque lo funde. Aún más, tal como se advierte en el modo en que los elementos se disponen en la pregunta filosófica mencionada por Foucault, la verdad de la soberanía se sitúa sobre el poder para orientarlo y limitarlo. De esta manera, la propuesta del saber jurídico es que la verdad no está en el poder, sino más allá de él y, precisamente por ello, es decir, por esa distancia, es una verdad y puede fundar el poder.

Foucault recuerda una idea muy precisa y muy arraigada que supone y consume esa distancia como verdad de la soberanía. Se trata de aquella aseveración de la “teoría filosófico-jurídica” que sostiene que el poder político comienza cuando cesa la guerra. Si la organización y la estructura jurídica del poder de los Estados y de las sociedades se inicia cuando termina el fragor de la batalla (HDLS:55), la soberanía que funda la comunidad política y el derecho encuentra su verdad, entonces, en aquella paz, en la neutralidad, en la posición media que, alejada de la sangre y también de las pasiones, permite un lugar donde podrá tomar la palabra el legislador o el filósofo, “personaje de la paz y el armisticio”, para fundar una universalidad jurídico-filosófica que refiera la relatividad de la historia al absoluto de la ley (HDLS:58, 60)<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> En trabajos posteriores la relación entre alma y verdad será analizada también a propósito de los procesos de subjetivación de las prácticas cristianas, en particular, a propósito de la constitución del yo como una realidad hermenéutica. En esta perspectiva las prácticas reconocen que hay una verdad en el sujeto y que el alma es el lugar de esa verdad, Bernauer, James W., “Confessions of the Soul”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 31, N° 5-6, 2005, p. 561.

<sup>86</sup> En esta perspectiva se entiende que Foucault, en el curso de 1976, enfrente la

Mediante la sinonimia entre filosofía y derecho, que ahora reencontramos mediante las figuras del legislador y el filósofo, podemos advertir que la universalidad es otro rasgo de la verdad de la representación jurídica discursiva. Foucault señala que la universalidad verdadera que pretende el legislador a través de la ley y el filósofo por la filosofía es aquella capaz de fundar la relatividad de los acontecimientos en un absoluto. Dicho de otro modo, la verdad del saber de la soberanía pretende la universalidad y en ello demuestra, según Foucault, su carácter filosófico.<sup>87</sup> De esta manera, Foucault reconoce que en torno a la soberanía y a la legitimación del poder se encuentra y aborda una disputa fundamental o, si se prefiere, una búsqueda que según él es milenaria en Occidente: aquella que intenta y sostiene una verdad universal impoluta de poder.

Pero, tal como he dicho, la distancia entre verdad y poder se da en una relación. El decir verdadero funda el poder y entrega con ello una posibilidad “legítima” a la articulación de sus efectos. Este es el lugar de la cuestión fundamental sobre los derechos legítimos del soberano y la obligación legal de obediencia: son una derivación de la verdad fundadora que permite “vehiculizar” efectos de poder. Con ellos se garantiza la distancia propia de la verdad que, sin embargo, justifica y presenta legitimados los efectos de poder a través de estas figuras. Los derechos legítimos del soberano y la obligación legal de obediencia permiten, entonces, el desplazamiento desde la verdad al poder. Son sus “transformadores legítimos”. Con ellos se asevera de una sola vez, según Foucault, la posibilidad de una verdad universal que justifica una serie diversa de mecanismos de sometimiento.

Resumiendo, la verdad es caracterizada por el saber jurídico en relación con el poder; sin embargo, ese vínculo está modelado por la distancia de ambos. Dicha distancia sustenta la posibilidad de una verdad y, al mismo tiempo, su papel orientador y limitador del poder. Esta orientación, además, no se pretende acotada a situaciones particulares, sino que aspira a constituirse con universalidad

---

“teoría filosófica jurídica” con un discurso que llamará “histórico político”, cuyo principio de inteligibilidad es la guerra. La pretensión de universalidad de la verdad esgrimida por uno y otro será clave para diferenciarlos y tendrá consecuencias en el modo de comprender el sujeto que habla y el instrumento que utiliza, en este caso, la ley. Así, según Foucault, el sujeto que habla en el discurso histórico político “no puede ni procura [...] ocupar la posición del jurista o el filósofo, es decir, la posición del sujeto universal, totalizador o neutral” (HDLS:57), sino que al hacer valer el derecho, habla de sus derechos. Se trata para él de “un derecho a la vez anclado en una historia y descentrado con respecto a una universalidad jurídica. Y si ese sujeto que habla de su derecho (o, mejor, de sus derechos) habla de la verdad, ésta tampoco es la verdad universal del filósofo” (HDLS:57). Esto trae por consecuencia, agregará Foucault, que para el discurso filosófico jurídico el discurso histórico sea extraño y deba anularse “para que pueda comenzar por fin —en medio, entre los adversarios, por encima de ellos— como ley, el discurso justo y verdadero” (HDLS:62).

<sup>87</sup> La filosofía occidental que, desde Platón o Aristóteles, asevera que el conocimiento es “adecuación”, “unidad”, “ semejanza”, “beatitud” (VFJ: 27) y, en todo caso, posibilidad de universalidad ajena a la pugna.

dad. Relación con el poder, distancia y orientación universal son los tres rasgos que, según Foucault, propone la verdad del saber jurídico a través del elemento de la legitimidad.

En esta caracterización han quedado comprometidos filósofo, legislador y jurista notable<sup>88</sup>; filosofía, ciencia y teoría jurídica; soberanía y alma. Son los sujetos de la enunciación, los discursos y los objetos de una verdad universal. Una verdad dicha por los primeros, enunciadas en las segundas y reconocidas en las terceras.

Es posible sostener, por lo anterior, que si el elemento de legitimidad del saber jurídico de la soberanía es suspendido por Foucault, lo es en cuanto permite una teoría. Esto quiere decir que es dejado a un lado en cuanto propugna una unidad universal impoluta que pretende ordenar la multiplicidad “en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de una ciencia que algunos poseerían” (HDLS:22). El problema básico de esta pretensión para Foucault, es que la búsqueda y propuesta de una verdad de tal nivel olvida u obvia las relaciones de poder que la constituyen. Esto es, por lo demás, lo que Foucault reprocha a la ciencia (HDLS:22,23) que, en este punto, funciona del mismo modo que la teoría jurídica o, si se prefiere, la filosofía política.

El análisis arqueológico del saber jurídico muestra que aún en los cambios de los contenidos de sus teorías particulares, esto es, incluso por ejemplo en la transformación de una justificación monárquica a una democrática, las teorías jurídicas de la soberanía siempre intentan un discurso legitimador “sobre el poder”. Que la soberanía sea popular o “real” no cambia en nada la pretensión de verdad implicada. Esa pretensión, esa función de verdad constituye lo que Foucault llamó legitimidad<sup>89</sup>, elemento primitivo de la representación jurídica discursiva.

#### CONCLUSIONES PROVISIONALES

“En el fondo, a pesar de las diferencias de épocas y de objetivos, la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey”.<sup>90</sup> Desde mi perspecti-

<sup>88</sup> Buscar y decir esta verdad es lo propio del filósofo, del sabio (“De la Arqueología a la Dinástica”, p. 155), del legislador y de la figura más reciente del intelectual universal. Foucault entiende por intelectual universal aquel que “tomó la palabra y vio que se le reconocía el derecho a hablar en tanto que maestro de la verdad y de la justicia” (Verdad y poder: 49). Ese sujeto de enunciación es una derivación del “hombre de justicia, el hombre de ley, aquel que oponía frente al poder, al despotismo, a los abusos, a la arrogancia de la riqueza, la universalidad de la justicia, la equidad de la ley ideal” (“Verdad y poder”, p. 51). Cfr. Foucault, Michel, “De la Arqueología a la Dinástica”, en *Obras Esenciales, volumen II*, trad. F. Alvarez de UríaA, J. Varela, Barcelona, Paidós, 1999.

<sup>89</sup> Por ejemplo, en el derecho monárquico y en el democrático, la pregunta por el castigo será siempre la misma, “saber dónde y cómo se funda el poder punitivo en la soberanía tal como ésta se presenta por la filosofía” (HDLS:36, 37).

<sup>90</sup> Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, I, *op. cit.*, p. 86.

va, esta frase que ha hecho fama asevera que no hemos dejado de aproximarnos al poder como nos lo propuso la representación jurídica discursiva, acontecida por vez primera al nacer las monarquías. Somos sus herederos y estamos situados aún en este modo de comprensión.

Foucault, hecho este diagnóstico, pretende evitar o rodear el edificio del saber jurídico, a pesar del magnetismo y el interés que sus dichos y escritos le reconocen<sup>91</sup>, y para ello suspende sus categorías reflexivas. Más precisamente, la suspensión arqueológica comprende la forma de expresión de esta representación, los elementos que la modelan y su hipótesis represiva acerca del funcionamiento del poder. Con este primer paso metodológico, Foucault aspira a evitar la disolución universalizante<sup>92</sup> de la multiplicidad que portan los principios de inteligibilidad del saber jurídico respecto del poder, la verdad y el sujeto.

Subrayo que la suspensión arqueológica es una cuestión inicial y provisoria, no una recusación permanente. Esto permite aclarar que Foucault no impugna definitivamente el Estado o el Soberano sino la función que cumplen en el saber jurídico, una vez que se articulan desde la perspectiva de los elementos señalados. “La idea de que la fuente, o el punto de acumulación del poder estaría en el Estado y (que) es a él a quien hay que preguntar sobre todos los dispositivos de poder, me parece sin mucha fecundidad histórica, o digamos que su fecundidad histórica se ha agotado actualmente”.<sup>93</sup> Para él, que considera las múltiples relaciones de fuerza que aparecen luego de la suspensión arqueológica, “la unidad estatal es, en el fondo, secundaria con relación a estos poderes regionales y específicos que aparecen en primer lugar”.<sup>94</sup> Por las mismas razones, es decir, tomando la perspectiva de su capacidad disolvente de la multiplicidad, Foucault dirá que el tema de la representación “obstaculiza los análisis del poder” pues “no explica ni la complejidad de los mecanismos, ni su especificidad, ni los apoyos, complementariedades, y a veces bloques, que esta diversidad implica”.<sup>95</sup>

En definitiva, lo que impugna Foucault del saber jurídico y de sus comprensiones del poder, de la verdad y del sujeto, es que sus universales estrechan el análisis y no alcanzan a percibir la conformación política que producen históricamente nuestras prácticas.<sup>96</sup> De esta manera, si los dichos de Foucault sobre la represen-

<sup>91</sup> Tanto es así que Foucault señala que le ha costado desembarazarse de esa representación porque muestra bien cierto ámbito de las relaciones de poder (“Verdad y Poder”, p. 147).

<sup>92</sup> “Poderes y Estrategias”, *op. cit.*, p. 164.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>94</sup> “Las Mallas del Poder”, *op. cit.*, p. 240.

<sup>95</sup> “Poderes y Estrategias”, *op. cit.*, p. 157.

<sup>96</sup> No es posible detenerse en este momento en la noción de práctica; pero, hay que advertir que pasa por ella la posibilidad de entender las articulaciones que Foucault propondrá en sus trabajos. De hecho, en 1984 dirá que son los “conjuntos prácticos” los que entregan homogeneidad a su actividad (“¿Qué es la ilustración?”, pp. 94, 95). Es más, la misma noción de práctica parece cuajar el intento por mantener la multiplicidad de las relaciones de poder y las formas de verdad, imbricadas en su diferencia histórica y,

tación jurídico-discursiva se sitúan en el nivel que he indicado, no es para sostener que el discurso jurídico soberano mienta o sea la burda palabrería de una verdad instrumental al poder. Se trata más bien de aseverar que es un discurso limitado pues ni permite advertir las relaciones de fuerza que han aparecido en la modernidad (HDLS:49), ni imbrica las formas de verdad que les son correlativas, ni advierte los modos de subjetivación que se articulan en ellas. Lo engañoso de la representación jurídica discursiva se vincula, entonces, a la estrechez del análisis. En este sentido enmascara<sup>97</sup> o disuelve prácticas diversas en su universalidad.

Esta insuficiencia lleva a Foucault a invertir la pregunta filosófica jurídica que quedó citada en el acápite anterior. Su pretensión será situarse en “una cuestión que está por debajo, una cuestión muy fáctica en comparación con la tradicional, noble y filosófica”. Se trata de abrirse a las multiplicidades para reconocer no sólo las relaciones de poder, sino también los discursos de verdad y las reglas de derecho que transitan entre ellos. Se trata, por lo tanto, de dejar a un lado la pretensión consistente en iniciar el análisis desde algunas de las primitividades del saber jurídico de la soberanía, para abrir un dominio. Pero, la suspensión de los universales filosófico-jurídicos y jurídico-políticos no es un salto al vacío ni pretende decir “que no hay grandes aparatos de poder o que no se pueden alcanzar ni describir” (HDLS:51), sino que abre un campo que le permitirá volver a tratar cuidadosamente con acontecimientos dispersos y múltiples procurando encontrar agrupamientos provisorios.<sup>98</sup> La inversión de la pregunta filosófica jurídica que propondrá Foucault es, entonces, consecuencia de la suspensión arqueológica: “¿Cuáles son las reglas de derecho que las relaciones de poder ponen en acción para producir efectos de verdad? O bien: ¿cuál es el tipo de poder susceptible de producir discursos de verdad que, en una sociedad como la nuestra, están dotados de efectos tan poderosos?” (HDLS: 34).

---

al mismo tiempo, articuladoras de generalizaciones. Desde esta consideración hacia las prácticas algunos observan cierto pragmatismo en Foucault. Cfr., sobre las prácticas y la multiplicidad, Castro, Edgardo, “Foucault, lector de Kant”, en Foucault, M., *Una Lectura de Kant: Introducción a la “Antropología en Sentido Pragmático”*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, pp. 26-29; sobre el pragmatismo de Foucault, Castro, Edgardo, *Pensar a Foucault, Interrogantes filosóficos de La Arqueología del Saber*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 1995, pp. 32, 214, 215, 227, 230, 234-236; Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 149-154, 225; Deleuze:35.

<sup>97</sup> *Historia de la Sexualidad*, I, *op. cit.*, pp. 17-18.

<sup>98</sup> Al emprender este trayecto Foucault presentará nociones como *biopodery disciplinas* que pueden considerarse “conceptos técnicos” si se les sitúa como la generalización de genealogías y arqueologías hechas y, por lo tanto, en la medida que se vinculan con ellas. Utilizarlos para otras configuraciones históricas no es necesariamente incorrecto; pero, va más allá de lo que fue Foucault. Es más, en tales usos estos términos podrían adquirir algunos rasgos propios de los elementos de la representación jurídica discursiva. Como advierten Dreyfus y Rabinow a propósito del poder, Foucault al describirlo no pretende hacer una teoría, es decir, no es una descripción ahistórica y objetiva, “no es aplicable como generalización a toda la historia” (Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 215).

Si la suspensión arqueológica del saber jurídico permite la delimitación de la pregunta que orientará la actividad de Foucault, hay que empezar a reconocer la relevancia del derecho en su trabajo. Lejos de un desdén hacia lo jurídico, sugiero que Foucault ensaya un pensamiento político en relación con el saber de la soberanía. Es cierto que ese ensayo no pretende situarse en las articulaciones de tal saber jurídico para progresar en su verdad, sino que confronta y suspende su modo de pensar el poder, la verdad y el sujeto. Pero, el mismo hecho de suspender la comprensión sobre los ejes que, según sus palabras, dan sistematicidad a su trabajo, da cuenta que su indagación sobre el saber jurídico, lejos de ser accesoria, está en el centro de sus preocupaciones. En ella identifica ciertos modos de comprensión que deben dejarse a un lado como condición de posibilidad de un nuevo modo de pensarlos y actuar en ellos<sup>99</sup>. Así, no es difícil advertir que la suspensión de una comprensión del poder represivo prepara la propuesta de un poder productivo<sup>100</sup>, que la suspensión de una verdad universal que se concibe a distancia del poder anticipa la posibilidad de un entramado de saber-poder<sup>101</sup>, que la impugnación a un sujeto considerado como átomo primitivo está en el camino que permite señalarlo como efectos de unos modos de subjetivación.<sup>102</sup> En todos estos trayectos estarán presentes las formas jurídicas.

Lo dicho hasta aquí permite preparar el siguiente paso de Foucault al tratar prácticas heterogéneas e intentar reagruparlas. Al adentrarse en él habrá que dilucidar cómo se moldean los desplazamientos mencionados y cómo queda el derecho en ellos; cómo, para parafrasear una presentación que Foucault hizo ante los jueces franceses, se realizó en la modernidad la redefinición de lo judicial.<sup>103</sup> En definitiva, al internarse en esta actividad será posible responder dónde Foucault dejó el derecho al articular las formas de verdad, las tecnologías políticas y los modos de subjetivación de la modernidad.

<sup>99</sup> Sin ligar estos modos de comprensión con la representación jurídica discursiva del poder, Bernauer advierte que la suspensión de ciertos modos de entender la verdad y el poder, “no es sino la condición de posibilidad para que aparezca una esfera de relaciones de poder-saber”, Bernauer: 146.

<sup>100</sup> *Vigilar y Castigar*, *op. cit.*, p. 225; “Las Mallas del Poder”, *op. cit.*, 240; “Las relaciones de poder penetran los cuerpos”, *op. cit.*, p. 155.

<sup>101</sup> Foucault ya desarrolla su actividad en torno a este entramado en *Vigilar y Castigar* y en la *Historia de la Sexualidad I*. Por ejemplo, a propósito de las disciplinas dirá que “la superposición de las relaciones de poder y de las relaciones de saber adquiere en el examen toda su notoriedad visible” (*Vigilar y Castigar*, p. 215). En la *Historia de la Sexualidad I*, por su parte, al explicar la “regla de la inmanencia” como parte de su método, señala que “entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad” (p. 94).

<sup>102</sup> Castro, *op. cit.*, pp. 332, 333.

<sup>103</sup> “La redéfinition du ‘judicial’” es el título de una presentación que hizo Foucault al Sindicato de la Magistratura en Francia, durante 1977. En él analizó, justamente, el modo como fue comprendido el asunto propio de los jueces desde el siglo XVIII en adelante. El texto escrito de esta presentación no está contenido en los *Dichos y Escritos* publicados luego de la muerte de Foucault.

## HISTORIOGRAFÍA Y POSMODERNIDAD: LA PREGUNTA POR EL CANON

Luis G. de Mussy R.\*

¿Cómo puede estar la institución historiadora retrasada respecto de su propia muerte? ¿Cómo puede la práctica historiográfica organizar el *wake* de su escritura, si, aturrida por el nudo entre literalidad y acontecimiento, no logra advertir el fin de una práctica de escritura?<sup>1</sup>

La historiografía, de ser y pensarse como una ciencia certera y bastante infalible durante el siglo XIX, pasó a ser considerada por sus críticos y por muchos de sus practicantes —desde fines del XX y comienzos del siglo XXI— sólo como un discurso más sobre el pasado: ya sea este individual, institucional, colectivo o nacional.

¿Qué pasó en dos siglos para que la rigurosa historia científica y metódica de las escuelas historicistas de Ranke, Humboldt, Fustel de Coulanges, Langlois, Lavisse, Seignobos y Monod dieran paso a la historia en migajas que hoy —al finalizar la primera década del nuevo milenio— sigue caracterizando la postmodernidad historiográfica? ¿Cómo se pueden enfrentar las dudas y las posibilidades actuales de escribir sobre el pasado, sea este colectivo o personal? ¿Qué autores, escuelas, paradigmas o modelos han realmente logrado hacerse cargo de la crisis de representación que originaron las experiencias extremas —de todo orden: históricas y epistemológicas— durante el siglo XX y de la modernidad en general? Y en un sentido aún más desafiante: ¿Qué puede hacer un historiador que no se da por enterado de los avances en filosofía del lenguaje, del estructuralismo, la teoría crítica, de la semiótica, de los estudios culturales, de la cliometría, de la historia de género, del psicoanálisis, de la deconstrucción, del giro lingüístico, de las nuevas formas de entender y proyectar la experiencia humana, de la historia de la conciencia, como de muchos otros asuntos? ¿Puede competir un relato o narración histórica del paradigma tradicional-autosuficiente con cualquier serie de televisión, con algún video-ensayo o video-montaje de [www.youtube.com](http://www.youtube.com)? He aquí algunas ideas de interés para el debate que acabamos de enunciar sobre las certezas e incertidumbres de pensar *una/otra* historia-grafía para esta nueva época que recién se abre ante nuestros ojos.

Lo que postula este comentario es que una alternativa frente a la acechanza postmoderna y la supuesta imposibilidad de escribir historia, se visualiza cuando asumimos que la certeza está en el romanticismo de la pregunta honesta y no en la precisión de la respuesta correcta e inmediata. De esta forma, la historia —y cualquiera de sus versiones gráficas— puede intentar separarse del mero

\* Ph. D. *London*. Director de Investigación y Publicaciones de la Universidad Finis Terrae.

<sup>1</sup> Luis G. de Mussy R. y Miguel Valderrama, *Historiografía Postmoderna. Conceptos, figuras, manifestos*, Santiago, Ediciones Universidad Finis Terrae, RIL Editores, 2010. p. 27.

ejercicio de mancharse las mangas con la tinta de otros en el gesto de eternos escribientes, eruditos y amanuenses. En esta línea, que la proposición aquí sea entender que el control del mito por la vista de Heródoto, las referencias de Tucídides, la erudición y la gramática histórica de J. Mabillon, el historicismo de Ranke, Humbolt, Monod, Lavisse y Meinecke, el estructuralismo de C. Levi Strauss y *Annales*, la historia total y la larga duración de F. Braudel, la historia de las mentalidades y las reflexiones epistémicas de Bloch, la narración densa de C. Geertz, la metahistoria de Hayden White, la útil categoría de género de J. Scott, los estudios culturales de R. Williams, la operación historiográfica de M. De Certeau, la historia conceptual de R. Koselleck, la experiencia histórica sublime de F. Ankersmit (por nombrar sólo los menos) son *una/otra* versión del concepto de historia y de su correspondiente forma de escribir el pasado como historia durante los últimos dos mil 500 años. De lo anterior podemos suponer que ha llegado la hora de asumir la necesidad de revisar y reconocer los necesarios ajustes de la matriz disciplinar.

Es así como dentro de este nuevo encuadre conceptual se nos hace posible plantear la discusión sobre la postmodernidad como la discusión por el *canon*, cualquiera que este sea. Por de pronto, la utilidad de usar el criterio *regla* o *summa* como problemática, se entiende en la medida que permite estructurar un “campo de fuerza” ficticio y esencialmente inestable pero muy útil a la hora de hacer un balance de lo que son (y pueden llegar a ser) las operaciones historiográficas en el Chile post Bicentenario. En otras palabras, la búsqueda de cualquier canon historiográfico se entiende hoy a comienzos del siglo XXI, como un gesto-provocación —un umbral ficticio— que se materializa y sólo puede ser a través de la soberanía del instante y la aporía. Por eso, si bien puede responder a diferentes criterios —autores, textos, ideas, propuestas programáticas, escuelas, movimientos, etc.—, lo único que importa es que este o ese canon sea rebatido y ampliado, como también cercenado y restringido, para de ahí volver a su lugar en una nueva forma. Desafío e incertidumbre que nos obliga a la apuesta o compromiso por un cuestionamiento nostálgico y autocrítico que explore las implicancias que se generan al vincular los conceptos de teoría, canon e historiografía (chilena) en un gesto analítico-soberano frente al devenir o flujo posmoderno y su gigantesco caudal de movimientos y dudas.

Es decir, cuando hablamos del criterio canon, estamos entendiendo el concepto no como la selección, exclusión o consagración de un determinado agente(s) cultural, sino como la esencia misma por el debate sobre la asignación de valor y el reconocimiento de la historicidad y canonicidad, que todo historiador o crítico cultural debe considerar y evaluar previa a la aplicación de sus métodos para escribir y reconstruir el pasado como Historia. Y este asunto tiene implicancias que van desde la reflexión filosófico-historiográfica a la profundidad imaginativa de la comunidad social. Lo que los historiadores sean capaces de imaginar, relatar y legitimar, será proporcional a la capacidad de esa comunidad de incorporar su pasado como factor determinante y condicionante de todo presente que se vaya generando. De ahí que resulte tan interesante lo planteado

por María Grever en su libro *Beyond the Canon*, en el cual se hace referencia a la superación más que la celebración de cualquier conjunto de referentes a la hora de proyectar una identidad particular: sea nacional, institucional, grupal o simplemente, individual. No por nada, se define “canon histórico” como una narrativa en la que figuras, eventos, líneas argumentativas, ideas y valores son coaligados por tramas y perspectivas explicativas que siempre vienen limitadas a priori.

In our post-Enlightenment culture, these assumptions are not so obvious as they were in pre-modern societies. The Enlightenment severed the link between tradition and authority. A tradition may still have validity, but not in virtue of its venerable age, and only when it has withstood the test of critical reason. Today, a “canon” is subject to intellectual scrutiny and public debate. In political terms, this means that a history canon may simply be the winning horse in the contest between different versions of collective memory... *Applied to history, we might define a canon as follows: it is a historical grand narrative, consisting of selected figures, events, story lines, ideas and values, colligated by definite plots, perspectives and explanations.* In the context of modern national history, it is what textbook histories, historical commemorations and the dominant collective memory have in common... A canon frequently privileges significant political events and great personalities rather than gradually changing patterns, trends and forces.<sup>2</sup>

En otras palabras, el tema es cómo limitar y asumir la selección valórica y su permanente e involuntaria predeterminación analítica e ideológica. Dinámica que sabemos será dominante a la hora de la definición o discusión sobre la memoria “colectiva” de cualquier comunidad de sentido. Es así como también estamos al tanto de los privilegios y las exclusiones, y de cómo seguir adelante en esta carrera que de seguro será de largo aliento y donde el debate intelectual y público estaría iniciando una época postilustrada. Al definir —desde una historiografía crítica de sí misma— quiénes han sido los historiadores que han pensado el oficio (además de aplicarlo monográficamente), se puede revisar la validez y pertinencia, el valor, de todo registro o evidencia histórica, más allá de su ubicación dentro de un tramado narrativo.

<sup>2</sup> María Grever y Siep Stuurman, *Beyond the Canon. History for the Twenty First Century*, Great Britain, Palgrave Macmillan, 2007, p. 3. Para otras definiciones ver Chris Baldick, *Oxford Concise Dictionary of Literary Terms*, New York, Oxford University Press, 2004; Michael Payne (Comp.), *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 76. Otro libro muy útil al respecto es el de Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin (Coord.), *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, México, Paidós, 2009.

## ¿QUÉ DEFINE NUESTRO ZEITGEIST HISTORIOGRÁFICO?

“Pensado como un texto experimental y para provocar debate al interior de un seminario”<sup>3</sup>, el paper del filósofo de la historia holandés Frank Ankersmit, “Historiografía y Postmodernismo”, no ha dejado de provocar resquemor e incomodidad. Publicado por primera vez (1989) en la revista *History and Theory* No. 27 y posteriormente en el libro *Historia y Topología* (1994), este ensayo fue clave para la discusión histórica de la década pasada, y aún creemos oportuno extrapolar dicho debate en vista de la utilidad y significación para la escena chilena que aún sigue simplificando la crítica contemporánea con la adjetivación de *posmo*, relativista, fragmentaria y sin sentido práctico. Fundamentalmente reconocemos tres niveles de reflexión en este texto. El primero tiene que ver con las nuevas condiciones de época (la postmodernidad) frente a las cuales debe ser re-pensado el texto histórico y la figura del historiador; en segundo lugar nos parece interesante el trabajo desarrollado en torno a los movimientos de la conciencia histórica desde su profesionalización a comienzos del siglo XIX hasta el presente; y por último, destacamos la definición de la teoría y el texto historiográfico postmoderno como a-científico y no como anticientífico.

Respecto de las nuevas condiciones de época en las que debe ser pensado el movimiento de la conciencia histórica y del texto historiográfico, los puntos de partida de Ankersmit son la sobreproducción actual en la historiografía, el cómo se le debe y puede hacer frente, y, qué actitud se debe tomar ante esta marejada de historiadores, de nuevos títulos y trabajos sobre el pasado. De ahí que vea como mecanismo para superar la crisis de la historia el generar un nuevo vínculo con el pasado donde se comience por el reconocimiento “completo y honesto” del lugar o “posición” en que se encuentra todo historiador al escribir historiografía y cuando se involucra como tal en el espacio social. Es por esto que la necesidad imperiosa de exigir una relegitimación teórica del escrito histórico y la voluntad de intentar liberarlo de cualquier esencialismo que lo subordine, se levantan como algunas propuestas significativas del holandés para reubicar el trabajo del historiador en su nuevo espacio post histórico. En cuanto a la renovación teórica planteada por Ankersmit en particular, su trabajo ha estado bajo las influencias de Hayden White, Richard Rorty, Arthur Danto, John Dewey y Donald Davidson, como él mismo lo ha manifestado. En pocas palabras, la postura teórica de Ankersmit entiende el texto histórico como una suerte de artefacto o construcción estética mucho más pictórica que científica, pero analizable en cuanto conjunto de proposiciones lingüístico-rationales. Sin embargo, lo que más nos importa —más allá de la opción ya descrita— es la *necesidad prioritaria*, aunque no última, por la renovación y el ajuste epistemológico que plantea este historiador.

<sup>3</sup> Luis G. de Mussy, “Entrevista a Frank Ankersmit”, inédita, The Hague, febrero 2007.

Mi punto de partida en este artículo es la sobreproducción actual en nuestra disciplina... La pregunta crucial ahora es *qué actitud debemos tomar respecto de esta sobreproducción* de literatura histórica que se disemina como un cáncer en todas las áreas [...] Debemos darnos cuenta de que no hay forma de volver atrás. Se calcula que en este momento (1989) hay más historiadores que efectúan investigaciones históricas que la cantidad total de historiadores desde Heródoto hasta la década de 1960 [...] Sin embargo, *lo que sí ayuda y tiene sentido es definir un vínculo nuevo y distinto con el pasado con base en un reconocimiento completo y honesto de la posición en la que ahora nos vemos a nosotros mismos como historiadores... El escrito histórico hoy rompió su saco teórico tradicional y auto-legitimador y, por tanto, necesita ropa nueva.*<sup>4</sup>

En segundo lugar, muy provocativa y desafiante resulta la proposición de este historiador para justificar el cambio y ajuste de “ropa” teórica; para ello, postula pensar el movimiento de la conciencia histórica moderna a una posmoderna, a partir de la imagen de un árbol que atraviesa por un cambio de estación. Transformismo filosófico que según el autor se explicaría, ya que el texto histórico posmoderno estableció *otra* tendencia sostenida con respecto de la tradición esencialista de la Historia y con el pasado escrito como historiografía racional, científica y autosuficiente. Ya no es posible entender, visualizar o decodificar *la realidad y el pasado* como si estos tuvieran una esencia última o una explicación en clave y fija. Hoy ya sabemos que hay *pasados*, e incluso, futuros-pasados. En esta lógica, y en paralelo con un esquema sobre la modernidad, primero habrían sido los filósofos de la historia quienes fijaron su interés en el tronco y la naturaleza de la historicidad, para que posteriormente los historicistas se ubicaran en las ramas del árbol y en sus diversas variedades y formas, y así quedó la atención en las hojas para los posmodernos.<sup>5</sup> Este punto es muy polémico ya que Ankersmit postula que un claro ejemplo de este estudio por las hojas del árbol, son los trabajos de Carlo Ginzburg y Natalie Zemon Davis en conjunto con la escuela micro histórica en Europa y en Estados Unidos. Argumentación que para el historiador italiano es inaceptable y propia de lo que él llama despectivamente “la escuela escéptica”. Ejemplo de esto fue el debate organizado entre Carlo Ginzburg y Ankersmit en la Biblioteca Nacional de Chile en noviembre del año 2008, donde ambos autores mostraron cuáles eran sus diferencias en cuanto al peso del lenguaje y de la filosofía en la escritura de la historia. Si bien para la gran mayoría de los historiadores la postura de Ginzburg es ampliamente reconocida, a partir de lo que fue este diálogo quedó la impresión de que el cambio de época era más fuerte que la potente luz de la microhistoria.

<sup>4</sup> Frank Ankersmit, “Historiografía y Posmodernidad” en *Historia y Tropología. Asenso y caída de la Metáfora*, México, FCE, 2005. pp. 315-319. El énfasis es nuestro.

<sup>5</sup> Ver el artículo de Pablo Marín “A esta hora se debate”, en *La Tercera (Cultura)*, Santiago, Chile, 15 de noviembre de 2008, pp. 12-13; y también el blog: [www.ankersmitenchile.blogspot.com](http://www.ankersmitenchile.blogspot.com).

También llama la atención que este autor asocia historia de las mentalidades con historiografía posmoderna. Sin embargo, el problema es que durante la década de los noventa según Ankersmit habría llegado el “otoño a la historiografía occidental”, dejando sólo hojas viejas a punto de caer sobre hojas ya secas o a punto de deshacerse.

Me gustaría aclarar el *movimiento de la conciencia histórica* que mencionamos líneas atrás por medio de la imagen siguiente. *Comparemos la historia con un árbol*. La tradición esencialista dentro del escrito histórico occidental centró la atención de los historiadores en el tronco del árbol. Por supuesto, este fue el caso de los sistemas especulativos, que definieron, por decirlo así, la naturaleza y la forma de su tronco. El historicismo y el escrito histórico y científico moderno, con su atención básicamente encomiable a lo que, de hecho, sucedió en el pasado y su falta de receptividad hacia los esquemas apriorísticos, se situaron en las ramas del árbol... Sea que se haya formulado con una terminología ontológica o metodológica, el escrito histórico desde el historicismo siempre pugró por la reconstrucción de la línea esencialista que corre a través del pasado o por parte de él. Con el escrito histórico posmoderno —que se encuentra, en particular, en la historia de las mentalidades— se rompió por primera vez con esta tradición esencialista de siglos de vida —a lo que añado de inmediato, para evitar cualquier patetismo o exageración, que me refiero aquí a *tendencias* y no a rompimientos radicales—. La elección ya no recae en el tronco ni en las ramas, sino en las hojas del árbol. Según la visión posmoderna de la historia, el objetivo ya no es la integración, síntesis y totalidad, sino esos trozos históricos que son el centro de atención... Si deseamos adherirnos de todos modos al esencialismo, podemos decir que la esencia no está en las ramas, ni en el tronco, sino en las hojas del árbol histórico... Esto me lleva al punto principal de este capítulo. Es característico de las hojas que estén sujetas con relativa precariedad al árbol, y que cuando llega el otoño o el invierno se las lleve el viento. *Por diversas razones, podemos asumir que el otoño llegó a la historiografía occidental*. En primer lugar, está por supuesto la naturaleza postmoderna de nuestra propia época. Nuestro antiesencialismo —o, como popularmente se llama en estos días, *antifundacionalismo*— redujo nuestro compromiso con la ciencia y la historiografía tradicional... El viento frío que —de acuerdo con Romein— sopló alrededor de 1900 al mismo tiempo tanto en Occidente como en Oriente, al final se llevó las hojas de nuestro árbol histórico también hasta la segunda mitad del siglo xx.<sup>6</sup>

En menos de doscientos años, el frío viento del fracasado y en algunos casos extremo racionalismo moderno, nos dejó con una historia que finalmente fue incapaz de conectar científicamente el presente de sus hojas recién caídas, ni

<sup>6</sup> Frank Ankersmit, *op. cit.*, p. 348. El énfasis en *antifundacionalismo* es del autor. Los demás énfasis son nuestros.

tampoco con las ramas que las sujetaron en un principio o con el tronco que las debiera poder explicar y hacer suyas. Nuestro *Zeitgesit*, por lo tanto, y en paralelo a la postura de Ankersmit, se vuelve hacia el mito y lo sublime como puentes entre el pasado que ya no existe y el presente que se quiere entender a sí mismo. Entendimiento que estaría basado en la re-lectura (“rejuego”) de las huellas —hojas— sin mayor contemplación de su devenir, “lo que sigue ahora para la historiografía occidental es reunir las hojas que se cayeron y estudiarlas, sin importar sus orígenes... Nos ha llegado la hora de *pensar* sobre el pasado más que *investigarlo*”.<sup>7</sup>

En cuanto al tercer nivel de análisis, este tiene que ver con qué tipo de recolección de hojas queremos —y podemos— llevar a cabo el acometido: una posibilidad es que sea científica, la otra, acientífica. Para lograr lo segundo, el autor señala que lo que se necesita es “pensar el pasado más que seguir investigándolo”. Las evidencias y pruebas empíricas abundan, y son más que suficientes. Ankersmit quiere asumir el desacople entre el presente y el pasado en una postura más cercana al equilibrio estético mítico pero sin negar los vínculos necesarios y pertinentes con un racionalismo acientífico, tolerante, honesto. Nueva y conocida fusión metodológica que no niega los atributos del pensamiento racional y empírico, pero también entiende que la autocrítica es básica para la salud de cualquier empresa epistemológica. La integración de múltiples variables requiere de sistematización y jerarquías, pero también de saber que los límites del lenguaje son altamente productivos. Ya sabemos que este autor ha planteado que la teoría historiográfica postmoderna sería una radicalización del historicismo y una búsqueda de los elementos cercanos al mito: “El postmodernismo no rechaza el escrito histórico científico, sino solo llama nuestra atención al círculo vicioso de los modernos que nos haría creer que nada existe fuera de él. *Sin embargo, fuera de él se encuentra el reino entero del propósito y significado histórico*”.<sup>8</sup>

¿Será entonces posible plantear que la matriz del historicismo (como un sistema de asignación de valor) y parte de la posmodernidad historiográfica (como otro sistema de asignación de valor), son algunos de los contornos o límites de este nuevo umbral, canon, o entramado teórico historiográfico, desde el cual entender e intentar la práctica historiográfica chilena? ¿Será la disputa por la historicidad —sea esta elitista, popular, subalterna— básicamente la discusión por el canon? La respuesta en ambos casos es sí. Y para apoyar tal afirmación, nos parece muy útil usar el comentario de Hayden White cuando reconoce y asume la transitoriedad del concepto de historia como la intrínseca y periódica necesidad de renovación de las bases de nuestra relación con el significado del pasado en nuestro actuar cotidiano. Por todo lo anterior es que

<sup>7</sup> Frank Ankersmit, *op. cit.*, p. 344. En esta línea es muy útil no olvidar lo que señalaba Jacques Le Goff cuando postuló que “todo documento es monumento” y que “todo documento es mentira”. Ver Jacques Le Goff, *El orden de la Memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991. p. 238.

<sup>8</sup> Frank Ankersmit, *op. cit.*, p. 351. El énfasis es nuestro.

creemos posible pensar que el debate sobre el canon equivale a la discusión por la posmodernidad y por lo que ha quedado de los últimos dos mil 500 años de historias de la historia. De ahí que la nueva pregunta quede planteada entonces como: ¿Qué hojas historiográficas debemos recoger?

The concept of history includes a concept of historical knowledge that knows itself to be always provisional and open to revision.<sup>9</sup>

Hayden White

¿CITAR A LOS GRANDES O PRESCINDIR DE LOS NOMBRES?

Establecida la urgencia por pensar qué hojas —o conjunto de ellas— constituyen las posibilidades de reflexionar y escribir nuestro pasado como historia, es importante también revisar cómo le asignamos valor a dichas huellas, y cómo entendemos, limitamos y asumimos la transferencia valórica (suerte de parábasis historiográfica) desde esas otras voces hacia el ayer que se nos devela y abre en los vestigios o preguntas que consideramos como permitentes. En esa línea, dos formas de entender cómo se puede usar y caracterizar el concepto de ajuste o selección valórica en la disciplina histórica, son las trabajadas por Frank Kermode y Martín Jay. En sus libros *Formas de atención e Historia y valor*, Kermode establece una pregunta sobre la asignación de valor en el campo de la historia del arte y de la literatura que se ajusta plenamente a lo que nosotros estamos intentando plantear:

¿Por qué medios atribuimos valor a las obras de arte y de qué manera nuestras evaluaciones afectan nuestra forma de entenderlas?... El planteamiento es ampliamente histórico: buena parte de lo que digo está relacionado con los procesos por los cuales establecemos una buena opinión para un trabajo o un artista que por lo general precede los esfuerzos más enérgicos de crítica e interpretación, es decir, *la naturaleza de las fuerzas históricas que certifican que algunos trabajos y no otros requieren o merecen estas formas de atención especiales...* La historia de estos objetos inusuales que desaparecen del canon, en realidad desaparecen de la vista, pero son restituidos después de largos períodos de negligencia, me parece una buena manera de entrar en discusión...<sup>10</sup>

Como se aprecia, la respuesta de Kermode propone una suerte de vitalidad y movimiento al interior de los cánones literario y estético donde la entrada y salida de esos “objetos inusuales” debe considerarse, más que como una celebración a priori, como punto inicial en la asignación de valor. Admite, además, que para entrar en el juego conceptual, es preciso entender que hay dos límites

<sup>9</sup> En algunas secciones de este ensayo se usan epígrafes invertidos a modo de cierre.

<sup>10</sup> Frank Kermode, *Formas de Atención*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1988. p. 15. El énfasis es nuestro.

fundamentales: uno que ve el canon como un conjunto o una selección rígida, establecida y sin posibilidad de cuestionamiento (canon duro) y otro que corresponde a la versión más flexible y resiliente (canon blando). Si bien Kermode no hace mención del término, entendemos el concepto resiliencia como la capacidad de recuperación y el resorte que la permite después de haber recibido algún tipo de golpe o complicación. Un ejemplo de una versión dura del canon es el caso de Harold Bloom y su intransigente celebración de Shakespeare en *El Canon Occidental* como el centro de nuestro universo imaginativo y conceptual moderno. Por otra parte, Kermode reconoce que también se puede entregar valor a partir de procesos de relectura que distingan qué variables y qué manifestaciones, “qué trozos de memoria” (por cierto inusuales) pueden y deben quedar dentro del *orden del discurso* y por ende recibir “formas de atención especiales” por parte de la crítica y los historiadores. Para ello menciona dos estrategias: i) el establecimiento de cánones de obras particulares y ii) a partir de la invención de períodos históricos. A su vez, uno también podría pensar que otras formas de instaurar criterios de selectividad pueden ser la generación de hipótesis fuertes, las interpretaciones tendenciosas, la celebración de personajes carentes de significación, la exclusión bibliográfica, las preferencias ideológicas extremas, etc.; en síntesis, todas aquellas estrategias que permiten potenciar la falsedad a partir del manejo de la memoria.<sup>11</sup>

La segunda forma de entender el debate por el concepto de canon, y ya dentro de lo que es directamente un trabajo de historiografía intelectual, es constatar, como lo hace el historiador estadounidense Martin Jay, los peligros frente al conocido y repitente hábito humanista de legitimar el trabajo propio citando grandes nombres de la disciplina a la que se pertenece; es decir, haciendo (mal) uso de la selección de autores y problemáticas que son reconocidas como legítimas y con suficiente historicidad como para ser debatidas y posteriormente incorporadas o transferidas socialmente. Para ello, Jay señala que es clave tener siempre presente las pretensiones de validez y las argucias tropológicas que normalmente se unen con las ya conocidas voluntades de poder de todo enfoque metódico que se materializa exclusivamente en el nombrar —cánones de cualquier orden— y con eso se evita la verificación rigurosa de las posibilidades y argumentos señalados.

En cambio, es mejor concebir el modelo científico como un ideal regulador, contrafáctico, que opera como una forma de procedimiento, horizonte de expectativas, antes que como una práctica que pueda verificarse por completo en la realidad. Al hacerlo, evitamos cometer el error categórico de reducir lo que podríamos llamar la fuerza trascendental de las pretensiones

<sup>11</sup> “Tal vez la mejor imagen para la manera en que infundimos valor a éste y no a aquel trozo de memoria sea la novela de Proust: surgiendo de los indeterminados, desmembrados hechos de la Historia, *el núcleo del recuerdo convertido en canon; surgiendo de la Historia, el valor*”, Frank Kermode, *Historia y valor*, Barcelona, Ediciones Península, 1990, pp. 189-190. El énfasis es nuestro.

de validez a meras relaciones empíricas de poder, una tendencia latente en la desacreditación nietszcheana o foucaultiana de *la voluntad de verdad entendida como epifenómeno de la voluntad de poder*. Y mantendremos también una tensión conveniente entre los impulsos tropológicos y no tropológicos que se dan en el lenguaje.<sup>12</sup>

Lo importante sería, entonces, asumir que la inspiración y la autoridad de cualquier texto u artefacto histórico —su legítima historicidad y canonicidad— estarían definidas en una primera instancia por la capacidad referencial del problema (su intrínseca vigencia dialógica), y en un segundo momento por un control estricto pero lúdico —por parte del historiador— de la opacidad lingüística y de las voluntades de poder en cuestión: la suya y la de sus referentes. En síntesis, y por todo lo anterior, se podría establecer el argumento que en el cruce entre la urgencia o nueva realidad postmoderna del texto histórico según Ankersmit, con la asignación valórica presentada por Kermode y el cuidado referencial planteado por Jay, estaría posiblemente una opción para pensar acerca de las certezas e incertidumbres de una historia-grafía chilena para el siglo XXI.

Sócrates: aparentemente, para usted importa quién es el que habla y de qué país procede; usted no se pregunta simplemente si lo que dice es verdadero o falso.

Platón.

### TEORÍA

Una vez establecida la variabilidad en el uso del criterio canon, y cómo nos parece que pueden ser entendidas las implicancias de este término en el contexto de la postmodernidad en cuanto gesto-provocación, es oportuno discutir algunas posiciones acerca de porqué la teoría historiográfica debe ser un área disciplinar donde la selección o discusión del respectivo —y siempre transitorio— canon no puede detenerse. Para ello nos gustaría señalar que estamos asumiendo la definición de teoría desarrollada por Dominick LaCapra en su libro *Representar el Holocausto*, como la reflexión auto-crítica permanente tanto de los modelos y paradigmas con los cuales se pretende sostener todo intento de análisis crítico-intelectual, como también de las posibilidades de una justificada emancipación epistemológica y cognitiva.

Puede resultar útil señalar desde el comienzo que *entiendo por teoría a la reflexión sostenida crítica y autocríticamente y dirigida a prácticas, textos o conjuntos de hechos*. Idealmente, *esta reflexión incrementa la autocomprensión y provee una distancia crítica respecto de ciertos problemas sin implicar una negación de nuestro compromiso con ellos*. También pone a prueba (o refuta) formulaciones

<sup>12</sup> Martin Jay, *Campos de Fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 325-26.

existentes y puede llegar a indicar la necesidad de modelos de articulación más deseables (aun cuando el teórico solo esté en condiciones de brindar componentes o indicaciones antes que paradigmas completamente desarrollados de esos modelos).<sup>13</sup>

Particularmente, cuando nos interesamos por la teoría, lo hacemos bajo la convicción de que el gran denominador de la escritura histórica moderna (y lo más probable que durante una primera posmodernidad también) son los sucesivos movimientos de la conciencia histórica desde una definición o matriz, y posterior crisis, a otra revisión y cuestionamientos como de las permanentes fricciones entre las experiencias históricas y las débiles respuestas epistemológicas. Dinámica que reafirma nuestra intuición sobre un posible *gesto-provocación* o romanticismo historiográfico que, en el caso particular chileno, enfrente los defectos de nuestro excesivo positivismo y su necesidad —ya obligatoria— por volcarse hacia los aspectos teóricos y filosóficos. De ahí que, siguiendo la proposición del historiador chileno Mario Góngora, y ubicados en el campo nacional, sea tan urgente señalar las legítimas necesidades por una historia vinculada fuertemente con la reflexión aplicada; vinculación que no debe estar orientada en destacar esta última en sí misma, sino para que la permanente revisión de los supuestos y componentes epistemológicos de todo conocimiento histórico puedan hacer frente de forma honesta y sincera a las voluntades-necesidades de saber por el pasado que nos constituye: “Creo que el principal defecto de nuestra historiografía es el positivismo documental. *Contra eso no hay más remedio que una gran formación filosófica y teórica, basada en los clásicos de la historiografía y en los filósofos de la Historia*”.<sup>14</sup>

Acto cognitivo que, además, intuimos, debiera ser capaz de implementarse de forma práctica y autónoma a lo largo de los permanentes intentos por definir y aplicar —ya sea en la academia como en la vida cotidiana— un concepto de historia. En pocas palabras: reflexión sostenida sobre la capacidad de preguntarnos por lo que queremos y debemos saber acerca de nosotros y el mundo que nos rodea.

A su vez, hemos considerado útil recurrir al historiador alemán Reinhardt Koselleck, quien señala que la importancia de la teorización para la historia como disciplina no se debe al gusto del historiador, ni a la celebración de una moda o por un acomodo académico, sino a varias razones de peso y que son las que verdaderamente permiten pensar un futuro para el historiador académico. Entre ellas se mencionan las siguientes nueve razones para justificar la necesidad de la teoría:

i) para establecer cualquier tipo de periodización,

<sup>13</sup> Dominick LaCapra, *Representar el Holocausto. Historia, teoría, trauma*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, p. 17.

<sup>14</sup> Entrevista en *El Mercurio*, Santiago, jueves 26 de agosto de 1976, p. 20. El énfasis es nuestro.

- ii) para definir series temporales y las posibles cronologías específicas,
- iii) para el ajuste en los debates etimológicos,
- iv) para la historia estructural,
- v) para la diversidad de interpretaciones en torno a conflictos y experiencias extremas,
- vii) para establecer las discontinuidades o aporías que limitan el horizonte de expectativas epistemológicas,
- viii) para evitar la mono-causalidad y,
- ix) para dimensionar la teleología<sup>15</sup>

Es decir, sin teoría no hay posibilidad de pensamiento ni, mucho menos, de una reflexión histórica. En todo caso, la razón más importante que plantea Kosseleck se debe a la búsqueda de una salida del aislamiento académico y social de la historia y su posible redefinición a partir del trabajo, desarrollo y confrontación de justamente esos temas o asuntos que necesitan de un ajuste teórico o en aquellos casos que prometen “proyecciones teóricas”.

We can escape from our isolation only via new relationship to other disciplines. This means that we must recognize our need for theory or, rather, face the necessity of doing theory if history still wants to conceive of itself as an academic discipline. This is not an attempt to borrow theorems from neighbouring disciplines to establish hyphenated alliances... *I would propose that we can push our way out of our own characteristic bottleneck only by concentrating on those points that are themselves in need for theory or that promise theoretical insights.*<sup>16</sup>

Ahora bien, si ya sabemos por qué la teoría puede ser un primer espacio de interés, ¿cómo podemos pensar un canon historiográfico y teórico? En primer lugar, es muy útil considerar cómo LaCapra diferencia entre el proceso conservador de canonizar, y la imagen benjaminiana, que iguala la selección y asignación valórica de los referentes y las fuentes con el ejercicio de “cepillar la historia a contrapelo”, de ir en contra de la lógica y de las ideologías tradicionales de derecha o izquierda. En nuestro caso, el ánimo es el mismo: buscar aquellos textos o artefactos que permitan re-pensar la historia como disciplina académica pero también como un *habitus* humano tan esencial como la capacidad de aprehender las realidades que nos rodean. De saber autoeducarnos a revisar en forma constante e infinita nuestros supuestos como educadores de educadores de historia. Al decir de LaCapra,

Es importante distinguir entre *canonización* —una práctica básicamente conservadora en la recepción o apropiación de artefactos— y la posibilidad de explicitar esos artefactos por medio de lecturas críticas que, en palabras de Walter Benjamín, *cepillen la historia a contra pelo*... No existe una fórmula

<sup>15</sup> Reinhardt Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 2-19.

<sup>16</sup> Reinhardt Koselleck, *op. cit.*, pp. 1-2.

simple que nos permita decidir cuáles son estos textos, pero el proceso de educación —y de educarse a uno mismo como educador— exige que este sea el tópico que se debata recurrentemente. Aquí las relaciones dialógicas —tanto dentro como entre textos y personas— cumplen un papel continuamente renovado en la elaboración de diferentes posibilidades de los procesos textuales y culturales.<sup>17</sup>

Para ello, y como ya lo señalaba Michel de Certeau en su notable ensayo “La operación historiográfica”, la labor del historiador, o lo que hace el historiador cuando hace historia, comienza en el momento en que todo sujeto que quiere inquirir el ayer es capaz de separar y organizar los trozos de memoria o los restos residuales que le son significativos; es decir, cuando canoniza el tema, las fuentes y el problema. De aquí que sea tan interesante la distinción de LaCapra sobre aquellos textos *en* los cuales se puede pensar, pero, por sobre todo, lo determinante sería la capacidad de reconocer aquellos textos *con* los cuales es pertinente reflexionar de forma más cuidadosa y atenta. Selección que permitiría formar cánones contestatarios de textos con los que se podría repensar —aunque sea momentánea y transitoriamente— en los puntos ciegos de la matriz epistemológica y en las consiguientes falencias a la hora de llevar a la práctica los supuestos de toda disciplina. Como señalaban George Bataille para la filosofía y Mario Góngora para la formación histórica, la historiografía, cuando se convierte en transgresión de las propias fronteras de la escritura de la historia, es cuando logra ser capaz de potenciar la formación de historiadores críticos y capaces de pensar la historia que practican y a saber cómo y por qué ponerla a disposición de la sociedad.<sup>18</sup>

Sostengo que todos los textos merecen que se piense *en* ellos, pero algunos resultan particularmente valiosos para pensar *con* ellos y en ciertos casos han probado su valor a lo largo del tiempo de una forma renovada. Los que merecen que se piense con ellos permiten una discusión más acotada de los textos o de aspectos de esos textos —incluyendo aquellos que merece que se piense con ellos— que son menos dignos de emulación... algunos son particularmente efectivos en estimular procesos críticos que interfieran con la regeneración o refuerzo de ideologías y de contextos establecidos en general; brindan las bases para la crítica de sus propios puntos ciegos al ayudar a

<sup>17</sup> Dominick LaCapra, *op. cit.*, p. 33.

<sup>18</sup> “¿Qué sería de nosotros sin el lenguaje? Nos hizo ser lo que somos. Sólo él revela, en el límite, el momento soberano en que ya no rige. Pero al final el que habla confiesa su impotencia. El lenguaje no se da independientemente del juego de la prohibición y la transgresión. Por eso la filosofía, para poder resolver, en la medida de lo posible, el conjunto de los problemas, tiene que retomarlos a partir del análisis histórico de la prohibición y la transgresión. *A través de la contestación, basada en la crítica de los orígenes, es como la filosofía, volviéndose transgresión de la filosofía, accede a la cima del ser*”. George Bataille, *El Erotismo*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 280.

iniciar un proceso de reflexión que pueda educarnos como lectores y tener implicancias de tipo práctico.<sup>19</sup>

Y continúa: “Son estos textos y artefactos que pueden exigir ser incluidos en los “*cánones*” *auto-contestatorios que siempre se abren al cuestionamiento y la renovación*, particularmente cuando descubrimos los puntos ciegos y limitaciones en aquellos textos o dimensiones de textos que antes considerábamos *ejemplares*.”<sup>20</sup>

En pocas palabras: activar el cuestionamiento como característica central del pensamiento crítico y que esta capacidad pueda ser aplicada tanto al objeto que se quiere comprender, a las fuentes y a los diversos textos que se analizan como también —y sobre todo— al sujeto mismo que está intentando la comprensión a través de cualquier tecnología de lectura o nueva estrategia interpretativa. En síntesis, efectividad en la estimulación de procesos inquisitivos que erradiquen e “interfieran en la regeneración o refuerzo de ideologías y de contextos establecidos en general” como en el tratamiento y revisión de aquellos puntos ciegos que impiden el avance de las interrogantes que pueda levantar la historia. Dinámica para la cual es imperioso que se asuma también la dificultad de pensar un canon teórico estable, tanto la limitación como la referencialidad transitoria —o el umbral ficticio— del “conjunto de puntos de referencia” que se reconocen como “compartidos”.

La fijación con los cánones en las disciplinas humanísticas tradicionales tendieron a oscurecer un rango completo de importantes problemas, incluyendo el de la emergencia, institucionalización y las a menudo sospechosas funciones de un canon... Pero una de las funciones del canon es difícil de negar. Un canon ofrece a la discusión un *conjunto de puntos de referencia compartidos*, aun cuando se insista en que esos puntos de referencia no se deben considerar sólo críticamente sino también que se los debe seleccionar en parte dada su capacidad de estimular el pensamiento crítico que puede ser aplicado en cualquier sitio.<sup>21</sup>

Por último, es determinante tener en cuenta que para responder las cinco preguntas con las cuales comenzamos este artículo, resulta esencial la autocomprensión más amplia de la disciplina, que la veamos como un fenómeno de largo aliento, y que asumamos los fracasos epistemológicos e históricos en ya casi 200 años de disciplina “profesional”. En otras palabras, hay que recuperar el hábito dentro de la historiografía —tanto en su desarrollo académico como en su consumo social— por entender cómo se ejecuta la operación y la agenda de todo conocimiento y escritura del pasado como Historia. Que los historiadores conozcan su propia fragilidad profesional. De esta forma, es muy probable que seamos capaces de incluir crítica y autocriticamente en nuestro canon dichos

<sup>19</sup> Dominick LaCapra, *op. cit.*, pp. 39-41. El énfasis es nuestro.

<sup>20</sup> *Ibid.* El énfasis es nuestro.

<sup>21</sup> Dominick LaCapra, *op. cit.*, pp. 41-44. El énfasis es nuestro.

elementos y debates que nos parecen dignos de atención en cuanto constituyentes de la definición filosófica y escritural como historiadores. Así también, es deber partir de la base que la apropiación de esos “puntos de referencia compartidos” sean incorporados después de un sólido proceso de discusión y diálogo. Más que sólo investigar, se debe saber porqué debemos investigar lo que nos parece pertinente.

Se puede señalar que todo intento de establecer vínculos con el pasado de una disciplina es parte de una comprensión cultural, filosófica y autocrítica más amplia de esa disciplina; requiere que se considere al “canon” de textos relevantes como un conjunto de puntos de referencia compartidos pero apropiados críticamente y esencialmente discutidos. *Pero se puede cuestionar hasta qué punto la historiografía profesional ha mantenido una relación teóricamente informada con su propio pasado, en el cual ciertos textos ofrezcan una base para la discusión y autorreflexión.*<sup>22</sup>

Ese cuestionamiento y *autorreflexividad* acerca del canon de textos relevantes para entender el pasado de la disciplina del que habla LaCapra, corresponde en cierto sentido a la misma recomendación que hizo Mario Góngora para superar el exagerado positivismo en la historiografía chilena. De ahí que sea tan sorprendente la solución planteada por este Premio Nacional (1976) en la primera entrevista que dio como tal. La necesidad de una formación histórica basada en los clásicos de la historiografía y la filosofía de la historia sigue siendo presente y se vuelve a levantar como una urgencia permanente en el oficio del historiador. El tema es que, si bien hay cada vez más ejemplos de un cambio de actitud reflexiva, el verdadero ejercicio de modificación debe suceder al interior de la “maquinaria pedagógica”. Y eso está aún lejos de suceder. Es la institución historiadora la que debe permitir el contagio de saberes y por ende la redistribución del control de sus poderes a nivel de representación social y profundidad imaginativa; sea esta una biografía, una memoria, un ensayo, una monografía, una tesis, un documental, un artículo indexado, un video ensayo, etc.

Por otra parte, es clave evidenciar la pugna intergeneracional que complica aún más este nuevo modelo de formación y que es bastante evidente en el medio de la institución historiadora. Problemática que resulta muy notoria entre quienes se formaron como historiadores post 1970 y las generaciones anteriores. En este aspecto, lo destacable es que más allá de si la postura es pro o contra la reflexión teórica y filosófica, la apertura del debate ha sido definitiva e imposible de desconocer, aunque sea a través de la indolencia académica fuertemente apegada al tradicionalismo del paradigma racional auto-suficiente.

Pero la mezcla de metodología con teoría y la clara separación entre historiadores recientes y los que escribieron hace más de una generación puede inducir a una reducida autocomprensión y a la relegación de los historia-

<sup>22</sup> Dominick LaCapra, *op. cit.*, p. 45. El énfasis es nuestro.

dores pasados a la historia de la historiografía, inhibiendo así una tensa interacción entre el trabajo contemporáneo y un diálogo con el pasado.<sup>23</sup>

En este contexto de batalla historiográfica, y cruzado por los pensamientos de Frank Ankersmit, Martin Jay, Frank Kermode y Dominique LaCapra, es donde ubicamos nuestro nuevo sentir de época post-ilustración y donde nos preguntamos: ¿podemos hablar de una primavera de la historiografía occidental o de un movimiento y a la vez de una nueva ubicación de la conciencia histórica a través de un sinceramiento epistemológico y social? En eso estamos. Y para cerrar, lo que caracteriza nuestro *zeitgeist* historiográfico es la necesidad de identificación y debate sobre los puntos de vista compartidos sobre lo humano, lo histórico y su desarrollo futuro a partir de un precario conocimiento del pasado y del presente. De ahí que no sea correcto plantear que esta búsqueda de un canon historiográfico-filosófico apunte hacia una simple estetización de la historia; por el contrario, lo que se busca es que el gesto de escribir el pasado como historia pueda ser considerado esencialmente por la historicidad o canonicidad en términos de estimulación de la conciencia a partir de una rigurosa creatividad. En corto, y con Góngora en la mente, por su siempre incómoda perplejidad potencial. Los cánones auto-contestatarios se deben entender como “siempre abiertos” y esperando la renovación; su fin inminente, es su esperanza de vida y avance. De ahí que un canon teórico, filosófico o historiográfico implica una acción de orden revisionista, revolucionaria y modernizadora. Ya vimos que pensar los textos *con* los cuales queremos pensar, y aquellos *en* los que queremos detenernos implica un avance que asume la transferencia como condición esencial para intentar salir de los puntos ciegos. Ejercicio de reflexión que se puede expresar en transformaciones prácticas y concretas como son las variadas y voluntariosas formas de atención que asignamos a los registros del pasado. El escape del aislamiento en el que cayó la institución historiadora después del conocido aforismo “la historia en migajas” existe sólo en la mente de los historiadores.

Las teorías y las escuelas, como los microbios y los glóbulos, se devoran entre sí y con su lucha aseguran la continuidad de la vida.

Marcel Proust

<sup>23</sup> Dominick LaCapra, *op. cit.*, p. 46. Ver de este mismo autor: *History and Reading. Toqueville, Foucault, French Studies*, Toronto, University of Toronto Press, 2000; y Luis G. de Mussy, *Balace Historiográfico chileno. El orden del discurso y el giro crítico actual*, Santiago, Ediciones Universidad Finis Terrae, 2007.

EL MAPOCHO URBANO  
DEBATE PÚBLICO Y SECTORES POPULARES EN LA  
“TRANSFORMACIÓN DE CIUDAD”  
(SANTIAGO DE CHILE, 1885-1900)

*Simón Castillo Fernández\**

El 20 de agosto de 1888, una de las más notables obras de ingeniería colonial latinoamericana, el puente de Cal y Canto, cedió frente a los embates del río Mapocho. Poco antes, el ingeniero Valentín Martínez —director de la canalización del torrente— había ordenado la destrucción de uno de los ojos del puente, para facilitar la acción destructiva de las aguas. Una multitud se congregó a contemplar el inédito suceso: después de más de un siglo de existencia donde la estructura había soportado innumerables crecidas del río, caía con facilidad asombrosa por acción humana. El presidente José Manuel Balmaceda, presente en el hecho, partió una vez contemplado el suceso y las protestas de la muchedumbre presente.

Un año antes, el escritor y archivero Justo Abel Rosales había comenzado una tarea aparentemente sin conexión con los trabajos hidráulicos: la publicación de una serie de libros vinculados con el Mapocho y el barrio de la Chimba. Poco después del derrumbe del Cal y Canto, la conexión fue explicitada. Rosales publicó un libro sobre la “historia y tradiciones” del puente, configurando una inédita historia oral sobre un patrimonio destruido. El libro fue un éxito de venta a “precios populares”, y alzó una postura crítica frente a la visión técnica estatal. Por aquellos años, además, tenía lugar una nueva visión de la elite sobre los grupos populares del sector, que avalaba la intervención urbana como base de transformaciones sociales. A partir de una historia sociocultural de la ciudad, en este artículo se vinculan y confrontan estas representaciones de ciudad, considerándolas como piezas clave para cuestionarnos qué significaban el río Mapocho y sus riberas en el Santiago de Chile de fin de siglo.

EL MAPOCHO Y SANTIAGO: GEOGRAFÍA Y CIUDAD

Los bordes transformados por Martínez entre 1888 y 1892 ocupaban un territorio pequeño, con una extensión aproximada de 2,5 kilómetros. Se trataba del tramo urbano de lo que más que un río, es un torrente; en especial por la velocidad de las aguas de los deshielos de la cordillera de los Andes provocando un considerable ancho de su cauce o caja. Se articuló así una compleja relación entre naturaleza y urbe: en la época previa a su transformación, el Mapocho era un inofensivo riachuelo durante la mayor parte del año, en medio de un ancho lecho pedregoso, aunque al menos dos veces al año se transformaba en un impetuoso torrente. Durante largos meses, la caja del río —que en varios puntos alcanzaba los 400 metros— podía ocuparse para cruzar entre riberas e incluso como terminal de transporte público (Fig. 1).

\* Historiador, académico de la Universidad de Chile.

Es además el torrente que tiene un mayor contacto con el asentamiento al atravesarlo en toda su extensión oriente-poniente, trayendo consigo —como río aluvional— las aguas lluvias y las cordilleranas. Su extensión, en torno a los 110 kilómetros, también posibilita una relación importante con los suburbios del norponiente capitalino. Actualmente, el río atraviesa tres sectores bien diferenciados: en su nacimiento en la convergencia de los ríos Molina y San Francisco es un torrente que avanza por un cauce pedregoso en medio de imponentes sierras, recibiendo los deshielos de macizos andinos con una altura sobre los cinco y seis mil metros. Al entrar en la ciudad, aunque recibe el flujo del canal San Carlos, se angosta hasta transformarse en un canal de cuarenta metros de ancho que desaparece al pie del cerro Renca. Este segundo sector corresponde a la canalización de Martínez. Una tercera zona se manifiesta en Pudahuel, actual periferia norponiente santiaguina, donde el Mapocho reaparece para finalmente confluir con el río Maipo, ya fuera de los límites urbanos.<sup>1</sup>



Fig. 1. Emilio Garreaud, Puente de palo en el río Mapocho, c. 1870. Colección Museo Histórico Nacional.

<sup>1</sup> Óscar Borquez, *Historia del río Mapocho y sus puentes*, Seminario de 6° año de Historia de la Arquitectura, Santiago, Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile, 1959, pp. 4-9.

Pese a la posibilidad de cruzar el río sin mayores problemas, sus desbordes invernales representaron un problema mayor: se puede referir a una extensa historia de inundaciones que contribuyó a definir desde el siglo xvi cómo debía ser la forma urbana. Por ello, desde temprano, el Mapocho constituyó un límite: dividiendo a la ciudad de Santiago de la Chimba —*de la otra orilla* en quechua— y estableciendo al río como el límite urbano hacia al norte. En la Chimba, más allá del aislamiento invernal y de los intercambios comerciales, en muchos aspectos la vida cotidiana también era autónoma respecto del resto de la capital. Además, unos pocos metros al norte del río hay otra unidad geográfica de imponente presencia: el cerro San Cristóbal. Por su extensión y altura, fomentó también la extensión capitalina hacia el sur y la dificultó hacia el norte. En definitiva, vivir en la Chimba fue visto por siglos por los santiaguinos del casco histórico como residir en “otra” ciudad, ya que hasta 1779, con la construcción del puente de Cal y Canto, no hubo puentes sólidos que contrarrestaran la distancia entre una y otra ribera. Por ello su territorio fue entendido como distante y complejo de habitar, y sus pobladores, como actores de una proeza o un maleficio.

Las obras para mejorar las defensas del torrente, fueron conocidas —tal como en Mendoza— como *tajamares*. Estas construcciones instaladas desde inicios del siglo xvii fueron malecones o diques que contaron con bajadas, posibilitando el descenso de carretas y animales al lecho del torrente, ya fuera para efectuar un trayecto entre la Chimba y el casco histórico o para actividades laborales, de extracción de agua o áridos o simplemente de descanso. Es decir, la instalación de los tajamares se entendió como parte de un verdadero sistema que integraba protección, conectividad, abastecimiento y valor estético como sinónimo de belleza. Hacia 1750, su extensión comprendía un conjunto que en dirección oriente-poniente iba entre la actual comuna de Providencia hasta Santiago Centro Poniente. Durante la época republicana, nuevos tajamares fueron construidos, coexistiendo con el colonial puente de Cal y Canto. Hacia 1780, en plena época de reformas urbanas, se inauguró la “Alameda de Sauces del Tajamar”. Este fue un paseo constituido como uno de los principales espacios públicos de la segunda mitad del siglo xviii en la capital del reino.<sup>2</sup> Después de la Independencia, los viejos tajamares fueron reconstruidos, pero nunca pudieron ofrecer garantía de seguridad frente a los embates del río. Hasta 1880, la caja mapochina fue un anchísimo pedregal que la mayor parte del tiempo servía como terminal de transporte público, ya que se encontraba a casi el mismo nivel del resto de la ciudad. Los bordes del Mapocho eran también el límite del damero fundacional (Fig. 1). En consecuencia, y a diferencia del cerro Santa Lucía, inaugurado por Vicuña Mackenna en 1873, el obstáculo geográfico representado por el Mapocho no fue intervenido hasta fin de siglo.

<sup>2</sup> Gonzalo Piwonka, *Las aguas de Santiago de Chile. 1541-1741. Tomo I*, Santiago, Universitaria, 1999.

VALENTÍN MARTÍNEZ Y LA CANALIZACIÓN DEL RÍO: NUEVOS SABERES EN EL ESPACIO PÚBLICO

Hacia 1885, Santiago de Chile tenía 189 mil habitantes, sesenta mil más que los registrados por el Censo de 1875, demostrando el impacto de la migración desde el campo a la ciudad —fenómeno que llevaba al menos veinte años en desarrollo pero que se aceleró hacia finales de siglo—. En líneas generales, la capital extendía su radio en las cuatro direcciones, pero especialmente hacia el sur de la Alameda de las Delicias y por el poniente, hacia las cercanías de la Quinta Normal de Agricultura (Fig. 2). En ambos casos, se trató de una expansión impulsada por el Estado a través de las compras y habilitaciones de la Quinta Normal y el Parque Cousiño, espacios públicos que señalaron “la orientación por donde debía extenderse la ciudad”.<sup>3</sup> Se trataba de una ciudad que vivía un “clima de bonanza salitrera” gracias a la victoria sobre Perú y Bolivia en la Guerra del Pacífico (1879-84). Sin embargo, los beneficios no se reflejaron equilibradamente, como lo evidenciaron los conventillos y ranchos que comenzaron a poblar enormes extensiones urbanas como en las orillas del Mapocho y en torno al Canal San Miguel,<sup>4</sup> en la actual calle Diez de Julio.

<sup>3</sup> Armando de Ramón, *Santiago de Chile. Historia de una sociedad urbana*, Santiago, Sudamericana, 1992, p. 142. El autor habla del “mecanismo de la renta de la tierra”, donde se articulan el Estado y los particulares.

<sup>4</sup> Luis Alberto Romero, *¿Qué hacer con los pobres? Elite y sectores populares en Santiago de Chile. 1840-1895*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997, pp. 36-37.

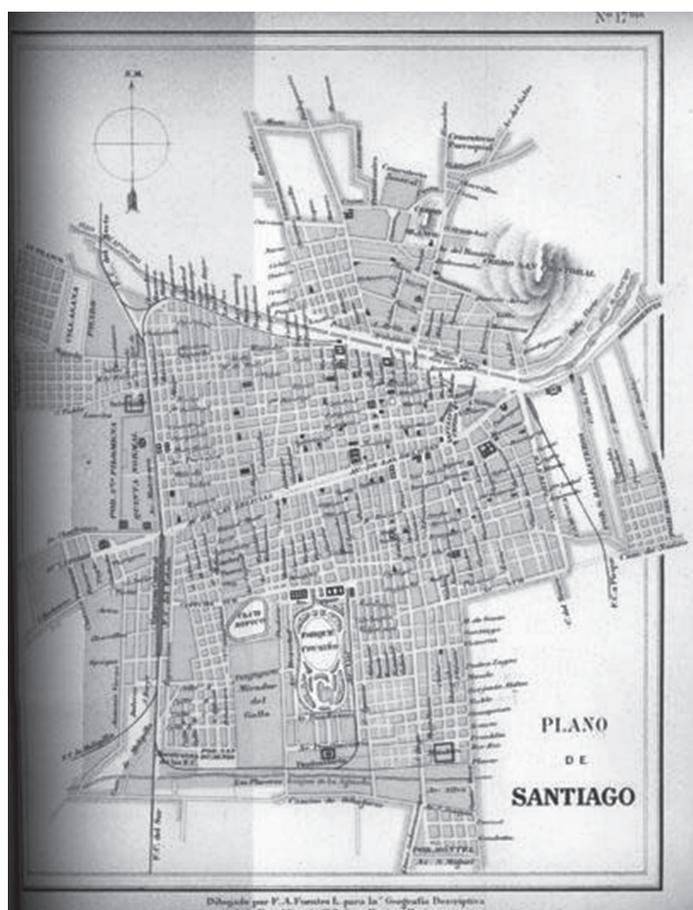


Fig. 2. Plano de Santiago de Nicanor Boloña, con división por cuarteles de incendio, 1896. Se advierte la expansión urbana, especialmente al sur de la Alameda de las Delicias, la principal avenida de la ciudad. Enrique Espinoza, *Geografía descriptiva de la República de Chile*, Santiago, Impr. Barcelona, 1897.

El Estado contaba entonces con ingresos cuantiosos que posibilitaron concretar un ambicioso plan de inversión en obras públicas, aumentando sustancialmente la presencia estatal en la infraestructura. Al respecto, el ferrocarril constituyó el artefacto más relevante de este proceso de modernización, especialmente bajo la presidencia de José Manuel Balmaceda (1886-1891), quien inició su mandato con la creación del Ministerio de Industria y Obras Públicas. El nuevo organismo reunió funciones nuevas y otras traspasadas de una reorganización de las carteras de Interior, Justicia, Hacienda y Guerra, encargándosele la “protección y desarrollo de las industrias agrícolas, minera y fabril” y de los trabajos de vialidad e infraestructura. En cuanto a su disponibilidad financiera,

el nuevo Ministerio tuvo un trato preferencial, ya que se le asignó más de un quinto del presupuesto nacional.<sup>5</sup>

En ese contexto se masificó la preocupación por el higienismo: un nuevo proyecto que consistía no tanto en sanar los cuerpos de los enfermos, sino sobre todo en prevenir su infección. Se trata entonces de analizar las transformaciones promovidas por el higienismo: el nacimiento de las “políticas” de salud. Este fenómeno, que produjo una activa y no siempre explícita discusión en torno a los roles de la sociedad civil y el Estado, no impidió el aumento de los sectores sociales más vulnerables producto de la urbanización y una paulatina industrialización. En palabras de Foucault para el caso europeo, “the exercise of these three alter functions —order, enrichment and health— is assured less through a single apparatus than by an ensemble of multiple regulations and institutions which in the eighteenth century take the generic name of ‘police’”.<sup>6</sup> Con esta situación se da una intersección de una nueva “analítica” economía de asistencia con la emergencia de una política general de salud, sustentadoras de la notable importancia adquirida por la medicina desde el siglo XVIII. En otras palabras: un nuevo saber que intervino en la forma de la ciudad y en las representaciones de ésta.

Como en otros países, en Chile la difusión del higienismo fue una tarea realizada prioritariamente por médicos. Aunque políticos destacados fomentaron su propagación, fueron aquellos los promotores más decididos de esta ideología paternalista. Sin embargo, desde la idea de “transformación de ciudad” también surgieron otros protagonistas en la instalación de la nueva idea y, en buena manera, complejizaron el debate más allá de la esfera del higienismo. En 1872, cuando el Intendente provincial Benjamín Vicuña Mackenna propuso su transformación de Santiago, su proyecto más urgente fue la canalización del río, teniendo como motivación principal “incorporar a la ciudad propia, formando un solo cuerpo con ella, los hermosos y hoy relegados barrios de ultra Mapocho”. La “ciudad propia” era aquella que quedaba al interior del Camino de Cintura que también proyectó Vicuña Mackenna y que quedaría “sujeta a los cargos y beneficios del municipio”. Esta pretendida integración de los barrios ultra-Mapocho no es menor, ya que fueron los únicos sectores de la “ciudad bárbara” que se buscó incluir en la urbe “ilustrada, opulenta, cristiana”. El Mapocho urbano de la banda norte estaba conformado por urbanizaciones periféricas y semirurales, pero que a ojos del intendente y sus ingenieros destacaban por su valor estético y por una representación particular: ser *pintoresca*, gracias a sus pequeñas casitas y jardines.<sup>7</sup> La incorporación de la Chimba y, en general,

<sup>5</sup> Harold Blakemore, “Chile, 1880-1930”, en Leslie Bethel (ed.), *Historia de América Latina. 10. América del Sur, c. 1870-1930*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 169.

<sup>6</sup> Michel Foucault, “The politics of health in the eighteenth century”, en *Power Knowledge: Selected interviews and writings 1972-1977*, New York, Pantheon Books, 1980, p. 170 y ss.

<sup>7</sup> Ver Benjamín Vicuña Mackenna, *La transformación de Santiago*, Santiago, Impr. de O. Tornero, 1872, pp. 12-13. Como es sabido, la creación de caminos de cintura fue

de los barrios ultra-Mapocho, también tenía otras ventajas para Vicuña Mackenna, como la prolongación de las calles norte-sur de la ciudad, uniéndolas con las *chimberas* por puentes de corta extensión. Por otra parte, el Intendente estimó necesario mejorar la conectividad por al menos dos vías. La primera, edificar un ramal central de ferrocarril; la segunda, la construcción, en el malecón opuesto del río —es decir, en la Chimba— de una estación no ferroviaria para servir al activo tráfico de la zona. No es casual que en 1873, durante su Intendencia, el ingeniero y arquitecto Ernesto Ansart diseñara el primer proyecto de canalización del torrente, encargado por el municipio y el magnate Luis Cousiño. Las obras buscaban desarrollar el sector comprendido entre la actual avenida Salvador en Providencia y el Molino de San Pablo por el poniente, y su objetivo era concretar un gran negocio con las tierras ganadas al río.<sup>8</sup>

Sin embargo, fue sólo con la epidemia de cólera de 1886 que el higienismo como base para la “transformación de ciudad” pasó a ocupar una posición definitivamente central en el andamiaje de las políticas estatales, precisamente a poco de haber asumido el poder un gobernante con preferencia por las obras públicas como Balmaceda.<sup>9</sup> En ese contexto, las críticas de los médicos e higienistas en general se centrarán en una novedosa tipología urbana: los conventillos.<sup>10</sup> Valentín Martínez, profesor de puentes y calzadas en la Universidad de Chile y responsable de los puentes en varios ríos del centro y sur chileno, presentó su proyecto al municipio.<sup>11</sup> Su objetivo central era crear estructuras para contener los desbordes del río pero con una visión completamente diferente a la que tuvieron los ingenieros militares coloniales. Para Martínez, el río era una zona anti-higiénica y muestra de lo más detestable de la urbe: “Mas no era bastante garantizar la población; la ciudad de Santiago necesita hacer desapare-

---

un fenómeno común en varias capitales latinoamericanas. Cfr. Arturo Almandoz (ed.), *Planning Latin America's capital cities, 1850-1950*, London, Routledge, 2002.

<sup>8</sup> Ernesto Ansart, *La canalización del Mapocho. Proyecto trabajado por encargo de la Municipalidad de Santiago i don Luis Cousiño*, Santiago, Imprenta de La República, 1873, p. 15. Dos años después, Ansart trazará su propio plano de la ciudad.

<sup>9</sup> María Angélica Illanes, “En el nombre del pueblo, del estado y de la ciencia [...]”. *Historia social de la salud pública en Chile 1880/1973*, Santiago, Colectivo de atención primaria, 1993. El impacto de la epidemia de cólera de 1886-7 fue también patente en ciudades vecinas, como Mendoza. Cfr. J. Ponte, *De los caciques del agua a la Mendoza de las acequias*, Mendoza, INCIHUSA/CONICET, 2005, p. 328 y ss.

<sup>10</sup> Durante la segunda mitad del siglo XIX los ranchos fueron reemplazados por los conventillos como la principal modalidad de habitación barata, asentándose también como un excelente negocio para los propietarios. En un principio, fueron levantados subdividiendo casas coloniales, alquilándose las piezas en forma separada; luego empezaron a edificarse especialmente, con dos hileras de habitaciones y un corredor entre ambas. Muchas veces había un patio común por donde corría una acequia con desperdicios. Armando de Ramón, “La población informal. Poblamiento de la periferia de Santiago de Chile. 1920-1970”, *Eure*, Santiago, núm. 50, 1990, pp. 8-9.

<sup>11</sup> Ernesto Greve, *Historia de la Ingeniería en Chile. Tomo IV*, Santiago, Universitaria, 1944, p. 438.

cer esa zona pestilente y sucia que se llama la caja del río transformándola en arteria de salubridad y en atractivo paseo”.<sup>12</sup>

Martínez vio en lo urbano y, más específicamente, en el espacio público, la herramienta de cambio de la sociedad santiaguina, mediante una ‘razón técnica’. Santiago debía también asumir el aporte de la arquitectura neoclásica y el arte. Es notable en este sentido la formulación de un proyecto anexo al principal, donde afirma la necesidad de contar con comunicación ferroviaria, a través de un ramal y una estación central “que debe unir el norte y sur de la República con el centro de la capital. Este ramal, que desde el puente de Cal y canto seguiría la orilla sur del río hasta empalmar con los ferrocarriles del Estado, necesita obras de arte, y, sobre todo, un terraplén enrocado del lado del río. La estación central y el ramal con sus obras de arte forman el objeto de un estudio encargado a la dirección de los ferrocarriles del Estado”.<sup>13</sup> Por el poniente, los trabajos llegarían hasta el puente de Ovalle —empalmado hacia el norte con Hornillas— y hasta Teatinos en el sur, en el límite con la también proyectada Cárcel Pública. Con esto se pretendía servir a la populosa población Ovalle, situada en la Chimba. En el oriente, la obra empezaría en el Camino de Cintura, totalizando dos mil metros de longitud. También aparece trazada una nueva Estación Central de los Ferrocarriles del Estado, en el sitio que después ocuparía la Estación Mapocho, tal como Vicuña Mackenna argumentó en 1872 y Ansart en 1875. Más hacia el oriente, el proyecto mostraba los grandes paños de terreno ganados por la canalización al sur del río. Se trata del proyecto base a partir del cual discutirá el Concejo Municipal para implementarlo en 1888.

Pero si aún en su proyecto podían coexistir el puente de Cal y Canto y la línea férrea, esto no podía ocurrir con los viejos puentes de madera que unían la Chimba con la ciudad. La propuesta de Martínez fue el levantamiento de seis nuevos puentes carreteros de doble vía, uniendo las avenidas de uno y otro lado y además un puente para el tráfico peatonal. De oriente a poniente, estos estarían frente al Camino de Cintura, a Purísima, a la Plaza de Bello, a la calle San Antonio y al puente de Cal y Canto, dejando un puente para “gente de a pie” en el puente Ovalle, frente a la futura Cárcel. Esta referencia a puentes mirando hacia el centro no es casual: nuevamente, como en el plan de Ansart, allí se encuentra la idea básica de dejar al borde sur las tierras ganadas por la canalización, ya que “el valor del terreno (es) mucho mayor en la ribera sur que en la ribera norte”.<sup>14</sup> De esta manera, se estrenaban herramientas de gestión urbana en una operación a gran escala: tasación de propiedades para conocer el precio del suelo y su posterior división; conectividad asociada a la idea de una economía urbana progresista y un proyecto que buscaba no sólo la defensa del torrente, sino la rectificación de calles, plazas y espacios residuales a la antigua cuadrícula fundacional.

<sup>12</sup> Valentín Martínez, *Canalización del río Mapocho. Proyecto presentado a la Municipalidad de Santiago*, Cervantes, Santiago, 1885, pp. 3-4.

<sup>13</sup> Valentín Martínez, *Canalización del Mapocho...*, *op. cit.*, p. 2.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

En consecuencia, de los 157 mil metros cuadrados ganados al río, la mayoría estaría ubicado al sur del Mapocho, al costo de demoler el puente Mackenna, que había significado una alta inversión de capital. Además, el ingeniero Martínez reconocía que “extralimitando las instrucciones que recibí, he extendido por el oriente la canalización, no sólo hasta el puente Mackenna, sino hasta el Camino de Cintura, límite natural, puede decirse, de ese notable desarrollo de la planta de nuestra población urbana y en donde necesariamente, tarde o temprano, debe construirse un puente”.<sup>15</sup> En general, esta autonomía del ingeniero no debiera considerarse extraña: la emergencia de estas figuras del aparato público, con decisiones de gestión avaladas por la ciencia o la técnica, es típica en las ciudades del siglo XIX. La recepción del proyecto de Martínez, promovido por la intendencia, fue favorable: se aprobó sin cuestionamientos por parte de la Municipalidad.<sup>16</sup> Aunque el proyecto de Valentín Martínez fue presentado por una “comisión de estudio” municipal que publicó sus resultados en 1886, el ingeniero en minas Manuel Concha realizó sus propias observaciones. Como Director de Obras Municipales, pidió incorporar “el trazado rectilíneo del canal, la adopción de puentes de fierro, la abolición del empedrado del fondo, y la de los acueductos que iban por el interior de los tajamares”.<sup>17</sup>

Estas críticas fueron incorporadas por el ingeniero Martínez a su segundo proyecto (1886), dando cuenta de la estrecha relación entre la Municipalidad —mediante su Dirección de Obras— y el Poder Ejecutivo, representado por el Ministerio de Industria y Obras Públicas. La principal diferencia con el proyecto de 1885 es que la canalización se efectuaría ahora en línea recta, tal como lo sugirió Manuel H. Concha. Con todo, al igual que en 1885, la mayor parte de los terrenos ganados al río se ubicarían al sur y se siguió considerando al puente de Cal y Canto. No obstante, hubo diferencias relevantes respecto a los planos anteriores: hacia el poniente el encajonamiento fue ampliado tres cuadras —sumando un nuevo puente—, es decir, más allá de la futura Cárcel. Por otra parte, se incorporó el trazado de las nuevas avenidas a cada lado del Mapocho, así como el terraplén del ferrocarril, precisamente en la nueva área sumada al proyecto (Fig. 3).

<sup>15</sup> Valentín Martínez, *Canalización del Mapocho...*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>16</sup> Sesión ordinaria, 3/5/1886. Archivo Nacional, Fondo Municipalidad de Santiago, volumen 323, fojas 29 y 30.

<sup>17</sup> Manuel Concha, *Observaciones al proyecto de canalización del sr. ingeniero Valentín Martínez*, Santiago, s/e, 1886.

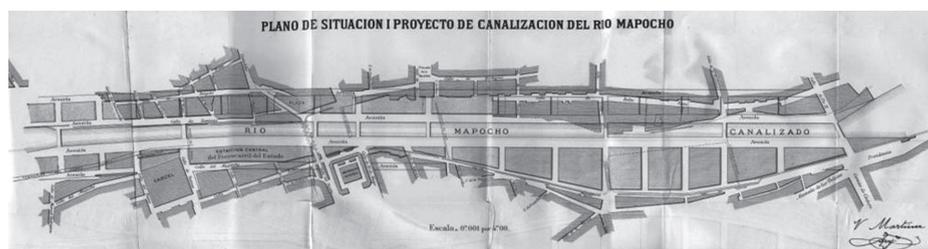


Fig. 3. Plano del segundo y definitivo proyecto de canalización del Mapocho. Valentín Martínez, *Proyecto para la canalización del río Mapocho*. Aprobado por la Ilustre Municipalidad de Santiago y mandado ejecutar por el Ministerio de Industria y Obras Públicas, Imprenta de “El Correo”, 1888.

Se aprecia aquí la compleja construcción de un *paisaje urbano* por medio de la intervención en el espacio público: en el Chile de finales del siglo XIX, como en toda Latinoamérica, la noción de paisaje aún se basaba en una concepción ilustrada. En efecto, un paisaje cargado de un sentido estético, donde las distancias entre la técnica y el arte no eran en absoluto radicales. Dicho de otro modo, una idea de *paisaje* que no se había transformado —al menos cabalmente— en una idea de *ambiente*, con toda la perspectiva científica que esta última contiene. Por otra parte, hubo una apelación a la necesidad de intervenir el paisaje con una nueva idea de lo estético: las ya nombradas obras de arte requeridas por Martínez para la estación ferroviaria apuntan a ese vínculo. Las rectificaciones de calles y otros espacios pueden incluirse en esa óptica de la estética urbanística.<sup>18</sup>

En la Cámara de Diputados, el proyecto fue presentado en agosto de 1887, teniendo como primera justificación que “el cauce del río, ubicado en el centro de la ciudad, es el depósito de inmundicias que constituyen un foco permanente de infecciones”. Y, como parte de los beneficios, se explicó que el Estado cedería a la Municipalidad los terrenos ganados al torrente, siempre que estuvieran dentro de los límites urbanos y con la obligación municipal de pavimentar y alumbrar las calles paralelas al canal. De esta manera, “quedarían a favor del Estado terrenos valiosos, fuera de aquellos límites, que reembolsarían la mayor parte de los gastos hechos en la canalización”.<sup>19</sup> Según el Ministro del Interior, Ramón Barros Luco, la obra tendría además la ventaja de contar con la pronta inauguración del ramal que entonces se construía hasta el puente de Cal y Canto.<sup>20</sup> Así, el 13 de enero de aquel año, fue publicada la ley que autorizaba la inversión de

<sup>18</sup> Graciela Silvestri y Fernando Aliata, “La revolución verde”, en *El paisaje como cifra de armonía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.

<sup>19</sup> Sesión de 2/8/1887. *Sesiones ordinarias de la Cámara de Diputados en 1887*, Santiago, Imprenta Nacional, 1887, pp. 375-6.

<sup>20</sup> Sesión de 27/12/1887, al discutirse y aprobarse el proyecto de ley de canalización del río Mapocho. *Sesiones extraordinarias de la Cámara de Diputados en 1887*, Santiago, Imprenta Nacional, 1887, p. 612.

capitales en el encajonamiento del torrente y que, en su artículo cuarto, declaró “de utilidad pública los terrenos necesarios para la canalización del Mapocho, y cien metros a uno y otro lado del canal en toda su extensión, y la expropiación se hará con arreglo a las prescripciones de la ley de 18 de junio de 1857”.<sup>21</sup>

Articulada en torno a los servicios públicos, al higienismo y una nueva idea de imagen urbana, la propuesta de Martínez se contextualizó en un momento-bisagra. De hecho, fue la única obra pública continuada sin interrupciones durante la guerra civil de 1891. Se inauguraba un período basado en ideales de salubridad pública e higiene, los que, como nuevos saberes, aún no tenían completamente definidas sus áreas y procedimientos, pero sí la idea de los nuevos servicios —desagüe, agua potable— como base para la higiene y la transformación de las ciudades.<sup>22</sup> Por este motivo, Martínez no sólo trabajó sobre el canalizar, sino que en la formación de un “nuevo barrio” acorde con la imagen de ciudad deseada: “lo que permite la formación de un nuevo barrio que por su situación y por consultarse en él toda las medidas higiénicas estará a la altura de los mejores barrios de París y Londres. El nuevo barrio estará dotado de una red completa de alcantarillas de desagüe para su perfecto saneamiento”.<sup>23</sup> El encajonamiento fue comenzado durante junio y tuvo como suceso paradigmático el derrumbe del puente de Cal y Canto. En 1873 Ansart lo veía como un dique ya viejo que estancaba el curso natural del agua. Martínez, como Ansart, no tuvo demasiada consideración con la edificación colonial. El argumento era categórico: poco tiempo después los bordes del río se llenaron de nuevos edificios y parques públicos que modernizaron drásticamente el sector.

#### FIGURACIONES HISTORIOGRÁFICAS DE LA CIUDAD: JUSTO ABEL ROSALES

“El barrio de la Cañadilla, y en general todo el extenso y poblado barrio ultra-Mapocho o de la Chimba, ha pasado casi inadvertido para nuestros escritores, probablemente porque no han encontrado antecedentes que les permitan fijar su verdadera importancia; pero yo, en mérito de mis investigaciones, puedo declarar luego, que después del barrio central, aquel es el de más interés histórico de Santiago”.<sup>24</sup>

Justo Abel Rosales, 1887

Por esos mismos años, otro actor, con intenciones diferentes a las del Estado, también “descubre” nuevos temas vinculados con el Mapocho: se trata de Justo Abel Rosales. Nacido en Valparaíso, en 1855, fue soldado durante la guerra del Pacífico y archivero de la Biblioteca Nacional, cargo del que fue separado al caer

<sup>21</sup> *Boletín del Ministerio de Industria y Obras Públicas*, Santiago, enero de 1888, p. 59.

<sup>22</sup> Trevor Williams, *Historia de la tecnología. Desde 1900 hasta 1950*, Tomo II, México, Siglo XXI, 1977, p. 317.

<sup>23</sup> “Canalización del Mapocho (Continuación del proyecto de ingeniero Valentín Martínez)”, en *Boletín del Ministerio de Industria y Obras Públicas*, Santiago, abril de 1888, p. 402.

<sup>24</sup> Justo Abel Rosales, *La Cañadilla de Santiago. Su historia i sus tradiciones 1541-1887*, La Época, Santiago, 1887, pp. 2-4.

derrocado Balmaceda. Desde su condición de integrante de una incipiente clase media, fue un activo promotor de sociedades mutuales y de socorros mutuos. Promovió además la discusión sobre la ciudad en la esfera pública, publicando en apenas seis años —entre 1887 y 1893— decenas de escritos históricos sobre la capital y al menos cuatro libros sobre la Chimba y las riberas del Mapocho: *La Cañadilla de Santiago. Su historia y sus tradiciones 1541-1887* (1887); *El puente de Cal y Canto. Historia y tradiciones* (1888); *Historia y tradiciones del Cementerio General de Santiago* (1890); y, con un afán más político que urbano en medio de la post guerra civil de 1891, *Historia de la Cárcel Pública de Santiago* (1893).<sup>25</sup>

La escritura de Rosales contribuyó a crear memoria sobre un lugar con una dinámica urbana relevante, pero secundaria respecto a lugares como la Alameda o la Plaza de Armas; tanto así, que hoy es una de las principales fuentes disponibles para el estudio del sector. Su libro sobre la Cañadilla es indudablemente una de las miradas más profundas a la “otra banda” del río, realizando un trabajo sistemático y de larga duración. Como se lee en el epígrafe, expresó que era un barrio “que ha pasado inadvertido para nuestros escritores”, pero Rosales no sólo escribió sobre éste, sino que lo equiparó en importancia al propio “barrio central”. Es sugerente, en este sentido, su transcripción de los datos del Censo de 1885 para la Cañadilla: sólo contando ambas aceras de dicha calle entre el Puente de Cal y Canto y la calle la Unión o del Cementerio —poco más de diez cuadras— se totalizaban 213 casas, 12 casitas, 150 cuartos, 27 piezas, 21 conventillos y 13 ranchos.<sup>26</sup> En este sentido, desde la perspectiva literaria y como se ve en la cita al inicio del capítulo, Rosales también construye su propia representación de una parte de la ciudad: se propone develar la trama de la Chimba, integrarla a lo escrito, convertirla en fuente de sentido, quizás intuyendo que los cambios que el sector experimente durante los años siguientes serían profundos. Precisamente porque aquello se estaba perdiendo, es porque Rosales escribe sus crónicas urbanas, como parte de una historiografía de la ciudad, realizadas a partir de una combinación de documentos archivísticos, historia oral y los propios recorridos urbanos del autor.

En *Historia y tradiciones del Puente Cal y Canto*, el escritor realiza su trabajo mezclando el archivo y el testimonio oral. Confiesa en su escrito que gran parte de sus datos provenían de “muchas respetables y antiguas personas de ambas márgenes del Mapocho”. Resulta sugerente este último aspecto: mientras por entonces primaba el enfoque propuesto por Leopold von Ranke, acerca de la primacía del documento escrito, Rosales incorporó numerosos testimonios ora-

<sup>25</sup> Trabajó también como periodista, y como veterano de guerra integró dos Sociedades Patrióticas: la Sociedad de Guerreros del Pacífico, institución militar de socorros mutuos y la Asamblea Arturo Prat (1888), que tuvo como objetivo trasladar los restos del héroe de la guerra del Pacífico desde Iquique. Además, junto a otros compañeros, fundó la Sociedad de Protección Mutua de los Empleados Públicos en 1889. Cfr. Juan de Luigi Lemus, “Prólogo” a Justo Abel Rosales, *Mi campaña al Perú 1879-1881*, Concepción, U. de Concepción, 1984.

<sup>26</sup> Justo Abel Rosales, *La Cañadilla de Santiago...*, *op. cit.*, pp. 2-4.

les. A ello agregó numerosas referencias a periódicos y diarios capitalinos que opinaron sobre la destrucción del puente, incluyendo a medios tan diferentes como *El Estandarte Católico* y *El Ferrocarril*. Por último, también incluyó sesiones legislativas. Ahora bien, ¿qué puede aportar Justo Abel Rosales en esa interpretación de la ciudad? Precisamente comprender cómo entrega un indicio para la apertura a nuevas temáticas del desarrollo urbano y el espacio público. De esta manera, mientras se destruye el viejo puente colonial, Rosales publica la historia de dicho artefacto. Más aún, lanza su libro con el propósito de continuar “haciendo publicaciones históricas y baratas, al alcance de todo aquel que desee leer”. Puede decirse que Rosales intenta orientar un tipo de “práctica de lectura”, vinculando las personas con los lugares; la experiencia cotidiana con la idea de ciudad: pertenecer a las bandas del Mapocho no es lo mismo que ser de Plaza de Armas o el barrio Dieciocho. El libro es el artefacto escogido por Rosales para interpretar la urbe.<sup>27</sup> Tal como su referencia a las entrevistas a las “antiguas personas de ambas márgenes del Mapocho”, se observa aquí que amplió notablemente su registro e interpretación del sector respecto de sus estudios anteriores, indagando en las dos orillas del torrente y visualizándolas como un territorio común. En la configuración de esta red es relevante que el texto haya sido impreso en los talleres de “La Estrella de Chile”, ubicada en calle del Puente I-D, esto es, en el mismo puente. Más sorprendente es que un mes después de caída la estructura, la imprenta era el “único establecimiento tipográfico y comercial” que seguía funcionando en ella, pese al fuerte descenso de las ventas.<sup>28</sup>

Como se indicó en la sección anterior, Valentín Martínez había considerado al Cal y Canto en sus proyectos. Esto no debiera extrañar: pocos años antes, en 1883, se le había realizado una prolija y costosa remodelación. Y sin embargo, según el relato de Rosales, el ingeniero Valentín Martínez había mandado —durante junio y julio, es decir, al inicio de la canalización— “socavar el emplantillado del puente, compuesto de sólidas piedras, y de esta manera, dejó sin defensa los machones que sostenían los arcos del extremo norte, en caso de un ataque de las aguas en día de temporal”. Por esto, este escritor autodidacta sostuvo que “la demolición del puente empezó así de una manera disimulada, tal vez sin intención de concluir en tan corto tiempo con una obra aún utilísima a los moradores de ambas márgenes del Mapocho”.<sup>29</sup> Lo cierto es que el derrumbe de la estructura produjo un hondo impacto en la sociedad santiaguina, fundamentalmente porque se trataba de uno de los espacios públicos más utilizados de la ciudad. En su relato, Rosales seleccionó algunos párrafos del diario *El Ferrocarril* al día siguiente del suceso:

<sup>27</sup> Roger Chartier, *Cultura escrita, literatura e historia*, México, FCE, 1999.

<sup>28</sup> Justo Abel Rosales, *Historia y tradiciones del puente Cal y Canto*, Impr. Estrella de Chile, Santiago, 1888, pp. 4 y 57.

<sup>29</sup> Justo Abel Rosales, *Historia y tradiciones...*, *op. cit.*, pp. 66-7.

A esa hora había en las inmediaciones del puente de Cal y Canto, del puente de los Carros, y en los tajamares, una concurrencia inmensa. A uno y otro lado del río se veía miles de personas que contemplaban el imponente espectáculo que ofrecía el Mapocho con su enorme caudal de agua de un amarillo negruzco.

Poco después de desprenderse la segunda pilastra, llegó s.e. el Presidente de la República acompañado del señor Ministro de Industria y Obras Públicas, del señor Ministro del Interior y de un edecán, e inspeccionó los destrozos que a esa hora se habían ocasionado. [...]

De repente una nube de polvo que cubrió todo aquel espacio anunció que el puente de Cal y Canto comenzaba a hundirse.

Una exclamación de asombro y de terror se escapó de muchos labios al ver que esa mole de granito, que desafiara durante un siglo la corriente más impetuosa de las más grandes avenidas, se hundía en las cenagosas aguas del Mapocho, a las 5.15 de la tarde de 10 de agosto de 1888.

El espacio correspondiente a tres arcos había caído al lecho del río, formando como una esclusa que las aguas no tardaron en salvar y que al principio se temió que ocasionaran un desborde. [...]

El hundimiento del puente produjo una impresión extraordinaria en todos los concurrentes. La gente corría en todas direcciones, ávidas de presenciar de cerca aquel acontecimiento...”<sup>30</sup>

Las palabras de *El Ferrocarril* fueron complementadas por el mismo Rosales, quien expresó que al momento del derrumbe de los arcos “un grito unánime de sentimiento por tan grande pérdida resonó en ambas márgenes del Mapocho. La gente se estrechó para ver aquel espectáculo, y muchos corrieron hacia el centro de la ciudad, creyendo que se salía el río”. En vista de esta perplejidad y molestia fue “que muchas personas, especialmente mujeres, no pudieron contener las lágrimas, al tiempo que lanzaban contra el ingeniero Martínez las más terribles acusaciones que se haya oído jamás al aire libre en nuestra mansa ciudad”.<sup>31</sup> La presencia de las máximas autoridades de la nación, incluyendo al presidente Balmaceda, sin duda debe haber coadyuvado a crear un ambiente casi ceremonial.

<sup>30</sup> *El Ferrocarril*, 11/8/1888, citado por *id.*, p. 69.

<sup>31</sup> Justo Abel Rosales, *Historia y tradiciones...*, *op. cit.*, p. 70.

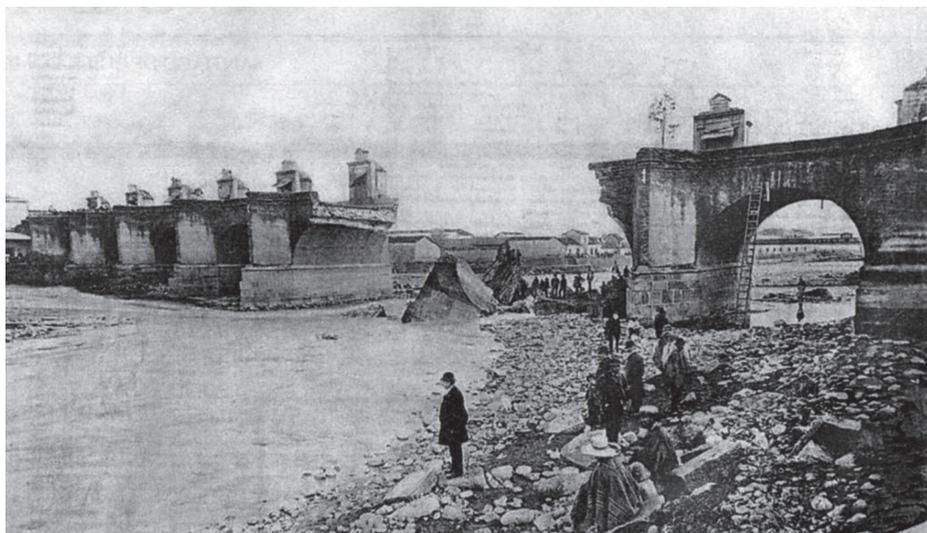


Fig. 4. El Puente Cal y Canto poco después de sufrir el derrumbe de algunos de sus arcos, en agosto de 1888. Se ven claramente los baratillos o locales comerciales instalados en la superficie de la estructura. Archivo Fotográfico de la Universidad de Chile.

Un apoyo constante de Rosales fue el escultor José Miguel Blanco. De origen plebeyo —hijo de un carpintero y una esforzada madre— nació en 1839 y se convirtió en uno de los mejores escultores de su generación, junto con el también proletario Nicanor Plaza. Luego de estudiar en Santiago viajó en 1867 a París con una beca estatal, permaneciendo allí varios años. Su actividad artística estaba basada en un “agudo nacionalismo americanista que hizo presa de casi toda esta primera generación escultórica”.<sup>32</sup> De vuelta en Chile, Blanco viajó hasta la Araucanía para contactarse con el mundo mapuche, plasmando esas nuevas temáticas en sus obras expuestas en la exposición del Cerro Santa Lucía (1877). Similar compromiso nacionalista fundamentó su defensa de los intereses de la clase media en formación: integró la Sociedad de Artesanos La Unión; fue amigo de Fermín Vivaceta, líder del mutualismo obrero; cercano al Partido Demócrata fundado en 1888 e integrante de la masonería. Durante el gobierno de Balmaceda fue nombrado secretario-tesorero del naciente Consejo de Bellas Artes. En su dimensión periodística, su principal aporte fue la redacción de *El Taller Ilustrado*, periódico de corte netamente artístico publicado entre 1885 y 1889: “Estaba ilustrada con grabados litográficos [...] sus páginas sirven de valiosa cantera para el estudio de la historia del desarrollo del arte en el país, tema que constituía otra de las preocupaciones del esforzado artista”.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Eugenio Pereira Salas, *Estudios sobre la historia del arte en el Chile republicano*, Santiago, Universidad de Chile, 1992, p. 104.

<sup>33</sup> *Ibid.*



Fig. 5. José Manuel Blanco, “Demolición del Puente de Cal y Canto”. Se aprecia el Cal y Canto en ruinas, el trabajo de los obreros y el puente provisorio de madera emplazado hacia el oriente. J.A. Rosales, *Historia y tradiciones...*, *op. cit.*

Desde *El Taller Ilustrado*, las acusaciones contra los funcionarios estatales fueron lapidarias. José Miguel Blanco había sido uno de los “cooperadores entusiastas” del libro sobre el puente, ya que ayudó a Rosales con grabados que ilustraron la edición (Fig. 5). Apelando a argumentos como la preservación de los monumentos y su valor histórico-pedagógico, así como al carácter público del Cal y Canto, señaló que “esas ruinas no serán tan artísticas como las del Coliseo, el Foro o el templo de la Paz, sin embargo, si estuvieran en Roma, aquel Municipio se encargaría de conservarlas y nosotros, como los demás extranjeros, las contemplaríamos absortos, investigaríamos su historia y les arrancaríamos algún pequeño fragmento como recuerdo de nuestros viajes o como reliquia”. A nombre del arte y la arqueología nacional, *El Taller Ilustrado* también abogó “por la conservación de esas ruinas que encierran dos períodos, tal vez los más interesantes de nuestra historia”.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Décadas más tarde, Teodoro Adorno llamaría a esto “paisaje cultural”, para distinguirlo de lo natural como sinónimo de belleza. Véase Teodoro Adorno, *Teoría estética*, Madrid, Taurus, c1971.

Pero la sensación de pérdida no fue exclusiva de los medios artísticos, sino que atravesó transversalmente a la sociedad urbana. No intentamos decir que el pesar por el derrumbe del puente fuera absoluto. Por ejemplo, el escritor Daniel Riquelme (*Inocencio Conchalí*), también habitante de la Chimba, manifestó severamente a poco del hecho que “podríamos llorar en el mismo pañuelo la desaparición de las calchonas de Vigoreaux, de las farolas de aceite, de las acequias descubiertas, de los mojinetes de las casas, de las procesiones a lo vivo, de la piedra esquina, del estrado colonial, de la palmeta [...] las viejas rondas que cantaban: ¡Las once han dado y sereno!”.<sup>35</sup> El tono irónico no debe distraernos de una lista de cambios que iban en paralelo a la canalización del Mapocho en su tramo urbano y que interpelan la visión más nostálgica de la ciudad colonial. Y por cierto, las palabras de Riquelme expresan también el sentir de un espectador en las antípodas de Rosales y *El Taller Ilustrado*.

Se trata de un problema urbano que afecta lo común entre hombres y mujeres y que a la vez puede ser visto por todos, al tener la máxima publicidad posible.<sup>36</sup> La caída del puente marcó un quiebre en la manera de entender la ciudad, en la representación de qué era la modernidad y cómo se materializaba en lo urbano. En esa senda, el repudio a la caja del río —o a barrios populares *enquistados* en la ciudad oficial— y la intervención modernizante que sobre ésta pretende efectuarse no es tan extraño a la cultura urbana de la elite latinoamericana de finales del siglo XIX, ansiosa de nuevos barrios, higiénicos y con similitudes a los modelos londinenses y parisinos.<sup>37</sup> Por otra parte, surge la crónica urbana efectuada por la prensa y sobre todo por la historiografía de Justo Abel Rosales y su equipo, que busca aferrarse a las “historias y tradiciones”. Se trata de sujetos letrados, surgidos del mundo popular-analfabeto y vinculados a entidades gremiales como mutuales. Desde esa experiencia, Rosales publicará su texto para la sociedad santiaguina. Pero, ¿quiénes eran esas personas? La siguiente sección está dedicada a analizar algunas características de aquellos que escucharon o leyeron al menos una parte del libro de Rosales y que se encontraban también en un momento de cambio. Es decir, otra dimensión fundamental de la “transformación de ciudad”.

---

<sup>35</sup> Daniel Riquelme, “Vivir en Recoleta”, *Cuentos de guerra y otras páginas*, Santiago, Universitaria, 1931, p. 332.

<sup>36</sup> Evidentemente estoy parafraseando a Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993 (1958).

<sup>37</sup> José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2001 (1976).

LOS SECTORES POPULARES EN EL FIN DE SIGLO MAPOCHINO: LUGARES Y ACTORES PLEBEYOS

“¡Quién ignora lo que era en Santiago la caja del río: vasto estercolero, depósito inmenso de inmundicias de todo género, barbecho colosal de gérmenes malsanos, fuente inexhausta de emanaciones mefíticas, dilatado cáncer asqueroso en el propio cuerpo de la capital de la República, vergüenza de nuestro país!”<sup>38</sup>

Paulino Alfonso, 1982

El territorio mapochino y la higiene como discurso y práctica desatada en el fin de siglo santiaguino nos habla también de vínculos con el discurso de regeneración corporal. La canalización, como mejora salubre e higiénica, comienza a adquirir no sólo relevancia por la necesidad de prevención de las enfermedades, sino que prevención también de los grupos populares. Sin duda, se trataba de esa caja del río vista cada vez más por los miembros de la elite como una amenaza: es lo que el congresista Alfonso llamó el “cáncer asqueroso” enquistado en la capital de la República. En la elite dirigente comienza a producirse una corporización de esa inmundicia, y su símbolo fueron las mujeres y hombres del bajo pueblo. ¿Existirá una forma más opuesta a la mirada pintoresca de Vicuña Mackenna que estas representaciones de la zona mapochina como centro insalubre? ¿Cuáles fueron los motivos de este cambio?

Si bien la mirada inquisitiva hacia los grupos plebeyos que circulaban por el país no era algo nuevo, durante estos años se intensificó la persecución legal y policial que desde el período colonial vivían los llamados “ociosos, vagos y malentretidos”. Con las transformaciones desatadas en la estructura laboral y el crecimiento de las ciudades hacia finales del XIX se fue conformando un nuevo actor social. Pero en la problemática de la elite dirigente acerca de cómo formar ciudadanos —y quiénes debían ser reconocidos como tales— el fenómeno urbano de la aglomeración de los sectores subalternos y de sus prácticas vinculadas a lo lúdico comenzó a ser visto como lo innecesario, lo accesorio y, prontamente, lo peligroso y posible de ser extinguido. Dicho de otro modo: una vez resuelto el problema de la organización del Estado, quedaba por zanjar quién integraba la nación y, por ende, quiénes podían dialogar en el espacio público. El temor al “estancamiento nauseabundo”<sup>39</sup> comenzaba a bifurcarse en una dirección nueva: el histórico miedo de las clases dirigentes santiaguinas al bajo pueblo. La prensa, participando de la esfera pública, realizaba similares condenas y asociaciones. En consecuencia, las viejas casas coloniales que albergaban a dicho grupo fueron vistas como su correlato material. Un punto de infección, de prácticas indeseables, de “cánceres” por extirpar, en suma: un artefacto urbano

<sup>38</sup> Paulino Alfonso, *Lo que debe hacerse con los terrenos del Mapocho*, Santiago, Impr. Cervantes, 1892.

<sup>39</sup> Alain Corbin, *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*, México, FCE, 2005 (1982).

que para la elite no es ni arte, ni patrimonio ni tecnología, sino una suerte de “anti-monumento”.<sup>40</sup>

Las radicales diferencias entre la visión de Vicuña Mackenna en 1872 y de Alfonso en los 90 se refieren a las evoluciones del sistema urbano-territorial y los discursos que estas modificaciones producen, como el higienismo, la búsqueda de referentes urbanísticos franceses o norteamericanos y la crítica de las formas de sociabilidad plebeyas, pasando estas últimas de una base más campesina a otra más urbana. En conexión con esos cambios, aquellas diferencias se vinculan a transformaciones del “habitus”, es decir, las prácticas cotidianas que conforman las diferentes dimensiones de la cultura. En este caso, de las personas que circulaban, vivían y decidían sobre el uso de los bordes del Mapocho, personas que no necesariamente tenían el mismo “habitus”.<sup>41</sup> Se trata de una categoría en relación con las “propiedades enclasantes y enclasadas”, ya que “las más enclasantes y las mejor enclasadas de esas propiedades son, evidentemente, las que están expresamente designadas para funcionar como signos de distinción o marcas de infamia, estigmas”.<sup>42</sup>

Un cambio fundamental fue el de las costumbres de sociabilidad populares, distinguibles especialmente en la incipiente formación de una cultura urbana como “estigmas”. Santiago se hallaba en un proceso de recepción de un alto número de inmigrantes rurales; proceso creciente a medida que se acercaba el siglo xx —hacia 1890 Santiago tenía 230 mil habitantes— y vinculado a los cambios en la industrialización y la urbanización. De esta manera, un incentivo importante para la migración rural hacia Santiago estuvo en ofertas de trabajo relativamente estables y atractivas para el peonaje, como la transformación del Mapocho urbano en un canal.<sup>43</sup> Esa intervención urbana no sólo conllevó una mejora notoria en la conectividad, sino que también la clausura de ciertas prácticas plebeyas en el espacio público. Lo paradójico es que la misma propia canalización no sólo significó un polo de atracción laboral para miles de migrantes, sino que la mutación de prácticas de los sectores populares que aquella obra anhelaba suprimir.

<sup>40</sup> Ver Vicente Espinoza, *Para una historia de los pobres de la ciudad*, Santiago, Sur, 1988. Véase también Alvaro Góngora, *La prostitución en Santiago 1813-1931. Visión de las élites*, Santiago, DIBAM, 1994, especialmente pp. 121-124.

<sup>41</sup> Pierre Bordieu, “Outline of the theory of practice. Structures and the habitus”, en Gabrielle M. Spiegel (ed.), *Practicing history. New directions in historical writing after the linguistic turn*, New York, Routledge, 2005, p. 180.

<sup>42</sup> Pierre Bordieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, México, Taurus, 2002 (1979), p. 492.

<sup>43</sup> En 1889, en pleno boom de las obras públicas, indicaba *El Ferrocarril*: “La multitud de obras, muchas de ellas colosales, que por cuenta del gobierno se están ejecutando en toda la extensión del territorio de la República [...] ejercen sobre los trabajadores una atracción que en vano pretenderían resistir los hacendados e industriales...”. *El Ferrocarril*, 15/2/1889. Citado por Luis Alberto Romero, *¿Qué hacer con los pobres?...*, op. cit., p. 116, nota 32.

Esas transformaciones se presentaron tanto en la estructura social-económica como en la formación de la “creación de espacio social”, donde es posible hallar lugares de transmisión de discursos ocultos o no explicitados por parte de la plebe.<sup>44</sup> Es lo que, desde una perspectiva similar, se entendió como la construcción de *ámbitos*, permanentes o transitorios.<sup>45</sup> Pues bien, las transformaciones a nivel nacional de los sectores subalternos hacia finales del XIX se produjeron especialmente en las mujeres. Significativo fue el caso de la prostitución, que desde mediados de siglo se tensó entre las “semi-campesinas” asentadas en ranchos y las prostitutas convencionales y cosmopolitas de los puertos y urbes. Con el fin de siglo, la proporción de prostitutas urbanas aumentó considerablemente, superando a las “arranchadas”, notoriamente más acosadas por el Estado.

El paso de una a otra forma de comercio sexual fue brutal y se expresó fundamentalmente en la instalación de las prostitutas en conventillos y la extinción de las “ramadas” que recreaban las chinganas campesinas. Dichas “ramadas” habían constituido una transición entre la sociedad campesina “clásica” —donde la autoridad se centraba en el labrador que trabajaba tierra y ganado, pese a la actividad artesanal de las campesinas— y la sociedad urbana. Se trataba de la “sociedad popular de los suburbios”, donde la figura dominante era la mujer independiente. Las autoridades comenzaron a perseguir incesantemente este comercio, molestas por los placeres carnales y festivos —alcohol mediante— allí producidos y la eventual competencia económica (o evasión de tributos) que ello significaba. Hacia 1880 las empresas independientes de las mujeres de pueblo estaban en condiciones de decadencia.<sup>46</sup>

Desde 1880 la Chimba se había poblado masivamente por grupos plebeyos, en especial en torno al antiguo camino del Inca y sobre todo en la “Vega del Mapocho”, emplazada en Plaza Artesanos.<sup>47</sup> Entre esta Vega y el Mercado existía otro establecimiento, el “Galpón de las Zapateras”, surgido al aprovecharse la lonja de terreno sobrante que quedaba en el lado sur entre el muro de la canalización y los tajamares, cercana al puente de los Carros. Poco después fue trasladado frente al Mercado Central, por San Pablo y más tarde a la ribera norte,

<sup>44</sup> James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000, cap. 5.

<sup>45</sup> Luis Alberto Romero, “Los sujetos populares urbanos como sujetos históricos”, en Leandro Gutiérrez y L.A. Romero, *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007 (1995), pp. 42-43.

<sup>46</sup> Gabriel Salazar, *Labradores, peones y proletarios*, Sur, Santiago, 1985, pp. 299 y ss. “Ya en 1885, por ejemplo, se contaban en Valparaíso sólo 616 ranchos contra 9.828 cuartos”. *Id.*, p. 312. Como ha indicado Marco Fernández para el género masculino, “por medio de la construcción del binomio delito-licor, y más aún, en su proyección social, a través de la dupla criminalidad-alcoholismo, los hombres infractores vieron intervenido uno de los espacios más representativos y permanentes de la sociabilidad popular”. *Prisión común, imaginario social e identidad: Chile, 1870-1920*, Santiago, DIBAM, 2007, p. 65.

<sup>47</sup> Armando de Ramón, *Santiago de Chile (1541-1991)...*, op. cit., p. 183.

a un costado de avenida Independencia.<sup>48</sup> Esta última mudanza estuvo directamente ligada a los reclamos de los comerciantes del edificio de hierro, quienes presionaron al municipio por la disminución de sus ventas causada según ellos por el mentado Galpón y los mercachifles “por cuenta propia” que bullían en su entorno. Se trataba de una auténtica competencia entre mercados de abastos. Es sugerente que hacia fin de siglo las históricas quejas de los locatarios del Mercado Central contra los vendedores ambulantes que se instalaban en sus cercanías y que no pagaban contribuciones hayan promovido la intervención del gobierno local, apresurando su distinción de los comerciantes “establecidos”.<sup>49</sup>

Otro lugar de sociabilidad popular extendido en el sector eran las cantinas, muchas de ellas clandestinas, y que probablemente doblaban en número a aquellas que pagaban patente comercial. Al respecto, un argumento sugerente es el relato del viajero Francisco Seeber, quien en 1894 señaló sobre la Chimba: “En aquel Barrio se tropieza a cada paso con un despacho de chicha, único negocio que allí puede tener vida. En ellos es infaltable el potrillo, enorme vaso de vidrio, en el que cabe medio litro de aquella bebida nacional. El brebaje y la cueca son las grandes únicas diversiones de esa parte de la población”.<sup>50</sup> Por otra parte, durante esos mismos años se produce el auge de un nuevo medio de difusión cultural y social: la lira popular. Esta literatura “de cordel”, impresa como grabados en pliegos sueltos y vendida y recitada por poetas y ambulantes populares, tuvo un gran éxito principalmente en el entorno de las estaciones ferroviarias santiaguinas. Ya fuese en las calles y plazas o en espacios como bares, garitos y prostíbulos, la lira popular se conformó en otra fuente de sentido para los grupos mapochinos. Incluso muchos de los poetas respectivos vivían en la Chimba, específicamente en la calle Cequión.<sup>51</sup>

Desde un enfoque sociocultural y apuntando a comprender la formación de su *espacio social* (Scott) puede postularse el surgimiento de representaciones que inventan o refuerzan un actor social; un sujeto plebeyo estructurado en el imaginario social como una persona de mediana edad, buscador de entretenimientos y alcohol, sobre todo, residente, vendedor o caminante cotidiano del

<sup>48</sup> “Crónicas históricas. La ribera sur del Mapocho”, en *Boletín Municipal de la ciudad de Santiago*, 3/7/1929.

<sup>49</sup> “Mataderos y mercados”, en “Memoria presentada a la Ilustre Municipalidad por el sr. Alcalde don Nicanor Moreno”, 15/4/1897, en *Boletín de Actas y Documentos de la Ilustre Municipalidad de Santiago. Año 1897. Tomo noveno*, Santiago, Imprenta Barcelona, 1897, p. 1127.

<sup>50</sup> La letra de la cueca “Que viva y viva la Chimba”, compilada por Samuel Claro es explícita: “Que viva y viva la chimba/Las fondas del arenal/Vivan las cara bonita/La vega y el pedregal”. Cit. por Max Salinas *et al.*, *¡Vamos remoliendo mi alma! La vida festiva popular en Santiago de Chile 1870-1910*, Santiago, LOM, 2007, p. 53.

<sup>51</sup> Tomás Cornejo, “Representaciones visuales de lo popular a fines del siglo XIX: imágenes, sujetos e identidades”, en Alejandra Araya, Azun Candina y Celia Cussen (eds.), *Del nuevo al viejo mundo: mentalidades y representaciones desde América*, Fondo de Publicaciones Americanistas y Facultad de Filosofía y Humanidades, Santiago, U. de Chile, 2008.

sector: el *mapochino*. Entonces, nos hallamos en el paso de una a otra forma en que los sectores sociales más vulnerables se veían a sí mismos y en cómo eran vistos por la elite. Lo popular en sus complejos significados de cultura, público, mentalidad y de establecimiento de los tópicos que los determina como populares, va tomando rasgos distintivos respecto a los sustratos culturales y a las prácticas que se remontaban al período colonial y al republicano temprano. En las fotografías del sector pueden apreciarse los rasgos físicos de estas mujeres y hombres, indígenas y mestizos —incluso con raíces africanas— de contexturas más bien menudas y vestidos a la vieja usanza campesina, los que llamaron la atención de anglosajones como John Stuck por su valor pintoresco. Podría hipotetizarse incluso que la imagen de lo popular en Santiago se hace equivalente en esta época a la imagen del Mapocho urbano (Fig. 6).



Figura 6. John Stuck, “Comida junto al Mapocho”, c.1900. Las cocinerías en las márgenes del río fueron un rasgo peculiar del sector y mayoritariamente ofrecido por mujeres. Nótese además la presencia de niños y adolescentes. Colección Biblioteca Nacional de Chile.

En relación con la forma urbana del sector, en este lapso se produce un reacomodo de un espacio público de suma importancia: la calle. Se ha llamado a esto “la plebeyización de los centros urbanos”<sup>52</sup>, pero la mutación pasaría primero debido a las prácticas cotidianas que en ella se desarrollan y por ser espacio de disputa permanente por la calle. Paulino Alfonso y Valentín Martínez, de formas distintas, lo sabían. La propia representación de lo que debe ser esta forma urbana ha cambiado para las autoridades de la época: por una parte se ansía la modernidad y por otra la perplejidad se convierte en una actitud habitual frente a los problemas cada vez más complejos que aquella modernidad desata-

<sup>52</sup> Gabriel Salazar, *Ferías libres: espacio residual de soberanía ciudadana*, Sur, Santiago, 2004, p. 56.

ba en el espacio público. Todo ello va armando una nueva realidad morfológica y cultural en el área de Mapocho, apareciendo nuevos sentidos de pertenencia entre sus moradores. Sería el comienzo del paso de las viejas riberas a la más moderna idea de “barrio”, aquel conjunto urbano con un determinado sentido de pertenencia y vínculos de identidad y solidaridad entre sus integrantes.<sup>53</sup>

Debe considerarse que en esta época el espacio público acogía al menos una doble transformación: aquella “callejera”, de escala más amplia que en siglos anteriores, pero también se estaba viviendo un proceso de aceptación global de la dicotomía “civilización o barbarie”.<sup>54</sup> Para el caso europeo se ha apuntado que dicha civilización comprendió una “transformación del comportamiento”, donde muchos de los actos y palabras antaño públicos empiezan a desplazarse al espacio privado, exigiéndose además una regulación creciente de las emociones.<sup>55</sup> En paralelo, el espacio público comienza a ser vigilado y regulado con mayor intensidad, produciéndose, junto con “la plebeyización de los centros urbanos”, una creciente privatización del espacio. Esto significa, primero, que esta no fue la época dorada del espacio público en Santiago: la emergencia del mercado del suelo y la fortaleza del derecho de propiedad remite también a dinámicas urbanas donde intereses privados dominan muchas veces sobre el bien común. En segundo lugar, la “regulación de las emociones” condujo a una separación cada vez más marcada de los lugares públicos y privados: cada actividad es localizada en un lugar específico. Esto facilitó también el surgimiento de espacios intermedios como clubs y sociedades.<sup>56</sup>

Ahora bien, si un escritor autodidacta como Justo Abel Rosales ya en 1888 era capaz de comprender que ambos márgenes del torrente eran un lugar común, un “barrio”, ocurriría lo mismo con las autoridades locales de fin de siglo. Discutiendo sobre el emplazamiento de las caballerizas municipales, para el regidor Marín esto no podía ocurrir en la Chimba, “porque al lado norte del Mapocho las habitaciones se encuentran a no más de cincuenta metros de las caballerizas y ese vecindario es digno de todas consideraciones, mientras que, al lado sur señalado por su señoría, las habitaciones más inmediatas son de gentes que avergüenzan con su vida y oficio la cultura de la ciudad”.<sup>57</sup> ¿Cómo explicar

<sup>53</sup> Desde luego, la definición de barrio continúa siendo debatida y está lejos de contar con una definición única. Aquí me he limitado a nombrar un par de características compartidas por la mayoría de los autores que investigan el tema. Cfr. Ariel Gravano, *Antropología de lo barrial*, Buenos Aires, Espacio, 2003.

<sup>54</sup> Por cierto, se hace referencia al clásico texto de Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo*, Buenos Aires, Sopena, c. 1938 (1845).

<sup>55</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1994 (1977). Desde otra perspectiva, el tema ha sido estudiado por Richard Sennett, *El declive del hombre público*, Madrid, Alianza, 1997.

<sup>56</sup> Aquí nos topamos con el objeto de estudio de Michel Foucault en *Territorio, seguridad, población*, FCE, México, 2004, y con la “economía espacial” a que refiere Manfredo Tafuri, *Las “máquinas imperfectas”. Ciudad y territorio en el siglo XIX*. Obtenido de [www.bazaramericano.cl](http://www.bazaramericano.cl) (28 de junio de 2006).

<sup>57</sup> Sesión 12ª extraordinaria en 24/3/1898, *Boletín de Actas y Documentos de la Ilustre*

que en el fin de siglo la ribera sur sea vista por las autoridades municipales como una vergüenza para la ciudad; no así el lado chimbero, lugar de ambulantes, veguinos y, al fin, mapochinos? Por una parte, en ese final de siglo la “mirada paternal” de los grupos patricios se había transformado en otra “horrorizada” (L.A. Romero) y no parece exagerado indicar que un borde sur donde la Cárcel Pública (1887) era el edificio principal —rodeado de prostíbulos, cantinas, garitos y cafés chinos (albergues transitorios)— constituía para los grupos acomodados un lugar repudiable e indigno de visitar incluso transitoriamente, fenómeno posiblemente inexistente en un asentamiento mucho más pequeño como el Santiago colonial. Por otra parte, la Cárcel provocaba un efecto inesperado en la emergente ciudad de la edad industrial: concentraba y aislaba en ella sus peores habitantes, pero, simultáneamente, su forma arquitectónica —una manzana completa rodeada por gruesas y altas paredes, torres de vigilancia con guardias— provocaba una marca o estigma en toda el área aledaña que estimulaba el distanciamiento del peatón no mapochino con ese sector. A ello se sumaba la presencia del Cuartel Policial, el primer centro de reclusión al que caían los detenidos del sector. Pasar por la calle San Pablo, con su casa de encierro, el cuartel policial o los juzgados conllevaba acercarse a la cultura marginal y delincencial y sus espacios de sociabilidad (Fig. 7).

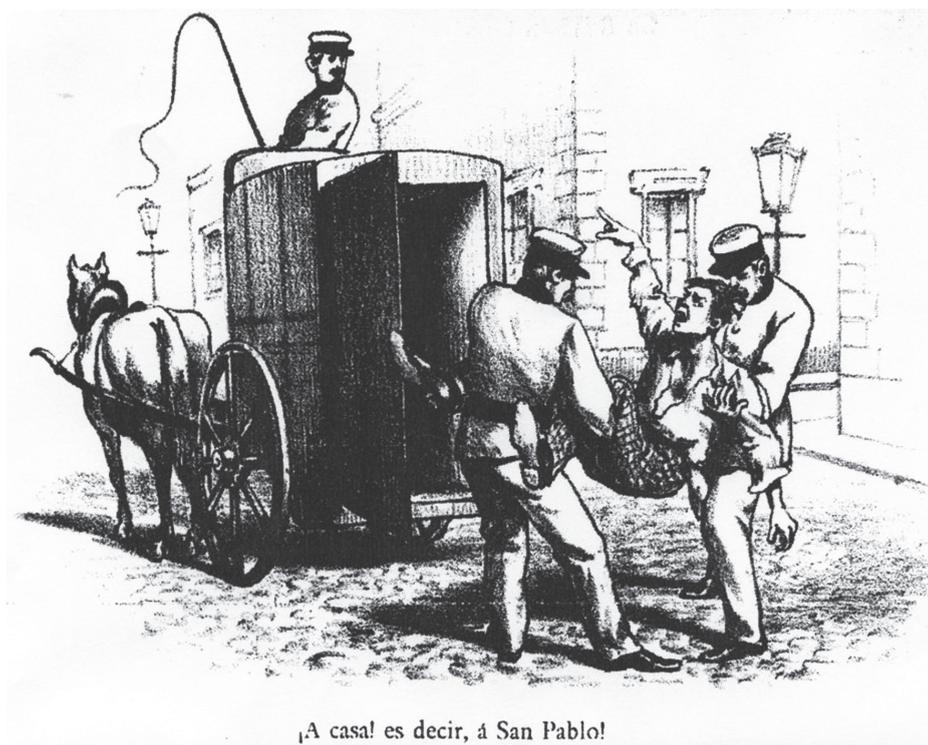


Figura 7. “¡A casa! Es decir, a San Pablo!”  
*La Revista Cómica*, N° 73, 1897.

La Chimba en cambio era un sector que portaba ya el elemento simbólico que Vicuña Mackenna advirtió en la década de 1870 y que Rosales sistematizó hacia finales de los años 80, convirtiéndola en peculiar dentro de Santiago: lo pintoresco. En la mirada de Graciela Silvestri, el basamento del “paisaje pintoresco” era que “el verde debía aparecer en su estado ‘natural’; la arquitectura, como construcciones toscas o ruinas; el trabajo, en formas idílicas y sencillas. Movimiento y contraste de colores”. Se trataba de “una percepción que no estaba pensada —como en el caso de lo sublime— para agitar el alma, sino para causar placer. Por esto, ni montañas ni mar abierto eran objeto de lo pintoresco, sino pequeñas serranías y arroyos”.<sup>58</sup> El colorido de las frutas y verduras, las vociferaciones de venta y charlatanería, las correrías de los niños, los olores a frituras y caldos, los galpones y muchas otras fuentes de sentido operaban como un impulso a la construcción de la representación de lugares como la Vega y el Mercado (Fig. 6). Algunos autores han visto en esas cocinerías y mercados un circuito cultural capaz de constituir una emergente esfera pública plebeya

<sup>58</sup> Graciela Silvestri, *El color del río. Historia cultural del paisaje del Riachuelo*, Buenos Aires, U. Nacional de Quilmes, 2003, p. 64.

en el Santiago de fin de siglo, diferente de la ópera del Teatro Municipal o de la zarzuela consumida por las capas medias.<sup>59</sup> Por otro lado, las iglesias imponentes con vagabundos y limosneros, las calles apacibles cercanas a los molinos del Mapocho, a los cementerios y hospitales y a las quintas y jardines, también van construyendo culturalmente la visión pintoresca sobre Bellavista y Recoleta. Paradójicamente, de ese elemento carecía el sector mapochino sur-poniente, mucho más cercano a la Plaza de Armas y a los vecindarios de sectores burgueses. Y es que con el nuevo referente urbano de la Cárcel Pública, el área sur-poniente fue transformada en sector policial, pero simultáneamente, comenzó a ser ignorado —pese a su centralidad— por la ciudad “cultura”. El higienismo, la “transformación de ciudad” y el debate público habían promovido un cambio en el paisaje del torrente y sus bordes urbanos de finales del XIX. La canalización había sido su producto más emblemático: una obra pública que aseguró la conexión entre el norte y el sur. Y sin embargo habían surgido nuevos límites socioculturales que envolvían poderosos desafíos al espacio público de Santiago a principios del siglo veinte. El Mapocho modernizado era uno de ellos.

<sup>59</sup> Bernardo Subercaseaux, *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Tomo II. Fin de siglo: la época de Balmaceda*, Santiago, Universitaria, 1997.

# TESTIMONIOS

## UNA VIDA ENTRE LIBROS Y BIBLIOTECARIOS PRODIGIOSOS\*

Pedro Lastra\*\*

Señor Director de la Academia Chilena de la Lengua, Dr. Alfredo Matus Olivier; Distinguidas y distinguidos académicos; Sras. y Sres.:

Mucho agradezco la generosa y cordial decisión de la Academia Chilena de la Lengua, al elegirme como Miembro de Número de esta ilustre y docta Corporación en el lugar que ocupó en ella, por muchos años, el querido amigo y admirado compañero de tareas que fue Alfonso Calderón para muchos de nosotros.

Ninguna bienvenida podía ser más grata y estimulante para mí, como invitación a un diálogo que compromete el ánimo en una dimensión mayor, que atender a la recomendación académica que sugiere al elegido iniciar su discurso con una semblanza y celebración de su antecesor. Pero en este punto, me adelanto a señalar que me permitiré una variación no muy ortodoxa en la modalidad sugerida, porque más que iniciar mi discurso con referencias a la persona a quien sucederé aquí, centraré en él mi intervención, y esto en más de un sentido. Será, pues, en sucesivas relaciones con algunos de los trabajos e intereses compartidos con Alfonso Calderón, que ordenaré mis ideas y lo que insinúo como una suerte de memorial literario, al que estas páginas podrían servir como introducción.

Alfonso fue, desde que nos conocimos, uno de mis amigos más cercanos y, como lo he dicho en más de una oportunidad, su fraternal magisterio fue y es un legado cuyo valor se acrecienta para mí con cada relectura de su obra tanto como con la recurrencia al recuerdo de su imagen como persona y como intelectual.

He contado en otra parte que el azar de los viajes nos juntó en Concepción en el invierno de 1960, aunque ya hacía algún tiempo que intercambiábamos nuestras publicaciones, noticias de libros, recortes de crítica y a veces alguna carta; por esos años Alfonso aún las escribía e incluso se daba tiempo para comentar situaciones misteriosas o simplemente enigmáticas con figuras extranjeras tan distanciadas como la persona de Borges; la persona, no el autor cuya obra conocía con una plenitud que me impresionó en aquel primer encuentro. En 1964 me contó que un día había tenido la experiencia insólita de asistir, casi ante su mirada, a la desaparición de un ejemplar de la revista *Sur* que había separado en una biblioteca para volver a la relectura de unas páginas sobre Borges que iba a necesitar. Como nadie pudo explicarle esa desaparición —que terminó siendo declarada como inexistencia absoluta de tal revista en ese lugar—, creyó haber soñado con un hallazgo al mismo tiempo feliz e inalcanzable. Le escribió entonces a Borges, le contó su estupor ante semejante magia, y le preguntó si esas páginas eran parte de la realidad o las había visto en la biblioteca

\* Discurso de incorporación a la Academia Chilena de la Lengua. 16 de mayo de 2011.

\*\* Ensayista y poeta. Miembro del Consejo Editorial de revista *Mapocho*.

de los sueños. Desde luego, Alfonso no conservaba su carta, y esto que relato fue lo que él me dijo mientras buscaba entre sus papeles la respuesta de Borges, que leí con regocijo: Borges conjeturaba que ese texto —también desconocido para él— no podía ser sino proyección fantasmática del buen deseo de fieles lectores: Alfonso era uno de ellos, y Borges se lo agradecía.

Pero esto ocurrió tiempo después de nuestros encuentros iniciales, porque Alfonso llegó ese año al Instituto de Literatura Chilena que dirigía don César Bunster, y empezó a ejercer de inmediato entre nosotros una influencia que, según pude ver muy pronto, era un rasgo de su personalidad: la de originar, sin proponérselo, transformaciones en modalidades y hábitos del diálogo. No acierto a describir con otras palabras ese efecto, que llamaré benéfico, de su compañía. A su saber, que era mucho, se unía una precisión ejemplar en el decir y en el escribir; más otras virtudes de lucidez, de elegancia y de humor. También fervor por la literatura, por la historia, por el arte, por la música, por el deporte. Aquellas conversaciones podían ser una fiesta y creo que no somos pocos los que las evocamos ahora con verdadera nostalgia.

En ciertas notas para un retrato de Alfonso Calderón traté de reconstruir ese tiempo, esos nueve años en el Instituto de Literatura Chilena, compartiendo el mismo escritorio. El hecho de estar siempre frente a frente me llevó a veces a decirle el verso de César Vallejo: “Alfonso, estás mirándome, lo veo”. Y nos reíamos, aunque teníamos presente que con ese verso Vallejo inicia una elegía por su amigo el músico Alfonso de Silva: repetirlo atrae ese sentimiento elegíaco que motivó a Vallejo y ya no da lo mismo recordarlo. Pero advierto que más allá de la broma inocente que nos hacía trasponer ese verso a una región de la realidad que vivíamos, algo anticipatorio se insinuaba en ese ademán verbal, sin que nos diéramos cuenta: la alusión a la mirada dibujaba acaso la apetencia de ver de un hombre cuya curiosidad sin término lo llevó a titular uno de sus principales libros de viaje como *El miramundo*.

Compartíamos también con Alfonso la pasión por los libros. Comentar lo que era para él esa pasión requeriría un tiempo más dilatado del que dispongo. Diré, sin embargo, que tan incesante compulsión hacía de su biblioteca una especie de tonel de las Danaides, y en la cual, a pesar de su abigarramiento, siempre era posible encontrar lo buscado, gracias a una de sus antenas: lo extraordinario de su memoria. Podía recordar el sitio donde había puesto un volumen después de haberlo leído, hacía meses o años: una memoria que le permitía retener y relacionar lo que verdaderamente importaba para su tarea y para la de los demás.

En 1971 supe de la ocurrencia feliz de mi amigo Klaus Müller-Bergh al dedicarle un estudio sobre Alejo Carpentier a Emir Rodríguez Monegal con estas palabras: “A Emir, bibliotecario prodigioso”. Emir Rodríguez lo era, según nos constaba a muchos, como también lo fue Carpentier, objeto de ese estudio. Al celebrarle su ocurrencia a Müller-Bergh (por esa variación del título calderoniano que implicaba una atribución de poderes mágicos), yo pensé en los bibliotecarios prodigiosos que había conocido de cerca hasta entonces, e imaginé a

los que conocería: al fondo de esa teoría de lectores estaba, indiscutiblemente, Jorge Luis Borges, quien en su memorable “Poema de los dones” escribió aquellos versos que nos llegan como para el réquiem de una pasión anonadada por su ceguera: “Yo, que me figuraba el Paraíso / Bajo la especie de una biblioteca”. Ahora, casi al término de la era de Gutenberg —fuera de la cual esa denominación irá perdiendo penosamente su sentido—, yo sitúo a mi amigo: Alfonso Calderón, bibliotecario prodigioso. Porque Alfonso lo fue en un sentido pleno: la calificación metafórica lo revela y lo define muy bien, pero la complementa el hecho de que en los últimos veinte años cumpliera múltiples y muy apreciables actividades en la Biblioteca Nacional de Chile, de la cual fue Sub-Director, y orientador incesante de revistas y animador de variadas publicaciones.

Solíamos hablar de algunos personajes de esa estirpe, a la cual no sabía que él mismo pertenecería. Borges, por supuesto, y Alfonso Reyes, por quien manifestaba una adhesión admirativa constante, mayor en esa época que la registrada en sus diarios posteriores. También, desde luego, Alejo Carpentier, a quien yo había conocido en el Encuentro de Escritores Americanos en enero de 1962, organizado y dirigido por Gonzalo Rojas en Concepción. A su regreso a Santiago, Carpentier se había hospedado por unos días en la casa de Pablo Neruda, y como el gran narrador cubano debía entregarme ciertos papeles relativos a su biografía, Neruda me invitó a un temprano desayuno en su casa. Concurrí a esa cita con la idea de que ellos no dispondrían de mucho tiempo para diálogos; pero no fue así: considerando mi interés en el siglo xix, Carpentier quiso darme noticias de Ramón Meza, en cuya novela *Mi tío el empleado* se podían leer sugestivas anticipaciones de la literatura del absurdo, expresiones germinales de lo que Kafka revelaría famosamente después. Neruda intervino entonces, sin duda atraído por esas singulares anticipaciones señaladas por Carpentier, y habló de las muy inesperadas que él encontraba en viejos libros chilenos, como los de Benjamín Vicuña Mackenna, de quien nos leyó algunos fragmentos. A los autores y a los libros comentados en aquella para mí inolvidable mañana yo he vuelto muchas veces, y sé que no dejaré de hacerlo.

En nuestra cercanía, era don Ricardo Latcham quien nos convocaba de viva voz, por así decirlo. El maestro que ambos reconocíamos en él había regresado en 1963 a Chile después de cumplir sus tareas de Embajador en el Uruguay y empezó a colaborar en algunas publicaciones del Instituto. Lo veíamos a menudo, en nuestro lugar de trabajo y en su casa, lo que significaba más bien verlo en su biblioteca, y recibíamos allí algunas de sus lecciones: la de las “lecturas concéntricas”, por ejemplo, que él describía como el asedio a un tema desde todos los ángulos que podían relacionarse: una tarea nada fácil, pero que según don Ricardo era muy productivo intentar. Tomamos muy en serio aquella idea, pero es claro que Alfonso era un corredor de fondo en esa práctica.

Pero el año 64 ocurrió algo que, a mi modo de ver, tuvo una incidencia fundamental en las futuras actividades de Alfonso.

Era ya bien conocido su interés por la obra narrativa y la producción crónica de Joaquín Edwards Bello, un autor a quien seguía desde hacía años. Poseía

un archivo considerable de los famosos “Jueves” de Edwards Bello, que tantos lectores le habían conquistado en el país. Alfonso no sólo los coleccionaba: solía citarlos, y siempre de manera muy oportuna, según su costumbre. Algún día sugirió que prepararíamos para nuestro *Boletín* una guía biobibliográfica de don Joaquín, y nos dispusimos a hacerla juntos. Para esto sería indispensable una entrevista con el autor y, como los obstáculos que enfrentaríamos eran ya parte de la leyenda literaria local, debimos pesarlos cuidadosamente: desde luego, eran famosos ciertos modos de rechazo a los visitantes que Edwards Bello había inventado para alejar de sí toda impertinente curiosidad. Se contaba que entreabría la puerta provisto de una máscara alarmante y que espetaba su negativa con un seco “No está”. Y la puerta se cerraba, sin contemplaciones para nadie. ¿Qué hacer? ¿Cómo llegar a esa casa de la calle Santo Domingo sin correr la misma suerte de quienes habían sido calificados por el gran cronista como “insoportables majaderos”? Pero el azar nos acercó —algo inesperadamente— a un gentil auxiliar en la persona de don Artidoro Villablanca, ex jefe de ventas de la librería Nascimento y a quien don Joaquín distinguía con un aprecio que muchos envidiaban. Se nos ocurrió contarle a él nuestra pretensión y pedirle consejo. Nos dijo que hablaría con don Joaquín, le explicaría nuestro propósito y nos recomendaría como gente merecedora de alguna confianza. No íbamos a importunarlo sino a preguntarle algunas cuestiones breves y precisas. Además, él se ofreció para acompañarnos si la respuesta era favorable. Lo fue, y un día don Artidoro nos avisó que nuestro autor nos esperaba una mañana próxima.

Nos recibió con severidad pero con gran cortesía y estuvo dispuesto a procurarnos las informaciones requeridas. Como Alfonso sabía mucho sobre él y, como si fuera a imitación suya, tenía un archivo de “Los Jueves” sumamente ordenado que se duplicaba en su memoria privilegiada, la conversación se animó y terminó siendo muy productiva. Nos resultó evidente que don Joaquín podía apreciar muy bien la dedicación de lectores suyos que contradecían su declarado escepticismo con respecto a sí mismo.

A la salida de su casa comentamos cuánto habíamos ganado en este encuentro que abundó no sólo en informaciones sino también en juicios —algunos muy corrosivos— sobre censurables manifestaciones del ethos nacional, y yo recordé las certeras palabras con que Gabriela Mistral caracterizó a Joaquín Edwards Bello en un recado de 1934: “Hijo más reprendedor no le nació a nuestro viejo Chile satisfecho y sentado en sus prestigios...”

Esta visita fue decisiva para Alfonso, como lo he adelantado, pues desde entonces empezó a frecuentarlo y se convirtió en su consejero y en su editor de muchos libros que habrán de perdurar.

¿Qué veía él en un escritor que consideró desde esos días como su maestro? Resumiría esa devota admiración en condiciones de carácter y de conducta que le importaban mucho; entre ellas, las del destructor de mitos en la ciudad-país que Joaquín Edwards Bello llamó precisamente *Mitópolis* y, junto a eso, estimó como al que más al enemigo del lugar común. En este punto yo quiero insistir en el acierto de la publicación del libro titulado *Mitópolis*, que Alfonso editó en

1973 en la Biblioteca Popular Nascimento. De cuantas excelentes colecciones de Edwards Bello dispuso y logró difundir, pienso que *Mitópolis* debería ser releída por nosotros como una suerte de breviario crítico de usos y costumbres, ideas y creencias a menudo hartamente deplorables del ser nacional: un correctivo muy eficaz, en suma, porque si la mirada de Edwards Bello es implacable para detectar algunas de nuestras flaquezas, la agudeza de su ingenio y su alacridad expresiva hacen de la reprensión señalada por Gabriela Mistral en su recado una urgente exigencia por mejorar lo que un siglo antes Francisco Bilbao llamó la “sociabilidad chilena”.

En los nueve años del Instituto, y antes y después, pude celebrar en Alfonso su enemistad con las mitologías nacionales, con el énfasis en el decir y con los lugares comunes. En relación con esto, tuvimos como guías muy próximos dos libros de ingenio penetrante y orientador para nosotros en esa época, aunque después él se sumó a sí mismo muchos otros que se multiplican en los miles de páginas de sus Diarios, Memorias y libros de viaje, aunque estas formaciones discursivas (como suele decirse en el lenguaje crítico) él las cruzaba tomándose todas las libertades con que un escritor genuino sabe y quiere dar tales pasos. Pero yo he vuelto a encontrar en esos Diarios la mención y la cita del *Diccionario de ideas recibidas*, de Flaubert, y del *Diccionario del Diablo*, de Ambrose Bierce. He recordado entonces las variaciones y agregados que nos permitíamos por esos días. Al escuchar la palabra “vínculos”, por ejemplo, el agregado era, al modo de Flaubert: “estrecharlos siempre”, repitiendo una ocurrencia del escritor uruguayo Carlos Martínez Moreno, quien la adelantó en su hermoso artículo sobre don Ricardo Latcham, escrito en 1963.

Y ya que por el sitio en el cual trabajábamos, las voces “erudición” y “erudito” nos fueron enderezadas alguna vez, derogábamos el mérito que se les atribuye recurriendo a la definición de Bierce: “Erudición, sustantivo: Polvillo que cae de un libro a un cráneo vacío”.

Como en González Vera —admiración y cercanía plenamente compartidas— el humor era en Alfonso una expresión natural, certera y veloz, oportuna y feliz. Podía convertir una cita libresca en una clave reveladora. Cuando algunos visitantes del Instituto nos habían distraído en exceso, sugería poner a la vista de todos un pequeño cartel con una frase lapidaria leída en Jotabeche: “Caballeros, la tertulia perjudica”. Porque también rechazó siempre ese malentendido “lujo de la raza”: “perder el tiempo”.

Para tener una idea del caudal de sus lecturas, bastará pensar en la extensión de sus Diarios, iniciados a muy temprana edad con las anotaciones de infancia y adolescencia y reunidos en 1995 en *La valija de Rimbaud*. Ya está ahí el anuncio de su porvenir, el del lector fascinado por las narraciones que va descubriendo de día en día, un lector que cambia de actividad sin esfuerzo y suele ser en las tardes el memorioso espectador de cine o el entusiasta seguidor de la música de la época. Entonces habrá escuchado las difundidas rumbas de don Azpiazu (en el mundo civil Justo Angel Azpiazú, introductor de la música cubana en Nueva York y en París, y que alcanzó su cenit como director de una

celebrada banda al grabar *El manisero* para el sello de la RCA Victor en 1930). Confróntense —habría dicho Alfonso— las crónicas escritas por Alejo Carpentier en París en 1932, para celebrar ese extendido triunfo de los suyos, que no por nada le habían otorgado ya a su músico el cortés tratamiento de *don*. En la novela de Alfonso, a la cual me referiré en seguida, el personaje no aparece como tal sino que es nada más, pero tampoco nada menos, que el suscitador de una atmósfera de la época.

Se me permitirá detenerme un poco más en ese libro.

Supé de la novela *Toca esa rumba, don Azpiazu*, cuando Alfonso la escribía, en los años sesenta. El autor había definido con mucha claridad la poética del fragmento que animaba su escritura, y ese proyecto me parecía tan atractivo como prometedor. Después de nuestras reuniones de trabajo, él nos leía, a Juan Durán Luzio y a mí, páginas que remitían al recuerdo de muchos o a la autobiografía, pero que al mismo tiempo distanciaban esos datos por el grado de elaboración al que eran sometidos, mediante el recurso de lo que se describiría bien como una tensionalidad dramática. Algunas de las secuencias de ese libro en proceso —en un moroso proceso— me impresionaron entonces de manera muy viva. Una de ellas nos había sido contada por Alfonso, varios meses antes, como una experiencia real: su primera *cimarra*, a los nueve años, y un accidente que casi le costó la vida. Los “cimarreros” se habían ido a caminar alegremente por la vía del tren, con la inconsciencia de la edad intensificada por la algarabía del grupo y el natural afán de lucimiento que puede hacerse presente en tales circunstancias. Alfonso, que iba por el centro de la vía, no se percató de que faltaban durmientes en un trecho, sin duda pequeño pero suficiente como para perder pie y provocar su hundimiento en un vacío tenebroso. Esto ocurría en el sur, donde las lluvias por una parte y la incuria por otra favorecen la existencia de estas trampas. Alfonso nos describía esa situación y puntuaba su relato con las mociones aterradas del ánimo que se dan en momentos como ése: logró tomarse de un riel, y con gran esfuerzo y la ayuda de sus compañeros pudo salir de ahí.

Por mucho que mi memoria los modifique en algún punto, los datos que he resumido corresponden, básicamente, a una experiencia concreta que, como veremos, fueron aprovechados por el autor de *Toca esa rumba, don Azpiazu* como fundamento de un desarrollo imaginario. Y esto es, como todos sabemos, condición esencial de un novelista: su capacidad para conferir “la virtualidad de un desarrollo imaginario” a una materia de base, que puede ser verídica o reinventada. He aquí lo que Alfonso nos leyó un tiempo después, como fragmento de lo que iba construyendo como una novela:

... Pisas un durmiente y otro. Suenan las cigarras. Más allá, Colcura. La selva en formación, no sabías el copretérito, vamos, vamos, porque los pobres estudian, ¿entiendes? y los ricos se van a Niza, y los durmientes, marfiles negros, tecla y tecla, ritmo y ritmo. Es tu primera cimarra [...] tus nueve miserables años, y el piano te cogía por los pies, creando una propia zarabanda, el miedo, el miedo, y tú no sabías que la muerte se atusaba los bigotazos, tú,

el orador de la plaza, el mentiroso que asombraba a los compañeros hablando de una máquina que el abuelo trajo de Etiopía, y se podía ver la fecha de la muerte de cualquiera, día y horamala, señores, cuando quieran; y pusiste los pies en el hueco, el mar abajo. [...] Un siglo y otro siglo son treinta segundos de la vida de un niño, alcanzaste a cogerte de un riel, no te fijaste en el alfil negro, casi jaque mate, y creíste que ya no podrías ayudar nunca más la misa de ocho, y por lo tanto jamás serías obispo, cardenal y Papa, qué lástima, nunca la bendición en la plaza de San Pedro [...] y tú querías hacer cardenales a todos tus amigos [...] y jugarían fútbol en Castelgandolfo, y no había necesidad de recordarles que no te besasen la sortija papal, que entre los amigos la cosa cambia, [...] y ya no habría exequias para Su Santidad Alfonso I, porque ni siquiera habría Alfonso ni cosa que se le parezca [...] y un gigante Matasiete pisoteaba lúgubrementemente el teclado [...] y te gritaban los compañeros, la mano, la mano, afírmate, güñenico, y diste un salto, y estabas vivo, y nunca, nunca, habrías de morir...

Escuché esta página a fines del 67, cuando ya habíamos iniciado en la Editorial Universitaria —donde yo era asesor literario de mi amigo Eduardo Castro— la serie Cormorán y dentro de ella la Colección “Letras de América”. No tuve ninguna duda de que el libro de Alfonso aparecería allí alguna vez. Y en efecto, esto sucedió en 1970. Hoy siento que la inclusión de esa novela fue uno de mis aciertos, aunque la crítica no me haya acompañado en la forma que esperaba, y que aún espero.

Es posible pensar que el silencio crítico y lo que entendió tal vez como desapego de los lectores lo hayan desanimado. En sus Diarios dejó escasas notas sobre el libro, aparte de unas líneas del 26 de septiembre del 70 (*El vuelo de la mariposa saturnina*): “Hoy apareció mi libro *Toca esa rumba, don Azpiazu*. ¿Qué irá a pasar con él? Lo único que puedo decir es que surgió a raudales, como una pieza musical que se instala a sí misma a llevar el correlato de mi vida. No me habría sido posible no escribirla...”.

Con posterioridad, escribió reflexiones autonegativas acerca de su talento como narrador: impresiones desencantadas, negaciones de sí mismo y del sentido de su escritura, del tenor de estas líneas: “Mi obra, un bien sin usuarios” (*Escrito en el agua*, 1992); “Admito que soy ‘casi’ un escritor sin lectores. Mi Diario es un desquite por no tener imaginación creadora, y un empeño por poner en letras algo que deseo saber: quién soy, qué me ocurre, qué le pasa al mundo en que vivo... ¿No parece suficiente?”. Poco antes ha dicho: “¿Por qué escribo Diarios? Supe, siempre, desde que comencé a escribir, que me faltaba imaginación novelesca...”. En 1999 anotó (en *El olivo viejo que lloraba*): “Me parece que escribo en el aire...”

Yo quisiera salirle al paso a esas negaciones, con amistosa energía, porque estoy convencido de lo contrario, aunque creo que ellas le abrieron la puerta para el sostenido e incesante ejercicio memorioso que son sus diarios de lecturas y de viajes, un ejercicio en el cual su Virgilio fue, indudablemente, Marcel Proust, releído y citado más que cualquier otro autor de los incontables que

pueblan los miles de páginas que he mencionado. En relación con su innegable facultad imaginativa, puesta ya de manifiesto en la novela *Toca esa rumba...*, creo que la corrobora uno de sus últimos libros: *Ventura y desventura de Eduardo Molina*, subtitulada *Materiales para una biografía*. Tal materia biográfica —sobre uno de nuestros excéntricos literarios famosos, e inolvidable por lo menos para dos generaciones: las del 38 y del 50— sustenta en el libro de Alfonso una notable teoría del personaje, cuyo desarrollo es engañoso por la sutileza con que se tejen en esta escritura datos muy reales y múltiples virtualidades imaginarias: en el primer caso, por ejemplo, se reproducen puntualmente las auténticas, divertidas y cordiales crónicas que Eduardo Anguita escribió sobre Molina en la revista *Plan* (1973), sin olvidar que el gran poeta había incorporado a su amigo en uno de sus poemas significativos: “Única razón de la pasión de N. S. J.”: “Nuestro Señor Jesucristo subió al Calvario por el Chico Molina...” Y hay también en ese libro presencias cercanas a nosotros, como nuestra amiga Adriana Valdés que figura como una de las interlocutoras del presunto biografiado, quien se refiere siempre a ella con máxima y debida reverencia. Y otro guiño indicativo para el lector, desde el título mismo, nada inocente, desde luego: *Ventura y desventura de Eduardo Molina*; porque el segundo apellido de Molina era Ventura. Mucho habrá apreciado Alfonso en su “biografiado” la condición fantasiosa de un escritor virtual —lector real sí lo era—, que vivió la utopía de una obra por hacer y siempre postergada y que se sentía un familiar muy directo de Marcel Proust, como lo escribió más testimonialmente en el libro *Memorias de memoria* (1990). Sobre ciertas bases reales, entonces, Alfonso Calderón recreó al personaje, imaginó contextos verosímiles, desarrolló situaciones posibles y hasta comprobables e instaló a Eduardo Molina Ventura en un diálogo apasionante sobre toda clase de asuntos en los cuales, efectivamente, este excéntrico era tan versado como opinante. Construyó, así, lo que considero una novela cabal, en la cual el lector asiste a un cautivador y a ratos hilarante despliegue verbal que muestra la verdadera dimensión del narrador que Alfonso Calderón creía no ser, pero al que deberemos situar pronto en la constelación de novelistas señeros de nuestro tiempo, llamado posmoderno, como Juan Emar y Enrique Lihn.

¿Lo habrían convencido mis argumentos, que son al mismo tiempo a su favor y contra su autonegación de sí mismo como novelista? No puedo asegurarlo, pero lo que sí puedo afirmar es que un escritor como él, dotado de semejante pasión literaria, no se desanimaba sino fugazmente. Son muchos sus Diarios, sus Memorias, su poesía, sus antologías y memoriales (como el del viejo Santiago, por ejemplo) que esperan a sus lectores.

He mencionado a Alfonso Reyes entre los “bibliotecarios prodigiosos” cuyo trato buscó, sobre todo en los años del Instituto. El gran humanista no fue ajeno a las desazones que he venido comentando, y hay un texto suyo que las ilustra inmejorablemente. En páginas aleccionadoras, Reyes se hizo cargo de la observación cordial de un interlocutor sorprendido por el desinterés con que se recibían algunas de sus publicaciones. He aquí su respuesta:

“Se me dirá que todo está en el tono de voz, y entonces confesaré que, en efecto, yo no he dado alaridos. Se me opondrá que hay una manera de escribir sobre las cosas que no llama la atención de los que no leen, y yo aceptaré que pertenezco, en efecto, a la humilde categoría de los que necesitan ser leídos para poder ser juzgados. Se me retrucará que hay cierto sesgo en los pensamientos que manifiesta el propósito de no entrar en polémicas sobre lo que la mayoría sólo concibe bajo especie de polémica, y yo declararé, avergonzado, que creo más en las ideas que en las coces, y mucho más en la parte constructiva que en la parte adversativa de las ideas...” (*A vuelta de correo*). Nuestro Alfonso habría celebrado esta irónica muestra de la sabiduría de Alfonso Reyes y se habría reconocido en ella.

Regresaré en los fragmentos finales de esta lectura a la cercanía de don Ricardo Latcham, por varias razones. Yo encontré en él, como Alfonso lo había hallado antes, al maestro de los libros que, de manera imprecisa, imaginé cuando descubrí esta magia, en mi infancia, y empecé a vivir en ella y por ella. Pero como esa es una relación que puede desplegarse hacia otros ámbitos, omitiré su recuento. Después de todo, no hay quien no haya iniciado su trato con los libros gracias a los autores que abrieron nuestro mundo a la imaginación y a la fantasía. En mi caso también ocurrió eso, por supuesto, pero con una singular experiencia agregada: yo estudié mis primeras letras en la escuela de Chillán Viejo, que en 1940 se construyó en el lugar mismo donde había estado la casa natal de Bernardo O’Higgins, lo que vino a sumar, y a veces a sobreimponer, a la pura fantasía, lo que hoy describiría como las suscitaciones de la historia, la impresión de que los hechos que nos narraban en las clases y que leíamos en los libros de texto tenían una suerte de materialidad que hacía casi visible, por así decirlo, lo que pudo haber sido el movimiento de la vida en el pasado. Por eso pienso que ese pasaje por un lugar histórico privilegiado no sucede sin consecuencias: en mi caso, creo que generó mi interés por la lectura de la historia, de variados libros de historia que no he dejado de buscar y tener junto a los de literatura.

Don Ricardo Latcham decía que la historia había sido su violín de Ingres, y muchos de sus trabajos se orientaron en esa dirección. Fue un motivo más para sentirme particularmente atraído por su personalidad y sus muchos saberes y para convertirme, desde que lo conocí a comienzos de los años cincuenta, en un atento auditor suyo y luego en su discípulo. Como tal, y de acuerdo en todo con Alfonso Calderón, nos propusimos en 1964 reunir y editar selecciones de las numerosas crónicas literarias del maestro y también las de sus viajes. La primera antología —cuyo título fue *Crónica de varia lección*— alcanzó a verla dispuesta para la imprenta; las otras —*Páginas escogidas* y *Libro de ver y andar*— sólo las conoció como proyectos.

Su biblioteca fue por años nuestra tierra prometida, porque eso había sido para él. Y como no podía ser de otra manera, fue también el lugar de la despedida, una despedida que después vine a sentir como misteriosa, pues fue allí donde supe de la existencia del notable *Viaje del mundo*, del Licenciado Pedro

Ordóñez de Ceballos, quien se denominaba a sí mismo como el “Clérigo agradecido”. Referencia frecuente de don Ricardo, él me sugirió su lectura y más de una vez hablamos de sus pintorescas fabulaciones. La última ocasión en que se hizo presente ese título fue también la última vez que lo vi en aquel espacio transformado, sin que lo imagináramos, en la escena de una sombría precognición: la de su muerte, ocurrida en La Habana el 25 de enero de 1965. En la biblioteca residen, pues, magias diversas, anunciadoras y reveladoras. Pero esta es otra historia que deberá contarse bajo la sombra tutelar de Borges: “Algo, que ciertamente no se nombra / con la palabra *azar* rige estas cosas”.

\*\*\*

Señor Director; colegas académicos:

Ser recibido en esta Corporación como Miembro de Número es una distinción máxima, que no esperé alcanzar ni siquiera cuando fui designado por Uds. como miembro correspondiente en los Estados Unidos. Sé que contraigo una grave obligación al sumarme a las sabias y nobles tareas que aquí se realizan con probada y reconocida excelencia. Cuanto he podido decir sobre la vida entre libros y bibliotecarios prodigiosos toca a todos los académicos de la lengua en todos los lugares en los cuales esta institución tiene su sitio: filólogos, lingüistas y escritores mantienen la unidad y la dignidad de nuestra lengua, y esto viene de muy lejos: los maestros de hoy recibieron su misión de los maestros del pasado, y todo resulta así una continuidad maravillosa. Yo agradezco profundamente el honor de estar junto a Uds.

# DISCURSO DE RECEPCIÓN DE DON PEDRO LASTRA S. COMO MIEMBRO DE NÚMERO DE LA ACADEMIA CHILENA DE LA LENGUA

*Adriana Valdés\**

Señor Director de la Academia Chilena de la Lengua,  
Autoridades presentes,  
Señoras académicas y señores académicos,

Agradezco de corazón a la Academia Chilena de la Lengua el honor de representarla en esta bienvenida a nuestro nuevo miembro de número, don Pedro Lastra. Debo confesarme un tanto perpleja y sobrepasada por la situación: en efecto, nuevamente me ha tocado recibir en la Academia a una persona cuya importancia para nuestras letras es inconmensurablemente superior a la mía.

Pedro Lastra ha sido para mí siempre un maestro, y lo que yo diga aquí debe estar teñido en todo momento por la admiración y la gratitud de una discípula, y además por el afecto firme y permanente de una amistad de hace ya muchos años. Es la nuestra una “amistad esencial”, una amistad personal y literaria que sólo comparo con la que me unió a su predecesor en este sillón, nuestro notable y muy querido Alfonso Calderón. Pedro fue inseparable amigo de Alfonso, a pesar de los continentes que por años los separaron, y su insigne interlocutor intelectual; y hay una belleza muy especial en la circunstancia que hoy une sus presencias, sus nombres y sus recuerdos en torno al trabajo de nuestra Academia Chilena de la Lengua.

## SEMBLANZA

Quisiera hacer hoy una breve semblanza de nuestro nuevo académico de número. Por dónde empezar, pienso, cuando leo al sesgo su impresionante currículum. Porque tiene varias vertientes, y en muchas de ellas ha ejercido lo que su querido amigo Gonzalo Rojas, en su texto “Alabanza de Pedro”, llamó “la cortesía del recato”<sup>1</sup>. Otros de sus discípulos hablan de “decoro”. Los méritos de Pedro Lastra son conocidísimos y, sin embargo, por este ejercicio suyo del recato, siempre se le están descubriendo nuevos; y quienes conocen bien alguna faceta suya, suelen sorprenderse al ir adentrándose en las otras.

Se puede comenzar por lo más evidente y externo, por el relato de cómo fue llegando a los más altos honores, tras haber salido de una escuela que hoy se añora y se recuerda, la Escuela Normal, donde cursó, en Chillán, sus primeros estudios. De ahí a la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, al Instituto de Literatura Chilena, donde fue docente e investigador

\* Escritora y crítica literaria. Miembro de número de la Academia Chilena de la Lengua.

<sup>1</sup> Publicado en varias partes. Cito del prefacio a Pedro Lastra, *Canción del pasajero*, Sevilla, Sibila, 2001, p. 7.

durante doce años y trabajó con su gran maestro Ricardo Latcham. Al mismo tiempo, fue en esos años fundador y director de la prestigiosa colección “Letras de América”, en la Editorial Universitaria, abriendo con ello las perspectivas de nuestros lectores, alumnos y profesores, y dando a conocer en Chile una lista de autores hispanoamericanos que aún sorprende por visionaria.

Luego, en los largos años en Estados Unidos, New York State University at Stony Brook, donde enseñó a varias generaciones, se hizo de notables discípulos y continuadores, y adquirió una visión del conjunto de la literatura de América que nadie tiene, actualmente, en Chile. Desde 1995 es Profesor Emérito de esa Universidad. Y varias universidades de nuestra América lo han admirado y reconocido: la Universidad de San Marcos, de Lima, Perú, y la de San Andrés, de La Paz, Bolivia, lo cuentan entre sus profesores honorarios; el Instituto Raúl Porras Barrenechea, de Lima, lo nombró miembro honorario; la Universidad Ricardo Palma, de Lima, le ha otorgado un Doctorado Honoris Causa hace menos de dos años. Actualmente, dirige los *Anales de Literatura Chilena* publicados por la Universidad Católica de Chile.

Nuestra Academia lo nombró miembro correspondiente en Estados Unidos en 1987, cuando residía en ese país. Ahora, en sus palabras, “nuevos afectos y nuevas circunstancias” lo han acercado otra vez al “lugar de origen”, y se ha integrado eficaz y brillantemente a las tareas cotidianas de la Academia. Debemos agradecer a esos nuevos afectos, y en particular, a su señora, Irene, y a las nuevas circunstancias, el honor y la felicidad de poder contarle entre nuestros miembros de número y recibirlo oficialmente en esta ceremonia.

Hasta ahí la información y el protocolo. Quisiera ahora ir ahondando un poco, para dar una idea aunque sea somera del sentido que tiene su influencia sobre el pensamiento de América y las nuevas generaciones.

#### MAESTRO

En un texto suyo, Pedro se declara discípulo de Ricardo Latcham, y a ese propósito dice lo siguiente: “a mi modo de entender las cosas, un discípulo es alguien que ve en su maestro no sólo a un impartidor de materias, sino una figura ejemplar, cuya conducta intelectual y moral es por lo mismo digna de imitación”. No sé si concordarán ustedes conmigo en que esa es una frase que despierta nostalgias. Pocos son los verdaderos maestros, y mucha la sensación de soledad y de aislamiento en las tareas intelectuales. Leer a Pedro ha sido para mí murmurar muchas veces, para mis adentros, “maestro”. Hay evidencias clarísimas de que no soy la única; varios libros le han sido dedicados por sus discípulos, editados en Estados Unidos, en Perú, en Bolivia y en Chile<sup>2</sup>. Su trabajo de “invitación a la lectura” (título de uno de sus libros recientes), no sólo ha creado admiraciones. Creo no exagerar al pensar que ha dado aliento al trabajo de muchos. Al ense-

<sup>2</sup> En entrevista con Marcelo Pellegrini, “Las lecciones de la poesía y la amistad”, Santiago, *Taller de letras*, No. 39, 2006. Publicada también en New York, *Hofstra Hispanic Review*, Issue No.2, vol. 1, Spring 2006, pp. 55-60.

ñar literatura, al escribir sobre ella, y, en un plano más profundo, en el carácter de su notable poesía.

#### MAESTRO DE LITERATURA

En sus enseñanzas sobre literatura, es una particular maestría la suya. Lo que hace es abrir mundos, invitar, jamás imponer: “ustedes no tienen por qué hacerme caso”, como decía a sus alumnos de Stony Brook. Y sus textos se han ido volviendo cada vez más breves, más intensos, más apegados a los detalles inmensamente significativos de la obra comentada que a cualquier afán sistemático-metodológico de los que se marchitan con tanta facilidad en el campo de las humanidades. Va a contracorriente de una crítica de revista especializada que, como dice en su notable ensayo “Testimonio de parte”<sup>3</sup> —cito ahora sus palabras—, “me ha parecido a menudo, y cada vez más, enrarecida y enrarecedora... un exceso afligente, debido a las exigencias académicas que conocemos y que deberían ser reexaminadas con mayor rigor y sin demora”.

Es muy alentador, y muy necesario, oír esta voz en estos días, cuando, en sus propias palabras, “el cientificismo crítico ha contribuido mucho al descrédito de nuestra disciplina”. Y oírlas de quien es maestro en el rigor y en la exactitud... y, junto con ello, inseparablemente, del encanto, de la invitación, de la curiosidad, de la sugerencia, sin las cuales la literatura se vuelve, lamentablemente, un campo disciplinario más, devastado, arrasado por una especie de burocracia académica, que mide su “productividad” en páginas y no en ideas ni experiencias. Nada más lejos de Pedro Lastra en cuanto maestro.

Al lado de los suyos, otros escritos parecen muchas veces excesivos. De él he intentado aprender el arte de hacer ediciones “revisadas y disminuidas”, en vez de “aumentadas”. Nos pide textos cada vez más acotados, cada vez más fieles, cada vez más finos, cada vez más exigentes para quien escribe y más corteses con el lector. La escuela que busca es la de un “análisis o comentario inteligente y sensible, elaborado e integrador”. Una escuela difícil, discreta, muchas veces alada, y, como dije antes, de contracorriente. Por ahí me parece que va la esperanza. Tal vez la literatura, tal como la amamos y la necesitamos los “lectores vocacionales”, los viciosos de la lectura, logre así salvarse de algunos excesos de los estudios literarios.

#### MAESTRO EN POESÍA

Lo discreto, lo fiel, lo acotado, lo fino: calificativos todos que se extienden, desde los párrafos anteriores, a toda la persona y la obra de Pedro Lastra. A su

<sup>3</sup> *Pedro Lastra o la erudición compartida*, Mario Rojas y Roberto Hozven, editores. México, D.F. Premiá Editores, 1988; Edgar O’Hara, *La precaución y la vigilancia, la poesía de Pedro Lastra*, Valdivia, Chile, Editorial Barba de Palo, 1996; Elizabeth Monasterios P., editora, *Con tanto tiempo encima. Aportes de literatura latinoamericana en homenaje a Pedro Lastra*, La Paz, Bolivia, Plural editores, 1997; Silvia Nagy-Zekmi y Luis Correa Díaz, eds., *Arte de vivir. Acercamientos a la poesía de Pedro Lastra*, Santiago, DIBAM, RIL Editores, 2006.

poesía, por supuesto, y a la práctica de amistades literarias, dos vertientes que tanto han confluído en “sus trabajos y sus días”.

Pensemos primero en su poesía, y partamos por un mapa que la sitúe en nuestra América. Sus afinidades en su generación, tal como señala su conversación con Marcelo Pellegrini<sup>4</sup>, se dan especialmente con los poetas Eugenio Montejo, José Emilio Pacheco, Juan Gelman, Carlos Germán Belli y Roque Dalton; no está de más comenzar por ahí, sin limitar sus pertenencias a las de la generación del cincuenta en Chile, cayendo con eso en “el carácter cada vez más insular de nuestra literatura, que gira alrededor de sí misma de un modo más acusado que el de cualquier otro país que yo conozca”, dice Pedro en esa conversación. “Desaparecidos, por desgracia, mis compañeros y amigos más próximos, como Enrique Lihn, Alberto Rubio, Luis Vulliamy y Jorge Teillier [...] ahora me siento más cerca de los poetas hispanoamericanos que has nombrado...” (58). Y, cabe agregar, de muchos otros, tanto en España como en América, y hasta en traducciones a varios idiomas. Porque el poeta Pedro Lastra tiene mucho más reconocimiento fuera de su país; y por eso sigue siendo, en nuestra historia literaria, un descubrimiento en curso. En una frase de Gonzalo Rojas, “leámoslo entero”. No lo hemos hecho todavía, muchos de nosotros.

De nuevo, como en sus escritos sobre literatura, su poesía evita lo que Miguel Gomes<sup>5</sup> llama “las tentaciones de lo estentóreo” (30), en una discreta forma de rebelión contra “lo heroico-profético, lo magistral y las variantes de lo titánico” (p. 29) que se dieron en la historia de nuestra poesía del siglo veinte. (Luis Oyarzún se refería a Neruda, a De Rokha, como “los titanes”, en su *Diario íntimo*.) Su poesía es lo contrario, y hace ver como relativamente arcaicas, ilusas, las posturas que exigen ese énfasis. Nos hace pensar nuestra poesía del siglo recién pasado de una manera “más atenta al matiz y al sigilo de sus forasteros o sus extranjeros”<sup>6</sup> que al estruendo de las grandes voces. Es por cierto una forma de revisar y poner en perspectiva las tradicionales actitudes del poeta. Sin manifiestos, sólo en una práctica recatada y discreta, en la poesía misma. Actuando con libertad, ajeno a las influencias, y mostrando, ejemplarmente, su diferencia.

Quien habla en la poesía de Pedro Lastra “trata de no protagonizar”. No está, como los “titanes”, solo, en el centro de un escenario. Se ubica a un costado, o como parte de un conjunto, un “nosotros”. Observador, o lector, o discípulo, o amigo, siempre en los terrenos de la memoria. Extranjero, forastero, exiliado. Formas estas del “extremo de la condición humana”, como recuerda en una conferencia, apoyándose en un rabino del siglo XVI o en el pensamiento de María Zambrano.<sup>7</sup> Desde la poesía de Pedro, la condición humana no se da

<sup>4</sup> Publicado en Pedro Lastra, *Leído y anotado*, Santiago, LOM Editores, Colección texto sobre texto, 2000, pp. 123-131, y en Pedro Lastra, *Invitación a la lectura*, Lima, julio de 2001, pp. 107-120.

<sup>5</sup> Miguel Gomes, “Las estrategias del silencio”, en Silvia Nagy-Zekmi y Luis Correa Díaz, eds., *Arte de vivir - acercamientos a la poesía de Pedro Lastra*, op. cit., pp. 28-43.

<sup>6</sup> Palabras de Miguel Gomes.

<sup>7</sup> Pedro Lastra, “Literatura y exilio”, en Silvia Nagy-Zekmi y Luis Correa Díaz, eds.,

en los arrebatos imperiales del *ego*, sino en aquello que nace, siempre nuevo y *sotto voce*, en cada momento de las relaciones *entre nosotros*, entre una voz y otra, entre un tiempo actual y otro tiempo de la memoria, en el vaivén de un aliento compartido, incluso desde la soledad. La soledad, en esta poesía, es un “esperarte, esperarte”. Se habla, en voz baja, hacia el encuentro, para el encuentro, desde el encuentro; desde una ejemplar apertura al otro; desde la renuncia a apabullarlo con el exceso de mi voz.<sup>8</sup> Es, entonces, una poesía generosa, en la que el sujeto se constituye no al diferenciarse de otros y romper con ellos, sino al contrario, en una apertura que tiene mucho de comunión.<sup>9</sup>

#### MAESTRO EN AMISTAD

Y con esto llego a lo último que quisiera decir —el tiempo asignado es breve— en esta semblanza de nuestro nuevo académico de número. No estaría completa si no se habla de la amistad. Me limitaré a la literaria, por la índole de este acto y porque es tan particular, tan propia de Pedro Lastra, que condiciona su obra entera. Cómo no recordar las *Conversaciones con Enrique Lihn*, que con el tiempo han ido adquiriendo carácter de monumento; la publicación de las correspondencia con José María Arguedas; las antologías hechas con Alfonso Calderón y más recientemente con el poeta griego Rigas Kappatos... Todas ellas, y hay más, son trabajos de apertura al otro, a los otros; de abrir espacios a los demás, de dar acogida, de prestar oído.

Alguna vez recuerdo que Pedro me dijo, a propósito de su amistad con Enrique Lihn, “nunca me he sentido más escuchado”. Creo que somos muchos los que diríamos eso de él. Su capacidad de sintonizar con caracteres y posiciones muy diversos de los suyos propios se ha traducido, en literatura, en obras irremplazables, hasta en un nuevo género de estudios literarios, basados no en la tentación de embriagarse con el propio pensamiento, sino sobre todo de poner esa pensamiento en progresiva relación, en tensión, en comunión con el de otro cuya obra se admira, se comprende y se hace comprender cada vez más profundamente. Y eso es así porque Pedro Lastra ha sabido reconocer como constitutiva de “la condición humana” la necesidad de entender *con los otros*, *en los otros*. Recuerdo aquí el final de su poema “Noticias de Roque Dalton”:

*Yo trato de leer lo que leíamos  
ahora ya sin Roque y por lo mismo  
sin entender absolutamente nada.*

Señor Director de la Academia Chilena de la Lengua, señoras y señores:

*Arte de vivir – acercamientos a la poesía de Pedro Lastra*, op. cit., p. 250: “Para el rabí Yehuda ben Bezalel Liwa, que vivió en el siglo xvi, el exilio no es más que la condición humana llevada al extremo”.

<sup>8</sup> Bien puesto el título *Leve canción*, en la antología preparada por Irene Mardones Campos.

<sup>9</sup> Miguel Gomes, op. cit., pp. 34-35, usa la palabra “comunión”.

Como ustedes comprenden, podría extenderme muchísimo más en este elogio de mi amigo Pedro Lastra. Ya estarán sintiendo ustedes, por su parte, ganas de felicitarlo, de abrazarlo, de estar con él. Permítanme solamente, para terminar, leerles entero sólo un poema de Pedro. En alguna parte, uno de sus famosos amigos le decía que la prueba de un poema es quedarse en la memoria; que si uno lee un libro de poesía, y no recuerda al menos unos versos, ese libro no ha significado nada.

Debo decir que los dos últimos versos de este poema, que tiene ocho, se han quedado en mi memoria grabados a fuego, tanto que alguna vez los cité sin recordar que eran de Pedro, y tuve que buscarlos en la maravilla electrónica que hoy nos sirve de memoria. Es un poema, verán ustedes, en que aparece casi todo lo que en estas pobres palabras he intentado decir:

*Por los poetas perdidos*

*Nosotros disputamos a otro reino sus nombres,  
a otros dioses sus cuerpos siempre ardientes  
que arrastraron los sueños, el amor, cuanto existe  
más acá del abismo,  
abrimos las ventanas de ese reino  
y hablamos con la voz del hermano perdido,  
nosotros, que hoy amamos las mismas criaturas,  
las terribles, veloces criaturas del mundo.*

Muchas gracias.

Santiago, 16 de mayo de 2011.

## SUEÑOS Y RELATOS\*

Gabriela Mistral / Yin Yin

Pedro Pablo Zegers\*\*

### PRESENTACIÓN

Los originales donde se describen los sueños de Gabriela y Yin Yin constituyen una verdadera rareza entre los documentos que se conservan en el legado de la poeta, y que ya se encuentran, en su totalidad, disponibles al público, en el catálogo de la Biblioteca Nacional de Chile ([www.bncatalogo.cl](http://www.bncatalogo.cl)).

En estos escritos, hay sueños muy anteriores a la trágica muerte de Yin Yin, que ocurren probablemente en los años de Estados Unidos o Puerto Rico; otros son de Europa, en Nápoles, donde Yin le cuenta a su Buda —así llamaba Juan Miguel a Gabriela— los sueños que lo impacientan, en especial los que se relacionan con la experiencia de la muerte, tema que lo obsesiona, y que no deja de ser inquietante, toda vez que es el propio Juan Miguel quien se quita la vida, en Petrópolis, Brasil, en agosto de 1943, tras ingerir una fuerte dosis de arsénico.

También se presenta aquí una nota de Gabriela, que da cuenta de un texto escrito por Yin y que no pudo ser leído por ella. Ya Palma Guillén, en su correspondencia con Gabriela, le indica acerca de la inquietud del joven por convertirse en escritor. Por su parte, Juan Miguel, en varias oportunidades, le comenta a su “madre” acerca de sus escritos, y le pide su consejo y, en especial, la revisión de uno de sus manuscritos. Esto viene a confirmar lo que siempre se dijo acerca de una novela que el joven Juan Miguel habría quemado, porque su madre, Gabriela, no le prestó la atención necesaria.

Cuando Gabriela se traslada a Brasil, Juan Miguel Godoy, Yin Yin, era un joven que llevaba consigo una formación europea, su instrucción se dio en colegios privados y su lengua nativa era el francés, de allí su acento, que tantas incomodidades le causó con sus amigos brasileños, además de una incipiente joroba, que nunca pasó inadvertida para él. Por aquellos años de Brasil, cuando Gabriela se instala en Río de Janeiro, y luego en Petrópolis, Juan Miguel era un adolescente. Su comportamiento fue de bastante rebeldía, y Gabriela nunca pudo con él. Sólo Palmita ponía la mano firme en Yin Yin, quien gastaba el dinero a manos llenas, siempre exigiendo y bebiendo en exceso. Su comportamiento en los estudios era menos que regular, y sus aspiraciones profesionales siempre fueron mayores a sus capacidades: aviador, escritor, artista, etc., varias eran sus opciones, pero Palma y Gabriela sabían que el joven no podía con la responsabilidad de una rutina académica. Es más, Gabriela siempre pensó en la

\* Estos sueños complementan a los ya publicados en *El otro suicida de Gabriela Mistral* de Luis Vargas Saavedra en 1985.

\*\* Conservador del Archivo del Escritor. Secretario de Redacción de revista *Mapocho*.

posibilidad de procurarle una pequeña tierra, que pudiera manejar y explotar a su conveniencia y para ello le pidió, o más bien, le exigió, que se formara en dichas materias, en un colegio especial, en el estado de Minas Gerais, estudios que Juan Miguel inicia, pero que deja trunco por sus permanentes contradicciones.

No obstante, y como una muestra de que existió en Yin Yin la intención de escribir, en estos documentos se incluye un pequeño texto, narración breve de Juan Miguel, que ciertamente nos deja un tanto perplejos, por tratarse de un cuento, o el inicio de una novela, como reza en el mismo original, donde se observan elementos tanto del uso de un vocabulario “culto”, así como de una temática que van más allá del estilo de un adolescente de 17 años. Se podría pensar que se trata de un autor mayor, más avezado y con mayor formación que la que hasta la fecha poseía Yin Yin. Con todo, ¿podríamos pensar que se perdió un escritor con la muerte de Juan Miguel? Nunca lo sabremos, pero lo que sí nos queda claro es que estos testimonios dan cuenta de una intención de escritura, que quedó trunca, cuando Juan Miguel se suicida, el 14 de agosto de 1943.

#### SUEÑOS

23 abril 32.-

Yo tenía un grave ataque del riñón. Me creyeron muerta y yo hacía presencia en mis funerales. Era una iglesia austera, de estilo inglés y oscura. Yo veía a varios sacerdotes, como en una ceremonia de gran solemnidad, vestidos en seda violeta viejo, muy nobles trajes. Un coro de niñas o jóvenes mejor, vestidos de negro, venía a cantar. Yo había ido a la iglesia a ver la ceremonia. Estaba muy impresionada. El canto llano comenzó. Una de las jóvenes miró hacia mi lado y me reconoció, con poco asombro. Dijo: —Pero ella está ahí. Yo estaba en cabeza, sin manta, sin nada.

Fuerte impresión del sueño.

M. Latorre me daba la mano.

Una gruta o mejor un interior de algo, semi oscuridad; árboles altos delgados y solemnes: un lugar raro.

Yo corría por los pasillos de un gran colegio —parece que yanqui— cubierta solo con una colcha y con los pies desnudos, con asombro de los que me veían, hasta llegar a mi cuarto...

Yo volaba fácilmente; cuando vino la gente a ver eso —trayendo palios y candelabros o cosas empingorotadas en metal—. Yo decía que eso era muy material y fácil, volar; pero en ese mismo momento ya no pude levantarme...

Todos estos sueños en una noche.

Aun: Parece que yo estaba en casa de Isabel en P. Rico. Había mucha gente. Yo preguntaba por un señor que me había hablado en la calle sin presentación, nos hablamos ambos en el mismo momento, así, por saber quién era. Llevaba una barbilla cuadrada casi y muy rubia.

Había pasado el día mal del intestino —mucho café con leche—, congestionada y torpe de catarro, de las cóleras de alberca y de cansancio de arreglar mis libros.

29 o 30 abril.

Yo estaba en una cave grande como la de esta casa y no muy oscura, no oscura. De pronto me di cuenta de que estaba encerrada y empecé a gritar, a buscar la puerta y a golpear en ella, Después de algún tiempo de angustia vino mi mamá a abrirla. (He soñado mucho a mi mamá durante todo este tiempo). En otro sueño olvidado ella me pedía ayuda o protección. Vuelvo a rezar por ella.

Gin Gin [sic]

Hoy 7 Ag. 1932 – Nápoles

G.G. [sic] vino a comentarme su pesadilla de anoche. (Se despertó a eso de las 12 y se vino a mi cuarto).

Dice que era “como un fil magique” [cuerda mágica] y que él giraba, giraba. Que no podía hablar. Una cosa drôle, [entretenida] dice.

Me preguntó lo que eran las pesadillas.

Le hablé yo de que tenemos dos vidas, una despiertos y otra dormidos; del alma que en la noche anda por lugares bonitos o extraños, acompañada y entonces contenta, o sola y asustada; de que se reza al acostarse para eso, para ser guardado.

Me preguntó lo que es el alma.

Lo impresionó mucho hace días el muchacho epiléptico que vio con un ataque en una farmacia.

Me preguntó si las pesadillas podían volverse un ataque y si un ataque podía ser la muerte.

Lo preocupa mucho, mucho, la idea de la muerte, lo espanta y la evita, la echa atrás.

Lo alegró saber que el alma no se muere nunca.

Le dije que o se va al cielo o se va a otra estrella a entrar en otro cuerpo.

Preguntó si un muchacho podía entrar en uno de niña (porque eso en su orgullito no le gusta nada). Le dije que no...

Dijo espontáneamente que morir se era como hacer un viaje.

Volviendo a su preocupación de la muerte me preguntó el porqué yo decía que eso era muy triste. Le expliqué que era triste sufrir en las enfermedades largas y dejar a sus amigos.

Me observó solito, que en otra estrella se tendría otra mamá...

Me dijo que en el viaje a la otra estrella debía tenerse miedo. Le conversé de los ángeles y de las “ayudas”.

Estaba como embriagado, el lindo, de lo que oía y lo que él imaginaba por su cuenta. Y estaba muy hijito, muy íntimo conmigo, echadito en el canapé a mi lado, como muy pocas veces lo hace.

Lo bañé por si duerme mejor. Le expliqué que es malo dormir oprimiendo el estómago, le puse un lavado que él aceptó porque puede evitarle la pesadilla. Se ve que fue muy mala y que lo ha dejado con miedo.

Ahora duerme a pesar de la música de la calle.

YY

Hoy 31 Ag.

La noche del baile de los Estud. (12) yo esperé a mi Yin hasta las 11 ½. Las sirvientes me acompañaban. A esa hora me caía de sueño; las hice irse y apagué la luz. Me dormí. Él llegó a las 11½, según dice Searag. Él vino a dejarlo. Él lo había sacado del baile, porque lo vio muy nervioso y bebiendo mucho. (Nervioso estaba por las groserías que le hicieron los compañeros de colegio en el baile). Yin se fue con él a beber al kiosco de la playa. Bebió tanto (cachaza con cognac) que vomitó allí mismo. Lo trajo hasta la casa y él se quitó los zapatos para subir. Yo no lo oí llegar. Pero más o menos 1 hora después de su llegada, es decir a la 1 ½ o a las 2, yo me desperté y no volví a dormir en toda la noche. Él estaba despierto también. Y la perra estaba muy agitada, dando vueltas en redondo, en la alfombra y en mi cama, gimiendo.

Yo y Yin nos hablábamos sobre el desvelo. Él estaba fastidiado con la perra.

Mi desvelo lo tengo siempre al acostarme o muy de alba, nunca a esa hora. (Yin Yin dijo después a Dollí? que en esa noche él había tenido luchas (¿tentaciones?) con el Diablo. (Y a mí).

Parece que nos dormimos hacia las 6 o 7. A las 8 él apareció en la puerta de mi cuarto —el pequeño, al lado del suyo. Y me dijo con énfasis y una y otra vez que era viernes y 13. El 12 ya me había prevenido él de esto, añadiendo que yo no debía abrir mi correspondencia ni salir a la calle y que él pasaría cerca de mí (señaló al cuarto del frente, no sé por qué).

Yo le contesté que para calamidades ya había lo suficiente pues la radio acababa de dar la noticia del segundo bombardeo de Roma. Le añadí que sin discreción alguna, en un boletín extra, habían anunciado eso por 3 radios.

Él se quejó del insomnio de toda la noche. Le vi muy rojo. Le pregunté cómo le había ido en el baile. Me dijo que mal. No logro saber ahora si fue entonces o fue después del baile del Tennis cuando me habló del muchacho que lo avergonzaba delante de las muchachas decentes diciéndole: Así es que ahora te gustan las muchachas decentes y no las prost. como antes? (Yo tengo después de 18 ds todos mi recuerdos amontonados y confundidos. Por eso mismo escribo esto para confrontar con la gente y ordenarlo todo.

Quedamos en que por ser 13 x tendríamos cuidado. Yo, sin embargo, abrí las cartas (por olvido). Las abrí en la cama, lo cual quiere decir que me levanté tarde, pues llega el correo a las 11.

Parece que me levanté y me fui a escribir la carta para el Pres. del Salvador u otras. Me veo trabajando con [...] Yin volvió trayéndome un escrito suyo que quería leerme. Yo le dije que estaba haciendo cosa urgente. Él insistió y se lastimó de que no lo oyese. Le contesté que la tarde mía era para él entera. Insistió y le contesté algo así como que yo le oiría mal si me leía en ese momento, pues tenía esa carta en la cabeza.

Pero de este mismo recuerdo no estoy bien segura. Puede haber sido esta escena el día 12. Él dio la vuelta y salió malhumorado diciendo, parece, que no volvería a leerme el escrito. (Lo recuerdo con gran tristeza).

Días atrás él me había hablado de un trozo de su libro sobre la luna, —supe después que se lo leyó a Doña H. Pero parece que me haya hablado de eso en la mesa y no arriba. Él ponía la misma impaciencia malhumorada cada vez que quería leerme algo suyo. Y yo no puedo ahora oír leer nada sino en absoluta concentración. Sé, esto sí, que le dije:—Déjame para leerlo. Casi nunca atiende bien cuando me leen. Él no creía esto, porque él las rarísimas veces que me toleraba alguna lectura corta, oía y entendía todo el texto, sin perder nada.

Después del almuerzo, este horrible día 13, yo subía a dormir la siesta, pues tenía el cuerpo malo de la pésima noche. No recuerdo tampoco si dormí algo. Parece que sí. Me desperté o me levanté cuando trajeron el té. Él vino a tomarlo con Chec. y conmigo. Entonces aquel me recordó del film que me interesaba ver. Yo no iba al Cine hacía más de mes, tal vez, mes y medio. Y me habían recomendado la película. Dije que iríamos los 3. Entendí que él iba. (Pero tal vez es un error). Fui al ropero a tomar algo. Olvidaba esto: antes de tomar el té, cogí un diario de Chile al azar (lo cual quiere decir que Yin no había vuelto a traer su escrito). Encontré allí un acta sorprendente de la Cámara. En una sola sesión, la famosa Cámara que discute por meses cualquier reforma, había aprobado de golpe y porrazo, unas 10 cosas de trascendencia y que eran su suicidio. Entonces le dije: Mira y lee. Y ve que en cuanto llegan los milicos, los diputaditos aprueban en masa los proyectos de puro miedo y suicidan al Parlamento. Entonces él me contestó más o menos: —Sí, yo no creo en esos comunistas criollos. Ellos hacen de las doct. una farsa; lo de ellos es un comu. de criollos: robos, empleos y chacota. Lo dijo con mucha indif. y con una frialdad que me pareció rara dado su vicio de discutir y de defenderlos.

Sigo: No sé por qué yo salí no por la puerta de mi cuarto grande sino por la otra que va a su cuarto.

En ese momento lo vi a él dando la mano a Che... en forma seria, como quien se despide. Creí esto: que comentaba con Ch. lo del com. (yo tenía susp. de las ideas de este y ver aquello me dio cólera. ¡Dios mío, era que se despedía de él!

Bajamos y recordé al llegar a la puerta (al salón) que no llevaba dinero para el Cine. Me paré allí, y le dije que él nunca me dejaba dinero cuando él salía, no me lo daba cuando salía yo (le había dado yo un cheque esa mañana).

SUEÑOS CON Y[IN]

Al otro día o al siguiente, el único sueño malo, el único en el que su rostro tenía descompostura y daño.

Lo vi casi al amanecer o al despertar, con una tremenda realidad, porque su cuerpo y su cara sobre todo era idéntica, solo que horriblemente alterada por la cólera.

Miraba hacia abajo, y debajo de él no estaba el suelo sino mi cama. Tenía el semblante rojo, y como un poco inflamado. Sus ojos, más grises que azules miraban hacia abajo con cólera y odio. Los párpados estaban hinchados, muy gruesos. Excepto la cabeza caída, su cuerpo estaba recto y vestido de gris claro. (Fue sep. con gris oscuro).

SUEÑO EN CASA DE OSEGUEDA

Al dormirme, yo pedí, rogué, más que eso, con una gran fuerza emocional y con un fervor muy grande al que pocas veces yo llego, verlo, saber dónde está: verlo.

Soñé más o menos esto:

Yo estaba delante de un lugar, oscuro, podría decir que tenebroso. Estaba dividido en dos partes, sin muro. Una me quedaba a la derecha y la otra a la izquierda, pero éste muy hacia la izquierda y el otro algo allegado al centro.

Yo miré primero hacia la izquierda y vi un montón de materiales que ardía —qué materiales no sé—. Había más humaza que fuego. El humo ocupaba el resto del espacio que tampoco era grande.

Las llamas no eran vivas, ni eran rojas realmente, eran mortecinas y de un color o granate o rojo-oscuras: hermosas, digo.

No había ninguna figura. O no se veía, pues era difícil ver en esa oscuridad.

El lugar era sumamente triste y mísero, y muy pero muy deprimente.

Tal vez por no soportar su vista miré hacia la derecha, sin mirar al frente. (O es que no había nada al frente).

El lugar allí era igualmente oscuro. Y era quieto como el otro. Pero no recuerdo que hubiese llamas sino solamente la oscuridad densa. Y a esta sombra bajaban unas especies de rayos verticales —más anchos que un rayo— y caían en varios puntos.

Dentro del mismo sueño, yo sabía que esos eran espíritus de otra parte, ángeles o potencias. Su color era de llama, pero no brillante ni realmente hermosa. Pero eran bastante claros en aquella oscuridad subterránea.

No veía si subían otra vez. Porque la vista se me iba a los otros que caían, y el sueño duró poco.

Salí de este extraño sueño por una sensación que nunca he recibido al despertar: como si hubiese tenido una correa atada al cuerpo y que me fuera arrancada de golpe y tirada desde la derecha de mi cama, un poco hacia los pies del lecho. El choque fue muy violento —el tirón de la correa. Y de eso desperté, con impresión muy fuerte de haber estado en ese lugar. Con impresión de realidad fortísima.

## 3ER (?) SUEÑO

No sé si este sueño fue anterior o posterior a aquél, pero en el recuerdo me parece que fueron soñados en la misma noche. (Por el sentido puede este haber sido el primero de los dos).

Yo iba caminando por un lugar cerca y casi sobre el mar, es decir, muy próximo a la costa.

Pero era un lugar fragoso, más bien de Cordillera que de mar, aunque yo sabía que el mar estaba allí junto por cierta bruma que era marina.

Iba yo subiendo esta especie de acantilado marítimo, pero no del lado del mar, sino del otro.

Hallé primero un puente, de cuerdas parece, pues me acordé de los puentes quechuas. Lo pasé con tino, sabiéndolo de material que se dobla.

Anduve algo más y entonces me hallé con un quiebro de la roca, que debía pasarse por sólo dos tablones. Uno de ellos tenía la mitad astillada. Y yo debía emplear los dos tablones al pasar.

Sabía muy bien que, de fallarme el tablón derecho, yo caería hacia el abismo, que era el mar cubierto de bruma.

Y yo tenía la voluntad de pasar a toda costa, de alcanzar, de llegar hacia donde yo iba —sin saber cuál era ese lugar a donde yo iba.

Pisé con gran tino, y con coraje, y llegué al otro lado.

Es muy probable que fue en este punto donde me desperté con aquel tirón de la correa, pues al despertar yo traía cierto goce de haber vencido una cosa muy difícil, que era mortal.

## 4° O 3ER SUEÑO

Sueño tenido en Petrópolis, el primero consolador, de mucha vivacidad, mejor, lleno de realidad. Y a la vez, por contraste el más sobrenatural que hasta hoy (mayo 1944) he tenido con mi lindo amor.

Yo entré a un lugar al que no sé dar nombre. Parecía, en su entrada, un gran garaje o un galpón de guardar aviones: porque no había realmente puerta de entrada, es decir, puerta angosta, sino que se llegaba a lugar techado y ancho, muy espacioso. Pasé por allí —el piso era de cemento como en un hangar. Y llegué a espacio menos grande y muy parecido al patio de esta casa, es decir, al jardín. No veía yo plantas, pero estaba hacia el ángulo izquierdo de este patio nuestro de 1° de Março (sic). De pronto se me puso delante, tocándose conmigo el rostro y un vago cuerpo de Yin. Todo él —lo que yo veía mejor, que era la cabeza, los hombros y algo del pecho—, todo era vaporoso, como una nube. Pero de nube o vapor no era la calidad de aquella materia. Porque no se evaporaba ella, y era más materia que el vapor. El color de esa materia era muy blanco, mucho, y muy hermosa materia. No vista en ninguna parte para compararla. Y en esta cosa sobrenatural, su cara era, sin embargo, lo más natural del mundo. Igual, idéntica, pero más infantil la expresión. Sí, mucho más infantil.

Digo que estaba a un palmo de mí, y estaba en pie. No me decía nada. Ni yo a él – lo cual es muy raro. Nos mirábamos como en un éxtasis y en una preciosa unidad. Yo no sentía miedo ni siquiera extrañeza, aunque aquello fuese tan de otro plano, tan salido de lo terrestre.

No sé cuánto tiempo pasó en este mirarnos.

A mí no me extrañaba su falta de color. Él fue muy rosado, mucho, y hasta cuando estaba pálido había en él rosado. Y allí estaba delante de mí sin color alguno, y sin carne, y yo no tenía miedo, sin embargo.

Tampoco reparaba yo en que no veía a Yin el resto del cuerpo, hacia abajo. Parecía no tenerlo, o tener toda esa parte de su cuerpo menos sólido, menos material que la parte alta.

Y no reparé en este detalle sino mucho más tarde, al leer en un libro de orientalismo que las almas van perdiendo con el tiempo el bulto inferior de su cuerpo astral hasta quedar de ellos solo cabeza y hombros; lo que él tenía pues del pecho nada preciso yo vi en mi sueño. Leer esto me impresionó. (Yo no había leído nada semejante que me influyese).

Digo que me dio ese sueño gran descanso y dulzura. Porque la expresión de Yin era verdaderamente angélica, lejana de toda contingencia de aquí abajo: de dolor, de inquietud, de melancolía, de asombro.

Sin embargo, no era no, un rostro muerto. Estaba vivo e igual a sí mismo a pesar de esa materia de sueño. Pero no sufría y no podía sufrir. Estaba él lejos de cualquier posibilidad de sufrimiento; era otro ser, se hallaba liberado.

Jamás he visto en sueños un ser de ese orden. No tengo un solo antecedente de algo siquiera semejante.

Desperté feliz y llena de sorpresa.

No tengo idea del mes: pudo ser Oct. Porque Palma llegó en Set. Y ella me lo oyó contar. Puede haber sido también, después. (Yo no tengo noción de tiempo. Casi ninguna). Fue en 1° de Março (sic).

## 5° SUEÑO

(En Independencia. En una siesta: casi nunca sueño al hacer mis siestas).

Mi cama —la camota grande— estaba cerca de la puerta que va hacia el cuarto de Palmita.

Dormí bien la siesta y desperté soñando esto.

Yin, pero de menos edad, de 10 o 12 años estaba cerca de mí, inclinado diría hacia mí. Con lindo color rosado, pero un rosado puesto al sol, algo tostado por lo tanto. Más vivo el rosado que el suyo natural. (Como cuando se ha corrido).

Su expresión era vivísima y alegre; era feliz, era de gran contentamiento.

Estaba así él y estaba así de alegre conmigo.

Hablándome tal vez, pero no sé qué me dijera.

El gozo estaba en sus ojos y en su cara entera.

Tal vez se parecía en edad y rostro al retrato tomado por Connie en las Tullerías. (Este retrato estaba en la mesita de Palma, yo creo. Puede haber habido esta influencia).

¡Me desperté tan removida, pero tan feliz!

¿Mes? — Tal vez nov. 44

## 6° SUEÑO INDEPENDENCIA

\* \* \*

13285.1

Leur bonheur.  
Conte ou roman inédit par  
M. Godoy.

Il était beau Marius, peut-être c'est pour cela que son destin a été cruel. Il était trop beau et trop digne pour vivre nos misères de soldat, pour vivre dans la boue des tranchées. Il était né pour vivre et mourir pour souffrir. Mais le destin est jaloux du bonheur.

Le fut le 25 novembre 1930 que sur une des rives couvertes de neige de la Moselle commença cette histoire.

Le soir là sa lune brillait entourée de ces étoiles qui pénètrent jusqu'à nos plus profondes pensées.

Le soir-là il parut particulièrement froid et se ventifiait avec force. Ce soir-là je n'oublierai jamais; on entendait des plaintes, quelques-unes qui nous arrivaient par des voies lointaines et qui des rendent plus sensibles à nos oreilles, tout au coin des feux dans notre baraque nous pouvions nous empêcher de penser à ces plaintes qui semblaient venir des tombes. Il y a quelque chose que l'homme le plus courageux ne peut se maîtriser; cette chose c'est la solitude. Tout à coup nous entendîmes comme des pas qui se rapprochaient de la baraque et soudain nous entendîmes le: qui vive! de la sectionnelle. Tous nos visages devinrent blancs, mais la réponse se fit entendre: "Ouais!" Notre figure perdit cette apparence si précise que lent et aventure, nos yeux se détachèrent de cette offense étirée, l'empareur. Tout d'un coup la porte s'ouvrit et un officier suivi de deux soldats parurent tandis que un vent froid entra dans la chambre. Mais ce que nous avions devant nous ce n'était plus des hommes, mais des esprits, ils bruisaient comme des feuilles

13285.2

et deux miroirs reflétait la terre, la clarté,  
la souffrance et l'angoisse, surtout l'officier  
qui était un gars de vingt-cinq ans, très pâle  
mince et faible, il était beau mais pâle  
comme un spectre, nous étions pleurés  
d'horreur, pétrifiés. Cependant le commandant  
des postes leur demanda d'une voix qui valait ses terreurs:  
"Qui êtes vous, d'où venez vous, que voulez vous?"  
L'officier lui répondit d'une voix faible: Nous  
venons du secteur 2, nous sommes du 15<sup>e</sup> régiment  
d'infanterie, on nous a dit de venir ici car ça sera  
à plus de place. Le commandant ordonna "Repos, soupy"  
et les pauvres êtres s'approchèrent de nous.

— Quand ils eurent mesuré, lui, ils  
nous adressèrent la parole et tandis que mes  
compagnons parlaient avec les soldats je me  
conversai avec l'officier. D'après mes renseignements  
il s'appelait Marius Godoy et il était praveval.  
Il avait deux sœurs mariées et son vieux père  
dans leur pays en France. A Paris il avait  
laissé une petite appelée Luce-Marie avec  
laquelle il devait se marier. Après avoir parlé  
longtemps nous nous couchâmes de et  
nous endormîmes dans ce profond et doux  
sommeil du soldat.

SU FELICIDAD<sup>1</sup>

(Relato o fragmento de novela inédita de J.M. Godoy)

Era hermoso, Marius, tal vez por eso su destino fue cruel. Era demasiado hermoso y demasiado digno para vivir nuestras miserias de soldado, para vivir en

<sup>1</sup> Traducción del francés realizada por revista *Mapocho*. Los espacios entre corchetes son ininteligibles en el texto original.

el barro de las trincheras. Él había nacido para vivir y no para sufrir. Pero el destino es celoso de la felicidad.

Fue el 25 de noviembre de 1939 que sobre una de las orillas cubiertas de nieve de la Moselle que esta historia comenzó.

Esa noche la luna brillaba rodeada de esas estrellas que penetran hasta nuestros pensamientos más profundos.

Esa noche era particularmente fría y el viento silbaba con fuerza. Esa noche nunca la olvidaré; se escuchaban lúgubres quejas que nos llegaban por lejanos ecos que las volvían aún más siniestras a nuestras orejas; en las esquinas iluminadas de nuestra choza no podíamos impedir ser aguijoneados por esas quejas que parecían venir de las tumbas. Hay algo que el hombre más valiente no puede dominar; este algo es la soledad. De repente nos percatamos de pasos que se aproximaban a la choza y de pronto escuchamos el “¡quién vive!” del centinela. Todos nuestros rostros empalidecen, pero la respuesta fue “Amigos”. Nuestra figura perdió esa horrorosa expresión que es la amargura, nuestros corazones se desembarazaron de ese abrazo terrible que es la angustia. De golpe la puerta se abrió y un oficial seguido de dos soldados aparecieron, mientras un viento frío entraba en la habitación. Pero lo que teníamos ante nosotros no eran en ningún caso hombres sino espíritus, que temblaban como hojas, sus rostros reflejaban terror, dolor, sufrimiento y angustia, especialmente el oficial, que era un muchacho de veinticinco años, pálido como un fantasma, delgado y débil. Él era hermoso pero pálido como un espectro; nosotros estábamos helados de horror, petrificados. Sin embargo, el comandante les preguntó con una voz que ocultaba su terror: “¿Quiénes son ustedes, de dónde vienen, qué quieren?”. El oficial le respondió con una voz débil: Venimos del sector Z, somos del regimiento 159 de infantería, nos dijeron que quedásemos aquí ya que allá no hay lugar. El comandante replicó: “Descanse [ ]” Y estos pobres seres se nos aproximaron.

Después de haber comido, bebido, ellos nos dirigieron la palabra y mientras nuestros compañeros hablaban con los soldados yo inicié una conversación con el oficial. [ ] Él se llamaba Marius Godin y era provenzal. Tenía dos hermanas casadas y su anciano padre [ ]. En París él había dejado una pequeña llamada Anne Marie con la cual se debía casar. Después de haber hablado bastante nos acostamos y nos dormimos en ese profundo y pesado sueño de soldado.

## ¡NERUDA ES UN CUENTO DE NUNCA ACABAR!\*

*Eulogio Suárez\*\**

Pese a que muchos de sus enemigos o detractores —literarios o políticos— deseaban, que la imagen, la obra y hasta las ideas del poeta desaparecieran cuanto antes tras su muerte, esto no ocurrió. Como este propósito no llegaba con tanta prontitud, prefirieron apurar la causa: intensificaron sus acciones de descrédito; inundaron y destruyeron sus casas de Santiago y Valparaíso, “*La Chascona*” y “*La Sebastiana*”; quemaron sus libros, a la usanza de los nazis en Berlín, o los guillotinaron a la salida del horno, en Quimantú, tal cual sucedió con esa histórica edición de *Canción de Gesta*, el 11 de septiembre de 1973; inventaron arsenales bajo su cama, o escondidos en los mágicos laberintos de Isla Negra. Mas, al no parecerles esto suficiente, optaron por “aplicar la ley”. Unas palabrejas, dichas con voz engolada, sentenciaron: “En uso de las atribuciones que me confiere el artículo 13, del Decreto Ley N° 266... Dese de baja de la Biblioteca Municipal la obra *Canto General*, cuyo autor es el poeta Pablo Neruda. Anótese, comuníquese, regístrese y una vez hecho, archívese”. Es decir, en esa hora, de cuyas campanadas no quiero acordarme, se volvía a la páfida práctica inquisitorial del *Index Librorum Prohibitorum*.

Qué sabios y premonitores habrían de resultar los versos del poeta alemán Heinrich Heine, escritos en 1821: “Ahí donde se queman libros se acaba quemando también seres humanos”. Así sucedería allá y acá.

Pues bien, ninguna de estas artimañas mencionadas, ni tales horrores, llegarían a tener éxito definitivo.

Al cumplirse los cien años de su nacimiento, Neruda ya era un ser universal. No había rincón del planeta al que su nombre no hubiese llegado. Sus poemas y escritos estaban traducidos a los más lejanos y extraños idiomas; su nombre mismo se había convertido en bandera de combate de las muchas causas que se llevan a cabo por el bien del Hombre —me refiero al género humano—, o a pretexto de aquél. En infinidad de países hay calles y plazas que lo honran, monumentos levantados en su honor. A veces nos parece más un profeta en tierra ajena que en la suya propia, aunque, a decir verdad, en los últimos años —muerta ya la censura ¡bien enterrada esté!— las jóvenes generaciones de chilenos lo buscan para conocerlo, lo leen sin restricciones, y son libres de admirarlo o no. Lo ensalzan públicamente y, en expresión del propio poeta, lo hacen *publicadamente*, como debe ser. Al igual que lo hacen hoy Abraham Quezada y el “Centro de Investigaciones Barros Arana” de la Biblioteca Nacional de Chile.

\* Texto leído en la presentación del libro: “Pablo Neruda-Claudio Véliz, *Correspondencia en el camino al Premio Nobel, 1963-1970*. Selección, estudio preliminar y notas de Abraham Quezada Vergara. Sala Ercilla de la Biblioteca Nacional (15 de junio de 2011).

\*\* Profesor de castellano y periodista.

Bueno es decir, sin embargo, que no todos llegarían a ser cantos de gloria y de victoria, en esta *Era postneruda*. Sus amigos y admiradores, durante mucho tiempo —particularmente en la época de la dictadura— proclamaron, ¡proclamamos!, a los cuatro vientos, “Neruda, al igual que el Cid Campeador, sigue ganando batallas después de muerto”. ¿Por qué no? Su nombre fue una bandera de lucha que pasó de mano en mano clamando y combatiendo por la libertad de Chile. Mas, transcurridos algunos años, y pese a la perenne vigencia de su poesía, esta expresión pasó a transformarse en un lugar común, en una frase sin sustancia, sobre todo, luego del derrumbe estrepitoso de las catedrales del socialismo, a cuya construcción él había contribuido con algunos ladrillos de mala factura. Un *mea culpa* al pasar nos deja, sin embargo, en *Estravagario* y en algunos de sus libros póstumos.

No se vea ambigüedad en lo que quiero decir. Más allá de todo propósito que persona alguna pudiese tener con relación a Neruda, el poeta sigue su marcha. No cesa de germinar desde las profundidades de la tierra. Y los nerudianos, nerudólogos, nerudistas, nerufantes de cada lugar de este mundo no han dejado de ir exhibiendo por ahí, a veces el alma, y otras, los intestinos de nuestro Premio Nobel. ¡Su cuerpo entero! Cada uno, legítimamente, le ha dado el valor que le ha parecido, o que se le ha antojado.

Neruda se ha ido así humanizando en la percepción de los lectores. En sus grandezas y en sus debilidades. Unos han preferido *Residencia en la Tierra* o los *Veinte poemas de amor*; otros, el *Canto General* o *Las uvas y el viento*, pese a sus ripios evidentes. Pero ahí está esa inmensa obra; ahí está esa “vida hecha de todas las vidas”.

Pablo nos legó una cincuentena de libros, y motivó a miles de autores a llevar a cabo estudios sobre ellos o sobre su propia existencia. Quienes nos ocupáramos alguna vez de Neruda, luchamos, no les quepa duda, por zafarnos de su embrujo; pero hemos quedado atrapados finalmente. Muchos investigadores, que han rastreado en bibliotecas y archivos, en libros, revistas, o periódicos, y que han succionado y rescatado información interesantísima, nos han dejado una sensación de plenitud con sus trabajos, sin embargo, los datos entregados por estas cartas, tan simples cartas que hoy nos presenta Abraham Quezada, son únicos e inabordables en otro tipo de documentación.

Debemos agradecer a Abraham el estudio y publicación de estos documentos tan valiosos. Es, a no dudar, un notable regalo que nos ha hecho, luego de varios años de ardua labor. Nos muestra al gran poeta en aspectos absolutamente desconocidos de su ser interior. Y para que esto sucediera, Abraham debió acudir al corazón de algunas personas que, legítimamente, pudieron haber preferido guardar en sus archivos aquellas cartas, o publicar ellos mismos —en el caso de Jorge Edwards, de Claudio Véliz, o de la mismísima Fundación Neruda— esos innegables tesoros.

Aunque Volodia lo llamó “Poeta epistolero” —tal vez porque el poeta disparaba cartas a diestra y siniestra—, el género epistolar no estuvo entre sus preferencias. Me refiero a la epístola literaria. Como la de Horacio, a los Pisones; o las

de Séneca a su hijo Lucilio, que fueron escritas con fines estéticos o morales. O las de Colón o Pedro de Valdivia, destinadas a la exaltación de sus hazañas. ¿Y por qué no la del Apóstol Pablo a los corintios o a los romanos? La historia literaria está llena de epístolas, intencionadas o casuales. Recuerdo esas hermosas cinco o seis cartas de la monja portuguesa Mariana Alcoforado, dirigidas a su amado, Noel Bouton, un oficial francés que servía a su ejército, en el Alentejo. O aquellas inolvidables “Cartas de la Aldea” enviadas al diario *El Mercurio* por Manuel J. Ortiz, que llenaron nuestras lecturas juveniles. No los voy a incomodar con un picoteo de ejemplos. Pero, este no es el caso de Neruda. No son de ese estilo sus cartas; ni éstas ni las anteriores publicadas por Abraham. Pese a que, en la larga ruta, encontramos —en verso o prosa— su “Carta para que me manden madera”, o la conmovedora “Carta en el Camino”; o aquella “Carta para ser leída por millones”, con la que fustiga a González Videla, por las persecuciones anticomunistas, en los años finales de la década del cuarenta.

¡Vamos, entonces, a estas Cartas, que nos entrega hoy Abraham Quezada!

El “Estudio Preliminar” que las precede tiene una notable factura. No hace falta que nadie presente este libro ni a su compilador. El ensayo preliminar y las notas son el sustento necesario para dar existencia a la interlocución maravillosa entre Pablo y Claudio Véliz. Abraham no sólo se ha adentrado en la historia de los días que compartieron el poeta y el gran científico chileno, y que quedara registrada en estas cartas, sino que fue capaz de captar gestos, actitudes, sentimientos, contradicciones; un arsenal de elementos subjetivos que asoman ajenos a la literatura, y que abren un campo más propio para sicólogos o psicoanalistas. ¡Excúsenme, si olvido a otros!

No, estas cartas nerudianas son palabras dichas en la intimidad. Con esa magia del Poema 20: “Mi voz buscaba el viento para tocar su oído”. Como si una vez expresadas no hubieran de permanecer en el tiempo; no existir nunca más.

En estos papeles, el poeta ha dicho cosas de la manera en que él era en realidad. Obstinado en sus afanes; directo e inflexible en sus intereses; fraterno en la amistad; implacable con el enemigo; “aperrado” en los negocios (¡no se crea que no!); intransigente con sus principios, invariable en sus gustos tan variados; leal hasta la muerte. Y “cachurero”, como lo llama Margarita Aguirre: *il achète toute sort d’ordures*: “él compra toda clase de basuras”, decía su inolvidable biógrafa. Bueno, basura maravillosa. Veamos:

“Tengo un dinero en franco en París con el cual me dispongo a conquistar el tambor descubierto por ti... Estoy seguro de que es hermosísimo: el escudo es fundamental. Pagaré lo que cobren”. Al parecer, aquella compra no tuvo éxito, o el instrumento estaba muy deteriorado, porque el poeta insiste en otro momento: “Si eres tan gentil búscame otro tambor que no esté tan tamboreado”.

El hombre no se quedó tranquilo. Un año más tarde, vuelve al tema: “En cuanto al tambor, soy partidario de que se adquiriera. Dime cuánto quedaría por pagar. Yo tengo que recibir un dinero en Italia y de allí te mandaré ese saldo.”

Regresemos al 12 de julio de 1964. Allí habrá una gran sorpresa. En medio de la fiesta de sus 60 cumpleaños, recibe una enorme caja. ¿Qué será? —se

pregunta. Pues, allí venía el máspreciado regalo que podía recibir para esa ocasión. “Un sajón barbudo —le cuenta a Claudio— “procedió a destornillar la caja que lo traía”. “Luego, el heroico tambor se mostró en todo su esplendor y fue “victoreado” (sic) largamente por las cohortes que luchaban hasta ese momento contra la longaniza”.

Pero también los libros, muchos libros en la *Orden del día*. “Libros en inglés relacionados con materias náuticas y mascarones de proa” —registra el autor—, son encargados con urgencia y sin regateo. De manera perentoria dice: “¡Tomo todos los impresos señalados!”. “¡12 dólares, no me asusto!”

Claudio le ha hablado de *Illustrated Catalogue*, del Carver Robert Hall (1862). “¿Está en venta?, pregunta. ¿Qué tamaño tiene? ¿Es el catálogo o solo una lámina? Me interesa. Así, guárdame todos los ítemes; yo te daré las libras apenas nos veamos...”

El poeta es “un rayo que no cesa”. Está en Hungría, descansa con Matilde junto al lago Balaton, pero desespera por obtener una famosa porcelana inglesa pintada a mano. Escribe a su amigo: “Te ruego pasar por el pasaje cubierto, y van a ver, en la casa de porcelana Spode, aquellos platos con un velero. Quiero saber el precio de todo el servicio para 12 personas. Ojalá no sea ese color rojizo sino otro, azul o verde (pero el del velero).”

Si, a veces han sido libros; porcelanas; objetos como el tambor; una lámpara que se balancea; mascarones de proa, siempre. Pero jamás olvida el *whisky del poeta*: el “malt whisky” en esta ocasión. “Hay otras novedades... —escribe a Claudio—, pero una gran falta de whisky... Ojalá que te traigas algunos cajones para mí, aparte de los tuyos. Es cosa simple pagar los derechos y siempre sale más barato. Yo te puedo mandar el dinero para esa compra, sin olvidar de traerme una buena provisión de tabaco Dunhill, mezcla Standard, tipo médium.”

También los negocios. No pueden dejar de estar presentes Sus derechos de autor, en primer lugar. Enero 1966: “Mi casa La Chascona puede servir para el Instituto y para ustedes. Por qué no la arriendan. La guardaremos vacía hasta que nos contestes”. Junio 1966: “Si alguien quiere arrendar La Chascona debemos saberlo enseguida”. Agosto 1966: “Cuando hablaba de La Chascona no pensaba en el Instituto, sino en los profesores que vendrán”. ¡Dura ha sido la vida de quien ha tenido que sostenerse a punta de versos! No debemos olvidar que, como alguna vez lo confesara, “a punta de libros” levantó su casa de Isla Negra.

En todos estos textos, como en muchos otros escritos suyos, no olvida la ironía, o la simple alegría. La espontaneidad. Hay al final del libro una brevísima carta que envía a Claudio y a su mujer. Pablo le dice: “Se les ama con sinceridad y vino tinto [...] Se les recuerda llenos de hojas y flores. ¿Y por qué no? con Sebastián (el perro de los Véliz). Y termina: Guau, guau, guau.” ¡Nada que ver, en todo caso, estos simpáticos ladridos con un reciente episodio televisivo! ¿No habrá sido éste un mensaje “estravagario” que nos dejó el poeta?

En algún momento, al final de sus días, Pablo llegó a decir: “Cuando me muera van a publicar hasta mis calcetines”.

Sí, algo de eso, inevitablemente, debía suceder. El poeta no se acordó de estas cartas, ni de tantos otros papeles que rondan aún por ahí. Tampoco de aquel viejo aforismo de *Verba volant, scripto manet*, es decir que la palabra vuela, pero lo escrito permanece, que es algo más que *por la boca muere el pez*.

Yo los invito, señoras, señores, a leer este nuevo libro de nuestro amigo Abraham Quezada. Son tantas las cosas, menudas, simples, que hay en él, que nos permitirá conocer a un Neruda distinto, bajado de los altares, más imperfecto, es decir más humano. Un Neruda que, ciertamente, no conocíamos.

## CÓMO NACEN LOS LIBROS\*

*Abraham Quezada\*\**

Señor Ministro de RREE (s), Embajador Fernando Schmidt  
Señora Magdalena Krebs, Directora de la Biblioteca Nacional  
Señor Rafael Sagredo, Director del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.  
Señoras y señores  
Queridos amigos y amigas:

Antes que todo, quiero agradecer profunda y fraternalmente a todos ustedes por acompañarme en esta ceremonia, en que nace mi séptimo libro. Y corresponde al cuarto trabajo que publico relacionado con Pablo Neruda. En este caso, continúo con la saga epistolar respecto de uno de los intelectuales más notables del siglo xx.

Todo libro que se precie de tal, es siempre una empresa colectiva. En tal sentido deseo agradecer, en primerísimo lugar, a mi familia, a mis dos hijos que están sentados en esta sala y a mi señora que se encuentra en Quito, Ecuador, mi actual destino diplomático.

Agradecer también al “Centro de Investigaciones Diego Barros Arana” de esta noble y bicentenaria institución como lo es la Biblioteca Nacional. A su Director, Rafael Sagredo, quien desde un primer momento creyó en este proyecto, y a Jaime Rosenblitt, quien tuvo a su cuidado la edición del trabajo que ahora presentamos.

Asimismo, junto con agradecer las palabras de Francisco Devia, deseo destacar el permanente apoyo y estímulo de la Asociación de Diplomáticos de Carrera (ADICA), por ésta y otras iniciativas. Me alegra comprobar el permanente compromiso de mi asociación gremial para con los temas de la cultura y del patrimonio.

Deseo agradecer cariñosamente las palabras que Eulogio Suárez ha pronunciado sobre este libro. Las siento más cercanas a la amistad que al análisis racional de esos textos.

Para concluir los agradecimientos, quisiera dejar constancia de mi profundo reconocimiento a uno de los protagonistas de este trabajo, Don Claudio Véliz, quien con pasmosa chilenuidad y a través de distancias transatlánticas descubrió para mí un archivo valiosísimo y rigurosamente inédito.

\* Texto leído en la presentación del libro: Pablo Neruda – Claudio Véliz, *Correspondencia en el camino al Premio Nobel. 1963 – 1970*. Sala Ercilla de la Biblioteca Nacional (15 de junio 2011).

\*\* Escritor y diplomático chileno.

He tenido la suerte y el privilegio de haber publicado varios libros, algunos de ellos en importantes editoriales, de dentro y fuera de Chile, pero este trabajo que hoy publica el “Centro de Investigaciones Barros Arana”, como parte de la colección “Fuentes para la Historia de la República”, me llena de legítimo orgullo. Soy un empleado público que pertenece a una Secretaría de Estado en donde la característica central de su quehacer es el trabajo anónimo y silencioso al servicio de Chile. No obstante, con esta labor investigativa, me asomo al espacio público, rompiendo, de algún modo, esa ley no escrita respecto de nuestro quehacer.

Por ello es válida la frase que hoy asumo plenamente: estoy casado con la diplomacia, pero mi amante secreta es la literatura nerudiana. El año pasado me encontraba en un país centroamericano dando unas charlas y asistiendo al lanzamiento de uno de mis trabajos, cuando un periodista, absolutamente de improviso, me cuestiona ¿por qué Neruda?; bueno, le dije, porque es Premio Nobel, porque es autor del *Canto General*, de *Residencia en la Tierra* y porque según el más importante crítico literario de Estados Unidos, Neruda es el mayor poeta del siglo xx en cualquier idioma, etc., etc. No, me interrumpió, lo que quiero saber es qué hace un diplomático escribiendo sobre este intelectual que de algún modo es conocido por todos nosotros.

Comprendí rápidamente que la pregunta no tenía que ver con Neruda, sino conmigo y mis afanes, por lo que debía elaborar un poco más, incluso que debía entregar alguna respuesta tal vez con un mayor contenido íntimo.

A ese intento de respuesta me quiero referir a continuación.

Neruda, en primer lugar, me viene por línea materna. Desciendo de una dinastía de “recitadores familiares”. En mi niñez antofagastina, mi madre junto a sus hermanos solían declamar en los cumpleaños y fiestas familiares. Luego me contaba acerca de los escritores nacionales como Gabriela Mistral, Neruda, Guzmán Cruchaga, Pezoa Véliz y otros tantos.

En esos encuentros escuché por primera vez poemas como “Balada” de Gabriela Mistral:

*Él pasó con otra;  
yo le vi pasar.  
Siempre dulce el viento  
y el camino en paz.  
¡Y estos ojos míseros  
le vieron pasar!*

*Él va amando a otra  
por la tierra en flor.*

*Él besó a la otra  
a orillas del mar;  
resbaló en las olas  
la luna de azahar.*

*Él irá con otra  
por la eternidad.  
Habrá cielos dulces.  
(Dios quiera callar.)  
¡Y él irá con otra  
por la eternidad!*

Asimismo, escuché la expresividad del poema “Canción” de Guzmán Cruzchaga:

*Alma, no me digas nada  
que para tu voz dormida  
ya está mi puerta cerrada.*

*Una lámpara encendida  
esperó toda la vida tu llegada.  
Hoy la hallarás extinguida.*

Lo que verdaderamente me conmovió, y aún resuena en mi alma, fue escuchar un poema del joven escritor provinciano, quien a los 19 años escribe “Farewell”, en donde dice:

*Desde el fondo de ti, y arrodillado,  
un niño triste, como yo, nos mira.*

*Por esa vida que arderá en sus venas  
tendrían que amarrarse nuestras vidas.*

Como comprenderán, el estremecimiento fue inmediato y definitivo.

Luego en la Universidad, a comienzos de los años ochenta, años de rebeldía política, pude conocer otros aspectos de la vida y obra de Neruda, situarla en un contexto y valorarla tremendamente. Más tarde, en la Cancillería pude comprobar que ese poeta había sido funcionario de carrera por más de dieciseis años.

Entonces, al profundizar las lecturas e investigaciones, se constata que existen cientos de libros publicados y varios miles de artículos, en muchos idiomas, pero pese a ello, me parece que todavía faltan aspectos de su vida por investigar y el mundo epistolar ofrece una “nueva frontera” para acometer esa empresa. Neruda es, sin duda, “un conocido desconocido”.

En esa perspectiva, desde hace algunos años, vengo profundizando esta arista que me ha parecido relevante en la biografía nerudiana. ¿Por qué investigar y publicar este aspecto del quehacer de un escritor?

En primer lugar porque fue él, con su trabajo intelectual, quien primero saltó a la palestra pública. En segundo lugar, porque de alguna manera se necesita explicar y entender el “revés de la trama”.

Por ello, dos hipótesis orientan mi trabajo de investigación: la primera, que el género epistolar es la forma más pura de la autobiografía y, la segunda, que un poeta, un autor, es la totalidad de su lenguaje.

Compilar y editar un epistolario no es un mero trabajo de adicionar cartas cronológicamente, es mucho más que eso. Es una especial conexión apoyada de un aparato de notas clarificador, de un estudio preliminar contextualizador, de una cronología y de un enlace interno vital. Mis trabajos se basan en esa metodología.

La correspondencia intercambiada es una foto de la época, por ello hay que ser cuidadoso y hasta meticuloso al tratar de reconstruirla.

También hay una razón de fondo que ayuda a explicar mi obsesión investigativa nerudiana, que va más allá de los antecedentes familiares enunciados más arriba y tiene que ver con mi trabajo diplomático, el cual me aparta del país, me desarraiga. En cambio, Neruda, su poesía y su mundo, me hacen regresar. *“Uno siempre vuelve a los viejos sitios donde amó la vida”* dice la canción.

Para suerte mía, el universo nerudiano es un universo en expansión, cuya trama, aparte de la llamada nerudiana canónica, está compuesta por la nerudiana dispersa, constituida por las cartas que intercambié en sus casi siete décadas de vida terrestre. Allí, hasta el momento, reside mi labor.

Les comento brevemente como nació este libro:

Es de factura neoyorkina, nació en medio de los avatares de la redacción de otro trabajo, que editó Alfaguara: fueron las cartas entre Neruda y Jorge Edwards.

Me aparecía persistentemente en esa documentación un tal Claudio Véliz, a quien yo no conocía. Además, no figuraba en las obras completas del poeta. Tenía unas vagas informaciones de un autor de ese nombre de un artículo famoso *“La mesa de tres patas”*.

Un día de invierno llego muy temprano a la oficina y me voy directamente a la máquina de fax. Allí había una nota en donde un tal Claudio Véliz declinaba amablemente una invitación efectuada por nuestro jefe de Misión de entonces. *¿Será el mismo, me dije?*

Me animé a llamarlo y así, entre conversación y conversación, nació este trabajo. Como pueden ver, así nacen los libros.

Sí, me informó, yo fui amigo del poeta, pero todo mi archivo se quemó en 1983 en un pavoroso incendio que asoló los alrededores de Melbourne. Pero no, las cartas existían, estaban en la Universidad de Boston.

La respuesta final a la pregunta de *¿por qué Neruda?*; aparte de las razones familiares y de desarraigo que les comentaba, hay otras que me motivan a historiar su vida y tienen que ver con la mezcla feliz entre lo ético y lo estético de este chileno singular y se las menciono brevemente.

Atravesó la mayor parte del siglo xx como activo partícipe de:

- la Guerra Civil Española
- la Segunda Guerra Mundial
- el surgimiento de los países socialistas
- la Guerra Fría
- los movimientos de liberación en América Latina
- el auge y caída del Gobierno del Presidente Salvador Allende

Desde un comienzo no titubeé acerca de sus deberes intelectuales. Lo cual le permitió, como lo decía Sábato, constituirse en un “protagonista ineludible de las múltiples encrucijadas históricas”.

Le tocó vivir en “tiempos difíciles y grandiosos”, no aptos para poetas débiles. Los hechos que se fueron haciendo en el siglo xx, y que aún se prolongan a nuestra época, han sido de tamaño tal que sólo las grandes voces han podido cantarles. Dicho de otra manera, nunca fue necesaria tanta fuerza expresiva y Neruda la poseía en demasía.

¿Podría haberlo hecho si a sus talentos indiscutibles no se hubieran sumado decisiones y acciones públicas de un Estado que lo capturó?

Otra razón es su inveterado amor a Chile:

- a) Viniera de México o Europa, Pablo Neruda siempre estaba viniendo de Chile;
- b) A través de Neruda, Chile había tomado forma para el mundo;
- c) “Por tu poesía Pablo, le dijo Salvador Allende, pasa Chile entero”.

En definitiva, este chileno singular dio cuenta de un poderío verbal que le permitió enviar las carabelas de Colón de vuelta.

Muchas gracias.

## CARLOS DE ROKHA: PROSAS DESCONOCIDAS\*

Cristián Jofré Zarges\*\*

“La poesía no es sólo una recreación, ni una representación del universo vivo del hombre: ella tiene que ir a una transformación de este universo. No puede quedarse en la pura expresión: tiene que ir más allá del sueño y conquistar la realidad. A la vez que el poeta debe beber en las fuentes mismas de la creación popular. No puede ser sólo expresión, sino que comunicación. La poesía es una forma sensible de conocimiento y entraña en sí misma la más alta experiencia que el hombre puede realizar en la tierra”.

Fragmentos como estos, dispersos en revistas o periódicos de época, inéditos algunos de ellos, conforman lo que podría considerarse la obra en prosa desconocida del poeta Carlos de Rokha (1920-1962). Pues si bien a De Rokha se le conoce particularmente por una obra poética de indudable valor, su labor como ensayista, conferencista y cuentista permanece poco menos que ignorada. Lo cierto es que a la par de su sostenida y abundante producción poética —lamentablemente hasta hoy sin reeditar y en gran parte inédita—, De Rokha practicó no sólo la reflexión crítica, inclusive el aforismo, sino también la ficción en cuentos, uno de ellos premiado en las Jornadas del Cuento del Pen Club en Santiago en 1953. Sabemos además que dictó, entre muchas de ellas, una conferencia sobre “El sentido de la creación poética” en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires y en el Ateneo de Montevideo, ciudades donde residió junto a su padre y familia en la década de los cuarenta.

No es probable que reunidos estos textos puedan formar una obra independiente, aparte del corpus poético del autor. Sin embargo, o mejor, precisamente por ello, constituyen un material valiosísimo para el estudio comprensivo de una obra que lejos de estar cerrada y concluida, sólo recién estamos descubriendo en toda su complejidad. Baste señalar, para evidenciar este precario conocimiento de su obra, lo que a la luz de sus escritos inéditos ocurre con *Cántico Profético al Primer Mundo*, su primera publicación fechada en 1944. Con título diverso, “Si esta Voz en Ti se Comunica”, el poema aparece aquí ampliamente reformulado, dividido en cinco extensos cantos, dos de ellos con material casi por completo nuevo, pudiéndose comprobar en el resto de la composición un singular reordenamiento y distribución de los versos originales.

Pocos años antes de su muerte, De Rokha afrontaría el proyecto de publicar la totalidad de su obra. Sin embargo, sólo el primer volumen, de un total de tres, llegaría a ser publicado por Editorial Multitud bajo el título de *El Orden Visible* en 1956, abarcando el período comprendido entre 1934 y 1944. Como

\* Agradecemos a Patricia Tagle de Rokha, Directora Ejecutiva de la Fundación De Rokha, la autorización para publicar los valiosos textos inéditos en prosa del poeta.

\*\* Periodista. Integrante de la Fundación De Rokha.

material complementario, el autor preparó dos ensayos que servirían de introducción a su pensamiento estético y al proceso y antecedentes de su propia creación poética, los que, sin embargo, nunca llegarían a publicarse. El poeta estaba previendo, en cierto modo, la pobre valoración de un medio carente de una verdadera tradición de recepción crítica. Así, en uno de estos textos escribiría: «No deseo desconocer el valor cultural del papel que juega la crítica, pero en un país como el nuestro en que, prácticamente, no existe una crítica poética, organizada con ese único fin, me parece que todo lo que pueda hacer el poeta, en ese sentido, por aclarar su posición estética, es doblemente positiva, más cuando esta va acompañada de su personal creación».

Me atrevería a afirmar que no existe, a lo menos en nuestra literatura, nada análogo a estos escritos titulados respectivamente “Teoría sobre un Prolegómeno al Prólogo” e “Introducción al Conocimiento de la Poesía”, ambos presentados como “Advertencia al Lector” y que deberán incluirse en una futura y cada vez más necesaria edición de sus Obras Completas. Ciertamente, no sólo constituyen el testamento de un poeta que tuvo “algo” que decir, parafraseando a Enrique Lihn, compañero de ruta y admirador suyo (véanse su “Elegía a Carlos de Rokha” y el prólogo a *Memorial y Llaves*). Por sus inusuales características, por la pormenorizada relación con que nos introduce y nos guía en la comprensión de su vasta y compleja obra, estos textos se convierten en carta de navegación inestimable, llave maestra, de su personal y profunda visión de concebir la creación poética. Revelan no tanto el alto valor que concedía a su propio proyecto literario, sino, más bien, la seriedad, la clara y elevada conciencia de su oficio: la poesía como una experiencia transformadora, una apuesta vital, un modo —tal vez el supremo— de hacer inteligible la realidad. En un pasaje de estos escritos confiesa:

No escribí por lograr el aplauso, ni los premios, ni una satisfacción personal, ni para halago propio, muy por el contrario: lo hice por cumplir un destino, que, en muchas ocasiones, no fue brillante sino trágico.

Ni la salud, ni el éxito me acompañaron en más de quince años de una ininterrumpida labor. He aquí, sin embargo, el fruto, la voz que se busca a sí misma, pero que anhela un eco más allá de la garganta que la contiene.

De manera póstuma aparecerían publicados los libros *Memorial y Llaves* (1964) y *Pavana del Gallo y el Arlequín* (1968), ambos premiados, en años consecutivos, 1961 y 1962, con el Primer Premio en los Juegos Literarios Gabriela Mistral de la Municipalidad de Santiago. Salvo la reedición pionera, aunque de escasísima circulación, que hiciera de *Pavana...* la Editorial Universidad de Concepción en 2002, sigue sin hallarse en librerías nacionales una publicación apropiada de su obra que nos permita una visión de conjunto de su intensa y productiva labor creadora; tarea, por cierto, pendiente, pero del todo merecida y justificada<sup>1</sup>. Ya lo había dicho Enrique Lihn: “La poesía de Carlos de Rokha

<sup>1</sup> Recientemente, Editorial Multitud ha publicado el 2° Volumen de *El Orden Visible*,

es de las que saldrían gananciosas si se historiara, verdaderamente, el total de nuestra literatura. Con caracteres propios e inconfundibles, la obra de De Rokha registró todas las inquietudes expresivo-formales que han coadyuvado al desarrollo de una pequeña pero brillante tradición literaria”.

Los textos que presentamos a continuación, en su mayoría inéditos, son una muestra del trabajo en prosa desarrollado paralelamente a su principal vocación, la poesía, pues siguiendo el predicamento de Baudelaire, Carlos de Rokha consideraba que el verdadero poeta se transforma fatalmente, necesariamente, en crítico. Así, en el primero de estos artículos, De Rokha hace una sumaria, aunque sustanciosa revisión de los nombres más relevantes de nuestra poesía. Atendido los autores y libros mencionados en estos *Apuntes sobre la Poesía en Chile*, el texto podría fecharse alrededor de 1945. No puede extrañar, entonces, la ausencia de nombres como Gonzalo Rojas, Enrique Lihn o Jorge Teillier, quienes comenzarían a publicar con posterioridad a esa fecha. Para el caso de Nicanor Parra, si cabe mencionarlo, se sabe que su obra logra notoriedad a partir de la publicación de *Poemas y Antipoemas* en 1954, cuando el vate cumplía 40 años de edad. Ahora bien, ¿llama verdaderamente la atención la no inclusión de los mandragóricos (Braulio Arenas, Teófilo Cid y Enrique Gómez Correa), plenamente activos por aquellos años? En cambio, sí parece digna de notar la valoración de nombres como Francisco Contreras o Max Jara, o la capacidad de apreciar la obra de jóvenes creadores tales como Jaime Rayo, Gustavo Ossorio o Mahfud Massis.

Sigue a continuación otro texto inédito procedente de una conferencia titulada *Introducción al Conocimiento de la Poesía*, que como señala el subtítulo en paréntesis son las notas preliminares para una tentativa de ensayo posterior. Probablemente, estas reflexiones servirían de base para escribir el prólogo a su propia obra, al cual hacíamos referencia líneas arriba, pues, como se ve, llevan idéntico título. No hemos logrado determinar la fecha exacta de su escritura, pero debiera situarse a comienzos de la década del cincuenta. Es de lamentar que una página de esta conferencia se haya extraviado, no obstante ello, nos ofrece interesante información acerca de la concepción poética y estética del autor.

Los textos siguientes son dos artículos publicados en revistas del entorno literario-familiar del poeta: *Querrela de la Poesía*, aparecido en *Multitud*, revista que dirigiera su padre, Pablo de Rokha, y *Rimbaud el desconocido*, publicado en *Polémica*, revista editada durante la década del cincuenta por los poetas Mahfud Massis y Julio Tagle, ambos cuñados de De Rokha. Para finalizar, hemos incluido dos incursiones narrativas hasta ahora inéditas: un cuento fechado en Montevideo el año 1946, de contenido escatológico e innegable tono surrealista, y una breve, aunque bella evocación de la infancia, perteneciente al último período de su vida.

---

edición que reúne la obra realizada por Carlos de Rokha entre los años 1945 y 1950, reanudándose así la postergada labor de rescate y divulgación de su poesía.

Esperamos que la recopilación de estos textos contribuya al conocimiento de la obra de Carlos de Rokha, cuyo paso por nuestras letras permanece aún sin valorarse en toda su dimensión.

## APUNTES SOBRE LA POESÍA EN CHILE

Para mí la poesía chilena comienza en Pedro Antonio González. Su clasicismo no lo entiendo, no puedo gustar de ese período de la pre-colonia, aunque cuente con un Alonso de Ercilla y Zúñiga, con un Pedro de Oña o con un Pineda y Bascuñán. Me parece que sus obras —sobre todo las del primero— pueden interesar a un especialista en cuestiones de filología arcaica, de gramática o de composición descriptiva. Tal vez yo no sea el más indicado para juzgar a nuestros tres maestros del clasicismo. No aprecio tampoco con los cánones de la preceptiva o con los moldes de la retórica académica. En una palabra, esta breve noticia sobre la poesía de mi país responde a una necesidad muy personal, casi íntima y subjetiva, de decir algo sobre ella o de recordar los nombres de quienes considero sus maestros y firmas representativas. No quiero que se le dé un carácter que no tiene. Eso es todo.

Dije al iniciar estas líneas que la poesía chilena comienza en la obra de Pedro Antonio González (1863-1903), quien con su libro de poemas titulado *Ritmos* y fechado en 1895, aparece como el inmediato precursor de la poesía actual. El modernismo, que se inicia con este maestro y los que trabajaron a su lado, iluminó una ruta más universal y antológica de nuestra poética. Nada quiero decir sobre el romanticismo, que con anterioridad al movimiento de González y su pléyade, dejó una huella realmente invaluable y difusa, que se perdió por falta de un contenido auténtico. Le sigue a Pedro Antonio González en esta labor renombrada de nuestra poesía Francisco Contreras (1877-1932), que divulgó en Francia nuestra lírica en un notable ensayo titulado *Los Modernos* y fechado en 1909. Contemporáneo de Pedro Antonio González y de Francisco Contreras, Carlos Pezoa Véliz, que nace en Santiago en 1879, es el más grande de los modernistas, puesto que al tiempo de tender hacia una poética autóctona, va con más fuerza de\* expresión universal. Sus libros *Campanas de Oro*, fechado en 1921, y *Poesías y Prosas Completas* (1927) le colocan a la cabeza de los que iniciaron el modernismo en Chile.

Pezoa Véliz expresó lo vernáculo a través de lo moderno sin perder su intrínseca esencia poética y sin caer en la imitación de Verlaine, León Dierx, Maeterlinck, Verhaeren, Rollinat, Jean Richepin y Banville, que eran los moldes en que se inspiraron los modernistas. Esta es la mejor virtud de su expresión poética. Inmediatamente después del testimonio creador que nos deja Pezoa Véliz, el modernismo deriva a una completa decadencia con la obra hueca y retórica de pseudo-poetas como Jorge González Bastías, Luis Felipe Contardo, Carlos Mondaca, Víctor Domingo Silva, Jerónimo Lagos Lisboa y Pedro Prado, hasta renacer de esta breve postración en la obra lírica de Max Jara (1886), hoy

\* Tachado en el original.

retirado, sin embargo, de toda actividad literaria. Autor de *Juventud*, fechado en 1909, *Poesía*, fechado en 1914, y *Asonantes* en 1922, su línea lírica alcanza una gran pureza y una insospechada plenitud, que le coloca por encima de los anteriormente nombrados y de otros. El único nombre que después de Pezoa Véliz y Max Jara, hasta el advenimiento de los maestros de la poesía contemporánea, ha de quedar para una selección antológica de nuestra poesía es el de Gabriela Mistral, nacida en Vicuña en 1889. Su libro de poemas, *Desolación*, publicado en 1923, la coloca como una poetisa de vuelo, angustiada por los signos de la muerte y de la soledad. Es interesante —antes de entrar a tratar a los maestros de la poesía contemporánea— decir algunas palabras sobre las bases que forman su estética, puesto que ella rompe con todos los moldes comunes en que ha vivido nuestra literatura anterior —Clasicismo, Romanticismo e inclusive Modernismo— para adentrarse en el espíritu del devenir americano y universal. El mundo actual asiste a una renovación total de las concepciones artísticas y científicas, que paralelamente a las sociales, han ido formando el espíritu del hombre nuevo y su rebelión histórica. Es así como la poesía cumple su rol de reveladora de ese mundo desconocido y absorto, que duerme en el fondo del ser, para salir a luz y proclamar la validez de su permanencia.

Así la poesía chilena actual, rompiendo con toda retórica y fatiga técnica, se incorpora al patrimonio universal. Vicente Huidobro, Pablo de Rokha, Pablo Neruda, son los tres grandes de la poesía chilena contemporánea. Sus obras han sido traducidas a la mayoría de los idiomas occidentales y discutidas por todos los que se proclaman sus discípulos o sus detractores. A nuestro parecer el libro de Mahfud Massís *Los Tres* dilucida el problema en un elevado tono polémico. Desplazados por los tres grandes de nuestra poesía contemporánea, aparecen Ángel Cruchaga Santa María (1893) Domingo Gómez Rojas (1896) Salvador Reyes (1889) y otros de menor importancia en una escala de valores más o menos justa. Posteriormente Humberto Díaz Casanueva (1905) desde su *Vigilia por Dentro* publicado en 1932 hasta *El Blasfemo Coronado* en 1940 y *Réquiem* en 1944 realiza la mayor experiencia poética de la última generación y su significación dentro de nuestras letras es de indudable valor y trascendencia. Paralelamente a Humberto Díaz Casanueva, Rosamel del Valle (1900) trabaja en una poesía iluminada por signos oscuros a través de un alto sentido profético. Desde sus libros *Miradas* y *País blanco y negro* fechados en 1926 y 1929, respectivamente, hasta *Orfeo* en 1944, su línea poética realiza una expresión sin caídas y de un profundo contenido estético.

Nada diremos sobre la poesía de Jacobo Danke, Gerardo Seguel o Julio Barrenechea o Juvencio Valle, por no ofrecer ningún testimonio de creación auténtica a la generación más joven, que en estos mismos instantes crea una poesía muy superior a la de ellos y sólo puede con rigor y exactitud, reconocer sólo la obra de quienes hicieron de ella y de su vida un mensaje para el porvenir.

Revisado ya el panorama de la poesía chilena hasta Díaz Casanueva y Rosamel del Valle, sólo nos toca decir que sus nombres abren un período verdaderamente creador, continuando la obra de los maestros de nuestra poética actual.

Omar Cáceres (1906-1942) con su obra *Defensa del Ídolo* señaló una posibilidad en nuestra lírica, pero al igual que Jaime Rayo (1916), autor de *Sombra y Sujeto*, que se suicidó en 1940, pereció bajo la incompreensión del medio en una vida azarosa y desordenada.

Eduardo Anguita (1914) con su poema *Negocios Ardientes* logra una gran categoría estética. Vienen, en seguida, los poetas de la última cosecha, de los que quiero sólo nombrar a los auténticos: Gustavo Ossorio (1912) autor de *Presencia y Memoria* y Mahfud Massís de *Las Bestias del Duelo*.

Es así como se ha formado, nacido y desarrollado una gran poesía, que busca su propio camino y que en muchos aspectos lo ha encontrado, adelantándose inclusive al desarrollo que ha tenido en sus otras expresiones la cultura sudamericana.

## INTRODUCCIÓN AL CONOCIMIENTO DE LA POESÍA (NOTAS PARA UNA TENTATIVA DE ENSAYO)

Quiero solicitar de ustedes, antes de comenzar, vuestro perdón por atreverme a tratar tan alto y trascendente tema, que merecería ser meditado durante toda una vida. Tal vez por mis escasos conocimientos y mínima ilustración no sea yo el más indicado para hacerlo, pues nunca ha faltado después de mis conferencias, alguien que se ha proclamado a sí mismo más capaz que yo, más preparado para tratar el tema que abordaba e incluso se me ha tratado de charlatán e ignorante. Tal vez estas personas tengan razón y yo sea como ellos piensan.

Sin embargo, pasando por encima de sus opiniones un tanto desconsideradas, intentaré trazar el tema anunciado.

Sé que le hablo a la juventud y la juventud es para mí lo más sagrado, pues ella actúa libre de prejuicios y de trabas mentales.

A ella más que a nadie, a la juventud ansiosa de saber y de crear nuevos destinos para el hombre del mañana, le dedico esta conferencia, que más que conferencia o charla académica quiero que sea una comunión entre nosotros. Nada más.

Y bien, empecemos.

Esta “Introducción al Conocimiento de la Poesía” debiera empezar por dar una definición de la Poesía, pero son tantas las definiciones y a la verdad pocas de ellas, por muy excelsas que sean, nos satisfacen.

Desde Platón a Aristóteles y de Aristóteles a Plotino, y de Plotino a Horacio y de Horacio a Boileau, y de Boileau a los estetas más modernos, se ha querido encontrar una fórmula para definirla. Pero la poesía no se define con fórmulas.

Según Platón la poesía era un reflejo de la Idea creadora del ser y del mundo. (Ver el “Ion” de Platón donde se exponen sus conceptos sobre arte y poesía). Según Aristóteles la Poesía es una imitación de la naturaleza (Ver su “Arte Poética” donde se expresan sus ideas al respecto), y según Plotino la Poesía es un reflejo o una intuición de Dios (Ver su “Presencia y Experiencia de Dios” y en sus *Logos*)

Pero según las estéticas más actuales la Poesía no es ni lo uno ni lo otro.

No es un reflejo de la Idea, según quiere Platón porque no es la Idea la creadora del Ser y del pensamiento, sino la materia, el mundo exterior y circundante el creador de la idea. No existen las “ideas” antes que las cosas: existen las cosas primero y después las ideas que nos formamos de ellas, e inclusive la naturaleza transcurre ajena a nuestra voluntad.

No es tampoco una imitación de la naturaleza, porque la Poesía no es un acto imitativo de nada, sino el acto creador por excelencia.

Siglos después, Juan Bautista Vico formuló a principios del Renacimiento una fuerte crítica a las teorías platónicas y aristotélicas del arte. En Platón cri-

ticó Vico la conexión que éste hacía de poesía y lógica, al afirmar que la poesía es la esencia de la Idea. Vico logró formular una tesis del lenguaje basada en el conocimiento intuitivo de las cosas y sostuvo que el lenguaje no es sólo manifestación intelectual de la lógica, sino que de la intuición pura del ser. En esto se apartó de Renato Descartes y de todas las escuelas neo-platónicas y aristotélicas que hasta la Edad Media habían predominado en el pensamiento filosófico europeo.

Es curioso destacar, leyendo las obras fundamentales de Vico —su “Autobiografía”, su “Primera y Segunda Ciencia Nueva”—, cómo este gigante del Renacimiento polemiza con los pensadores de su época hasta dejar establecida la primera concepción estética del lenguaje.

También debemos recordar aquí a Baumgarten que, en cierto modo, completó la obra de Vico, al separar la estética como sistema propio, con sus leyes y métodos, cuyo objeto y fin es la investigación de la Belleza.

Ahora, volviendo al punto de partida de esta charla, cuando Plotino sostiene en sus *Logos* que la Poesía es una intuición de la esencia misma de Dios, o sea de la verdad, su tesis se encamina por la ruta del idealismo platoniano. En realidad, tampoco la Poesía es intuición de la esencia de Dios, sino diálogo del hombre con el hombre mismo, voz humana que se dirige a voces similares a la suya, voz del hombre creada por el hombre a imagen de sí mismo y no a imagen de ninguna esencia desconocida o incognoscible por el hombre en cuanto criatura de la tierra, en cuanto hijo y amante de mujer del cual decía Job: “Homo natus de muliere brevi vivens tempore repletus multis miseriis”. (“Hombre nacido de mujer vive breve tiempo repleto de múltiples miserias”).

Diremos que así como existen otras formas de conocimiento, la Poesía es una forma y un modo de conocimiento. Existe el conocimiento científico de las cosas, que es el llegar a la verdad y aun a la comprobación por medio de la experimentación. Existe el conocimiento filosófico, que es el formularse conceptos sobre las cosas en una constante y variada búsqueda de la verdad.

Ahora el conocimiento poético es distinto. Distinto en su naturaleza, en su esencia, en su punto de partida y de llegada, vale decir, en sus resultados.

El conocimiento poético del mundo entraña una actitud eminentemente sensible y que tiene su raíz en la intuición.

El poeta es el intuitivo por excelencia.

Su actitud tiene que ser la del que canta los problemas que viven todos los hombres de la tierra.

Su actitud frente al mundo no puede ser la del pensador, que se formula interrogaciones y respuestas basadas en el concepto y en la lógica, en la razón misma. Ni la del científico, que investiga armado de la capacidad racionalista del filósofo, pero a quien le interesa comprobar y no expresar como el poeta.

Y digámoslo de una vez: el poeta es el que expresa lo que el filósofo “razona” y lo que el científico “comprueba”, pero lo que ni el filósofo ni el científico

podrían expresar, o sea el mundo de imágenes, sensaciones y sentimientos, que sólo el poeta está capacitado, por su sensibilidad, para descubrir.

El poeta expresa y canta lo que los demás también intuyen, pero no pueden expresar, porque ese no es su oficio.

Por lo tanto no se puede hablar de poesía filosófica o de ideas en la poesía. Cuando en el interior o en la superficie de un poema aparecen las ideas, el poema falla por la base. Se convierte en pseudo-esquema filosófico o en tesis científica o moral intelectualista. Pero deja de ser poema, pues la finalidad esencial del poema es crear belleza estética y comunicarla al espectador por medio de la prístina emoción que ella encierra.

Nada más y nada menos: crear belleza, comunicar emoción estética al espectador que siente y vive, tal vez, el mismo mundo del poeta, pero que no puede expresarlo.

Ahora bien: es verdad que en todo gran poema: ya sea “La Divina Comedia”, ya sea el “De Natura rerum” de Lucrecio, ya sea el “Fausto” de Goethe, se refleja la posición filosófica, política y social de su autor. En “La Divina Comedia”, que el Dante llamó sólo Comedia y cuyo nombre primero fue adulterado por la Iglesia, encontramos la expresión de esta lucha política y social. El Dante envía al Infierno y al Purgatorio a los sacerdotes y representantes del Papa, ya que lo habían desterrado de Florencia —como consta en la “Historia del Renacimiento y la Edad Media” de Walter Goetz— por haber luchado el gran poeta florentino por la causa política de los gibelinos y por Carlos de Valois.

En el gran poema latino “De la Naturaleza de las cosas” de Lucrecio aparece formulada una posición eminentemente materialista y en el “Fausto” Goethe critica toda posición metafísica respecto a la naturaleza del conocimiento y del hombre.

De ahí que en todo gran poema se refleja la posición política, social y filosófica del autor, pero esto debe suceder naturalmente, no en forma preconcebida, no proponiéndola el propio autor, sino que esta posición, vale decir su actitud humana, se refleje en el poema, en su contenido.

Y llegamos a otro problema [...]\*

La forma la da el artista o sea el poeta, en este caso, le impone una determinada forma de expresión al contenido que le ofrece la historia. Mucho más podríamos agregar sobre la problemática de fondo y forma, pero el tiempo para hablarlos no es mucho. Este problema se le ha presentado a todos los poetas en los períodos clásicos y modernos. Y llegamos a tocar otro aspecto: lo clásico, lo moderno, lo académico.

¿Qué es lo clásico, qué es lo académico, qué es lo moderno?, me preguntaréis. Antes se enseñaba que clásica es toda obra que imitaba a los poetas griegos y latinos. Pero se vio después que esto era un error. Porque se comprendió que estas obras no eran clásicas, sino pseudos-clásicas, vale decir académicas. Lo

\* En el original falta página.

académico es la imitación de lo clásico. Lo verdaderamente clásico es moderno en su época, porque es nuevo, insurgente y revolucionario.

Clásicos y modernos fueron: Eurípides, Esquilo, Píndaro, Dante, Cervantes, Shakespeare, Byron, Keats, Shelley, Goethe.

Clásica es toda aquella obra en que se ha logrado la perfección, vale decir, toda aquella obra en que el problema de fondo y forma ha sido resuelto en una clara unidad de expresión. Lo clásico puede darse en todas las épocas. Y en nuestra misma época, un Thomas Mann, un Joyce, una Virginia Woolf, un André Gide, son clásicos a la vez que modernos.

Lo único que no será nunca clásico ni moderno es la imitación de los clásicos.

El poeta, el verdadero poeta debe expresar su época y adelantarse al porvenir: un Walt Whitman, el gran bardo de la democracia americana y de la libertad, expresa su época y se adelanta a ella, al romper todos los moldes, al crear nuevas formas de expresión. Tiende un puente entre el pasado, el presente y el porvenir.

Por eso fue moderno en su época y a la vez un clásico.

La poesía refleja las luchas sociales y políticas de la época.

La Academia ha sido creada por la burguesía regresiva y reaccionaria, que quiere mantenerse en el pasado y como la mujer de Lot convertirse en estatua de sal por mirar siempre hacia atrás. Los viejos académicos no pueden enseñarle nada a la juventud, ni al pueblo.

De ahí que antes de terminar os quiera recordar la frase de Vladimir Ilich Ulianov, Lenin: "Sólo triunfará quien crea en el pueblo, quien beba en la fuente viva de la creación popular".

## QUERELLA DE LA POESÍA

Este tiempo se decide por dar su voto a las grandes tesis y resoluciones malditas. Nadie, sea en nombre de lo divino, ya que jamás de lo demoníaco, podrá dudar de la justicia del crimen de lo bello. Villiers, el gran Villiers de l'Isle Adam completa mi pensamiento al escribir sobre una de las más fascinantes páginas de sus *Nuevos Cuentos Cruels* este verso de corte absolutamente cornelianiano: "Me libra de sospechas la grandeza del crimen".

Yo me pregunto si se podría poner en tela de juicio al ser que obra sin contradecir los intereses de su mundo fantomático por ponerse al servicio de su representante en la vigilia. Este fantasma vive, él ha hablado, pese a toda una jauría de lobos, que yo me conozco bien, pese al peligro de prolongación de un incendio cuyas llamas amenazan destruir por completo las vallas del pensar. Este incendio, yo lo desafío. La manifestación crítica-paranoica de mi pensamiento dirige su acusación a la sociedad por un medio bastante real: la experiencia ONÍRICA en el poema.

Yo me arrojé sobre el parquet negro y boca arriba a la mañana del Gran Día, no le temo, aunque la paja arde todavía en la jaula de mis guantes.

Un día más y yo estaría salvado (Eluard). Yo asocio a la idea poética el encanto de una prueba del fuego. De ahí que la prueba del fuego nunca esté demás.

Este espléndido holocausto, lo sé, os lo aseguro, me hará despertar de súbito, al cerrar los ojos, en la más bella y fosforescente noche del universo.

El acto de escribir se ha transformado en un acto diabólico. La intervención del poeta en la realidad de lo inconsciente, si decisiva, cuenta, por lo mismo, con la oposición de toda una banda, que acecha el menor de sus descuidos con el fin de hacerle caer de la cuerda floja. Por lo mismo, la tendencia metafísica del pensamiento poético se sirve de esta desventaja para intentar la defensa de sus intereses. Si yo he jugado mi vida por la carta poética que tengo en la mano, yo no comprendo al poeta que no entra con la cabeza ardiendo en este juego de los peligros.

Ningún viaje a Cíteres podría pagarse de otro modo.

Toda debilidad, toda concesión a la mayoría que toma parte en el debate se ha vuelto contra el propio testigo. Al instante de partir, si él se ha creído seguro tomado de la realidad, no tardará en darse cuenta de su error. Y es que no ha comprendido que la sobrerrealidad es más segura, o es, desde luego, la mejor y más completa realidad, el más profundo derecho al realismo, al surrealismo, al realismo surrealista. Él ha venido a reafirmar la creencia en una realidad superior, creencia en la cual participaron, al parecer, todos los poetas malditos, de Dante al Conde de Lautreamont.

El destino del poeta, ligado éste por lazos de sangre al cruce de lo desconocido y de lo oculto (donde busca sin cesar la puerta centelleante) se halla también enfrentado a la conquista de la resolución de un problema verdaderamente angustiante: la fuga o la muerte. Porque es preciso que tú te evadas. Yo leo en Bretón: “Es preciso que el hombre se evada de este palenque ridículo que se le ha hecho: el pretendido real actual con la perspectiva de un real futuro que no vale tampoco gran cosa”.

La evasión completa de toda realidad ha llegado a ser, en este instante de mi vida (que yo me apresuraría a corregir si viera en él un error o una caída), la clave de toda poesía. Ella, la llave de todas esas encantadoras experiencias oníricas, que yo adoro (por ejemplo, la bella Gradiva que reviviendo de las ruinas pompeyanas me ha conducido como a Norberto Hanold por una tierra de fascinación) es para mí, también, la puerta de salida de la prisión tendida al juego desinteresado de mi pensamiento por una realidad “rugosa” hasta la más absurda desesperación. Si se quiere esta fuga es la poesía, es el poder, es la sorpresa del azar, del regio azar.

No la he seguido en vano. Ella y todo lo que me he propuesto es el vivo resultado de la comprobación de un problema o de una resolución a las preguntas que yo dirigía al *ersatz* de mi propio destino. Esta comprobación, llevada al terreno de lo físico, abre puertas y ventanas. Mi vida toda, cuya carta de placer y por lo tanto de poesía, debía yo jugarla a cualquier precio, ligada al choque de la vigilia y del sueño, me ha servido de antecedente, de testimonio precioso. He visto ahí la mejor arma.

¿No estamos en el punto de partida del automatismo? ¿Qué es el automatismo sino la comprobación de un postulado poético en la vida misma del soñador? La vigilia, el sueño. Llegar a unirlos debía ser el más bello trabajo. “Lo propio de nuestra época es haber transpuesto tal ambigüedad haciendo pasar el autómatas del mundo exterior al interior e invitándole a producirse con toda comodidad en el interior del espíritu” (Bretón).

Rechazar toda venta del pensamiento, unirse a las vías ocultas de éste, participar en la creación de una nueva imagen del hombre: he aquí a lo que la poesía ha contribuido.

La poesía, ya se sabe, ella ha sido invitada a actuar, ella ha actuado. Ilegalmente, desde luego. La poesía es la mejor actividad ilegal. Es para mí una forma de conocimiento de las representaciones oníricas del objeto. Yo prosigo. Toda adhesión a una imagen del universo aprueba el voto que la negaría en una próxima asamblea.

La tempestad, ella ha comenzado, aún no termina. El incendio ha tomado una gran perspectiva. Las cabezas más avizoras han rodado por el pavimento. Los proyectiles han dado en el blanco. Pero pese a toda esta deliciosa divisa del *jeu de massacre*, yo veo, en proporciones verdaderamente fosfóricas, aumentando sobre las pizarras del cielo y sobre mi cabeza “descubierta en lo más profundo de la tempestad”, a medida que se hacen más visibles, las palabras de la profecía inaudita de Rimbaud, el africano:

*¡Ay de mí! La hora de la fuga  
Será la hora de la muerte.*

La poesía y todo lo que ella tiene de visión del enigma o prueba de la cima podrá decirnos —a mí y a quienes emprendan el viaje en busca del Vellochino de Oro— si la invasión de Armida ha sido en vano o no.

Revista *Multitud*, N° 52, Santiago, octubre de 1943.

## RIMBAUD EL DESCONOCIDO

*Me armé contra la justicia*

Rimbaud

Toda celebración tiende a momificar el personaje o bien la fecha que se trata de exaltar. De ahí que estos públicos reconocimientos, que casi siempre aparecen revestidos de un carácter universitario, oficialista, o simplemente moralista, en el peor sentido que puedan tener estas palabras, resulten siempre sospechosos. Quienes salen beneficiados directa o indirectamente con estos tributos póstumos que la sociedad arrepentida rinde a uno de sus miembros —cuya vida y obra no fue sino una réplica a ella misma—, son los filisteos de siempre. Entonces las instituciones honorables, que en vida dictaron prisión contra quien se atrevía a levantarse contra ellas, se visten de duelo y las banderas de una patria que no existió para el héroe son puestas a media asta; los reposados miembros de las Academias, que rechazaron todo vestigio de poesía, entornan los párpados y como si esto fuera poco para llenar la escena, antes de que termine el primer acto y la oportunidad se les vaya de las manos, hacen su aparición los monaguillos disfrazados de poetas, mientras los teólogos de la poesía recomiendan una misa.

Nada de esta portentosa farsa ha sido ajena con motivo de celebrarse el primer centenario del poeta Juan Arturo Rimbaud. Los homenajes a su memoria han invadido los titulares de la prensa. Aparte de esto, revistas de arte, publicaciones privadas y hasta ediciones de sus poemas se han sumado a estos insólitos homenajes. ¿Qué quedará de ellos frente a una poesía incontaminada como la que firmó Rimbaud? El espíritu avizor del más universal de los poetas franceses se encarga de descartarlos, de echarlos por la borda, de aventar la inútil hojarasca de una palabrería vana, cuyo eco no puede durar más que la ocasión o la circunstancia que le dio la oportunidad de hacerse oír. A la verdad, acaso hayan logrado ese milagro que el mismo Rimbaud no pudo conseguir en vida. Pero basta leer la “Correspondencia” de Rimbaud y encontrar entre alguna de sus cartas, que harían saltar a esta élite de sus cómodos asientos de espectadores, por ejemplo, aquella en que le comunica a un amigo su opinión sobre la revista ilustrada “La Rinnaccense” para que sea dado entrever el asco o el desdén que habría experimentado frente a estos homenajes en serie. “Si encuentras un ejemplar de dicha revista —escribe el Rimbaud de siempre— no olvides cagar sobre ella”.

A nuestro modo de ver es demasiado grande el ímpetu revolucionario e iconoclasta de la poesía y de la vida de Rimbaud para que estos homenajes, con motivo de su centenario, no constituyan una traición espiritual. Sólo el pueblo,

fuente eterna de donde el poeta recoge sus vivencias e instancias creadoras, puede otorgarse el patrimonio de una voz que le hablaba a él con las modulaciones y modismos, giros, innovaciones y verbalismos, que el niño eterno de Charleville había escuchado en los labios de los campesinos de las Ardenas y que incorporó a su obra uniéndola al argot de ese “París en armas”, que canta en uno de sus poemas. Desgraciadamente, no podemos creer que el pueblo y el sentido verdadero de la Revolución y de la Poesía, hayan estado jamás presentes en la ya larga lista, que podría exhibirse como un escarnio, de estos homenajes, que pretenden pasar por espontáneos. No hay duda que ellos encierran un interés particular y móviles inconfesables además de aportar los elementos necesarios a una bien fundada sospecha. ¿Por qué estos aplausos, estos frenéticos reconocimientos, estas afebradas saluciones a un poeta que no habría aceptado ninguna de ellas? Ya lo dije: la misma obra de Rimbaud se encarga de invalidar estas adhesiones hechas siempre con un pretexto posterior secundario. “Rimbaud el realista, Rimbaud el pecador, Rimbaud el místico en estado salvaje, el aventurero, el ángel demoníaco, etc.”. Frases de cliché.... “Rimbaud se ha hecho culpable a nuestros ojos de no haber hecho completamente imposible las interpretaciones tipo Claudel”. ¿Quién le debe más, sin embargo, a Rimbaud que los surrealistas? Rimbaud ha sido traicionado y las fechas de esta traición empiezan con la absurda invención de la conversión, debida a su hermana Isabel, y culminan con la Presidencia del señor Georges Duhamel, en la Asociación Amigos de Rimbaud.

Todos ellos no van más allá del grupo que representan, y por lo tanto, muy valiosos o sinceros que algunos puedan ser, entrañan en sí mismos la negación de uno de los cauces más importantes de la Poesía de Rimbaud: su universalidad, su humanismo, su sentido revolucionario latente del principio al fin. Rimbaud es un humanista, pero el clásico sentido de esta palabra no podría definirlo, porque su humanismo está tomado del pueblo mismo. Es universal pero su universalidad se adelanta a la Revolución. Cuando grita: “¡Poetas, cambiad la vida!” es un grito, un clamor, que viene desde la Comuna, pero que nuestro siglo va a escuchar con más intensidad, que el que le tocó vivir. Por eso Rimbaud será siempre una voz permanente y habrá que volver a ella, pero libres de prejuicios y de intereses inmediatos.

Hay, sin embargo, que agregar: algunas de las adhesiones sinceras y desinteresadas caen, por su escaso número, vencidas o confundidas por las loas de los filisteos. De todas maneras la obra de Rimbaud permanece pura, inviolada, sellada, negada para los arribistas de la hora. Ellos no pueden alcanzarla aunque se empujen y se empujen unos a otros sobre la piedra eterna en que fue grabada con letras de fuego la “Temporada en el Infierno”, ese portentoso testimonio poético de un adolescente que alcanzó en su tiempo la exactitud de un misterio creador, que otros sólo balbucearon o entrevieron apenas. Muchos de estos homenajes, que habrían hecho reír o escupir al feroz desterrado, no dicen nada sobre su obra. Más bien se aprovechan de los ángulos externos, del anecdotario de Rimbaud para enfocarlo en un aspecto puramente casual, intrascendente,

periodístico. Se entiende que Rimbaud va más allá de esto, que su obra exige un respeto cuya violencia es la primera clave. Violencia que, en ningún momento, se compadece con la profusión de inusitados artículos, que interpretan, según su interés ideológico de grupo o de posición, el espíritu atormentado, libre e independiente de Rimbaud. Acaso sea Rimbaud uno de los más altos poetas de todos los tiempos, en quien se resuelve magistralmente el dualismo de vida y obra. Hay una unidad total de ambos términos. Su viaje al África no es sino una confirmación de su obra. Pues bien: se ha pretendido separar al hombre de la obra. Se ha pretendido estetizar al más humano de los poetas. Decir que buscó el signo o el símbolo es traicionarlo en interés de un espíritu místico o religioso que Rimbaud no tuvo: él sólo buscó y encontró el sentido profundo de la imagen misma, de la palabra, del lenguaje creador puro.

No hay en Rimbaud ningún antecedente para la teología o la religión, o aún para una concepción religiosa del mundo y ni siquiera para un misticismo original como el de los románticos alemanes. No tiene nada que ver con Novalis, el Maestro Eckhardt, ni aun Hölderlin. A diferencia de ellos, su poesía es la búsqueda de la esencia humana del hombre. Tampoco podría encontrarse paralelos en los poetas metafísicos ingleses de los siglos XVI, XVII y XVIII con John Donne, Blake y otros. De ahí que la soledad creadora de Rimbaud en plena segunda mitad del Siglo XIX sea única, inobjetable, isla alumbrada por una sola estrella. Acaso encuentre hermanos en Chatterton, Browning y el Conde de Lautreamont. Sin embargo, lo angélico y lo demoníaco están resueltos en un sentido estético vital hacia el yo humano profundo. Ni romántico, ni clásico, ni parnasiano, ni naturalista, ni realista, ni simbolista, Rimbaud permanece aislado al intuir genialmente esa primera concepción estética del lenguaje que Vico plantea al separar la estética de la filosofía. Lo que en Rimbaud es intuición del objeto a través de la imagen (y creación del mismo, no sólo representación, ni puramente expresión en un sentido literario), en Goethe es el producto de un largo proceso de elaboración intelectual. Hay que decirlo: Rimbaud crea la imagen visionaria, trastrueca el francés con mayor intensidad, como lo hace Góngora con el español. No se puede, pues, encasillar a Rimbaud en una sola línea o cercenarlo en varias. Semejante afán es notoriamente un aspecto de la presunción y del desmedido afán proselitista y de la falta de seriedad y espíritu crítico de los admiradores de última hora del poeta de *Las Iluminaciones*. Acabadas exégesis, conferencias, estudios, notas, ensayos, han pretendido agotar un temperamento de por sí inagotable, fuente eterna de vivencias creadoras nuevas. Pero este esfuerzo es vano y falaz y constituye únicamente la manifestación más evidente de un fracaso total y general. Al *croniqueur*, al ensayista interesado, al escritor de oficio, al periodista, al hombre de cultura de gabinete, se les escapa ese Rimbaud que no pueden apresar entre líneas, ni definir con palabras, ni en la creación *ad hoc* de un conceptualismo o método estético, que el poeta siempre rechazó. Se les escapa, en fin, ese Rimbaud que abominó de la poesía como un oficio, de la vida como un programa de lo anti-vital. No pueden entender que su fuerza desatada y salvaje es la misma de su pueblo, de sus paisanos

que le ven un día marchar desde Charleville a la conquista de una eternidad que tampoco amó y de una gloria que pisoteó al dejar atrás un pasado que se quema violentamente en las páginas de “Una Temporada en el Infierno”.

Pretender definirlo en unas cuantas palabras, es como anhelar definir de ese modo a la misma vida. Pretender encasillarlo es como querer aprisionar la selva. Pretender hacerlo “servir para algo” es traicionar su sentido del amor y del sueño, de la libertad, en fin, de la poesía misma.

Revista *Polémica*, Año II, Nov. 1954, N° 12.

## EL CAVADOR EN EL POZO

El poeta se hace vidente por un largo, inmenso  
y razonado desarreglo de todos sus sentidos.

Rimbaud (*Lettre du Voyant*)

La celda, yo mismo podía ser ella. Desperté en la que me señalaron con un número cualquiera para iniciar mi nueva vida, mi nueva celda.

Un techo de vigas de paja donde corrían hermosos y ágiles ratones me impedía alzarme, caminar. Fui presa de esa necesidad. Pequeños resplandores de mica me indicaban que era el otro día. La nueva aurora quemaría el follaje, al pie de la colina. Abajo el río. Y los balidos de los corderos saludando a la muerte.

Me puse a enumerar los ratones. Los enumeré como en mi infancia sobre los vallados los pájaros. Y los gallos de fuego en el ritual de la codicia del oro.

Las patitas de los ratones pajarereros, dibujando letras ¿qué te recordaban? A ti ¿qué te recordaban? Las letras de un niño con gansos en los bolsillos. Las rutas a Shangai. Para el festín.

Vamos. Ambos reímos. La panoplia. ¡Ah, el código de las buenas costumbres! No hemos amado suficientemente a la virtud. Virtud, tú eras la que me hacía admirar el vuelo de los ánaes y la gracia de los flamencos en el aire cálido del estío.

Un espejo oculta la real imagen del charco. Y los prepucios de los tallos abiertos en adoración del sol naciente.

¡Hum! Esto se pone fastidioso. ¿Dónde está la puerta? ¿Qué astro podría liberarme? ¿Qué canto de pastores enseñarme el camino? ¿Qué ventana capturar una parte del cielo?

¡Orillaré la nada, descubriré el rostro del amor!

En ninguna parte el sol. Gaviotas para ti nadando. Prosigamos. Nadie me verá retornar. Mi canto será un rito fálico, un desafío a los dioses. La pestilencia de mi lengua, el sudor helado de mis manos, ahuyentarán a los leprosos. Será entonces que yo habré nacido. ¡Saludadme en el retorno!

Las puertas que pasáis es donde me quedo. Bien.

La zona de tierra sudaba: obrero geológico ya agotado de su silenciosa, pesada labor. Yo sentía que me devoraban por los pies. Me era imposible abrir los ojos. Tampoco podía cerrarlos.

No me olvido de los cataclismos. ¿Dónde estaba? En ese instante algo me hizo vacilar. ¿La primera, la última palada? Cataclismo. ¿Era yo las paladas, el cataclismo de la noche, la primera, la última palada en la zona de la tierra?

Sentí pisadas sobre mi cabeza. Un tropel de corceles desembocaría en la playa aún tibia donde los corales hacían crecer la sangre. Alguien cavaba. Una voz hizo huir las sombras, pero ellas se cerraban en torno a mi garganta. ¿Dónde se rompió mi voz? ¿Quién heló la clepsidra de mi sueño de piedra? ¿Dónde habíase derramado el tembloroso vaso de mi sangre, la copa de mis nervios?

El árbol de mis amígdalas había secado sus raíces. No podía gritar, aunque hacía dolorosos esfuerzos por lograrlo. No podía responder a las voces que me llamaban obscuramente; tal vez desde mi infancia cuando abría las ventanas para ver si el mirlo dorado había pasado. Si el pájaro azul surgía del rocío ligero de la mañana.

Me pareció sentir una última palada. Algunas gotas de tierra rojiza y seca cayeron sobre mis pupilas.

¿Quiénes caváis? Si yo era el pozo ¿quién era el cavador? ¿Podía, podía —decidme— ser el pozo, y a la vez, el cavador? Semejante dualismo aniquiló mis reservas de atención.

Por los barrotes no entraba ni una gota de luz. Ni siquiera una. Me indigné y abjuré de esa imprevisión lamentable. No vi ninguna salida. ¿Cómo había entrado? Me levanté y quise mirar a través de las fisuras de ese cuerpo desconocido que me aprisionaba. Interrogué a un compañero de viaje, pero él siguió inmóvil, imperturbable como el juez que me había condenado. Medité en la prolongación de la justicia. Ese hombre que estaba a mi lado pareció por unos segundos ser su más fiel guarda de corps. El guarda de corps casi —¿me atreveré a decirlo sin temer a justas represalias?—, el guarda de corps no poseía la menor armonía corporal. Miré su rostro: horrible máscara de barro aún húmedo del que colgaban especies de lianas sanguinolentas, espesas. Vi su lengua que se movía como un gusano de luz en el rincón sombrío y pestilente donde revoloteaban murciélagos y viscosas alimañas. La lengua avanzaba hacia mí y quería tocarme en las axilas y en los ojos con su punta de fuego líquido, que le daba a la celda una extraña reverberación de carbones movedizos. Quise huir, pero sentí que me aprisionaban especies de agujas de madera que se hundían en mis sienes y me hacían sangrar las yemas de los dedos.

Me volvió a sorprender la monstruosidad física del centinela que dormía a mi lado. Este detalle me hizo despreciarlo. Observé que él se dio, o fingió darse por enterado de mi pretendida superioridad. Quien nos hubiese contemplado ¿llegaría a sospechar que la ola de odio establecida entre nosotros iba tomando tales proporciones?

Me fijé que tenía un ojo abierto. No se dignó mirarme. Le habría escupido ese ojo irritante si me quedara una gota de saliva. Me dolí de mi impotencia. El otro parecía burlarse de mí. Lo habría insultado, pero ignoraba su nombre. Soy tan educado que no podría insultar a ninguna criatura sin saber siquiera su nombre. “El pronunciarlo hasta justificaría mi cólera”, pensé. ¿La justificaría el afectado por el primer y lógico impulso de una cólera bien estudiada y fríamente razonada? Recuerdo que intenté dar con su nombre. ¡Sandra! —me oí exclamar—. Mi angustioso deseo de liberación me traicionó. ¿Quién era o

había sido Sandra? Nada menos que una bella joven. (¿No la encontraría en la ruta hacia las zonas de la noche?). Menos hermosa ella que sus ojos; claro está. Pero, en fin Madame: sus ojos, su par de ojos me son semejantes a una puesta de sol sobre un óvalo de taza de té. Ella colocaba sobre sus espléndidas rodillas mi texto de bitácora. Lo abría con sus menudos dedos de jardinera con el cuidado que pondría en hacerlo con la más exquisita de las ostras.

¿Nos guiaría desde las rutas de la noche hacia los silenciosos caminos del mar? ¿Y si nuestras huellas quedaran ocultas por los peces?

Mi bitácora, mi cuaderno fosforescente estaba lleno de detalles para un sueño: Sandra asentía con un dulce movimiento de su abanico.

Fue mi camarada de zoo. Juntos admirábamos la sabiduría con que el encargado de alimentar a las bestias iba poniendo, uno por uno, en el horrible hocico de la boa, delicados sapitos especialmente cuidados para ese objeto. Muchas tardes mi hambre habría disputado con ella los preciosos animalitos. Sandra me dio a entender que reaccionaba de igual modo ante esta idea.

Sandra, tú, Sandra y los sapitos. ¿Por qué ella y no ella? ¿Qué me hacía recordar a Sandra y sus sapitos ante el miserable sujeto que me miraba con su ojo único? Y sobre todo ¿qué derechos podía arrogarse para pretender usurparme la exclusiva propiedad de la entidad sagrada de ese nombre de mi niñez?

La larva de tu ojo, quítala. No se dignó moverse. Yo tampoco me movía.

Pero me pareció (¿acaso al séptimo día?) que la zona de tierra barrosa, húmeda, empezaba a girar hacia un país desconocido. Este país no tenía puertos. No los pude ver por ningún lado. Abjuré de otra lamentable imprevisión. ¿Cómo —me pregunté— podía yo llegar a un país sin ni un solo puerto? ¿Por qué pueden existir países sin puertos, ciudades sin ramblas, emigrantes sin puertos? Creí ser ese emigrante, pues no había nadie en la rada.

Mi ciudad de hambre, quise decir la celda, sus pájaros-ratones de no hace media hora, me pareció, no ser francamente sospechosa, encantadora. Pretendí consultar algún mapa. Con una secreta y vana esperanza dirigí nuevas miradas al camarada imperturbable, pero Sandra no abrió su otro ojo, ni cerró el que tenía abierto. Pensé adquirir alguno en la próxima jardinería, en la próxima carnicería.

Ensayé decirles a los dependientes con una simulada cortesía que ocultara mi impaciencia: “Señores, tengan la bondad; ese mapa-magnolia satisface mis aspiraciones sin exceso”. ¿Acaso se trataba de una flor con sus calles de misterio, con sus ciudades perdidas señaladas por una aguja de plata?

Espérame. Voy a adquirir un mapa a la carnicería de Pedro, el lobo. ¡No! Carne de lobato a Pedro, el carnicero. ¿Quién de ellos lobo, lobezno? Dame, véndeme la carne del lobo, lobazo. Tu lobo de cacería de lobo, tu labo, tu libo. Pedro y el lobo. Yo, lobo, tú, lobo, Sandra, la loba. ¡Cuidado con la lobata de loba! Yo, lobo, tú, loba, Sandra, la liba!

Carne de lobo de Pedro en la carnicería de Pedro, el lobo. Orinaré al lobo. ¡Lobo! ¡Lobo! ¡Lobo! ¡Socorredme! Tú, sálvame. ¡Socorro! *Pater noster domine.*

Voy a Ti, Pedro, el lobo, del libo, del labo, del limbo. Yo soy un lobo, vosotros lobos, lobitos. Devórame, si eres ese lobo. Si eres mi lobo, sepúltame. Estoy en Tu imagen bajo los acantilados. El sol quema las arpilleras.

Uno de los trozos del mapa desfigurado por las fauces enrojecidas, espumantes. Mi ciudad de hambre arrasada por las hordas de lobos. Nadábamos aguas arriba de la noche ¿Nos vieron los embarcadores? Adiós.

Lamenté mi visible precipitación al no considerar la fenomenología del problema con más capacidad lógica. Caminé durante algunos segundos avergonzado ante la posibilidad de que Sandra hubiese sospechado mi turbación.

Las creaciones de un nuevo maestro me arrancaron súbitamente a mi empecinado ensimismamiento. El Maestro se adelantó hacia mí y me tendió sus sarnosas adorables manos. “¡Hijo!” —le oí susurrar con la voz débilmente empañada por la emoción—. “¡Has tardado tanto!” Nos abrazamos durante largos minutos.

Me pareció, en verdad, que no llegaba a un país extraño, sino que volvía de uno desconocido y me encontraba en mi verdadero reino. ¡Mi verdadero reino! ¡Mi verdadero Creador!

Comprendí, y acaso amé, al primer gusano que se atrevió a chupar de mis labios resecos de orgulloso leproso. Todavía lo amo. Después vinieron otros, pero la fidelidad de mi primer amor a mi primer gusano no ha variado.

El dómine del brujo los iba anotando con visible gozo en una libreta de piedra. Se inclinó sobre mí y quiso iluminarme con una lámpara que sostenía en su anillo izquierdo enjoyado con un reptil de rubíes verdes. “¡Hermano!” —exclamé sin querer, acaso sin prever los inmediatos efectos.

Un latigazo me enmudeció. Oí después el número de otro iniciado resonar en la vasta bóveda al ser anotado en la libreta.

La perpetuidad y la prolongación de la justicia me parecieron entonces más necesarias que nunca. Siempre totalmente necesarias. Dedicaré mis últimas horas a su impostergable reivindicación.

Marzo, Montevideo 1946

## UN DÍA DE INFANCIA

Jugaba con mi honda a disparar pequeños guijarros a los gorriones, esos pájaros malditos que destrozan los huevos de las palomas. Yo era todavía un niño, pero recuerdo esa tarde en que el arco-iris parecía más fastuoso que nunca. Allá, a lo lejos, en los bosques aún llameantes, correrían los ciervos heridos perseguidos por la jauría de los crueles cazadores.

De pronto mi juego se detuvo. Ahora lo recuerdo. Soñé con un arco que reemplaza a la honda. Arrojaría su flecha más allá del tiempo, en viaje hacia la luz inmutable, porque estaba dispuesto a llegar al arco-iris. ¡Al arco-iris!

“¿En qué piensas, ensimismado cazador de gorriones?”. Reconocí al punto esa dulce voz. Era mi madre que venía a decirme que el té del Domingo estaba listo. Yo miraba hacia no sé dónde, tal vez hacia dentro de mí mismo. Entonces arrojé lejos la honda y los guijarros resonaron en el fondo de la fuente. Me pareció ver sonreírse a dos espantapájaros que mis hermanos menores habían adornado con blancas plumas de aves.

\*

Siempre se vuelve a esos días de la infancia.  
Cada niño es, a la vez, uno de nosotros.

3 octubre 1959

# TRADUCCIONES

CUADRO DE LA AMÉRICA MERIDIONAL  
LOS ARAUCANOS, SU TERRITORIO, SUS COSTUMBRES Y SU  
HISTORIA

*Francisco Bilbao*

*(La Revue Indépendante, Paris, 1847)\**

INTRODUCCIÓN Y NOTAS

*Alvaro García San Martín\*\**

TRADUCCIÓN

*Alejandro Madrid Zan\*\*\**

INDICIOS SOBRE LOS ARAUCANOS DE FRANCISCO BILBAO



*Muerte al invasor, D. A. Siqueiros<sup>1</sup>*

En el idioma araucano he encontrado prodigiosas visiones de las cosas.

F. Bilbao<sup>2</sup>

Un 6 de octubre de 1844, desde el puerto de Valparaíso, Francisco Bilbao se embarca rumbo a París. Hacía poco, el 20 de junio, los tribunales de Santiago habían condenado un escrito suyo con los cargos de blasfemia e inmoralidad, y

\* Esta publicación es parte del Proyecto de Investigación FONDECYT “Francisco Bilbao y el proyecto latinoamericano” (N° 1111041).

\*\* Académico Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

\*\*\* Académico Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

<sup>1</sup> Detalle del mural *Muerte al invasor*, de Siqueiros, en la Escuela de Chillán, tomado de un sello de Correos de Chile.

<sup>2</sup> *Estudios sobre la vida de Santa Rosa de Lima*, Buenos Aires, Imp. y Lit. de Bernheim y Boneo, p. 79, n. (b). (Primera edición: *Santa Rosa de Lima. Estudios sobre su vida*, Lima, Imprenta del Correo, 1852).

por ese mismo motivo el Instituto Nacional, donde era estudiante de Derecho, le había expulsado. Desembarca en *Le Havre* el 24 de febrero de 1845 y en París alquila un piso en la calle *Martignac* del *Quartier Latin*. “El joven proscrito llega a París en los momentos en que la enseñanza del *Collège de France* inflamaba a la juventud. La primera vez que asistió al curso de Edgar Quinet, oyó estas palabras que parecían dirigidas a él: ‘Chile solamente parece conservar todavía el alma de los antiguos araucanos’. Al día siguiente, Bilbao se presenta en la calle *Montparnasse*, 4. Edgar Quinet ve entrar a un joven de aspecto grande y bello y de palabra un tanto espartana, que le da una carta pronunciando esta sola palabra: ‘Leed’. Era una profesión de fe ardiente de entusiasmo, animada del aire de las cordilleras”, escribe la esposa de Quinet en sus *Memorias del exilio*.<sup>3</sup> La carta (*lettre*) en cuestión pudo ser un sobre con un ejemplar del 1º de junio de 1844 de *El Crepúsculo*, la revista de la *Sociedad de Literatura*, donde Bilbao había publicado *Sociabilidad chilena*. Bilbao conoció a Quinet “acabando por entregarle un ejemplar de su escrito *La Sociabilidad*”, dice su biógrafo y primer editor. “Grande debió ser la impresión que produjera en él semejante folleto, desde que recibió los honores de ser citado en el curso público que daba, como puede verse en la nota que hemos puesto en la edición de sus obras”.<sup>4</sup> Esta nota editorial de Manuel Bilbao a *Sociabilidad chilena* con la inserción de una cita de Quinet es la siguiente: “Tengo a mi vista un escrito lleno de elevación y de lógica acerca de las relaciones de la Iglesia y del Estado en Chile, *Sociabilidad chilena*, por Francisco Bilbao. Este escrito ha sido condenado como herético por los tribunales de Chile. Sin embargo, esas páginas demuestran que, a pesar de las trabas, se principia a pensar con fuerza del otro lado de las Cordilleras. *El bautismo de la palabra nueva*, he aquí palabras que han debido asombrar al encontrarse en un folleto escrito en los confines de las Pampas”.<sup>5</sup> El texto de la nota editorial corresponde a una nota de Quinet al texto de su Lección XI de *El cristianismo y la revolución francesa*, exactamente bajo el nombre “Chile” en la frase que cita su esposa: “Solo Chile parece conservar todavía el alma de los antiguos araucanos en el poema de Ercilla”.<sup>6</sup> El 20 de junio, a un año justo de la condena, Bilbao tiene una reunión con Lamennais, y en esa ocasión Lamennais inquiere por esta nota: “Lamennais me habló de la citación de Quinet, y con este motivo le expliqué el asunto del 20 de junio. Mucho le sorprendió el que la juventud hubiese pagado [la multa] por mí”.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> *Mémoires d'exil*, par Mme. Edgar Quinet, Librairie Internationales, 1869, p. 286.

<sup>4</sup> Manuel Bilbao, *Vida de Francisco Bilbao*, p. XLV. En *Obras Completas de Francisco Bilbao*, hecha por Manuel Bilbao, Imprenta de Buenos Aires, Buenos Aires, Tomo I, 1866.

<sup>5</sup> MB, I, 3. La sigla corresponde a la edición, tomo y página de *Obras Completas de Francisco Bilbao*, hecha por Manuel Bilbao, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, Tomo I - 1866, Tomo II - 1865.

<sup>6</sup> *Le cristianisme et la révolution française*, par E. Quinet. Au comptoir des imprimeurs unis, Comon et Ce., Paris, 1848, pp. 296-7.

<sup>7</sup> *Vida de Francisco Bilbao*, p. I.

Bilbao se encuentra con Lamennais y Quinet nuevamente el 1º de enero de 1846. Con Lamennais conversa de los adelantos de su traducción de los Evangelios desde la traducción francesa anotada y comentada por el mismo Lamennais<sup>8</sup>, y calculan el impacto de la publicación. Con Quinet, que acababa de publicar *Vacaciones en España*, sostiene un diálogo que es importante consignar aquí: “—Ud. ha visto a la España muy en poeta, le dije. —Es preciso animar a estos pueblos del mediodía, me contestó. Si Ud. supiera el desaliento que hay; creen que nada se puede hacer. Yo he vivido en los pueblos del norte, y sé el desprecio que profesan a los países del mediodía. Larra ha muerto de desaliento, y ha dicho que la América es la esperanza”.<sup>9</sup> Tal vez a este encuentro pueden remontar las investigaciones de Bilbao sobre los araucanos, a un muy preciso encargo de Quinet en esta ocasión: “Tengo que hablar de Chile también, y usted me traerá lo más importante y popular que tenga”.<sup>10</sup> Desconocemos el resultado puntual del encargo, pero la reunión de esos materiales pudo ser el inicio de un trabajo cuyo primer producto es *Tableaux de l'Amérique Méridionale: Les Araucans, leur foyer, leurs moeurs et leur histoire*, publicado en *La Revue Indépendante* de París, la revista que Pierre Leroux y Georg Sand habían fundado en 1841 y que a la sazón era dirigida por Pascal Duprat. El artículo fue publicado en el tomo VIII, entre las páginas 496 y 522, correspondiente a la entrega de abril de 1847. Del artículo original existe un ejemplar en la Sala Medina de la Biblioteca Nacional de Chile, de donde lo hemos tomado para esta edición.

En este trabajo todavía late una lectura de infancia (1828) y la influencia paterna, republicana liberal de Rafael Bilbao: “Mi primer libro fue *La Araucana*, de Ercilla, que me dio mi papá. Creo que ha tenido mucha influencia hasta hoy en mi vida”<sup>11</sup>; late también una lectura juvenil (1840) y la influencia crucial, socialista de Pascual Cuevas: “Era niño, estaba en Santiago, cuando por primera vez supe quién era Lamennais. Salía del colegio, en una tarde de verano, hora de quietud y silencio en la ciudad, abrasada por un cielo refulgente. Me encaminaba a ver a Pascual Cuevas, que vivía oculto y perseguido. Estaba leyendo una obrita, y al verme me dijo: he aquí, Francisco, lo que te conviene; era *El libro del pueblo*, de Lamennais. Me leyó un fragmento, le pedí la obra, y desde entonces la luz primitiva que fecundó *La Araucana* de Ercilla, recibió en mi infancia la confirmación o la revelación científica del republicanismo eterno, que recibí en mi patria independiente y con la palabra de mi padre”<sup>12</sup>; y late, finalmente, la influencia maestra, literaria de Andrés Bello (1841), para quien el poema de Ercilla era en cierto sentido el poema fundacional de Chile, asociada a una cier-

<sup>8</sup> *Les Évangiles. Traduction nouvelle avec des notes et des réflexions a la fin de chaque chapitre*, par F. Lamennais, Paris, Pagnerre Éditeur – Perrotin Éditeur, 1846.

<sup>9</sup> *Vida de Francisco Bilbao*, p. LII.

<sup>10</sup> *Ídem*.

<sup>11</sup> Carta de Bilbao a Amunátegui, 25-IV-1862. En *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, Editorial Nascimento, Santiago, 1940, p. 178.

<sup>12</sup> *Lamennais como representante del dualismo de la civilización moderna*, Imp. D'Aubusson y Kugelman, París, 1856, p. 57.

ta vuelta a los orígenes nacionales característica del romanticismo. Vemos esta influencia en un reflejo lejano que encontramos en una carta de enero de 1862 dirigida a Miguel Luis y Gregorio Víctor Amunátegui, tentándolos a la tarea de una edición crítica de *La Araucana*: “Díganme, amigos, ¿no se tentarían ustedes a hacer una edición de *La Araucana*, ilustrada y con notas? Para Chile es la *Ilíada*, allí la genealogía es nuestra *Germania*. Con los trabajos de Domeyko, Gay y otros viajeros, algunas vistas de paisajes y costumbres, con la etimología de las palabras *aucas*, con el desarrollo de la idea justísima que ustedes exponen en su libro, como fundador Ercilla de un ciclo literario, en fin, con una introducción como ustedes sabrían hacerla, y notas, sería el libro que el gobierno debía imprimir a cien mil ejemplares, en Europa. Sería una empresa grande, útil, bella y fecunda. Medítienla, mis amigos. Si Chile debe ser una nacionalidad, o algo *sui generis*, ha de apoyarse en Ercilla”.<sup>13</sup>

Cuando Bilbao asiste a la clase de Quinet, a la ya referida lección XI del curso que dictaba en 1845, lo que oye es en parte una lectura de *La Araucana*. El poema de Ercilla, decía Quinet en esa clase, representa la *confesión moral* de España: “Si hay algo de evidente para mí, es que la España de la Edad Media ha faltado, en el tiempo del descubrimiento de la América, a la más grande misión de los tiempos modernos. Ha maldecido la tierra inocente que no había conocido otra mancha que el rocío del Edén; ha herido hasta la muerte a las razas que salían del abismo pidiendo el bautismo del porvenir. Cuando todo invocaba, por la boca del indígena, en el fondo de las selvas, *al grande Espíritu*, no ha traído con ella sino al más pequeño de los espíritus del pasado. A una naturaleza nueva vinculó un alma envejecida; todo se ha esterilizado. Debe pues la España haber cometido sobre este mundo nuevo algún gran atentado por haber sido tan duramente castigada por su propia conquista. Esta confesión constituye la principal belleza poética de *La Araucana* de Ercilla. Aún hoy las piedras de Chile sangran y claman contra los godos”.<sup>14</sup> La queja de Quinet apunta a la comisión de una falta por España; vale decir, se la acusa de haber consumado la conquista de América sin el espíritu de los tiempos modernos, de haber olvidado cumplir en esa “tierra inocente” la “política sagrada” y el “mundo moral” anunciado, de no haberla modernizado, pues, y de haberla aniquilado a su paso. El relato confesional de esta falta y de su criminalidad sería el poema de Ercilla. Que no sería, por lo tanto, un relato mitologizante de los vencidos. A esta clave de lectura vuelve Bilbao en *El evangelio americano* (1864), donde lamenta que el juicio de Humboldt sobre *La Araucana* pase por alto “el lado profundamente moral que contiene ese poema, que Quinet supo apreciar, y que es la causa de que sea el libro favorito de los chilenos”.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Carta de Bilbao a Amunátegui, 16-I-1862. En *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, ed. cit., p. 175.

<sup>14</sup> *Le christianisme et la révolution français*, par E. Quinet. Au comptoir des imprimeurs unis, Comon et Ce., Paris, 1848, p. 277.

<sup>15</sup> *El evangelio americano*, Imprenta de la Sociedad Tipográfica Bonaerense, Buenos Aires, 1864, p. 66.

Los araucanos de Bilbao no son, pues, simplemente, la creación ercillesca. Los araucanos de Bilbao, pues los cita hasta la paráfrasis a veces y el resumen en ocasiones, son más bien los araucanos descritos por Juan Ignacio Molina en el siglo XVIII y Claudio Gay e Ignacio Domeyko en el XIX. Que sepamos, Bilbao nunca anduvo por territorio araucano. De ahí que el texto se construya sin tocar, sin oler, sin saber nada; que tenga que ser construido de vista; o de oídas, cuando la visión se nubla y es preciso auscultar en relevo de la vista. De ahí por lo mismo la distancia que el texto mismo tiene necesidad de producir y la operación de encumbramiento que le es característico, el desplazamiento a las alturas desde donde la mirada se atalaya y abre el campo visual. La perspectiva aquí y su lugar de apertura, su posicionamiento en las alturas, que permite la mirada a vuelo de pájaro y el dejarse también caer en picada, es la misma que hacía posible antes una visión de Chile (1844) y una visión de América en el Prefacio a su traducción de los Evangelios (1846).<sup>16</sup>

Desde fines de 1846 o comienzos de 1847, en el tiempo de redacción del escrito sobre los araucanos, una inquietud sobre su lengua, una palabra encontrada en la obra de Molina, la palabra *Trokinche*, había quedado haciendo sentido en el pensamiento político de Bilbao. La palabra *toqui*, había leído en Molina, “viene del verbo *toquin*, que significa juzgar o mandar”<sup>17</sup>, verbo que también según Molina significa “medir”.<sup>18</sup> Esos dos sentidos, el mandato y la medida, la sentencia y la moderación, se coyuntan según Bilbao en una palabra de la lengua araucana que Molina traduce como *nación*. La palabra así traducida es la palabra *Thoquinche*.<sup>19</sup> Dice Molina: “Se encuentran muchas gramáticas impresas y manuscritas de este idioma, pero yo me he servido especialmente de la del señor Febrès, impresa en Lima, capital del Perú, el año 1765”.<sup>20</sup> En el “Diccionario” (a), el “Vocabulario” (b) y el “Calepino” (c) del *Arte de la lengua general del reyno de Chile* de Andres Febrès, en esa misma edición consultada por Molina, leemos: a) “Medir- *toquin*” y “Mandar- *toquin*, *pin*”; b) “Mandar- *toquin*, *günen*, *pin*”, “Medir- *toquin*” y “Nación- *toquin che*”, y también: “Jurisdicción, o ley- *toquin*”, “Justa cosa- *cùme toquingelu*”, “Justicia- *cùme toquigen*; el que la hace- *toquiquelu*” y “Justo ser- *cùme toquingen*”; c) “*Toqui*- dicen a los que gobiernan en tiempo de guerra, y su insignia, que es una piedra a modo de hacha; *gen toqui*- él mismo, porque tiene la insignia en su poder”, “*Toquin*- mandar, gobernar, disponer; it: medir vareando, o pesando, etc., ...; *toquihue*, *toquiqueum*- cualquiera medida de cosas sólidas, o líquidas, vara, almud, cántaro, etc.”, y “Nación- *toquin che*; una nación- *quiñe toquinche*; otra diferente- *catoquinche*”.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> MB, I, 71-80.

<sup>17</sup> *Compendio, Segunda Parte*, Madrid, 1795, p. 61.

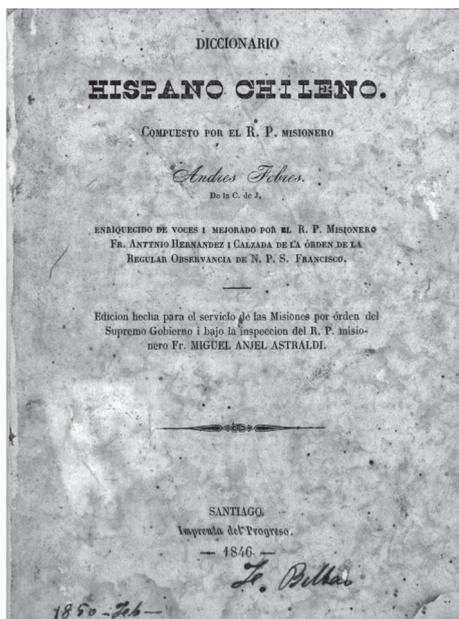
<sup>18</sup> *Id.*, p. 374.

<sup>19</sup> *Compendio, Primera Parte*, Madrid, 1788, p. 411.

<sup>20</sup> *Id.*, p. VIII.

<sup>21</sup> Cf. Maribel Mora Curriao, “Combatiendo siempre sin rendirse jamás’- Los pueblos indígenas en el imaginario de América de Francisco Bilbao”, *La Cañada. Revista del pensamiento filosófico chileno*, N° 1, 2010, pp. 43-69. Disponible en: [www.revistalacañada.cl](http://www.revistalacañada.cl)

Del “Vocabulario” de la obra de Febrès se publicó una edición independiente con el título de *Diccionario Hispano Chileno*, aumentado por Antonio Hernández, impreso en Santiago en 1846.<sup>22</sup> Bilbao desembarca en Valparaíso el 2 de febrero de 1850 y el mismo mes de febrero adquiere un ejemplar de este libro. Hemos localizado este ejemplar, anotado y marcado en los márgenes:



Este *Diccionario* registra las siguientes palabras con su traducción:

JUEZ. Thoquiquelu

SENTENCIAR, *ordenar, disponer*. Thoquin, thoquipin

MANDAR, *gobernar*. Thoquin

MEDIDO, y *moderado ser*. Thoquitugen

MEDIDA, *de cosas líquidas y sólidas*. Thoquihue. Thoqipem

NACIÓN. Thoquin che; *una nación*, quíñe thonquinche; *otra diferente*, cathoquinche

La palabra *Trokinche*—que como tal ya no se registra, que ha desaparecido, que empero se camufla como un enigma entre los signos de otras palabras en el *Diccionario* de Félix José de Augusta de 1916, y donde la palabra *nación* figura en ecuación consigo misma— daba pues vueltas entre los proyectos de Bilbao mientras escribe *Los boletines del espíritu*, publicado en mayo de 1850. *Trokinche*—signo pues perdido, olvidado, borrado en el proceso mismo de formación de

<sup>22</sup> También se publicó del mismo Febrès y en el mismo formato la *Gramática de la lengua chilena*, Imprenta de los Tribunales, Santiago, 1846.

la nación— es para Bilbao el significante *auca* del gobierno de sí, del *autogobierno* y de la *autonomía*, de la soberanía indelegable del pueblo: “Y en ti, pueblo de Arauco, la palabra *nación* significa *pueblo soberano*, y *soberanía* en tu lengua significa *medida*. *Thoquinche* es *pueblo midiendo*”; “...hemos recibido una lección, porque *ley* es *medida* en su lengua, y *jefe* es *medidor*, y *nación* es *pueblo que mide*, *pueblo que manda*, ¡*pueblo soberano!*”.<sup>23</sup> El empleo de la palabra en *Los boletines del espíritu* ya era entre sus lectores contemporáneos —y una política de la lengua hay aquí sin duda en ejecución y ha tenido éxito— curiosamente inaudito: “*Thoquinche*, que es el nombre de no sabemos qué sargento araucano”, decía en deslíz Vicuña Mackenna.<sup>24</sup> Tomada la palabra por un nombre propio no se sabe a quién designa, y en consecuencia tampoco qué significa. El sentido de *Trokinche*, mandato y medida del pueblo y para el pueblo, reaparece en otras obras de Bilbao, y en un escrito de la época, todavía inédito, *La ley*, desarrolla su concepción de soberanía, con el que tendría que ser leído a la par. La palabra, oída en su sentido alguna vez y entonces traducida, o justamente intraducida así, como *nación*, no sabemos nosotros cuándo dejó de ser audible y fue interrumpida la escucha que le fue recíproca alguna vez, ni sabemos tampoco si acaso el sentido de soberanía, como mando y toma de medida popular, que redescubre Bilbao en la palabra, no sea más que un efecto de sobreinterpretación al interior del proceso republicano de traducción.

Añadamos a ello otro testimonio de Vicuña Mackenna, según el cual Bilbao estudiaba en esta fecha el mapudungun: “Desconfiaba del santiaguino y era entusiasta por el indio bárbaro, cuya lengua estudiaba a la sazón con un lengua-raz, sargento de granaderos a caballo”.<sup>25</sup> Es probable que el lengua-raz ese sea el “indio araucano Cristo” mencionado en una carta de fecha posterior: “He oído al indio araucano Cristo pronunciar corrigiéndome *guaglen*, en vez de *huaglen* (estrella)” (en la carta del 4-v-1863, que citamos más adelante).

*Los boletines del espíritu* aparecen en medio del activismo cultural de la Sociedad de la Igualdad y el 24 de junio de 1850 Bilbao es objeto de excomunión por el Arzobispado de Santiago a causa del “espíritu anti-religioso” que se le imputa al escrito.<sup>26</sup> Cuestionada su conveniencia en la Sociedad por ese motivo, ese mismo día Bilbao preguntaba a la asamblea: “El programa de la revolución, ¿sabéis dónde está?”. “El programa está a la vista”, continuaba, “vedlo en la usura que devora al trabajo, ... en el roto de nuestras ciudades, en el inquilino de nuestros campos..., en nuestro olvido del araucano, que hace tiempo espera la palabra de amor de una patria y solo ha recibido la guerra y el desprecio de nuestro orgullo de civilizados”.<sup>27</sup> A fines de año, y como consecuencia del Estado de Sitio

<sup>23</sup> *Los boletines del espíritu*, Imprenta del Progreso, Santiago, 1850.

<sup>24</sup> Benjamín Vicuña Mackenna, *Historia de la jornada del 20 de abril de 1851. Una batallita en las calles de Santiago*, Jover ed., Santiago, 1878, p. 56.

<sup>25</sup> Benjamín Vicuña Mackenna, *¡Cosas de Chile! (Cuadros y recuerdos del estado de sitio de 1850)* Francisco Bilbao, Rafael Jover ed., Santiago, 1876, p. 26.

<sup>26</sup> *Colección de edictos del Arzobispado de Santiago*, Libro v, Num. 42.

<sup>27</sup> *Vida de Francisco Bilbao*, p. XCI-XCII.

declarado el 7 de noviembre por el gobierno de Manuel Bulnes que suprime la Sociedad, que a unos vigila, a otros relega, y aun a otros exilia, la actividad política de los igualitarios debe pasar a la clandestinidad y tomar la alternativa de la estrategia militar.

Poco antes de su prohibición, el 14 de octubre, había tenido lugar una marcha de los igualitarios por la Alameda. La sede de la Sociedad era pequeña para una concurrencia masiva y el día 14 se habían citado en el Parrón de Gómez (Alameda esquina Duarte, actual calle Lord Cochrane). Se habían convocado en verdad para el día 12, pero esta reunión, citada a última hora y en un lugar distinto, no fue numerosa. Ocurrió ese día, sin embargo, que uno de los concurrentes, un veterano de la Independencia, entregó en obsequio a la Sociedad un emblema, “un pequeño árbol de la libertad que podía tener dos cuartas de elevación, y que había sido trabajado de finísima y multicolor mostacilla, no sabemos en qué claustro o taller femenino de la capital”.<sup>28</sup> Al término del ampliado, el día 14, los igualitarios decidieron marchar todos por la Alameda y transportar el emblema a la sede, situada en la esquina norponiente de las calles San Antonio y Monjitas: “Al retirarnos, por una inspiración repentina, gran parte de los socios tuvieron la idea de acompañar a la casa de la SOCIEDAD un árbol de la libertad que le había sido obsequiado por un antiguo patriota dos días antes”, recuerda José Zapiola.<sup>29</sup>

Hacía 18 años que ese símbolo había sido suprimido. En 1832, en efecto, el gobierno de José Joaquín Prieto había llamado a licitación el diseño de un nuevo escudo nacional y derogado el existente amparándose en la ilegalidad de su origen y la impropiedad de su significación: “Ha creído, pues, el Gobierno, que no debiéndose tolerar por más tiempo ese escudo insignificante y abortivo, se sancione de una vez el que reúna a la legalidad de su origen la propiedad de la alusión”, argumentaba José Ignacio Zenteno. Entonces aparecen el cóndor y el huemul con el consabido lema patrio. El escudo intolerable de José Miguel Carrera que Zenteno se obstina en tachar había sido exhibido por primera vez el 30 de septiembre de 1812 en La Moneda: “Llegó el esperado día 30, y al amanecer, con salvas de treinta y un cañonazos, se fijó la bandera tricolor, y se dejaron ver desde luego los muchos preparativos y brillanteces que decoraban el suntuoso edificio en donde se debía solemnizar. En lo más elevado de la portada principal se veía figurado un alto monte o cordillera sobre cuya eminencia aparecían muchos rayos de luz con una inscripción en la parte superior que decía: *aurora libertatis chilensis*; y en la inferior la siguiente: *umbra et nocti lux et libertas succedunt*. Al pie de este lienzo estaba colocado otro de figura ovalada, cuyo centro ocupaba un grande escudo, y en él se veía retratada una robusta columna, en cuya cúspide aparecía un globo, y en su cumbre una lanza y una palma cruzadas; sobre todo esto se descubría una radiante estrella encumbrada con

<sup>28</sup> Benjamín Vicuña Mackenna, *Historia de la jornada del 20 de abril de 1851*, ed. cit., p. 206.

<sup>29</sup> José Zapiola, *La Sociedad de la Igualdad y sus enemigos*, Guillermo E. Mirando ed., Santiago, 1902, p. 32.

alguna distancia. A la siniestra de la columna, estaba gallardo un joven vestido de indio, y a la diestra una hermosa mujer con el mismo traje; una inscripción superior decía: *post tenebras lux*; y a la inferior: *aut concillies aut ense*. Ambos lienzos estaban interior y exteriormente graciosamente iluminados, para que desde lejos pudieran ser vistas y notadas claramente todas sus particularidades, y con el mayor cuidado, el nuevo y característico escudo adoptado por la reciente República Chilena”.<sup>30</sup> Existió un modelo del escudo y de la bandera con el escudo en su centro, pero el registro gráfico del modelo está perdido y sólo se conocen diseños verosímiles. Las versiones posteriores del escudo (las de 1817, 1818 y 1819) conservan la columna, el globo encima y más arriba la estrella araucana, inscritos en su centro oval, pero suprimen las escoltas de la columna o árbol de la libertad. El escudo de 1832, aparentemente neutro, es significativo en cuanto precisamente encubre aquella signatura ancestral.

En fin, 38 años después, ese día 14 de octubre de 1850, pasadas las cinco de la tarde, día y hora que marcan el hito inaugural de las movilizaciones ciudadanas en nuestro país, Bilbao iba adelante con su tenida parisina portando esas trazas araucanas de la libertad: “Iba a la cabeza Francisco Bilbao con su traje favorito de verano, frac azul, de metales amarillos, ceñido al cuerpo, y pantalón blanco de lienzo esmeradamente planchado (vestido de paz y de cielo como inocente paloma), y llevaba en sus manos con cierta unción de apóstol, a manera de custodia de *Corpus*, un pequeño árbol de la libertad...”, cuenta Vicuña Mackenna.<sup>31</sup> “Bilbao marchaba a la cabeza, llevando en sus manos una columna de unos veinte centímetros de alto, formada por un tejido de mostacilla, y con la cual se había querido representar el árbol de la libertad”, dice Barros Arana.<sup>32</sup> En el gesto de reposición del árbol de la libertad y en la misma performance callejera es preciso ver más, otra cosa que la *procesión religiosa*, metáfora irónica de la que Vicuña Mackenna no consigue desprenderse nunca, ni él ni Barros Arana. Se la aprecia mejor cuando se la ve en cambio como *paseo* y si éste es visto políticamente con la risa del pavor: “El lunes pasado hubo un paseo de la Sociedad de la Igualdad, por la Alameda, conduciendo el árbol de la libertad, del sitio de Luis Ovalle, donde se reúnen ahora los clubes, al antiguo edificio de sesiones, la Filarmónica. Bilbao llevaba el árbol y abría la procesión... Los socios serían en número de cuatrocientos a quinientos, pero de la hez de los fraques y de las chupallas. Daba grima ver aquel enjambre. Ninguno de los hombres decentes de la oposición acompañó la Sociedad por la Alameda... Un gran número de conservadores y señoras también asistieron a ver el extravagante paseo y se reían a carcajadas de aquella simpleza”, escribía Antonio García Reyes desde Santiago a su amigo Manuel Antonio Tocornal, en La Serena en ese momento,

<sup>30</sup> Melchor Martínez, *Memoria histórica sobre la revolución de Chile, desde el cauterio de Fernando VII hasta 1814*, Imprenta Europea, Valparaíso, 1848, pp. 149-150.

<sup>31</sup> Benjamín Vicuña Mackenna, *Historia de la jornada del 20 de abril de 1851*, ed. cit., p. 206.

<sup>32</sup> Diego Barros Arana, *Un decenio de la historia de Chile (1841-1851)*, Imprenta Universitaria, Santiago, 1906, Tomo II, p. 494.

ambos hasta hacía poco ministros de gobierno.<sup>33</sup> Se lo ve mejor, decía, en cuanto al menos hace visible una amenaza, la amenaza de una República, esa que pudo ser y no fue. Para el 28 de octubre estaba anunciada la siguiente reunión. El Gobierno apura medidas represivas y el Intendente de Santiago, Matías Ovalle, actúa en consecuencia decretando, el 25 de octubre, la prohibición de las manifestaciones políticas en los espacios públicos: “Ninguna sociedad o club, cualquiera sea el número de personas de que se componga, podrá presentarse o salir en cuerpo por las calles o plazas, ni hacer manifestaciones de ningún género en dichos lugares”, porque, además de interrumpir el tránsito y causar disturbio en el comercio, decía, “en esas manifestaciones no se descubre objeto lícito ni honesto, sino que parecen calculadas con designio de arrogarse representación del pueblo”.<sup>34</sup> Ese mismo día 25, en el diario *La Tribuna*, redactado por Sarmiento, se leía: “La Sociedad de la Igualdad está convocada para el lunes próximo, 28 del corriente. ¿Tendremos otra procesión? ¿Volverá el árbol mitológico de la libertad a causar temor con su sombra a los mercaderes de las plazas públicas?”<sup>35</sup>

La derrota del 20 de abril de 1851 y la condena a muerte que amenaza a todos, hace huir a Bilbao hacia Lima. Gobernaba en el Perú, desde el mismo 20 de abril, José Rufino Echenique, amigo político de Manuel Montt, recién elegido Presidente de Chile. A Lima llega a fines de julio y el 9 de agosto publica *Necesidad de una reforma* en *El Comercio*, donde sostiene la inviabilidad de la “regeneración” mediante una reforma legal, y el 17 de septiembre publica *La definición* en el mismo diario, donde interroga la condición social, económica y política del Perú: “¿Qué es pedir la abolición de la esclavatura sino hacer entrar a una raza desheredada en la ciudad de los hombres?”<sup>36</sup> Esta pregunta, el programa político en que se inscribe, y paralelamente la formación de la Sociedad Republicana, le acarrea la persecución del gobierno peruano. Asilado en la embajada francesa entre diciembre de 1851 y febrero de 1852, permanece todavía en el país tras una entrevista con Echenique, bajo la condición de no intervenir en la política nacional. En el curso de 1852 se aboca a la redacción de un ensayo sobre la vida de Rosa, la santa de Lima, donde le hace hablar así dirigiéndose al Perú: “Yo fui humilde y serví al indio y al esclavo, dime tú, patria, que me celebras, ¿qué has hecho por el indio y el esclavo? Yo invocaba la conversión para el indio y ayudaba al esclavo a levantar sus cadenas. Esas cadenas las llevo en mis brazos, y no sé cuándo Dios me dará las fuerzas de romperlas”.<sup>37</sup> Aparte de *La choza del Tío Tom*, traducción de *Uncle Tom’s Cabin* (1851-1852) de Harriet Beecher Stowe, publicada por *El Comercio* en 1853 y representada teatralmente

<sup>33</sup> Cit. en Raúl Silva Castro, *Eusebio Lillo. 1826-1910*, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1964, pp. 64-65.

<sup>34</sup> *Boletín de las leyes y de las órdenes y decretos del Gobierno*, por S. Tornero y C<sup>a</sup> eds., Valparaíso, 1852, Tomo VI, Libro XVIII, pp. 394-396.

<sup>35</sup> Vicuña Mackenna, *op. cit.*, p. 218.

<sup>36</sup> *El Comercio*, Lima, 17-IX-1851.

<sup>37</sup> *Estudios sobre la vida de Santa Rosa de Lima*, ed. cit., p. 139.

en 1854 por la compañía de Mateo O'Loghlin, Bilbao es una excepción en la lucha de los escritores contra la esclavitud: "Asombra que la liberación de los esclavos", dice Luis Alberto Sánchez, "apenas si logra en Perú la atención de unos pocos escritores, entre ellos el exiliado chileno Francisco Bilbao, de los más entusiastas por la manumisión del cafre entre nosotros".<sup>38</sup> Después, sin embargo, acusado de colaboración ideológica con el levantamiento liderado por Ramón Castilla en contra de Echenique en diciembre de 1853, sale deportado hacia Guayaquil a fines de abril de 1854. Roto el compromiso con Echenique, Bilbao inicia una actuación en su contra desde Ecuador. En julio de ese año, Castilla había suprimido la mita y esa decisión, para Bilbao, hacía un guiño al porvenir. La esclavitud fue abolida después, y en esta segunda decisión media la actuación de Bilbao. Castilla "había decretado la emancipación de los esclavos negros para granjearse simpatías hacia el movimiento revolucionario que encabezaba", dice Francisco García Calderón.<sup>39</sup> Para Castilla, en efecto, la abolición de la esclavitud fue una maniobra de circunstancia. Durante su primer gobierno (1845-1851), había permitido el ingreso de esclavos al Perú, negros en 1847 y chinos en 1849. Pero el 5 de julio de 1854 había firmado una disposición legal por la cual el gobierno en armas que él encabezaba suprimía el tributo indígena, y luego, el 5 de diciembre, otra por la cual decretaba abolida la esclavitud. Dice Jorge Basadre: "El decreto firmado por Castilla y [Manuel Toribio] Ureta en Huancayo el 5 de diciembre de 1854 proclamó la libertad de todos los hombres que pisaban el territorio de la República. Este trascendente acto tuvo un origen incidental: un decreto de Echenique declarando la libertad de los esclavos que se enrolasen en sus filas por dos años".<sup>40</sup> En la decisión de Castilla, además de la influencia de Pedro Gálvez, media en realidad un panfleto de Bilbao: "mi famosa carta en hoja suelta, y por imprenta oculta".<sup>41</sup> Bilbao había vuelto clandestinamente a Lima el 17 de octubre y había ocurrido que Echenique, cuando se vio gravemente amenazado por Castilla, había ofrecido la libertad a los esclavos que por dos años estuvieran a su servicio en el ejército. En ese panfleto, perdido o desconocido hasta ahora, probablemente de noviembre, Bilbao le recordaba a Echenique la entrevista de febrero de 1852 y anulaba su oferta por medio de otra de liberación incondicional: "prometí, a nombre de la revolución y de Castilla, la abolición absoluta de la esclavitud y de la mita".<sup>42</sup> Por eso dice Bilbao que su panfleto consiguió destruir el interés que pudo despertar Echenique y a la vez comprometer a Castilla: "obligué a la

<sup>38</sup> *La literatura peruana. Derrotero para una historia espiritual del Perú*, Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1949, Vol. VI, p. 34. Cf. Varona, Alberto, *Francisco Bilbao. Revolucionario de América*, Buenos Aires, Ediciones Excelsior, 1973, p. 143.

<sup>39</sup> *Las democracias latinas de América*. Traducción de Ana María Julliard. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1987, p. 58.

<sup>40</sup> Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*. Tomo III. 5ª edición, Lima, Ediciones Historia, 1961, pp. 1089-1090.

<sup>41</sup> *Apuntes cronológicos*, en *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, ed. cit., p. 179.

<sup>42</sup> *Ídem*.

Revolución a liberar a los esclavos y a abolir la mita”.<sup>43</sup> Años más tarde, en 1858, en medio de una polémica con Sarmiento, Bilbao pondera el rol que le cupo entonces: “diré que es uno de los recuerdos inmortales de mi vida, por la parte que tuve en la abolición de la esclavitud”.<sup>44</sup> Para Bilbao, el triunfo de Castilla en La Palma el 5 de enero de 1855 tiene este sentido de liberación. El mejor signo de su comprensión es *La noticia de la victoria*, publicado en *El Comercio* el día 22. Al final del artículo indicaba, sin embargo, que la tarea estaba recién por hacerse: “La campaña militar ha terminado”, decía. “Se abre la segunda campaña. La campaña... de la libertad en las instituciones que deben prepararse”.<sup>45</sup> Había llegado para Bilbao el momento de organizar la libertad, o “el gobierno directo del pueblo”. La convocatoria de una convención por parte del nuevo gobierno le brinda esa ocasión<sup>46</sup> y escribe los lineamientos de una Constitución con el título de *El gobierno de la libertad*.<sup>47</sup> Recibe por este escrito una oposición del clero y aun del mismo gobierno y no puede ya permanecer en el país.

A fines de mayo de 1855 se embarca hacia Europa y en abril de 1857 está de regreso en América, ahora instalado en Buenos Aires y comprometido con la causa federal. En el contexto de la oposición entre unitarios y federales, entra enseguida en polémica con Sarmiento y Mitre, y con este último significativamente a propósito de la cuestión indígena a través de *La Revista del Nuevo Mundo* en 1857<sup>48</sup>, y a través del diario *El Orden* en 1858 se extiende sobre la misma cuestión.<sup>49</sup> Esta polémica solo es conocida a medias<sup>50</sup> y los textos de Bilbao sobre su programa de colonización permanecen desconocidos. Los publicaremos en otra ocasión. Tras la renuncia a la dirección del diario porteño, en 1859 se traslada a Paraná, la capital de la Confederación, donde redacta *El Nacional Argentino*, el diario oficial del gobierno federal. Decepcionado de Urquiza, regresa a Buenos Aires a inicios de 1860. En 1861, colabora con la *Revista del Paraná* con dos artículos, uno de los cuales es una carta fechada el 10 de junio en la que adjunta un documento del tiempo de la Independencia. Se trata, para Bilbao, de un documento doblemente relevante, por motivos políticos y por motivos lingüísticos. La relevancia política del documento es que manifiesta un sentido olvidado de la Independencia: “la igualdad de las razas que se convocaban a tomar parte en la formación de la nueva ciudad que levantaban nuestros padres, como herederos legítimos del cristianismo del Evangelio y de la santa filosofía que acababa

<sup>43</sup> Id., p. 180.

<sup>44</sup> *Buscad y hallaréis. El Orden*, Buenos Aires, 28-III-1858.

<sup>45</sup> *La noticia de la victoria*, en David Sobrevilla, *op. cit.*, pp. 113-121.

<sup>46</sup> “Aspiro a ser constituyente”, le escribe a Miguel Luis Amunátegui el 3 de diciembre de 1862 pensando en su regreso a Chile y en la reforma de la Constitución de 1833.

<sup>47</sup> Una edición nuestra de *El gobierno de la libertad*, en Santos, José, y López, M. J., *Escritos republicanos*, Santiago, LOM, 2011.

<sup>48</sup> *La frontera. La Revista del Nuevo Mundo*, Buenos Aires, 1857, pp. 257-262.

<sup>49</sup> *La frontera. El Orden*, Buenos Aires, 3, 6 y 8-VI-1858.

<sup>50</sup> Fabio Wasermann, *Entre Clio y la Polis. Conocimiento histórico y representaciones del pasado en el Río de La Plata*, Editorial Teseo, Buenos Aires, 2008, pp. 121-124.

de revolucionar al viejo mundo”. La Independencia significaba “una visión y un sentimiento del *mundo americano*” y no buscaba en los indígenas simplemente un contingente para la causa criolla sino, en la unidad de causa, “una especie de palingenesia de la América con sus idiomas, sus razas, sus producciones, sus dolores, sus esperanzas y sus glorias”. El documento, por otra parte, traducido del español al guaraní, quechua y aymará, muestra, computados estadísticamente en el empleo de las vocales, el predominio de la *a* en el aymará. “Es de notar en el aymará la abundancia excesiva de la *a*... La *a* es el primer sonido, la primera voz, el elemento primitivo de la palabra hablada; es la vocal por excelencia... Si la vocal *a* es la fundamental y primitiva... ¿no sería el aymará uno de los idiomas más antiguos del mundo, haciendo por este solo hecho retroceder la cronología americana a las épocas coexistentes del sanscrito? ¿Quién sabe si la filología americana, uniendo sus esfuerzos a la filología de los orientalistas, no revela un día, el mismo *día*, la misma *luz* brillando al mismo tiempo sobre la cumbre del Himalaya y de los Andes?”.<sup>51</sup> Bilbao pregunta, insinúa; no resuelve ni puede resolver; tampoco quiere desviarse de su investigación que se halla, dice, constreñida a un campo específico. Hace entonces al pasar una observación que nos interesa destacar: “nos ocupamos especialmente del idioma de los *aucas*, y algún día publicaremos nuestros estudios a este respecto”. Esos estudios, que pertenecen pues al tiempo próximo a la redacción de la carta, se hallan, empero, irremediablemente perdidos. De la inquietud de Bilbao por el mapudungun da cuenta además una carta de octubre de este año: “Dime si hay una cátedra de araucano en el Instituto Nacional, y quién es el profesor”.<sup>52</sup>

Otra carta, perteneciente al tiempo inmediatamente anterior a la redacción de *La América en peligro* (1862), aparece remitida por *Pancho el araucano*: “Les envío mi retrato. Lo hice para enviarlo a Quinet por su colosal *Merlín l'enchanteur*, en donde, al fin, hace de mí un recuerdo que me honra mucho”.<sup>53</sup> Quinet, en *Merlín el mago* (1860), lo había llamado ‘*Pancho l'Araucan*’, y así lo llamaba Hermioni Asachi, la esposa de Quinet: “*l'ami que nous appelions L'Araucan*”.<sup>54</sup> Durante 1863, en el periodo previo a la redacción de *El evangelio americano* (1864), escribe tres cartas que vamos a citar en sus pasajes concernientes, porque dan cuenta de la constancia y alcance de su inquietud por el mapudungun:

Primera carta: “Pero voy a decirte lo que he echado de menos (*regret*) en tu libro: 1º Sobre los primitivos habitantes (origen, creencias, costumbres); 2º Sobre su idioma, pues todas las localidades lo son. Bien sé que el problema es arduo, y es uno que está a la orden del día en la ciencia moderna, pero por eso mismo es muy digno de ti. Esa deficiencia me parece tan grande en tu libro, que

<sup>51</sup> Cf. Alvaro García San Martín, “Inquietud de archivo. Los *Estudios filológicos* de Francisco Bilbao”, en *Prospectos de Arte*, N° 1, Centro de Documentación de las Artes Índice, Santiago, 2010, pp. 87-96.

<sup>52</sup> Carta de Bilbao a Amunátegui, 28-x-1861. En *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, ed. cit., p. 173.

<sup>53</sup> Carta de Bilbao a Amunátegui, 16-i-1862. *Op. cit.*, p. 176.

<sup>54</sup> *Mémoires d'exil*, ed. cit., p. 285.

he creído te reservas para después ese trabajo. Hay tal silencio a ese respecto que parece no has querido ni indicar la magnitud del problema que eliminas. Pero si tal hubiese sido tu pensamiento, debieras haberlo dicho en advertencia. Nada sobre Arauco, después de tantos trabajos. He aquí por qué Molina es y será tan grande”.<sup>55</sup>

Segunda carta: “He sabido se ha nombrado una comisión para que decida de la ortografía que deben tener las palabras chilenas en *hue*, *hua*, o en *güe*, *gua*. Dispensa mi petulancia, y como creo que intervendrás en la cuestión, me permito darte mi opinión. Lo más seguro sería enviar un hombre inteligente y de buen oído a Arauco, para tomar el sonido; pero si eso no se hace, he aquí por qué me inclino a la *g* en lugar de la *h*. He oído al indio araucano Cristo, pronunciar corrigiéndome *guaglen*, en vez de *huaglen* (estrella). Febrès vacila entre ambas ortografías. Creo que es muy conocido el sonido de *Gulmen* y no *ulmen*, como lo escribe Molina. Decimos Rancagua, Conchagua. *Gua* es maíz. Y así decimos Curagua (piedra-maíz), y no Rancahua, Conchahua, Curahua, etc. Todos en Chile decimos *coligüe*, y no colihue. Otra razón: la *h* supone aspiración y no creo exista la aspiración en la lengua chilena. Si no hay aspiración, la *g* es necesaria...; luego, entonces, es la *g* la letra que domina en las terminaciones en *ue* y *ua*, y debemos decir Peldegüe, Curagua, Ranquílguë, coligüe, etc. He aquí, mi querido Miguel, las observaciones que sabrás valorizar y desarrollar, si las crees fundadas”.<sup>56</sup>

Tercera carta: “Tengo curiosidad de saber si te ocupas o preparas para tratar de las razas de América, o de la *auca*, o de sus lenguas”.<sup>57</sup>

El artículo de 1847 fue retomado por Bilbao probablemente entre 1860 y 1863. Los papeles manuscritos de este tiempo, al parecer en francés, fueron insertados por Manuel Bilbao en el artículo original, en traducción aparentemente suya, al editarlo en las *Obras Completas* publicadas en 1866. Una nota editorial advierte: “Este trabajo, como muchos de los inéditos, ha dado bastante quehacer para poderlos presentar al público. El autor los dejó en borradores con el ánimo de perfeccionarlos alguna vez. El editor se ha tomado la libertad de organizarlos y llenar vacíos que se encontraban por el truncamiento de los manuscritos”.<sup>58</sup> Los complementos son claramente de redacción posterior del propio Francisco Bilbao, pero el lector tendrá que ponderar por su cuenta las intervenciones que pudieran en cambio pertenecer al editor.

En nuestra edición, las inserciones de 1866 las hemos entreverado en color gris y las citas que entonces permanecieron en francés las hemos incorporado traducidas. Las notas de nuestra edición, meramente referenciales cuando lo hemos creído oportuno, aparecen a pie de página y con llamadas de numeración consecutiva en el cuerpo del artículo. Hemos optado asimismo por llamar

<sup>55</sup> Carta de Bilbao a Amunátegui, 17-iv-1863. *Op. cit.*, p. 194.

<sup>56</sup> Carta de Bilbao a Amunátegui, 4-v-1863. *Op. cit.*, p. 196-197.

<sup>57</sup> Carta de Bilbao a Amunátegui, 17-x-1863. *Op. cit.*, p. 198.

<sup>58</sup> MB, I, 305.

con asteriscos y a pie de página las notas del autor. Las notas añadidas por Manuel Bilbao en su edición aparecen indicadas con la seña “N. de MB”. Las palabras del mapudungun, en la imposibilidad de distinguir en todos los casos las decisiones y las erratas, las hemos conservado como en el original. Todos los corchetes son nuestros.<sup>59</sup>

Santiago, julio de 2011

<sup>59</sup> De la versión de Manuel Bilbao hemos hecho antes una edición publicada en: [www.revistalacañada.cl](http://www.revistalacañada.cl) (N° 1, 2010, pp. 157-98). También existe de la misma versión una reproducción a cargo de José Alberto Bravo de Goyeneche en: [www.franciscobilbao.cl](http://www.franciscobilbao.cl). Está disponible asimismo en la versión virtual de las *Obras Completas* editadas por Manuel Bilbao (1865 y 1866), digitalizada por Google: <http://www.archive.org/details/obrascompletasd00bilbgoog>. En la segunda edición de las *Obras Completas*, editadas por Pedro Pablo Figueroa (1897 y 1898), el artículo fue omitido.

CUADRO DE LA AMÉRICA MERIDIONAL  
LOS ARAUCANOS, SU TERRITORIO, SUS COSTUMBRES Y SU  
HISTORIA

*Francisco Bilbao*

*Por infame se tiene allí el postrero...  
No espanta ver morir al compañero,  
Ni llevar quince o veinte una pelota  
Volando por los aires hechos piezas  
Ni el ver quedar los cuerpos sin cabezas.*

Ercilla<sup>1</sup>

Un pueblo o un individuo sólo terminan de conocerse conociendo el mundo.

E. Quinet<sup>2</sup>

Dos razas, dos pueblos, dos religiones, establecidas en un mismo territorio, frente a frente, siempre en guerra por espacio de 800 años, han verificado el fenómeno de la identificación de todos los elementos de un partido, ante la realización del fin. La monarquía y el catolicismo impregnados en el alma de los españoles, como elementos de la nacionalidad terrestre y de la patria celestial, originan la fusión de la religión y la política, y la unidad de la creencia y de la fuerza. La espada católica, empuñada por la monarquía, purifica la tierra tanto tiempo mancillada. Huye el árabe, y con él se va el representante del Oriente y el genio del África que invadían a Europa. Pero la asociación de dos ideas, la confusión de dos hechos, quedan formalizados en el espíritu del pueblo vencedor. El árabe es el enemigo del Cristo, del Papa y de su majestad el Rey; es el infiel. Así, en el odio alimentado, en la maldición que acompaña a los infieles, son en adelante comprendidos todos los que no entren en el círculo férreo de la fórmula católico-española.

España, dueña de sí misma en espíritu y en cuerpo, la idea de la Edad Media, aspira al dominio del mundo. Hierven en su seno las aspiraciones de la fuerza y el poder desbordante de la victoria. Ahí está un pueblo, una institución, una creencia constituidas en la armonía del principio que les sirve de base, del amor o del odio común que los ha unido y del resultado que los justifica. Un campo, un enemigo, un ejercicio a la vida que devora, he aquí la aspiración, el impulso secreto que hace palpitante el corazón de ese pueblo, dueño de su suelo y orgulloso de su triunfo.

¡Tierra! ha exclamado el navegante genovés. Este grito repetido por las aclamaciones de Europa, hace a España prestar un oído a los ruidos del océano. Un

<sup>1</sup> Alonso de Ercilla, *La Araucana*, Parte I, Canto v.

<sup>2</sup> Edgar Quinet, "Cours de littérature étrangère à Lyon", *Revue des Deux Mondes*, Tome Dix-Huitième, Quatrième Série, Paris, 1839, pp. 282-291. Para la cita, p. 287.

Nuevo Mundo se presenta, allá en los lugares donde el sol se esconde. Pues bien, el sol no *se entrará* en los dominios del monarca católico.

Oro, empresas asombrosas, aventuras caballerescas; atracción de lo desconocido; poblaciones nuevas que repitan el salmo de la Iglesia y que doblen la cerviz al castellano; vaga poesía de la novedad de un mundo; llanos y montañas que ostenten la huella primera de España; ríos, golfos y mares que reciban sus bajeles; término final de la tierra, continente definitivo que enarbole el pendón de las Castillas, he ahí el móvil que precipita a los guerreros.

El Golfo de México los recibe, y en el centro de la nueva tierra el poder conquistador extiende un brazo al norte, y dice: esto es mío; el otro al mediodía, y la misma maldición se repite. Al norte se dirigen los Corteses; al sur, los Pizarros y Valdivias.

Y esos hombres, cubiertos de acero, montados a caballo, con la lanza y el arcabuz, caen como fuego del cielo sobre los imperios misteriosos. Helos ahí que como soldados de Mahoma se desprenden. El tiempo es corto, el campo es inmenso; ¡adelante, adelante! y el bosque misterioso, el llano indefinido, la montaña soberbia son holladas por el pie infatigable del conquistador. Se presentan los indios y desaparecen. Se hunden en un vasto sepulcro los imperios y las civilizaciones de los trópicos; y el guerrero no se detiene ni a escribir tan sólo el epitafio. Pueblos de Moctezuma y de Cundinamarca, teocracia del Perú, sobre vosotros ha pasado la ola del olvido. Inútiles fueron vuestros dioses, y el sol del Perú no se eclipsó sobre su templo en ruinas. El vencedor cubierto de sangre se reposa sobre una pirámide de oro. Victoria a los cristianos, el sol no se entra en los dominios españoles.

Mas de nuevo el guerrero se levanta: ha oído una voz, hay más tierra, hay más oro hacia el sur. Un camino antiguo lo señala<sup>3</sup>, una vaga tradición pondera la riqueza. A caballo entonces, ¡adelante! ¡adelante!, y el torrente se precipita de nuevo, envolviendo en su carrera ejércitos de indios conquistados. Atraviesan el desierto de Atacama y la presa se presenta. El enemigo espera, los *semidioses* cargan para allanar la marcha, mas el semidiós rueda en el polvo con su rayo y su caballo. La conquista se detiene. El español entonces, por primera vez, se para a contemplar a su adversario. Ese adversario era el araucano.

I

La cordillera de Los Andes se extiende a lo largo de toda América, en su parte occidental. Esta inmensa cadena de pirámides, erigidas por la naturaleza como barrera contra los vientos y el mar, es el signo característico más sobresaliente del Nuevo Mundo. Inmensas riquezas minerales subyacen en sus entrañas. Tanto al oriente como al poniente, desde sus laderas, se precipitan ríos gigantescos. Ofrece todas las temperaturas y, por ende, todas las especies vegetales y ani-

<sup>3</sup> Los Incas habían construido de piedra una calzada de seis varas de ancho, que partía del Cusco y se extendía por el norte hasta Quito y por el sur hasta Copiapó. [N. de MB.]

males. Su volumen parece necesario para el equilibrio de este hemisferio. Sus cumbres nevadas enmarcan, durante el día, el horizonte del marino. Durante la noche, sus volcanes iluminan el océano.

Al sur del Trópico de Capricornio, la cordillera se desvía levemente hacia el oriente, y deja entre ella y el mar Pacífico un valle, cuya anchura mayor alcanza las cuarenta leguas. Este valle, que se prolonga desde los 24° hasta los 55° de latitud austral, forma el territorio de la república de Chile. “Este nombre algunos piensan que viene de *tchili*, que en el idioma antiguo de los peruanos significa *nieve*”.<sup>4</sup> Sus límites son, al norte, la república de Bolivia; al este, la de La Plata; al sur y al oeste, el océano Pacífico. La fisionomía geométrica del terreno es uniforme. Sobre sus cuarenta leguas de ancho, Los Andes surgen al oriente; a continuación viene un valle estrecho, limitado hacia occidente por la cadena subalterna y paralela de la costa; más allá, se extiende la región marítima.

Estas dos cadenas de montañas, con sus ramificaciones que se cruzan y cortan en ángulo recto el valle transversal, forman el esqueleto de este organismo terrestre. El valle tiene escasa elevación. Los rastros marinos que allí se encuentran han hecho suponer que el nivel del mar alcanzaba hasta ese lugar. Gay, historiador de Chile<sup>5</sup>, ha comparado su configuración con la de la península de California. Allí, en efecto, la cordillera se encuentra separada de las montañas de la costa por el Golfo de Cortez. En Chile, la elevación del terreno ha hecho retroceder el mar y ha dado origen al valle. Al examinar Los Andes, una de las creaciones más recientes, y considerando el volumen de sus masas, así como el trabajo continuo movimiento de la tierra, manifestado por los temblores y el alzamiento visible del suelo, se aprecia lo potente que ha debido ser la fuerza subterránea. La retirada de las aguas del océano es también un hecho irrefutable. El mar se retira, la planicie de la costa se prolonga y se ensancha, y la industria y las habitaciones avanzan. La suposición del gran golfo interior parece fundada.

\* Lastarria, *Geografía*, artículo *Chile*.

[José Victorino Lastarria, *Lecciones de Geografía moderna, para la enseñanza de la juventud chilena*. Imp. del Crepúsculo, Santiago, 1838. Hay ediciones posteriores de 1840 y 1843.]

<sup>4</sup> “¿Has hecho investigaciones sobre el origen de la palabra Chile, o sabes algo más de lo que dicen a este respecto Febrès y Molina?” pregunta Bilbao a Miguel Luis Amunátegui (28-IX-1861) (En *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, Editorial Nascimento, Santiago, 1940, p. 173). Andrés Febrès, en el *Calepino*, dice: “*Thili*, o *chili*- el tordito con manchas amarillas en las alas; de este nombre opinan algunos llamaron *Chile* a este reino los españoles” (*Arte de la lengua general del Reyno de Chile*. Lima, 1765, p. 644). Juan Ignacio Molina, en el *Compendio*, dice: “Muchos años antes que los españoles conquistasen a Chile tenía este reino el nombre con que se le conoce en el día”; que deriva, añade, “de la voz *Chili* que repiten con mucha frecuencia ciertos pajarillos del género de los tordos, de que abunda el país”. “Lo cierto es que todos los naturales del país pronuncian constantemente el nombre de *Chili*, que los españoles pronuncian del propio modo que ellos, mudando la última *i* en *e*” (*Compendio, Primera Parte*, Madrid, 1788, pp. 4-5).

<sup>5</sup> Hoy la frontera del Estado ha avanzado más de 40 leguas. [N. de MB.]

La región ocupada por los araucanos se sitúa entre los 37° y los 40° de latitud en territorio chileno. La fisionomía general del país es la misma que la del resto de la república. “Una costa, dos cadenas de montañas, dos de cordilleras y una *pampa* intermedia, he aquí la configuración exterior del territorio indio”.\* Al norte, el antiguo límite de los araucanos era el río *Biobio*, a la orilla del cual se sitúa la ciudad de Concepción, destruida tres veces por los indios, y tres veces por los terremotos. En la actualidad, la frontera de la república se ha desplazado quince leguas más lejos, aunque solamente por el lado de la costa. Las posesiones de los araucanos se extienden por el este hasta el río. Tres pequeños asentamientos fortificados, Nacimiento, Tucapel y Santa Bárbara, sirven de avanzadas sobre el territorio mismo de los indios, limitado al sur por el río Valdivia, que surge del lago *Guanegue*<sup>6</sup> y corre paralelo al *Biobio*. El espacio comprendido entre esos dos límites es de alrededor de mil leguas cuadradas.<sup>7</sup> Al penetrar en ese espacio, suerte de santuario donde se ha cobijado la independencia de un pueblo, uno recuerda espontáneamente a Ercilla. Tres siglos nos separan de este poeta, mas las descripciones que nos ha dado de esos lugares, donde dejó la espada para cantar a ese mundo nuevo, resplandecen aún por su veracidad y colorido.

Pero nosotros, los hijos de esos países, que desde Europa vamos a entrar con el pensamiento en la patria de los araucanos, quisiéramos detenernos y saludarla desde el punto más alto de sus montes.

Hacia el oriente se distingue sobre Los Andes una masa cónica, blanca en su base, negra en su cima, bañada por un lago en el que encuentra su origen el río Laja, y el cráter que vomita llamas desde su centro se llama volcán Antuco.<sup>8</sup> Allí, entre las escorias, se descubre la huella del caballo del *pelhuenche*<sup>9</sup>, que atraviesa las cordilleras para continuar su carrera en la Patagonia, o en las *pampas* de La Plata. Desde esta altura se domina en el espacio. Las montañas se prolongan hacia el sur, y se pierde la mirada en las ondulaciones de las colinas, de los valles, de los bosques y de los ríos en la inasible lontananza de un inmenso horizonte.

\* Domeyko, *Araucanía*, impresa en Santiago, 1845.

[*Araucanía y sus habitantes. Recuerdos de un viaje hecho en las provincias meridionales de Chile, en los meses de enero y febrero de 1845, con dos mapas de las provincias meridionales de Chile*, por Ignacio Domeyko, Imprenta Chilena, Santiago, 1846. Para la cita, p. 16. Disponible en: [www.memoriachilena.cl](http://www.memoriachilena.cl)]

<sup>6</sup> En virtud de la opinión de Bilbao sobre las palabras terminadas en *ue* y *ua*, según la carta del 4-V-1863 citada en la introducción, dejamos la palabra *Guanegue* como en el original. Asimismo mantendremos como en el original los restantes topónimos y gentilicios. Agradecemos a André Menard el establecimiento de estas palabras en las notas de todo el texto.

<sup>7</sup> La notable variación que ha recibido últimamente la línea de fronteras hace imperfecta esta parte y debe tenerse como recuerdo de lo que fue. [N. de MB.]

<sup>8</sup> A 3.300 varas sobre el nivel del mar. Domeyko. [N. de MB.]

[*Araucanía y sus habitantes*. Santiago, 1845, p. 11.]

<sup>9</sup> *Pehuenche*.

Bosques espesos, y con una vegetación que varía de acuerdo a la temperatura de las diferentes elevaciones, cubren las cumbres araucanas. Junto a las nieves eternas, crecen las hayas y los cipreses. Más abajo, y sobre la cadena de la costa, donde el clima es más temperado, se observa gran variedad en la vegetación, e incluso grandes contrastes. Sus bosques impenetrables ofrecen el aspecto majestuoso y sombrío de una creación abandonada a sí misma. Por todas partes el suelo se cubre de gramíneas; por doquier los árboles seculares prestan sus ramas a las plantas trepadoras ávidas de aire y de luz, que se cruzan en desorden y forman en lo alto una red inextricable que no deja pasar los rayos del sol. La vegetación lo invade incesantemente. Gay, al describir la botánica de Chile, se expresa así sobre este fenómeno: “existen aún hoy una gran cantidad de llanuras delimitadas; al principio formaban, sin duda, una sola, pero los bosques, ocupando primero los lugares en que la vegetación de gramíneas era menos activa, deben haber terminado por dividirla completamente, cortándola, separándola, y dando origen a los numerosos llanos desnudos que se ven en medio de estos bosques, llanos que éstos le disputan y deben tarde o temprano cubrir. Al atravesarlas para ir a visitar el río de *Pillan-lenun*<sup>10</sup>, estuve particularmente sorprendido por esta especie de alternancia tan frecuente de bosques y de *smapis*<sup>11</sup> (islas) que se sucedían regularmente hasta el pie de la cordillera”.\*

Así, el territorio de Chile, en el aspecto geológico y botánico, se encuentra en evidente progresión.

Los árboles más notables son el roble, el *rauli*, el avellano; en los valles, la planta llamada *copigüe*; en los pantanos, el canelo. Todas esas especies, y una infinidad de otras, tales como los *boques*, los *coligues* —esas cañas largas, fuertes y flexibles que el araucano emplea para fabricar sus lanzas y construir sus chozas—, exuberantes de flores, de frutos, de vitalidad, constituyen una de las principales bellezas del paisaje. “En lo más profundo de estas montañas, tras de aquellos densos y pantanosos cañaverales, en la parte superior de las *cordilleras de la costa* y en lo más elevado de la región *subandina*, crece y se encuentra el esbelto, gigantesco pino de piñones, la célebre *araucaria*. Su tronco se empina a más de cien pies de altura y es tan derecho, tan igual, como el palo mayor de un navío; tan vertical, firme e inmóvil como la columna de mármol de algún templo antiguo. Su cogollo en forma de un hemisferio, con la parte plana vuelta hacia arriba, y la convexa para abajo, se mueve incesantemente, alargando y recogiendo sus encorvadas ramas, terminadas por unas triples y cuádruples ramificaciones, como manos de poderosos brazos; en la cima horizontal del árbol es

<sup>10</sup> *Pillanlelbún*.

<sup>11</sup> *Huapis*.

\* *Geografía botánica de Chile*.

[“Fragment de Geographie botanique dans le Chili”, par M. Claude Gay. *Bulletin de la Société de Geographie*, Tome troisième, mai 1845, Paris, Chez Arthus Bertrand, pp. 302-311. Para la cita, pp. 309-310. Agradecemos a Ana Cruz la localización de la fuente.]

a donde maduran los piñones, el verdadero pan de los indios que la naturaleza pródiga en extremo suministra a estos pueblos”.\*

Desde estas dos cadenas de montañas descienden ríos que desembocan en el océano. Los más caudalosos son los que tienen su origen en Los Andes. Algunos de esos cursos de agua, el *Biobio*, el *Cautén*<sup>12</sup>, el Imperial, a los que se suman muchos ríos secundarios, son considerados como navegables para pequeñas embarcaciones. El Toltén nace en el lago Villarrica; el Valdivia surge del *Guanegüe*. El Río Bueno, otro curso de agua bastante importante, corre más al sur. La cadena inferior abunda en muchos pequeños ríos, a los que la pendiente del terreno y el cauce impiden un ancho mayor. Los más notables son el *Carampangue*, el *Lenbu*<sup>13</sup>, el *Pairani*<sup>14</sup>, el Teullen<sup>15</sup>, el *Tirua* y el *Quenli*.<sup>16</sup> Una infinidad de pequeños ríos serpentean al pie de las montañas, se entrecruzan en los valles transversales y en algunos lugares se abren formando lagos o lagunas, o también desembocan finalmente en los grandes cauces. La cadena secundaria permite en escasos lugares el paso de las aguas de Los Andes, lo que favorece muchas veces su confluencia. El lago situado más al norte es el de Villarrica. Tiene treinta y cuatro leguas de ancho. Los otros son el lago *Guanegüe*, y *Rinilme*<sup>17</sup>, *Pivilmeico*<sup>18</sup> y *Lajara*<sup>19</sup>; este último se encuentra al pie del volcán del mismo nombre. Sus napas de agua comunican entre sí, y, desde hace poco, con la de Rauco<sup>20</sup>: ésta, la más grande de todas, contiene cinco islas, y da origen al Río Bueno. La posición y elevación de estos lagos han sido establecidas por Gay. Antes de él, no se los conocía más que de nombre; hoy tienen un lugar en los mapas. Las islas de vegetación, que flotan de una orilla a la otra según soplan los vientos, son una de sus particularidades más curiosas. Algunas de ellas tienen suficiente consistencia como para ofrecer refugio a ciertos animales, que se trasladan así de un lugar a otro, a la sombra, sobre abundantes pastizales.

Esos lagos se encuentran situados, como lo hemos visto, al pie de Los Andes. Se prolongan, en línea recta, en el valle transversal. Muchos de ellos desembocan en el mar a través de los ríos, y entre sí por brazos de ríos. Cuando la civilización y la industria hayan establecido su población numerosa y activa en esos lugares privilegiados, encontrarán flotas en los bosques, la fuerza motriz en las minas de carbón; minerales, lanas y maderas para exportar; y los canales y los ríos distribuirán en el océano Pacífico todas esas riquezas.

Los pastizales abundan, y esas tierras, vírgenes en su mayor parte, producen con poco esfuerzo la subsistencia del indio.

\* Domeyko, *Araucanía*, etc.

[*Araucanía y sus habitantes*, Santiago, 1845, p. 19.]

<sup>12</sup> *Cautín*.

<sup>13</sup> *Lebu*.

<sup>14</sup> *Paicaví*.

<sup>15</sup> *Lleulleu*.

<sup>16</sup> *Queule*.

<sup>17</sup> *Riñihue*.

<sup>18</sup> *Pirihueico*.

<sup>19</sup> *Laja*.

<sup>20</sup> *Ranco*.

Arauco es el lugar más bello, más fértil y el mejor regado del territorio chileno. Se ha comprobado que muchos cereales rinden allí cien por uno, si bien el término medio general es de 40 a 60. Un inventario exhaustivo de todas las plantas y productos exigiría un capítulo aparte. El abate Molina, sabio y venerable historiador, nos entregó el inventario más completo de ellas dentro de los límites que permitían sus medios y conocimientos.<sup>21</sup> Pero en la actualidad, éste ha aumentado considerablemente, ya que, aparte de las trescientas plantas que contaba el antiguo catálogo, Gay admite cuatro mil.<sup>22</sup> El trigo, el maíz, los porotos y las habas forman el principal cultivo de los indios.

Casi todas las frutas de Europa encuentran en Chile las diferentes temperaturas que les convienen. Las *papas* y el *madi*<sup>23</sup> son, como sostiene Lastarria, producciones indígenas.<sup>24</sup>

Aunque el lino no es originario del país, crece abundantemente en él, especialmente en el sur, en la provincia de Valdivia.

Los pastizales de las montañas, el ejercicio de la vida de los salvajes y la suavidad del clima, han incrementado el vigor y la belleza de los caballos, que descienden del andaluz. Los otros animales importados abundan, y los araucanos utilizan su carne, su lana y sus cueros.

En las sinuosidades de la cordillera se encuentra el *chilihueque* —una llama doméstica—, el *huanaco* y el *huemul* —especie de ciervo indígena de Chile. Hay también una gran cantidad de pájaros, sobre todo cerca de los lagos. Las especies son numerosas, bellas y variadas. El cóndor reina sobre las nieves perpetuas. Sus alas alcanzan los catorce pies de envergadura.

Los valles se suceden, se alternan separados por bosques o por líneas de montes perpendiculares a las dos cadenas principales. Las montañas, a veces, se deslizan en el llano y vuelven enseguida a remontar. Se baja de una altura, se entra en hoyas profundas y, colocado en el centro, se ve el cielo circunscrito. Se avanza, una angostura, un portezuelo se presenta, y desde allí se vuelve a ver la pampa verde y el horizonte que se pierde hacia el norte o hacia el sur.

Cuando uno se vuelve hacia el oriente, ve las líneas majestuosas, las curvas fantásticas y los picos sucesivos de Los Andes. A veces nos parece distinguir las diferentes capas de terreno y los centros de erupción desde donde la tierra ha

<sup>21</sup> Juan Ignacio Molina, *Compendio, Primera Parte*. Madrid, 1788.

<sup>22</sup> Claudio Gay, *Botánica*, 8 vols. París, 1845-1852.

<sup>23</sup> Cf. Molina, *Compendio, Primera Parte*. Madrid, 1788, pp. 143-144: “El Madi, *madia genus novum*, es una planta de cuya semilla se saca un aceite bueno para comer. La hay de dos especies, a saber, el madi *propio*, el cual se cultiva; y el madi silvestre o *madi vilcum* o *melosa*. El madi cultivado, que yo denomino *madia sativa*”, da una semilla de la que se saca “por expresión o por simple cochura un aceite dulce, de buen sabor, claro, y del mismo color que el de las aceitunas; de modo que el Padre Feuillé, que habitó tres años en Chile, lo alaba mucho y lo prefiere a la mayor parte de los aceites de aceitunas que se consumen en Francia; y esta planta, que debería ser de las más apetecidas en consideración a su utilidad, no ha sido transportada a Europa”.

<sup>24</sup> José Victorino Lastarria, *Lecciones de geografía*, Santiago, 1838.

lanzado esas masas maravillosas. Ahí se encuentra el oro, la plata, el cobre, el hierro, el carbón de piedra. Los Andes, sobre su base de cuarenta leguas, forman como una red de líneas paralelas que se cruzan perpendicularmente; desiguales en cuanto a su altura, pero ofreciendo una gran similitud entre ellas. Esos montes, de cima mellada por crestas agudas y alineadas, asumen el aspecto de una *sierra*<sup>\*</sup>, tal como se las llama generalmente. En ninguna parte el viajero encontrará bosques más exuberantes, torrentes más impetuosos, precipicios más profundos y quizás las cascadas más pintorescas. Cuando éste ha escalado las cumbres más elevadas y baja la vista desde esas regiones de tempestades hacia esas misteriosas soledades, siente que el Eterno las ha conservado en su pureza original para servir algún día de cuna a nuevas sociedades.

En alguna cumbre dominante el espectáculo varía por la grandeza y el conjunto. Veis a vuestros pies, y sobre todo al lado del oriente, las nubes con sus truenos y sus lluvias. Al occidente, las ondulaciones del terreno que se confunden en el llano. Las distancias se acercan, el espacio aumenta. Os halláis sobre el pedestal más grande de la tierra, y vuestro espíritu se humilla. El aire es puro, creéis que vais a desprenderos de vuestro peso; el espacio os atrae, pero la inmensidad os agobia. Veis los ríos y los valles, los bosques y los montes, y es como si la naturaleza, presentándose de golpe a la mirada, quisiera resumirse y producir una voz en el corazón del hombre. Y si en vuestro espíritu vive la serie de los siglos, el pensamiento de una nueva humanidad, de un pueblo, de un ideal, puebla al momento esas mansiones que la Providencia mantiene inmaculadas como cuna de las repúblicas futuras. Allí, el hijo de la Europa envejecida, encorvado bajo el peso de la historia, se rejuvenece en los resplandores de esa aurora, y nosotros, ignorantes del pasado, preguntamos nuestro nombre, e invocamos la palabra del destino.

Pero Los Andes necesitan ser vistos a distancia. Sus cimas están cubiertas de nieves perpetuas. El sol, en su carrera, varía los matices del reflejo y, a la tarde, después que ha desaparecido del horizonte, las nieves encendidas nos mantienen algún tiempo sus adioses.

Se aprecian en las montañas de Arauco numerosos volcanes, tales como el *Anturo*<sup>25</sup>, *Haina*<sup>26</sup> o *Tucapel*, Villarrica —de una altura de 3.640 metros—, *Lajara*<sup>27</sup> y *Yanquigüe*<sup>28</sup>, que ofrecen al poeta, a través de una atmósfera transparente, el espectáculo de una naturaleza palpitante. Durante el largo crepúsculo de las noches australes, esas grandes masas se presentan como sombras espectrales, que parecen gemir a través del quejido de sus bosques lúgubres bajo la pálida luz del cielo estrellado.

En ocasiones, durante el invierno, llegan nubes empujadas por el viento del norte; se las ve flotar, danzar en el aire, desgarrarse, y, parecidas a la cabe-

\* *Sierra*: cresta de montañas rocosas.

<sup>25</sup> *Antuco*.

<sup>26</sup> *Llaima*.

<sup>27</sup> *Laja*.

<sup>28</sup> *Llanquihue*.

llera del salvaje durante la batalla, azotar con sus jirones la frente altiva de Los Andes. La cordillera desaparece, y, como un navío perdido entre el humo de sus cañones, no se manifiesta sino a través del estruendo de la tormenta en sus profundidades. Sus torrentes se desbordan e inundan el valle, y sus volcanes confunden sus llamas y su estruendo a los truenos y relámpagos de la tormenta. Entonces, si en medio de la ventolera y del aguacero se escucha resonar el galope de caballos infatigables; si perciben sombras desfilando rápidamente en silencio, no los tomen por fantasmas errantes del lugar, son los araucanos que van yendo a dar un *malon*.\*

Las estaciones se suceden gradualmente, aunque se las distingue perfectamente. La primavera comienza en septiembre, el verano en diciembre, el otoño en marzo y el invierno en junio. El clima varía en la misma latitud, según la altura del valle, o la proximidad del mar. Cerca de Los Andes, la temperatura es más fría, pero en la costa la brisa del mar entibia la atmósfera.

Las noches de invierno son frías, pero durante el día la transparencia del aire deja penetrar sin obstáculo los rayos del sol. Las lluvias son frecuentes en Arauco, pero raramente hay heladas o nevadas. La brisa marítima y el abundante rocío refrescan los atardeceres y las noches de verano. En esta estación, los vientos dominantes son los del suroeste. En invierno, son los vientos del norte.\*\*

\* Se designa con este nombre a cualquier ataque brusco dirigido contra las propiedades o los habitantes del enemigo, una sorpresa, un pillaje.

\*\* “Esa constitución topográfica, sumada al sol que golpea verticalmente durante 6 meses ese continente sobre su parte más ancha, produce sobre toda la región al oriente de Los Andes, es decir, sobre Brasil, el Amazonas, etc., un foco de aspiración que multiplica en ese lado la actividad del viento alisio proveniente del mar. Este foco extiende su acción más allá y hacia el norte del ecuador, y desvía e inclina, en dirección noreste, al alisio, que transporta así sobre la Guyana la humedad del Atlántico. La cadena de Los Andes es el punto común en que convergen todos esos vientos; y como su extrema altura les cierra el paso sobre el océano Pacífico, acumulan nubes sobre su flanco oriental; por lo mismo, las provincias de Cuyo, de Tucumán, de Arequipa, son un teatro reputado por sus lluvias, truenos y calores excesivos; mientras que el reverso occidental de Los Andes, Chile, goza de cielo claro y temperado a causa de la influencia de los vientos que nosotros llamamos suroeste, pero que son el verdadero noroeste de los países situados más allá del ecuador. Esos vientos que suben también sobre Los Andes contribuyen a obstruir el pasaje de los de la parte este; por ello el novel historiador de Chile (°) observa que los vientos del este pasan raramente hasta esos países, y que en ese rumbo sólo se conoce el huracán del año 1663”. VOLNEY.

(°) El abate Molina, chileno, autor de una buena historia geográfica, natural y civil de Chile. Madrid, 1788.

[Para la cita de Volney: *Oeuvres Complètes de C.-F. Volney*, Tome VII. Paris, Bossange Frères Libraires, 1821. Tome VII, *Tableau du climat et du sol des États-Unis*, Chapitre XI, pp. 254-245. Para la nota referida a Molina en el pasaje de Volney: *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile. Primera Parte, que abraza la historia geográfica y natural*. Traducida en español por don Domingo Joseph de Arquellada Mendoza. En Madrid, por Antonio de Sancha, año MDCCLXXXVIII. Para la cita, referida al huracán del 14 de mayo de 1663, cf. p. 25. Disponible en [www.memoriachilena.cl](http://www.memoriachilena.cl)]

Según nuestras observaciones, el territorio de Chile está en curso de formación. La naturaleza no le ha impreso aún un carácter acabado, y la creación moral de la república marcha a la par con la creación definitiva del suelo. Las islas de vegetación, las enormes masas que se desprenden de las cordilleras, los temblores de tierra, la elevación progresiva del terreno sobre el nivel del mar, la invasión ininterrumpida de los bosques sobre las planicies, la acción de los vientos y de los volcanes, y, en último término, el trabajo del hombre, augura al porvenir de la república una fisonomía completamente nueva. La estructura geométrica de sus grandes líneas permanecerá, al igual que el marco abrupto del océano; pero las generaciones futuras verán un cambio en los valles y sobre los bordes de los ríos donde sus ancestros edificaron las primeras ciudades.

El clima no amodorra como en las regiones tropicales; ni enrudece como en las latitudes antárticas. Las epidemias son desconocidas en el país y, lo más extraordinario, no se encuentran animales venenosos. El cultivo es fácil, el valle transversal y los lagos interiores favorecen la comunicación en toda la extensión del territorio. Los bosques, los ríos y los lugares montañosos obligan al empleo de la fuerza, y las divisiones abruptas y aisladas del terreno estimulan la concentración de la personalidad. La contemplación de objetos grandiosos fomenta las grandes impresiones, y los frecuentes peligros exaltan en los indios el desprecio por la vida. También podemos descubrir particulares contrastes en el carácter del araucano. Este es, al mismo tiempo, activo y contemplativo, valiente y supersticioso, locuaz y taciturno.

Muchas otras consecuencias se explican vagamente por la relación del país y de la conciencia, pero adelantaremos nuestra marcha. La explicación del hombre es más complicada. Hemos visto su teatro, sentido la atmósfera que respira; ahora entramos en el santuario de su libertad.

## II

No se sabe nada seguro sobre el origen, el establecimiento o las migraciones de las tribus araucanas en el territorio de Chile. La misma incertidumbre existe en relación a los americanos. Sin embargo, aunque se observa cierta analogía entre estas dos razas, las diferencias de costumbres, de tradiciones y de creencias establecen entre ellas una línea de demarcación que es imposible desconocer.

Por otra parte, está pendiente la cuestión de saber si la tierra se ha poblado sucesivamente, saliendo todos los humanos de un par de seres como lo dice la letra del *Génesis*, o si el creador los ha sembrado en las diversas zonas, como lo ha hecho con los árboles y plantas. El estudio de las creencias, del lenguaje y de las tradiciones podrán un día decirnos las peripecias por donde ha pasado esa raza para llegar al punto y al estado en que se encuentra; o la síntesis futura de la ciencia cortará esa dificultad con una mirada absoluta en la visión de Dios.

Al hablar de los araucanos hacemos abstracción del resto de los indios. La raza araucana es nuestro objeto presente.

Una antigua tradición parece asociar los araucanos a otros pueblos por el recuerdo común e imborrable de un gran acontecimiento, un diluvio. Pocos individuos escaparon a ese desastre. Ellos se refugiaron “sobre un alto monte dividido en tres puntas, llamado *Thegtheg*, esto es, el tonante, o el centellante, que tenía la virtud de flotar sobre las aguas.” “Efectivamente, siempre que la tierra se sacude con vigor, aquellos habitantes procuran refugiarse en los montes que tienen casi la misma figura”. “En estas ocasiones llevan consigo muchos víveres y platos de madera, para preservarse la cabeza del calor, en el caso que el *Thegtheg*, elevado por las aguas, subiese hasta el sol”.<sup>29</sup>

Los araucanos llaman *Epatum* (los hermanos) a los primeros hombres de los que creen descender. En sus reuniones, los invocan mediante ciertos monosílabos cuya significación se ha perdido. Esos monosílabos, *pon*, *pum*, *hum*, representan, según el abate Molina, la misma idea que los monosílabos *hom*, *ha*, *hum*, que pronuncian los sacerdotes del Tíbet al recitar su rosario; y que el término *puon*, con el que los chinos designan al primer hombre, es decir, el *salvado de las aguas*.<sup>30</sup>

De esa manera, entonces, un recuerdo geológico, una reminiscencia histórica, ambos vagos e inciertos, constituyen toda la cronología antigua de esas tribus. Esas dos tradiciones se encuentran en armonía, y son corroboradas por la apariencia actual de la tierra y el aspecto moral de los habitantes. Sus ancestros no fueron una pareja humana, tal como lo admiten los mismos americanos y otros pueblos; fueron muchos, y hermanos.

La uniformidad que se observa en su fisonomía, en su lengua, en su religión, en su política, confirma la fraternidad de su origen. La analogía entre sus montañas y aquella de tres puntas de la tradición, entre las conmociones naturales de las que huían los primeros habitantes y los temblores que de tiempo en tiempo agitan su suelo, parece probar que los araucanos han poseído, desde los tiempos más remotos, la tierra que ocupan.

Para explicar la población americana como descendiente del antiguo mundo y satisfacer la creencia de una unidad prematura, ha sido necesario indicar los puntos más probables de contacto.

Hay opiniones por los fenicios y cartagineses, que en épocas remotas lo abordaron. Los sacrificios humanos de México y varios ritos de su religión y

\* Molina, *Historia de Chile*.

[*Compendio de la historia civil del Reino de Chile*, escrito en italiano por el Abate don Juan Ignacio Molina. *Parte Segunda*, traducida al español, y aumentada con varias notas, por don Nicolás de la Cruz y Bahamonde. En Madrid, en la imprenta de Sancha, año de MDCCXCV. Para la cita, p. 93. Disponible en [www.memoriachilena.cl](http://www.memoriachilena.cl)]

<sup>29</sup> Molina precisa que no se trata del diluvio noético producido por la lluvia, sino de un diluvio provocado por la salida del mar. Para el mito, cf. Louis C. Faron, *Antüpañamco. Moral y ritual mapuche*, Santiago, 1997, p. 73.

<sup>30</sup> Cf. Molina, *Compendio, Segunda Parte*, Madrid, 1795, p. 3: “Los chilenos llaman a los primeros hombres, de los cuales descenden, *Peñi Epatun*, que quiere decir los hermanos *Epatun*; pero, a excepción del nombre, no saben otra cosa de la historia de estos hermanos sus patriarcas. Los llaman también *Glyche*, esto es, hombres primitivos, o del principio”.

de su arte son las pruebas que se alegan. Otros dicen que por el noroeste de Europa los noruegos descubrieron la Groenlandia, y la semejanza física de los habitantes es un dato. Otros, y esta es la opinión más admitida, dicen que los mongoles y tártaros atravesaron el estrecho de Bering y se repartieron en todo el continente. Últimamente, hay una opinión más atrevida que consiste en unir a América y Asia australes por un continente ahora sumergido, cuyos restos forman el inmenso archipiélago de Oceanía.

La clasificación de las razas humanas es sumamente variable. Algunos admiten la variedad americana, otros la incluyen en la división de las del viejo mundo. El número de estas divisiones varía según el empirismo de las apariencias, o según los sistemas exclusivos. Linneo establece cuatro razas; Bufón ocho; Fourier dieciséis, de las cuales 12 son homogéneas y 4 heterogéneas.

Nosotros creemos en la multiplicidad aparente. La necesidad de la idea nos hace concebir tan sólo tres manifestaciones diferentes de la unidad humana.

El hombre, ser doble, espíritu y materia, tradición y progreso, unido a la naturaleza por la sensación y a lo necesario por la inteligencia, se desarrolla según la dominación que ejerza en él la tiranía del hecho o la providencia de la ley. En unos, la pasividad domina, la naturaleza impera, el apetito es rey: primera división. En otros, el destello superior combate con el frenesí del animal. La dualidad del hombre llega al estado de conciencia: segunda división. Últimamente, la fatalidad de la inteligencia domina a la fatalidad de la materia. El deber aparece sobre la tradición, inseparable del animal y de la lucha: tercera división.

Estas tres razas —manifestación trinitaria de la unidad humana—, combinadas entre sí bajo las influencias del clima y de la historia, producen las variedades secundarias. La tradición de los pueblos confirma esta división: la Biblia la expone bajo los nombres de Sem, Cam, Jafet.<sup>31</sup> La división de Cuvier en blanca o caucásica, mongola y negra parece confirmarla. La tradición, la ciencia y la ontología están acordes.

¿En cuál clasificaremos a la raza araucana? Como después confirmaremos, el araucano es esclavo del apetito. El dolor y el sacrificio del placer a un senti-

<sup>31</sup> Gn 9: 18-27. Un pasaje de Agustín de Hipona es pertinente a la exégesis del pasaje bíblico: “Por esto también a su hijo mediano, esto es, menor que el primogénito y mayor que el último, que había pecado contra su padre, le maldijo, no en su propia persona, sino en la de su hijo y nieto de Noé, con estas terribles palabras: ‘Maldito será el joven Canaán; siervo será de sus hermanos [*Maledictus Chanaan puer, famulus erit fratribus suis*]... Y así también, lo que prosigue, que es la bendición de sus hijos el mayor y el menor, diciendo: ‘Bendito el Señor Dios de Sem, sea Canaán su siervo; bendiga Dios a Jafet y habite en las casas de Sem [*Benedictus Dominus Deus Sem, et erit Chanaan puer illius; laetificet Deus Iaphet, et habitet in domibus Sem*]’, está lleno de sentidos proféticos y cubierto de oscuridad y de velos misteriosos... Pero habiéndose cumplido efectivamente en sus descendientes estos vaticinios, que estaban oscuros y encubiertos, están ya bien claros y perceptibles” (*La ciudad de Dios*, xvi, 1-2). Los tres hijos de Noé, y las tres razas de las que ellos son el origen, ocupan cada uno un continente en el mapa trinitario de Isidoro de Sevilla:

miento y a una idea es un hecho general. En su religión, juegos y costumbres no se ve la degradación de la raza esclava. No domina en él la inteligencia; todo en él es un combate. Sus genios combaten, sus mujeres en el cielo son virginales; en la tierra combate contra la naturaleza y los elementos y el suicidio es muy común. El negro peca por el orgullo del apetito, el blanco por el orgullo del espíritu, el araucano por el orgullo de la voluntad. El desprecio al extranjero, la concentración misantrópica, el mérito del valor y de la fuerza física son elementos resaltantes. Nosotros lo *clasificamos* en la segunda división.

Los inevitables matices no impiden el gran parecido general. Las grandes tribus de araucanos toman su nombre de acuerdo a la posición que ocupan. El nombre Arauco deriva de *auca*, que significa *libre*. En el norte habitan los *picunches*; en el este, los *puelches*; en el sur, los *huiliches*.<sup>32</sup> Esos nombres se componen de *che*, que quiere decir *hombre*, y de su posición geográfica en relación a los araucanos. Así, *picun* significa norte; *puel*, oriente; *huili*<sup>33</sup>, sur.

Las tribus de araucanos propiamente dichos toman su nombre de los lugares mismos, o de alguna circunstancia característica. *Leuwuches*, los del río; *moluches*, hombres guerreros. Las otras familias principales son los *tucapelinos*<sup>34</sup>, los *boruanos*<sup>35</sup>, los *tolteños*, los *indios de Cholchol*, de *Maquegua*, de *Villarica* y de *Paicani*.<sup>36</sup>

Son de estatura mediana, pero disminuye mientras más alto viven sobre la grupa de Los Andes. Como en todos los montañeses, su pecho es muy desarrollado, lo que se atribuye a la rarefacción del aire. Su cabeza es gruesa, los labios son menos carnudos que los de otras tribus americanas. La cara describe una elipse más pronunciada. La frente es bastante convexa y la nariz ligeramente achatada, con fosas nasales muy abiertas. Los ojos se encuentran más o menos separados, son negros, y en general, inmóviles. Los pómulos son muy prominentes, pero no aparecen sino con el desarrollo del individuo. La barba es corta



Vinculado a la distribución cartográfica de San Isidoro, el cumplimiento de la profecía bíblica para San Agustín equivale a la determinación de la servidumbre de África: *famulus erit fratribus suis* (siervo será de sus hermanos), y a la determinación del dominio de Europa sobre Asia: *et habitet in domibus Sem* (y habite en las casas de Sem). Al respecto, cf. Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, Gedisa, Barcelona, 2005.

<sup>32</sup> *Huiliches*.

<sup>33</sup> *Huilli*.

<sup>34</sup> *Tucapelinos*.

<sup>35</sup> *Boroanos*.

<sup>36</sup> *Paicavi*.

y redonda, no es abundante, y tienen la costumbre de arrancarla cuando crece. Las pestañas son negras, finas y curvas. Los cabellos fuertes, negros y lisos, no los pierden con la vejez. Los dientes son verticales, y muy duraderos. La figura del cuerpo ofrece un aspecto macizo.

Estos indios se mantienen erguidos, pero su andar es desgarbado, pues tienen las piernas arqueadas con los pies hacia adentro. El mismo defecto se observa entre todos los *huasos* de Chile; la causa es su hábito de montar a caballo y sentarse a la manera de los orientales. La fisonomía de todos los indios que hemos observado es uniforme.

En ella se traslucen hábitos taciturnos, concentración, inmovilidad, un dolor oculto. No se observa la tristeza e insensibilidad de los desdichados indios de Perú y Bolivia, cuyo carácter ha de haber sido afectado por la crueldad de los españoles y de los gobiernos independientes, ejercida desde hace tantos años.

“Los araucanos libres, siempre en guerra, son también reflexivos, serios, fríos, pero no tristes; su ser manifiesta desprecio hacia cualquier hombre que no provenga de su nación”.\*

El considerable número de prisioneros que han capturado durante sus continuas guerras ha producido algunas variaciones en el tipo. Hay una tribu, la de los *boruanos*<sup>37</sup>, que es rubia, blanca, y en ella muchos individuos tienen los ojos azules, pero que en todas las otras cosas es parecida al resto de la nación.

La lengua es en el fondo la misma en todas las tribus, aunque algunas de ellas gozan de autonomía. Ese hecho es otro carácter que los distingue de otros americanos, especialmente de los del norte, hasta Méjico. La diversidad de dialectos señalada por los viajeros en esas regiones es algo increíble. Al parecer esos pueblos, habiéndose separado y confinado entre valles y montañas, sin comunicación los unos con los otros durante un tiempo, cambiando de vida según las diversas temperaturas y localidades, han alterado, con el paso del tiempo, su idioma común. En Arauco, a pesar de la variedad de ocupaciones, tales como la pesca, la caza, la agricultura, y a pesar de la disparidad del suelo, se ha mantenido hasta el presente la lengua primitiva, como si la palabra hubiese elegido un templo invisible, objeto de culto general siempre presente.

La lengua de los araucanos, llamada *Chili-Dugu*, es eufónica, abundante en vocales, y de una estructura muy simple. Se diría que una inflexible geometría ha presidido la formación de las palabras y la sintaxis de este idioma. De casi todas las palabras se puede formar un verbo, y esta particularidad imprime a la lengua un extremo movimiento y energía. Es lógica y abundante, lo que parecería implicar una contradicción. En la lengua, la lógica es propia de los pueblos primitivos y la abundancia de signos pertenece a las naciones avanzadas. La exuberancia de las ideas desborda los límites primitivos.

\* D'Orbigny, *L'homme Américain*.

[Alcide D'Orbigny, *L'homme américain de l'Amérique Méridionale, considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*, Paris, Chez F-G. Levrault, 2 tomos, 1839.]

<sup>37</sup> *Boroanos*.

El historiador Molina dice que la lengua chilena es diferente de todas las de América, por sus términos y su estructura, pero que se encuentran en ella alrededor de veinte palabras del idioma peruano.<sup>38</sup> Muchos términos araucanos han penetrado en la lengua actual de los chilenos. Los nombres de la mayor parte de las localidades, de los ríos, de las montañas, de los árboles, de los animales, de los utensilios y de las acciones de la vida, conservan su denominación primigenia.

En cuanto a las costumbres, los araucanos se sitúan entre la civilización y la barbarie. Uno de sus brazos se apoya sobre el arado, el otro sobre el lomo del caballo. Cultivan el trigo, el maíz, las habas, las patatas, y varios árboles frutales. Son cazadores, sobre todo después de la introducción del caballo. Los indios de la costa son pescadores. Son los más pacíficos. Poseen, en general, rebaños de casi todos los animales originarios de Europa. Existe entre ellos la poligamia, pero limitan en general a cuatro el número de sus mujeres. Una sola es la esposa legítima, las otras son concubinas. La ceremonia matrimonial consiste en el rapto convenido previamente con el padre de la esposa futura. El indio se esconde en el camino por donde ella ha de pasar, la toma, la monta a su caballo, que los conduce al galope hasta la casa del matrimonio, donde los esperan los padres, los amigos y la fiesta.

La mujer vive en una total dependencia; su marido tiene derecho de vida y muerte sobre ella y sobre sus hijos. Ella se ocupa de la dirección de la casa, de la cocina, de la preparación de las bebidas fermentadas, de tejer y confeccionar las vestimentas, e incluso de cuidar los caballos. Cada una de las esposas está obligada a preparar una comida para el marido. Hay, así, en la misma casa, tantos hogares como mujeres.

Ellas dan a luz a la orilla del río. El padre toma el niño y se lanza con él a nadar, y luego todos vuelven a la casa, como si no hubiese ocurrido nada.

Cuando las fuerzas del niño lo permiten, el padre le enseña el manejo de las armas, lo lleva en sus correrías, y lo acostumbra tempranamente a ver sangre. Por otra parte, lo deja correr, cazar, pelear en plena libertad. Lo acostumbra al peligro, a la soberbia, y a responder con altanería. Le trasmite el recuerdo de sus hazañas, sus creencias e incluso sus vicios. En la guerra y en las asambleas, el padre y el hijo son iguales, pero bajo el techo doméstico, el hijo es esclavo.

Las mujeres no acompañan a sus maridos a la guerra, pero los acompañan a los *malones*. Mientras los hombres combaten, matan y se apoderan de las mujeres cristianas, las indias se ocupan del pillaje y el saqueo. Si la guerra se prolonga, se retiran a los bosques, donde ellas esperan la victoria, o una nueva esclavitud. Ellas no son admitidas en las asambleas ni en los juegos, pero se las recibe en los funerales.

La casa es proporcional al número de mujeres. Está construida con madera y paja, y situada a la orilla de un río, al lado de una colina o un bosque. Los araucanos viven en la tierra legada por sus ancestros. No construyen ciudades,

<sup>38</sup> Cf. Molina, *Compendio, Segunda Parte*, Madrid, 1795, pp. 5-8.

pues las ven como la tumba de la libertad. Alrededor de las casas se extienden los campos que labran y donde pastan los animales. El indio vive solo; es rey. El Estado se detiene en el umbral de su puerta. Esta manera de vivir, que no es nómada como la vida de *pehuenches* y de *puelches*, ni sociable como la de las naciones civilizadas, presenta cierto parecido con la existencia feudal de la Edad Media. Vemos entonces que, también en ese aspecto, el araucano se encuentra en una fase intermedia.

La vestimenta de los araucanos es elaborada por ellos mismos y por sus mujeres. La lana de la vicuña o del *chilihueque* le sirve para tejer los *ponchos*, especie de manto cuadrado con una abertura al centro para dejar pasar la cabeza. El *poncho* es la vestimenta principal, y su uso se ha extendido a toda América. Los araucanos no llevan sombrero, sino un cintillo en la frente para amarrar el cabello. En lugar de zapatos usan la *ojota*, una especie de sandalia.

Algunos usan botas de cuero para montar a caballo. Nunca se ve a estos soldados de la independencia sin la espuela calzada al talón. Fabrican ellos mismos los frenos, las riendas y las coberturas de sus caballos. El color que predomina en sus vestimentas es el azul oscuro.

Las mujeres han adoptado una gran túnica de lana, que cae hasta los pies y que se amarra detrás de la espalda dejando los brazos descubiertos.

Cuando un araucano visita a otro, o cuando se encuentran en el camino, se pierden en saludos interminables. Se preguntan mutuamente por el camino que cada uno de ellos ha seguido; se interrogan sobre el estado de sus campos, de sus animales, de sus padres y de toda su familia. El otro repite la misma oración. Luego se abrazan y se separan. Esos sentimientos de fraternidad son verdaderamente notables y sólo existen en corazones nobles. Su cortesía no es la fingida urbanidad de nuestra civilización; es la unión, la solidaridad de todos, como miembros del Estado y compañeros de guerra. En general, son apacibles, afables y amables con los extranjeros que los visitan. Pero en las reuniones bélicas, su aspecto es completamente distinto. Un hombre nuevo se manifiesta, el salvaje aparece. En sus juegos, en sus festines o en la batalla, el furor los transporta y su desprecio por la vida sólo iguala a su ferocidad para matar. No perdonan jamás a los hombres; pero siempre tienen piedad de las mujeres y de los niños.

La división política del Estado parece la misma que la del territorio. *Lanquen-mapu*<sup>39</sup> significa país marítimo; *Lelbun-mapu* país del llano; *inapire-mapu*, país sub-alpino (*sub-andino*, de la palabra Andes); y *pire-mapu*, país alpino (*andino*). En la costa viven las tribus de *Arauco*, *Tucapel*, *Ylicura*<sup>40</sup>, *Boroa* y de *Nagtolten*. En las regiones intermedias se han establecido las de *Purén*, *Repocura*, *Maquegua*

<sup>39</sup> *Lafquen-mapu*.

<sup>40</sup> *Elicura*.

y *Mariquina*. Al pie de Los Andes viven las de *Morven*<sup>41</sup>, *Colhue*, *Chacaico*, *Quecheregua* y *Guanegüe*.<sup>42</sup> Sobre Los Andes habitan los *puelches*.

La división política está subordinada a la organización política. Si bien la tierra imprime su sello a la primera, la segunda se encuentra marcada por la impronta del hombre. La primera muestra cierta diferencia en el trabajo, en el aspecto, e incluso en las costumbres. La segunda muestra la unidad dominante, y hace de toda la nación una legión uniforme. Los asuntos importantes, tales como la división del territorio, el nombramiento de los jefes supremos, las declaraciones de guerra, los tratados, las alianzas, etc., se discuten en la asamblea general y se deciden por mayoría. Todo araucano tiene derecho de sufragio. Hay jerarquías establecidas y autorizadas por el valor, por la descendencia masculina y por la riqueza. El jefe principal, nombrado para dirigir los asuntos bélicos, se llama *toqui*. Después de él vienen los *ulmenes*, jefes de muchas tribus, y finalmente los *caciques*, que son jefes de una sola.

El *cacique* reúne en su persona todos los poderes. Es juez; representa las costumbres, que hacen la ley, y la ejecuta. Su poder está limitado por la venganza personal y por el derecho que tienen todos los individuos de elegir un nuevo jefe. Las obligaciones de los hombres de la tribu consisten en seguir al cacique cuando éste sale de su territorio y acompañarlo cuando va a la guerra. Deben inclinarse frente a sus decisiones cuando nace una disensión. Pero no se encuentran sometidos a ningún cargo, ni a ningún servicio personal, ni a ninguna contribución. Viven libres como los caciques; pero ante los clamores de la guerra, alrededor del estandarte de la tribu, la organización política y militar se hace omnipotente.

Las leyes remiten a la costumbre y la tradición. La reunión de éstas se llama *admapu*. “Los delitos que se reputan dignos de pena capital, son la felonía, el homicidio voluntario, el adulterio, el hurto de cosa grave, y la hechicería”.\* La ley del talión es la que más se aplica. La justicia es personal. La familia se vengue de la familia. La guerra civil entre los individuos engendra una sucesión de atracos y asesinatos. El saqueo de las propiedades particulares se llama *malocas*.

<sup>41</sup> *Malvén*.

<sup>42</sup> Cf. Molina, *Compendio, Primera Parte*, Madrid, 1788, pp. 13-14: “Los araucanos dividen todo el largo de este país en cuatro *Uthanmapu* o principados paralelos, y casi de un mismo ancho, y a los cuales dan los nombres de *Lauquenmapu*, esto es, país marítimo, *Lelgunmapu*, país llano, *Inapiremapu*, país subandino, y *Piremapu*, país andino, subdividiendo cada *Uthanmapu* en cinco *Aillarehue* o provincias, y cada *Aillarehue* en nueve *Rehues* o prefecturas. El principado marítimo comprende de septentrión a mediodía las provincias de Arauco, Tucapel, Ilicura, Boroa, y Nagtolten; el principado llano abraza las de Encol, Purén, Repocura, Maquehue y Mariquita; el subandino contiene las de Marven, Colhue, Chacaico, Quecheregua y Guanebue; y finalmente en el principado andino se cuentan todos los valles de la cordillera situados dentro de los límites que dejamos expuestos”. Véase asimismo *Compendio, Segunda Parte*, Madrid, 1795, pp. 59-60.

\* Molina, *Historia de Chile*.

[*Compendio, Segunda Parte*, Madrid, 1795, p. 64.]

Sólo termina cuando una serie de venganzas han arrastrado a dos tribus a una guerra intestina y todas las otras se interponen para pacificarlas.

Cada individuo obtiene el respeto al cual tiene derecho. La autoridad absoluta del amo recae sobre la mujer, los niños, los animales y la tierra. El padre de familia puede matar a sus esposas y sus hijos, sin asumir ninguna responsabilidad. No hay prisiones: el criminal es ejecutado inmediatamente.

Si un peligro amenaza a los indios, o cuando se trata de una declaración de guerra, envían agentes secretos, portando flechas amarradas con hilo rojo. Si ya hubo combate, envían un dedo del enemigo muerto. Este misterioso aviso se llama *pulquitum* (correr la flecha). Se designa el lugar de reunión, y todo soldado se presenta armado. Cada cacique comparece a la cabeza de su tribu y, antes de tratar el asunto, intercambian numerosos saludos, tienen lugar arengas y carreras a caballo. Luego se reúnen en círculo y se abren los debates. Entonces los oradores se levantan, azuzan las pasiones de los asistentes, evocan el recuerdo de acontecimientos pasados y reclaman el mantenimiento de los derechos de la nación. La asamblea se exalta, los brazos se agitan, se grita, se elige un jefe, y se escoge el día del ataque. Luego viene el festín, que termina en pleito. Mas, como antes de comenzar a beber se despojan siempre de sus armas, no resultan casi nunca más de dos o cuatro muertos sobre la arena de la disputa.

Desde el año 1585, las principales fuerzas de los araucanos consisten en la caballería. Los hombres están armados de lanzas muy largas y flexibles, que nosotros no podríamos manejar sin dificultad. Cuando persiguen a un enemigo no lo atraviesan, sino que lo arrancan del caballo con la punta de la lanza. Han conservado el uso de los *laques*. Esta arma terrible se compone de tres piedras o gruesas balas de plomo unidas por tres cuerdas. Toman una de las balas en su mano, y hacen describir un círculo a las otras dos por encima de su cabeza. Este movimiento confiere una poderosa fuerza de impulsión al proyectil que lanzan y que se enrolla alrededor del cuerpo que desean herir o capturar. Cuando el enemigo huye, apuntan a las patas del caballo, y enseguida se ve caer a tierra la montura y el jinete.

Cada escuadrón porta un estandarte sobre el que brilla una estrella, símbolo de la nación. Cada soldado se pone en campaña, provisto de sus armas y sus víveres. En la guerra, los indios traman y utilizan todas las trampas que les sugiere su imaginación de salvaje. Permanecen muy alertas durante la noche y encienden grandes fuegos; durante el día, aparecen por sorpresa, en innumerables multitudes, y se dispersan con la misma presteza.

Siempre adoptan un orden de batalla por escalones sucesivos. El *toqui* los anima, y se pelean el honor de combatir en primera línea. Se llama a la carga; se eleva un inbenso chivateo; los salvajes desatan su cabellera, se inclinan sobre el cuello de los caballos, los lanzan a rienda suelta, y se precipitan sobre las filas enemigas, irguiéndose en la silla lanza en ristre. Unos mueren a los pies de la formación; otros penetran a través de las masas; otros son rechazados; pero llega la segunda línea, aplastando los cadáveres. Entonces los fugitivos se suman, y la batalla recomienza con más furor. Después de la victoria, los araucanos se reúnen para repartir el botín, lo que se hace por partes iguales. Los prisioneros permanecen como esclavos.

vos hasta el momento de su rescate. Una vieja costumbre exigía que uno de ellos fuese sacrificado a los manes de los guerreros muertos sobre el campo de batalla. Pero esta bárbara superstición sólo ha cobrado víctimas dos veces en doscientos años. Los indios conservan el cráneo de los prisioneros muertos, para emplearlos como copas en sus festines. Los araucanos no son crueles como los indios del norte. No se los ve quemar vivos a sus prisioneros, ni escalar a los vencidos; todos sus prisioneros son propuestos para rescate; y se rescata a un número considerable.

Las conferencias con el enemigo, con vistas a restablecer la paz, se llaman *parlamentos*. Un intérprete traduce los discursos araucanos y españoles. Una vez que se establecen las condiciones, se sacrifican algunos *chilihueques*, y el jefe español come con el *toqui*. Esos *parlamentos* atraen a una gran cantidad de vecinos comerciantes, que intercambian sus mercancías con los *ponchos*, las armas y los otros objetos fabricados por los indios.

Los araucanos creen en el tránsito de las almas a otras regiones, en las que éstas llevan una existencia análoga, aunque más inmaterial. La muerte de un indio no causa tristeza. Se preparan los funerales, pero estas preparaciones duran a veces tres meses<sup>43</sup>, mientras el cadáver permanece sin sepultura. Se preparan las vestimentas de duelo, se aprovisionan de maíz, carne y brebajes para trescientas personas. El día previsto, se instala al cadáver en una canoa, y se lo lleva al lugar de la sepultura. Recién al borde de la tumba comienzan los llantos, las largas oraciones fúnebres y las repetidas libaciones. Los parientes sacrifican animales, les arrancan el corazón y estrujan la sangre sobre el cuerpo del difunto. La borrachera continúa, llegan las tribus, se saludan, y reanudan las ceremonias. Los indios, vehementes, corren a caballo a derecha e izquierda y giran alrededor, fingiendo librar batalla con los espíritus del mal.

“Así he visto, simulando una retirada, a todos estos sorprendentes jinetes inclinarse casi instantáneamente bajo el vientre de sus caballos, aún en pleno impulso de la carrera, y mostrar solamente una pequeña parte de una pierna en el medio de la silla. Otras veces franqueaban al salir grandes y profundos fosos, o también muros bastante anchos y relativamente altos”. “Después de esos ejercicios, que se repetían bastante seguido, todos esos indios terminaban reuniéndose en torno a la tumba y comenzaban nuevamente sus *cuyuntucuns*, con su vehemencia acostumbrada, cantando y bebiendo a grandes tragos en esas grandes jarras de *poulco* que sus mujeres e hijas siempre a su lado, les servían ininterrumpidamente”.\*

<sup>43</sup> Dice “trois mois” en el original. Seguramente se trata de una errata, porque la información proporcionada por Molina no ofrece ninguna duda al respecto: “El día siguiente, y tal vez el segundo, o el tercero después de la muerte, llevan el cadáver procesionalmente al *eltun*, o sea el cementerio de la familia, que por lo común es situado en un bosque, o sobre una colina” (*Compendio, Segunda Parte*, Madrid, 1795, p. 90).

\* Gay, testigo ocular de esta ceremonia en el año 1835. *Société de Géographie (Bulletin)*. [“Episode sur l’enterrement du cacique Cathiji dans l’Araucanie”, par M. Claude Gay, *Bulletin de la Société de Géographie*, Chez Arthus-Bertrand, Libraire de la Société de Géographie, Tome premier, Paris, 1844, p. 280. Agradecemos a Ana Cruz la localización de la fuente.]

Se depositan en la tumba todas las armas del guerrero, y se inmola a las últimas víctimas. Los indios levantan con la punta de sus lanzas los corazones chorreando sangre, y vuelven a correr a caballo, describiendo grandes círculos. Llega el último momento. Todos se callan, todo movimiento cesa, se concentran en el pensamiento. El adivino pronuncia algunas palabras, se erige un monumento funerario, y los asistentes se dispersan.

Además, en las circunstancias notables de la vida tienen varias prácticas supersticiosas. Ayunan, tienen abluciones, hacen cicatrices para designar la transición de la nubilidad en las mujeres. En sus enfermedades el médico es el adivino. La posición del adivino es sumamente peligrosa, porque si profetiza mal o resulta algún mal después de sus consultaciones, es perseguido y muerto por los amigos o parientes de la persona *afectada*.

La personalidad es una, por lo cual los efectos contrarios deben dimanar de personalidades opuestas. Así, el mal físico y moral tiene por causa a *Guecubu*, genio malo, ser subalterno de *Pillán*, pero enemigo, el cual combate con un genio bueno llamado *Meulen*, amigo y protector de los hombres. El problema de la dualidad de las causas queda salvado por la creación de dos personas enemigas; y esta creencia encarna el espíritu guerrero. Cada uno es protegido por el genio bueno y del propio esfuerzo dimana el triunfo sobre los enemigos morales y sobre las contrariedades de la naturaleza. Según ellos, la naturaleza está también dividida en dos bandos, cada uno de los cuales comunica con sus genios y de aquí nace la creencia de consultar la dirección de los animales en su marcha, de aterrarse a la vista de un pájaro colocado en la parte izquierda del camino que siguen, de dejarse rodar de lo alto de una roca para, según la inclinación que siguen, deducir la duración de la vida o el éxito de alguna empresa. “Si un caballo se cansa, es porque *Guecubu* ha montado en sus ancas; si la tierra se mueve, es porque el *Guecubu* le ha dado un empuje: ninguno se muere que no sea sofocado por el *Guecubu*”.\*

Siendo *Meulen* el genio bueno enemigo de los enemigos de los araucanos, se deduce que el único culto ha de ser el del combate; la primera virtud, el coraje para vencerlo en todas sus manifestaciones, sea en la naturaleza, sea en el extranjero que los daña. Toda batalla es doble, terrestre y aérea. En las tempestades ellos empiezan a excitar a sus guerreros porque después de muertos siguen el combate con los malos genios en persona.

La vida futura es la vida presente idealizada. El combate continúa, cabalgan en las nubes, sus voces son el trueno, sus lanzas el rayo. No hay generación; las mujeres se llaman las ninfas espirituales. Creen en la doble manifestación de la sustancia, cuerpo y espíritu. Al cuerpo llaman *anca*, al alma *am* o *pulli*.

Estos hechos y principios explican su vida. La guerra es en ellos un principio necesario. Si el cielo combate, la tierra debe combatir.

\* Molina.

[*Compendio, Segunda Parte*. Madrid, 1795, p. 85.]

Nace el araucano y al momento se le baña en las aguas del torrente, como un nuevo Aquiles. La educación es la tradición de la guerra y el ejercicio de las armas. El matrimonio es un raptó; sus juegos son una gimnástica terrible. No hay placer sin la atracción del peligro; se les ve darse heridas, rasgarse las piernas con el cuchillo y ostentar su misma sangre con sus manos. El muerto baja al sepulcro con sus armas; el funeral es un combate con los genios invisibles y el símbolo del valor; el corazón del animal es exprimido aún palpitante sobre el muerto.

Observad su vida y aun los menores detalles de sus hábitos y en todo veréis el sello del principio primitivo. Todo hombre es soldado y orador, propietario y sacerdote; la unidad está perfectamente constituida en cada ciudadano de la tribu. Cada familia es un Estado, la hospitalidad es inviolable. En la paz el araucano pasa sus días taciturno alimentando sus odios o contemplando en la memoria sus hazañas. El saludo es una verdadera revista, y por eso fatigan al viajero. Se informan del estado de los caminos, de los campos, de los animales y de todos los miembros de la familia.

La paz es la preparación de la guerra, la guerra es el destino de la vida. El vestido es ligero. La industria principal del hombre es la fabricación de las armas; sus muebles son las lanzas, los *laques* y el cuchillo; su lecho, las pieles del animal apresado; su amigo es el caballo.

Conociendo la constitución del pueblo no se extrañará la sorpresa de Valdivia y de los demás conquistadores hasta nuestros días. Este hecho de su independencia inviolada todos lo explican por el valor, pero el valor aislado desaparece ante la corrupción y el tiempo. Nosotros lo explicamos por la intervención del principio necesario, o en otros términos: además del valor orgánico, hay en ellos el valor dogmático. El principio de la lucha está encarnado en cada hombre y el valor del individuo tiene por sostén la concepción del genio que preside. El valor es en ellos necesario y libre. El Dios araucano es el verbo de la guerra: he aquí para nosotros la explicación de ese monumento humano que hace 300 años resiste a la superioridad del número, a la superioridad de medios, a la corrupción y a las ventajas del arte, de la ciencia, de la industria y de la religión de los conquistadores.

### III

La lucha de los pueblos despierta los elementos diversos que dominan en su seno. Conocido un pueblo en su estado latente, se reconocerá sus movimientos, se trazará su historia según ese germen oculto que encerraba, y, recíprocamente, manifestación de lo íntimo, unifica lo distinto ante el objeto, cuyo corolario es la victoria. Calla su vida reflexiva; se transfigura en la espontaneidad de la exaltación y es en estos momentos cuando se sorprende su secreto. La guerra es la primera creación artística del hombre, la línea que ha descrito nos llevará al fondo originario de su vida. La guerra provoca a la fe.

Vamos a presentar frente a frente a los soldados de España y a los salvajes de Arauco. Los españoles llevan consigo al viejo mundo, a la civilización de la Edad Media; los indios, la espontaneidad del hombre primitivo. Los unos llevan un dogma y un principio vencedores; los otros, las palpitations de la personalidad como tradición y como ley. Los españoles marchan impulsados por su Dios y por su rey; los araucanos esperan arraigados en el sentimiento de su fuerza. Los unos saben que van a levantar un mundo, los otros, que van a conservar una gloria. En América, los españoles han encontrado y sepultado pueblos y civilizaciones; ahora por vez primera van a sentir la juventud del nuevo mundo.

La historia de los araucanos escapa a nuestra observación hasta el momento de la conquista española. Sabemos, sin embargo, que antes de esa época los peruanos intentaron la conquista de Arauco. *Yupanqui*, poderoso inca, envía, hacia 1450, una expedición contra sus vecinos del sur. El ejército avanzó sin obstáculo hasta la orilla del río *Rapel*, límite septentrional de la tierra de los *promaucaes*. Estos aceptaron el combate, que duró tres días, según Garcilaso de la Vega. El inca detuvo su conquista en este río, como lo atesta un vestigio peruano.\*

Luego vendría Pizarro, que somete al Perú, y envía a Almagro para sumar al imperio conquistado el territorio de Chile, hasta el estrecho de Magallanes. Almagro parte con un ejército de quinientos setenta españoles y quince mil peruanos. Al atravesar la cordillera perdió ciento cincuenta europeos y diez mil indios. Fue muy bien recibido por los habitantes de *Copiapó*, que le entregaron todo el oro que poseían. Habiendo recibido refuerzos, Almagro continúa su marcha. Las poblaciones le salían al paso para contemplar esos seres que creían sobrenaturales. Pero su ilusión cesa luego que asesinaran a dos españoles extraviados. Almagro, furioso, arroja a la pira a veintisiete importantes hombres del país. Esa fue la primera luz de la civilización española en esa comarca.

Almagro prosiguió su conquista sin encontrar obstáculo, hasta la barrera que le opusieron los *promaucaes*. La batalla se inicia. Pero la victoria estaba indecisa. Los caballos y las armas de fuego encontraron una resistencia moral inquebrantable. Almagro, considerando lo costosa que era la empresa, e invadido por el deseo de derrocar a Pizarro, retrocedió, y en Potosí, durante la ejecución de su desastrosa intentona, murió en 1538.<sup>44</sup>

Pizarro, venciendo a todos sus enemigos, confía la conquista proyectada a Pedro de Valdivia. Este nuevo jefe se puso en camino con doscientos españoles, un gran número de indios auxiliares y los elementos necesarios para una nueva población. Valdivia penetró sin resistencia hasta el valle del *Mapocho*, donde funda la ciudad de *Santiago del Nuevo Extremo*, el 24 de febrero de 1541.

Valdivia fortifica la base de la conquista, la ciudad se levanta, los indios *mapochinos* se sublevan a su aspecto. Atacan, acosan, sitian a los españoles. "Esto nos duró desde que la tierra se labró, sin quitarnos una hora las armas de acues-

\* Molina, *Historia de Chile*.

[*Compendio, Segunda Parte*, Madrid, 1795, p. 11.]

<sup>44</sup> Francisco Pizarro murió en Lima el 26 de junio de 1541.

tas, hasta que el capitán [Alonso de] Monroy volvió a ella con el socorro, que pasó espacio de casi tres años”.\*

Después de haber sometido a los naturales del *Mapocho*, formando una alianza con los *promaucaes*, trazado los límites de las propiedades, construido una iglesia y organizado la administración, Valdivia se dirigió treinta leguas hacia el sur, secundado por algunas tropas. Pero fue atacado por un gran número de indios que se batían “y se defendían tan bravamente como un escuadrón alemán”.\*\* El jefe español, convencido de que sus fuerzas no le permitirían fundar sobre las orillas del *Biobio* la nueva ciudad que había proyectado, dio media vuelta, temiendo que un revés pudiera comprometer lo que ya había avanzado. Esa es la manera en que los primeros europeos hicieron su aparición en la terrible frontera.

Sin embargo, Valdivia no tuvo la posibilidad de proseguir inmediatamente su obra. Volvió al Perú, desde donde vino con nuevas fuerzas, y nueve años después de su primera tentativa, se dirigió una vez más hacia el sur. Parte desde Santiago con doscientos españoles, muchos indios aliados y una gran cantidad de provisiones. Llegó nuevamente al *Biobio* y, después de haber sometido a los *pencones*, funda cerca de la desembocadura del río la ciudad de *Concepción*, ciudad desgraciada, tan frecuentemente arruinada por los terremotos, los maremotos y las inundaciones de río, o incendiada por los indios. Sin embargo, renace cada vez en la frontera, entre dos razas enemigas, expuesta a todas las tempestades terrestres y oceánicas.

Cuatro mil araucanos, alertados por los *pencones* fugitivos, marcharon a socorrerles. Valdivia salió a enfrentarlos, y los esperó en su campo, flanqueado por un lago. El *toqui Ayllavilu* lo ataca durante la segunda noche “con tan gran ímpetu y alarido que parecían hundir la tierra, y comenzaron a pelear de tal manera que prometo mi fe, que ha treinta años que sirvo a V. M. y he peleado contra muchas naciones, y nunca tal tesón de gente he visto jamás en el pelear como estos indios tuvieron contra nosotros, que en espacio de tres horas no podía entrar con ciento de caballo al un escuadrón”, “e viendo que los caballos no se podían meter entre los indios, arremetí con la gente de pie a ellos, y como fui dentro en su escuadrón y los comenzamos a herir, sintiendo entre sí las espadas, que no andaban perezosas, e la mala obra que les hacían, se desbarataron:

\* *Carta de Valdivia al Emperador Carlos v.*

[*Al Emperador Carlos v. La Serena, 4 de septiembre de 1545.* En *Cartas de Pedro de Valdivia, que tratan del Descubrimiento y Conquista*, Edición facsimilar dispuesta y anotada por José Toribio Medina, Sevilla, Establecimiento Tipográfico de M. Carmona, MCMXXIX, pp. 9-50. Para la cita, p. 27. Disponible en [www.memoriachilena.cl](http://www.memoriachilena.cl)]

\*\* “Se nos defendían bravamente, como un escuadrón de Tudescos”. *Carta de D. Pedro de Valdivia a S. M. Carlos v dándole noticia de la conquista de Chile, de sus trabajos y del estado en que se hallaba la colonia.*

[*Al Emperador Carlos v. Concepción, 15 de octubre de 1550.* En *Cartas de Pedro de Valdivia*, Sevilla, 1929, p. 157.]

hirióse sesenta caballos y otros tantos cristianos”.\* Los araucanos perdieron a su *toqui* y a casi todos los *caciques*. Debemos subrayar en esta acción la sorpresa de los españoles. No persiguen a los indios, Valdivia vuelve a sus fortificaciones, a pesar de su victoria, y la imaginación exaltada de la multitud la atribuye a una intervención del apóstol Santiago en la batalla.

La tierra de Arauco se conmueve por entero. Otro ejército avanza. El español lo espera, protegido en sus fuertes. “Nos metimos todos dentro”, dice. Al cabo de nueve días, los indios aparecen sobre las colinas “con mucha flechería, y lanzas e veinte e a veinticinco palmas, y mazas y garrotes; no pelean con piedras”. Los araucanos fueron rechazados y, después de la victoria, se practicaron las más atroces crueldades contra los que cayeron prisioneros. Se pueden comprobar esos detalles por el mismo Valdivia; hay que imaginar a quién se dirigía, y la tranquilidad con la que hace su narración, para formarse una idea de esos hombres, que blasfemaban contra el Evangelio que les imponían: “Matáronse hasta mil quinientos a dos mil indios, y alancéarose otros muchos; y prendiéronse algunos, de los cuales *mandé cortar hasta doscientos las manos y narices*”.\*\*

¡Y háblesenos de la conquista! Era necesario que la civilización entrase; no existiríamos si la España, si la madre patria, no nos hubiese dado el ser. Que se hunda en la nada la existencia; desaparezca la historia, si su marcha es el crimen, si su medio es la barbarie, si su fin justifica la mentira. Somos por el derecho, y si esta palabra bambolea al aliento del sofisma, elijamos entre el puñal de Catón o la sociedad de los tigres.

Después de esta victoria, Valdivia construyó tres fortalezas y la comarca parecía pacificada. Durante ese tiempo, organizó la ciudad de Concepción, pues la finalidad de sus esfuerzos era aumentar el dominio de Su Majestad Católica. Resolvió llegar más lejos con nuevos recursos y apoyar su marcha fundando nuevas ciudades que pudiesen extender más lejos la civilización española. Su progreso merece ser destacado. Circunda el territorio para encontrarse bajo la asistencia de sus barcos y para favorecer las relaciones entre las nuevas ciudades. Examina los puentes, las desembocaduras de los ríos, los bosques, pródigos de madera para la construcción, y en medio de esas observaciones topográficas, levanta el plano de las ciudades. Valdivia era un hombre de una gran audacia de pensamiento. Demandaba continuamente al emperador su autorización para extender sus conquistas hasta el estrecho de Magallanes, para poder comunicar directamente con la España y desligarse del Perú. Casi todas las ciudades que él fundaba eran marítimas. Formaba así, lentamente, una red, lista para encerrar a los araucanos entre las cordilleras.

\* *Carta de D. Pedro de Valdivia*, etc.

[*Al Emperador Carlos v. Concepción, 15 de octubre de 1550. En Cartas de Pedro de Valdivia*, Sevilla, 1929, pp. 145-215. Para la cita, p. 202.]

\*\* *Ibid.* Sacado del original que se halla en el archivo general de Sevilla, y publicada por Gay, historiador de Chile.

[*Al Emperador Carlos v. Concepción, 15 de octubre de 1550. En Cartas de Pedro de Valdivia*, Sevilla, 1929, pp. 145-215. Para los pasajes citados, p. 204.]

Treinta leguas más al sur, llega a las riberas del *Cauten*, donde funda la *Imperial* en un hermoso lugar.\* Valdivia, que no había sido atacado desde la derrota de los indios, creyó que su triunfo estaba asegurado. Procedió entonces a distribuir generosamente las tierras, incluyendo a los indios y caciques que, por temor o por astucia, se habían sometido en los territorios de la costa. Este hecho es fundamental e imprime a la historia de Chile una originalidad que no se observa en otros lugares de la América. Los españoles eran casi todos *hijosdalgos*, y entre ellos reinaba un sentimiento de igualdad. Pero luego de la partición del territorio nació, con la posesión, la feudalidad chilena.<sup>45</sup>

Se operó una fusión entre los españoles, pero los principios feudales se arraigaron. El indio trabaja, no es esclavo; vive al lado del rico, pero es dominado por el propietario. También esta es una de las causas por las cuales en Chile sólo hubo muy pocos esclavos negros. El hombre era libre, pero atado a la tierra. En otros lugares de la América, los indios han vivido sometidos por grupos, avasallados, divididos, y su nacionalidad se ha extinguido.

Valdivia recibió nuevos refuerzos y ordenó la construcción de la ciudad de Villarrica en el valle transversal, en medio de los araucanos. Esta posición era peligrosa, pero dos poderosos motivos lo habían empujado a escogerla: la abundancia de oro y la ilusión que albergaba Valdivia de comunicar fácilmente desde ahí con el Atlántico. Lo cierto es que existe en ese lugar un paso cordillerano por el que los indios atraviesan al este de Los Andes, y que Valdivia había convertido esa salida en canal. Recorrió sus nuevas construcciones y las protegió mediante tres fortalezas avanzadas. Muchas veces tuvo que combatir, pero los araucanos se limitaban a espiarlo. Esperaban la disminución de sus fuerzas, mientras se concentraban y organizaban sus ejércitos.

Al volver a Santiago, el general español encarga, a uno de sus capitanes, subyugar las provincias de *Cuyo* y de *Tucumán*, al otro lado de los Andes. En esa época, se encontraba en el apogeo de su poder, a causa de los importantes refuerzos que llegaron del Perú, considerando los cuales contaba con trescientos cincuenta hombres de caballería. Volvió, entonces, al sur, y fundó la séptima y última ciudad, llamada *Encol*.<sup>46</sup>

Si consideramos la extensión del territorio conquistado, y la posición de las poblaciones que se encontraban diseminadas allí, hay un hecho que no deja de sorprender. Al norte, no apreciamos más que una ciudad, *La Serena*. Existe otra en el centro, *Santiago*, a gran distancia de la primera. Por el contrario, hacia el sur, se observa un cordón de cinco ciudades y tres fortalezas en una circunferen-

\* "Púsole este nombre porque en aquella provincia y esta en la mayor parte de las casas de los naturales se hallaron de madera hechas *águilas* con dos cabezas. En esta ciudad hizo ochenta vecinos, la mayor parte de ellos *hijosdalgos*". *Carta dirigida al rey por el cabildo de la ciudad de Valdivia en 20 de julio de 1552*.

<sup>45</sup> Véase el capítulo "Definición de Chile" de la *Carta a Santiago Arcos*, en *La revolución en Chile y los mensajes del proscrito*, Imprenta del Comercio, Lima, 1853, pp. 41 y sgs. Disponible en [www.memoriachilena.cl](http://www.memoriachilena.cl)

<sup>46</sup> *Angol*.

cia igual a un cuarto del territorio chileno. Este hecho prueba, evidentemente, que ahí es donde existe el peligro y que ahí donde es necesario reunir los centros de aglomeración.

La conquista presentaba un aspecto interesante: los araucanos se habían retirado al interior. Un viejo *ulmen*, que se había quedado tranquilo en el centro de las montañas, preguntó a los araucanos, observando su emoción y su abatimiento, si acaso los españoles eran inmortales como el sol y la luna, y si acaso los caballos participaban de esa misma naturaleza. Ellos respondieron que no. Les preguntó luego si esos hombres y sus caballos comían y dormían como los indios. Le respondieron afirmativamente. “Entonces, no tienen nada que temer, agregó el viejo; nombremos un nuevo jefe, y obedézcanle”. Se eligió con el grado de *toqui* al hombre que sostuvo por más tiempo una enorme viga sobre sus hombros. Este se hizo célebre bajo el nombre de *Caupolicán*. Cambió el antiguo orden de combate en filas extendidas y lo sustituyó por filas sucesivas. El viejo *ulmen*, que representaba el espíritu de los araucanos, se llamaba *Colocolo*. Marchó con el ejército, ejercitándolo todos los días a formarse en columnas.

Caupolicán atacó las tres fortalezas avanzadas, *Arauco*, *Puven*<sup>47</sup> y *Tucapel*. Los españoles se replegaron sobre sí mismos; perdieron ocho cañones, tres capitanes y los fuertes fueron arrasados.

Valdivia se enteró de la insurrección. Precipita la marcha, a la cabeza de doscientos españoles y cinco mil indios aliados. Los araucanos suman diez mil. Valdivia ordena dos cargas de caballería; los escuadrones araucanos se abren, dejando penetrar a los españoles, y luego se cierran. Ningún europeo escapa. Valdivia avanza su reserva; la infantería abre un fuego destructor; los araucanos caen en filas completas. El jefe carga personalmente con el resto de su caballería y los araucanos son derrotados.

Pero un joven araucano, paje de Valdivia, abandona las filas españolas, exhortando a sus compatriotas al combate. Concentra su ataque en un solo punto y derriba a un español; los araucanos se precipitan con renovado furor, y nada les resiste. Entonces, todo se convirtió en una carnicería. Sólo dos indios se escaparon, todos los otros perecieron. Valdivia y su confesor fueron capturados, y ambos fueron ejecutados (1553).

Cortés y Valdivia fueron los más grandes capitanes enviados por España a la conquista de la América. Ellos simbolizan el espíritu de los tiempos; resumen las esperanzas y las ideas de la monarquía y del catolicismo. Golpearon sin piedad, y las colonias se edificaron con la sangre de los indígenas y sobre las ruinas de su libertad. No podemos más que asombrarnos de esa mezcla de barbarie y grandeza. El jefe es el Estado; por su actividad remplace al tiempo y a la multiplicidad de las ocupaciones. El dogma y la autoridad absoluta son ejecutados por el capitán conquistador. La España, con su política, su religión y sus tradiciones, se vuelca entera en América. La autoridad es un hombre; por consiguiente, el

<sup>47</sup> *Puén*.

jefe es virrey. La fe se identifica con un pontífice. El sacerdote se presenta y somete a todo un continente a la Roma de los papas.

Valdivia es un todo; tiene todas las cualidades necesarias para la obra: “geométrico en trazar y poblar; alarife en hacer acequias y repartir aguas; ladrón y gañan en las sementeras; mayoral y rabadán en hacer criar ganados; y en fin poblador, criador, sustentador, conquistador y descubridor”.\*

Valdivia parece grande cuando se contempla en bloque sus trabajos. Puebla, introduce un culto y organiza la propiedad feudal. La feudalidad es una consecuencia de la conquista militar. Ella atrae a los guerreros y divide la fuerza manteniendo la unidad en cada una de sus partes. Valdivia establece *cabildos*; dicta reglamentos; combate a lo largo de nueve años. Señor de una gran extensión territorial, comprendió sus necesidades futuras. Concibe el proyecto de dominar el extremo de la América, comunicar directamente con España, y reconstruir en el Cabo de Hornos las columnas abatidas de Hércules. Su ambición y el destino marítimo de Chile le sugieren, pensamos, la idea de desligarse del Perú y, en ese sentido, soñaba con la revolución topográfica realizada después por la independencia de la América. Solicitaba incesantemente a Carlos v nuevos poderes, a fin de conquistar nuevos países, aunque él no necesitase para sí mismo más que de siete pies de tierra para ser enterrado.\*\* Las victorias del emperador tenían que tener un eco en todas las soledades del mundo, y el soberano y el capitán se felicitaban mutuamente de sus triunfos, ya que Valdivia creía que el enemigo era común. Y lo era, en efecto. En Europa y en América, los enemigos son los herejes. Si en España brillan las llamas de la inquisición, en América la espada atraviesa a los rebeldes.

La victoria confirma en los araucanos el sentimiento de su fuerza y en los españoles una duda en cuanto a su colonización futura. Estos abandonan territorios y ciudades situados al interior de Arauco, y se retiran a la *Imperial*. Caupolicán asedia la ciudad, y envía a Lautaro, el joven héroe, para defender la frontera.

Villagran<sup>48</sup> sucede a Valdivia, y se traslada al sur para vengar la muerte de este último. Vadea el *Biobio*, pero Lautaro lo retuvo ahí. Se desarrolla una de las batallas más feroces. Villagran, con seis cañones, asolaba las filas enemigas; pero los indios avanzan en masa, esperando rechazar con sus pechos las balas asesinas.

\* *Carta de Valdivia al Emperador C. V.*

[*Al Emperador Carlos v. La Serena, 4 de septiembre de 1545. En Cartas de Pedro de Valdivia, Sevilla, 1929, p. 40.*]

\*\* Y no pido esta merced al fin que otras personas de abarcar mucha tierra, pues para la mía [su sepultura] solo siete pies bastan...”. *A sus Apoderados en la Corte. Concepción, 15 de octubre de 1550.*

[*En Cartas de Pedro de Valdivia, Sevilla, 1929, p. 141.*]

<sup>48</sup> Francisco de Villagra Velásquez.

Lautaro precipita su caballería sobre la pendiente de la montaña. Hace huir a los españoles. Estos dejan sobre el campo de batalla tres mil hombres, tanto de los suyos como de sus aliados. La victoria cuesta mil guerreros a los araucanos.

*Por infame se tiene allí al postrero...  
No espanta ver morir al compañero  
Ni llevar quince o veinte una pelota  
Volando por los aires hechos piezas,  
Ni el ver quedar los cuerpos sin cabezas.*

Ercilla<sup>49</sup>

Villagran se retira a Concepción; hace embarcar las mujeres y los niños y toma, con los hombres, la ruta de Santiago. Lautaro lo persigue y quema la ciudad. Al cabo de algunos meses, Villagran vuelve con refuerzos, y reconstruye Concepción. Lautaro lo ataca de nuevo, y lo empuja a su ciudad, donde entran, confusamente, vencedores y vencidos. Concepción es incendiada por segunda vez. El centro de los refuerzos estaba en Santiago. Lautaro concibe el proyecto de destruir esta ciudad, y parte con seiscientos araucanos selectos. Pensamiento y acción más audaces que las más audaces de esta guerra. Atraviesa grandes distancias, devastando las tierras de los indios aliados a los españoles, y las llamas del incendio anunciaron su llegada. Fue un momento crítico para la conquista. La ciudad se alarma, todo el mundo corre a las murallas. Pero Lautaro se detiene al borde del río Claro, donde construye una fortaleza para esperar a los españoles. Su intención es atraer al ejército, vencerlo fuera de las fortificaciones, y luego entrar a Santiago como había entrado a Concepción. Algunos destacamentos lo atacan en su fuerte, pero son rechazados. Sin embargo, la consternación de la ciudad obliga al viejo Villagran a ponerse en campaña con todas sus fuerzas. A la cabeza de ciento ochenta y seis españoles y mil indios, sorprende durante la noche el fuerte *lautarino*. Lautaro y sus araucanos mueren después de haberse defendido como desesperados en el ángulo en que se habían refugiado. Se dice que Villagran, impresionado por su extrema bravura, les ofreció salvar la vida. Pero un grito de guerra fue la única respuesta que recibió. Ninguno huyó, ninguno se rindió. Se los veía arrojar sobre las lanzas de los españoles, para alcanzarlos con las masas de sus armas. Los seiscientos araucanos murieron como héroes.

*Cuatro aquí, seis allí, por todos lados  
Vienen sin detenerse a tierra muertos,  
Unos de mil heridas desangrados,  
De la cabeza al pecho otros abiertos;  
Otros por las espaldas i costados  
Los bravos corazones descubiertos,*

<sup>49</sup> *La Araucana*, Parte I, Canto v. La “pelota” refiere a la bala de plomo o hierro disparada por los cañones españoles. El pasaje figura como epígrafe en el artículo de 1847, y en la edición de 1866 aparece intercalado en este lugar.

*Así dentro en los pechos palpitaban  
Que bien el gran coraje declaraban.*

Ercilla<sup>50</sup>

¡Qué recuerdos inmortales para los hijos de esta tierra, esos seiscientos araucanos que proyectaban encontrar el camino de la España!

Esa providencia de la invasión, esa necesidad tan decantada, nueva doctrina de los grandes crímenes, retrocede ante el brazo de Lautaro. La fatalidad encontró a la libertad. A pesar de los doctrinarios, nosotros los bárbaros tenemos la tradición sin pasado, la historia siempre viva. La libertad es el momento eterno de la conciencia; y si los republicanos franceses evocaron el recuerdo de la Grecia y Roma, nosotros en la Independencia pudimos decir con uno de los genios:

*The Chili chief abjures his foreign lord...  
Young Freedom plumes the crest of each cacique.*

Byron<sup>51</sup>

Y con uno de nuestros campeones:  
*De Lautaro, Colocolo y Rengo  
Imitad el nativo valor.*

Vera<sup>52</sup>

<sup>50</sup> *La Araucana*, Parte I, Canto xv. En el original, el pasaje aparece en francés en el cuerpo del artículo y en nota al lugar se reproduce el pasaje en español.

<sup>51</sup> El pasaje citado de Byron aparece en *El evangelio americano* como epígrafe a la Tercera Parte: "One common cause makes myriads of one breast, / Slaves of the East, or helots of the west; / On Andes'and on Athos'peacks unfurl'd, / The self-same standard streams over either world: / The Athenian wears again Harmodius sword; / The Chili chief abjures his foreign lord; / The Spartan knows himself once more a Greek, / Young Freedom plumes the crest of each cacique. Byron. *The age of Bronze*". En este mismo lugar, Bilbao ofrece una "traducción literal" del poema: "Una causa común hace millares de un corazón, esclavos del oriente o ilotas del occidente; el mismo estandarte desplegado en los picos de los Andes o del Ahos corre sobre uno u otro mundo: El ateniense carga de nuevo la espada de Harmodio; *el caudillo chileno abjura su señor extranjero*; el espartano sabe otra vez que es griego, *la joven libertad plumajea en la frente de los caciques*" (Imprenta de la Sociedad Tipográfica Bonaerense, Buenos Aires, 1864, p. 91). La cursiva es nuestra.

<sup>52</sup> *La Canción Nacional de Chile* de Bernardo de Vera y Pintado fue compuesta en 1819 y cantada hasta 1846. Fue suprimida con motivo de las relaciones de Chile y España, pero estaba todavía vigente para la fecha, abril de 1847, de publicación de este artículo. Encargada por el Gobierno de Chile a Eusebio Lillo, la nueva *Canción Nacional* fue publicada anónimamente en *El Araucano* el 17 de septiembre de 1847, y fue cantada por primera vez el 18 de Septiembre de ese año para la conmemoración de la Independencia de Chile. La estrofa citada decía, sin embargo, así: "De Lautaro, Colocolo y Rengo / *reanimad el nativo valor*".

Esas sombras amadas no aparecieron fantásticas; eran las almas de los soldados de la patria, cuando patria pronunciamos.

El virrey del Perú envía una segunda expedición, cuya caballería se componía de mil hombres al mando de su hijo, el marqués de Cañete. Llega a tierra araucana y Caupolicán le presenta muchas veces batalla, pero es vencido. El marqués funda la ciudad de Cañete, en el lugar mismo en que Valdivia fue ejecutado, y se destaca por su crueldad hacia los prisioneros, a los que hacía cortar las manos como medio de intimidación. Pero después de los siguientes combates, encontró a esos mismos hombres mutilados entre los numerosos prisioneros. Entre ellos, el cacique Galvarino desafiaba a los españoles con sus muñones. Luego de otra victoria, don García<sup>53</sup> hizo colgar a doce *ulmenes*.

Las batallas se sucedían sin interrupción. Los araucanos perdían mucha gente, pero siempre reconstituían sus filas y volvían a combatir. El capitán Reinoso<sup>54</sup> sorprendió a Caupolicán en su retirada, y lo hizo empalar en la plaza de la ciudad, en medio de una multitud estupefacta. Antes de morir, derriba al verdugo, porque era negro. Caupolicán soportó con una maravillosa serenidad el horrible suplicio, durante el cual no le ahorraban ni los insultos ni las punzadas. Así murió el gran toqui, en cuya persona se creyó haber exterminado a todo Arauco. El noble poeta de España no fue testigo de esa muerte. “Que si yo a la sazón allí estuviera, dice, la cruda ejecución se suspendiera”.\* Las campañas, que se sucedían sin tregua, ofrecen tantos triunfos como fracasos. Pero las fuerzas ya no eran comparables; los araucanos disminuían, los españoles aumentaban por los continuos refuerzos que recibían de Perú y Buenos Aires, por el crecimiento de su población y por la multiplicación de los mestizos. Las batallas se hacen parejas en cuanto al número, pero los araucanos se instruyen en el arte de la guerra. Desde 1561 hasta 1787, es decir, durante un lapso de doscientos veinticuatro años, no existió nunca la paz.<sup>55</sup> Los araucanos descenden a los valles, atraviesan a nado los ríos, asedian las fortificaciones, las toman por asalto, las destruyen; y los españoles vuelven a reconstruir, a rechazar a los indios, que vuelven a sus bosques y sus montañas, para reunir nuevas fuerzas. Esperan pacientemente que sus jóvenes se formen para el combate, y entonces se precipitan sobre sus antiguos enemigos como la lava de sus volcanes.

Se apropiaron de los caballos, y ese hecho inconmensurable en la historia de los pueblos desarrolla también en ellos los instintos salvajes, el deseo de mo-

<sup>53</sup> García Hurtado de Mendoza, IV Marqués de Cañete y Gobernador de Chile, es hijo de Andrés Hurtado de Mendoza, III Marqués de Cañete y Virrey del Perú. Cf. Molina, *Compendio, Segunda Parte*, Libro III, capítulos v-viii. Llama la atención en este punto la ausencia de toda referencia a *El Arauco Domado* (Lima, 1596) de Pedro de Oña. El marqués don García, dice Oña, “es todo el sujeto de este libro”.

<sup>54</sup> Alonso Reinoso. Cf. Molina, *Compendio, Segunda Parte*, Madrid, 1795, Libro III, capítulo VII, pp. 190-2.

\* Ercilla.

[*La Araucana*. Parte III, Canto xxxiv.]

<sup>55</sup> Cf. Molina, *Compendio, Segunda Parte*, Madrid, 1795, Libro IV, capítulos I-X.

vimiento y la pasión de independencia. A los araucanos les faltaban alas para atacar. Al caballo le faltaba la espuela del salvaje. Las tribus se dispersan, las distancias disminuyen y nace el *malón*. Los indios, antes cazadores, lo son ahora aún más. Pero la forma del terreno, el culto de la patria, el cuidado de la agricultura, son el contrapeso del caballo, y dan al araucano ese carácter transitorio entre el hombre nómada y el ciudadano de las ciudades.

En los primeros encuentros, la caballería española fue aplastada por la impetuosidad de la carga de los araucanos. El espíritu del nuevo escudero ha penetrado hasta en su montura. Ella ya no es más la bestia elegante y fogosa de los campos andaluces; se convierte en la obra terrible del genio salvaje, la creación artística del bárbaro.

Dos pueblos siempre en oposición se transmiten recíprocamente algunas de sus cualidades. El indio aprende la táctica, el español deviene un poco salvaje. El espíritu caballeresco existe en ambos lados, y no es raro ver combates singulares entre los jefes antes del enfrentamiento y en presencia de los dos ejércitos.

Todos los toquis mueren combatiendo, y se suceden durante el conflicto. Durante ese espacio limitado, ciegos de odio, los araucanos no distinguen entre los europeos. Dos expediciones inglesas y tres holandesas son rechazadas por ellos, con gran satisfacción de los españoles, que temían una alianza.

En 1598, la población aumenta, los esfuerzos de estos últimos se prosiguen sin parar. No se escuchaba más hablar de los araucanos, cuando de pronto aparecieron bajo la conducción del toqui *Paillamacu*, y destruyen las siete poblaciones españolas. Conducen al interior de las tierras a todas las mujeres y todos los niños, lo que contribuye mucho a la mezcla de razas. Se pueden apreciar aún las ruinas de diferentes ciudades destruidas, entre ellas la de *Imperial*. Concepción y algunas otras fueron reconstruidas.

En 1723, las colonias españolas corrieron el más grande de los peligros. El toqui *Vilumilla* organiza una conjuración desde el trópico hasta Valdivia. Envía a todas las poblaciones subyugadas mensajeros clandestinos con flechas misteriosas y dedos de manos enemigas. Se fijó el día. Debían sublevarse todos al mismo tiempo y dar el asalto a todos los poblados. El momento llega. Los Andes se transmitieron las señales inflamadas, pero sólo los araucanos atacaron. El toqui demolió los fuertes de Arauco y de Tucapel, pero un ejército de cinco mil hombres lo contuvo.

Se concluyó una paz que duró quince años. El gobernador don José Manso exigió que los araucanos construyeran burgos, lo que conduce a la ruptura de la paz. Al comenzar el año 1773, tuvo lugar una de las batallas más sangrientas, cuyo ruido se escuchó en Europa.\* Se restableció la paz bajo el toqui *Curiñancu*, y Santiago fue el lugar escogido para ratificarla. *Curiñancu* exigió que un representante de la causa araucana residiera permanentemente en la capital. Esta condición sorprendió a los jefes españoles, pero accedieron. En el año 1773,

\* Molina.

[*Compendio, Segunda Parte*, Madrid, 1795, p. 301.]

el enviado araucano se aloja con su séquito en el convento de San Pablo.\* “La historia de América, dirá un escritor, no proporciona, hasta donde sabemos, un trato semejante a este”.\*\*

Los grandes momentos de la historia pueden reducirse a dos: momentos de unidad; momentos de distinción.

En 1810, se establece una separación en Chile, y los españoles se encuentran frente a frente de los indígenas. La revolución comienza por el centro y, a la voz de los Carrera, empuja a los españoles hacia el sur. Los araucanos, viéndolos refugiarse en sus fronteras, piensan que una potencia superior a sus antiguos enemigos los amenaza. Entonces toman partido por sus enemigos. La razón es simple; explica perfectamente su conducta, y no sabemos por qué no ha sido consignada por los historiadores de esta guerra, que sólo maldicen a los indios. Es cierto que la misma raza los atacaba bajo otra bandera, pero ¿acaso debían reconocer en ella el resplandor de la revolución francesa?<sup>56</sup>

Más tarde, ayudaron a los patriotas; los intérpretes y los jefes explicaban a su manera los principios de la causa que sostenían. “Nosotros, decían ellos, deseamos expulsar a aquellos que han devastado nuestro territorio, a aquellos que nos han empalado. También nosotros somos los hijos de Lautaro; pues defendemos la patria que llevamos en nuestro corazón”. Así, se vio a algunas tribus combatiendo por la patria, a otras por el rey. Cuando el general San Martín se disponía a cruzar Los Andes para libertar Chile, hubo un *parlamento* solemne con los pehuenches, a fin de pasar por su territorio e impedirles aliarse con los españoles. La alianza tuvo lugar.\*\*\*

Luego, cuando el partido del rey ya sucumbía, un famoso bandido chileno, llamado [Vicente] Benavides, se introdujo entre los araucanos, y protegido por los españoles, enciende nuevamente la antorcha de la guerra; una guerra terrible, cuya impresión no se borra aún. En 1821, asedia al general Freire en Talcahuano. Las provisiones escaseaban; la posición se hacía cada día más crítica; se resolvió hacer una salida. Tres mil hombres se forman fuera de la ciudad. Benavides aplasta a los patriotas; pero el general Freire, encabezando la caballe-

\* Molina.

[*Compendio, Segunda Parte*, Madrid, 1795, p. 302.]

\*\* Lacordaire, *Araucanía*.

[*Encyclopedie nouvelle, ou Dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel*, publiée sous la direction de MM. P. Leroux et J. Reinaud, Tome Premier, A-ARI, Librairie de Charles Gosselin, Paris, MDCXXXVI, “*Araucanie*”, pp. 743-747.]

<sup>56</sup> Al respecto, véase el capítulo “Resurrección del pasado” de *Sociabilidad chilena*, en: *El Crepúsculo*, 1º de junio de 1844, pp. 79 ss. Disponible en: [www.memoriachilena.cl](http://www.memoriachilena.cl)

\*\*\* V. *Memorias* de Miller.

[*Memorias del General Miller al servicio de la República del Perú*, escritas en inglés por Mr. John Miller, y traducidas al castellano por el general Torrijos, Londres, 1829, Impr. de Carlos Wood e hijo.]

ría, lo abate él mismo, después de un combate de dos horas. Sin la caída de ese caudillo, la población del sur habría desaparecido.

Senosiain fue el último caudillo español que se mantuvo en guerra con ayuda de los araucanos. Fue vencido en 1824, y con él cae definitivamente la causa realista.

Desde su independencia, el gobierno de Chile ha tenido que luchar más de una vez contra sus vecinos. El actual Presidente, el general Bulnes, ha vencido a los pehuenches, quienes, bajo las órdenes de los Pincheira, habían organizado una guerra devastadora contra la república. Esos indios, habitantes de las cordilleras vecinas al volcán Antuco, dominaban las llanuras al oriente y occidente. Nómades, verdaderos tártaros de América, viven en cobertizos, comen la carne del caballo y son los más bárbaros de todas las tribus conocidas. Bajan a las pampas de La Plata, sobre una extensión de alrededor de cuatrocientas leguas, hasta la frontera de Buenos Aires, incendiándolo todo, y robando bestias y prisioneros, que conducen a sus montañas. Bajo el mando de los bandidos Pincheira, cayeron también sobre Chile, donde causaron una verdadera conmoción. El general Bulnes los venció en sus propios dominios. Se estableció una alianza con ellos, se liberó a millares de cautivos, y la tranquilidad reina en el sur.\*

Los chilenos de la frontera han alcanzado cierto parecido con los araucanos, y la debilidad o la incuria del gobierno permiten hostilidades dignas de bárbaros. Se queman los ranchos de los indios, se los masacra sin piedad, se fomenta sus divisiones internas; en una palabra, se busca su aniquilación. ¿Es ese el modo de proceder de la civilización?

A pesar de ello, esta guerra posee un carácter de grandeza; los episodios son variados y terribles. La táctica se improvisa y se modifica sobre el campo de batalla. Los indios se presentan súbitamente en grandes masas, luego desaparecen con la velocidad del rayo. La caballería chilena ha sido vencida muchas veces. Hace poco, había cambiado de táctica y atacaba a los indios desde que los avistaba. Los araucanos hacen lo mismo, y sus lanzas les confieren una ventaja en los primeros encuentros. La primera línea marcha resignada al sacrificio, pero en la contienda, el soldado chileno es superior en el manejo del sable. Por ello, la caballería ha podido resistirles por la violencia del choque y por sus continuos sacrificios.

La paz reina hoy entre el gobierno chileno y las tribus araucanas. Espere-mos que dure largo tiempo. Y, antes que nada, ¡ojalá se convierta en la fuente de relaciones útiles y fecundas! Esta joven república, de la cual Santiago es el centro, podrá apoyarse en una época no lejana en sus belicosos vecinos y asociarlos a su destino. Le bastará con atraerlos a ella por el encanto y el poder de esta civilización que ella parece llamada a propagar por América del Sur. ¡Que avance con coraje en esa vía! Más fuerte y más viril que las sociedades que la

\* *Biografía del General Bulnes*, Santiago, 1846.

[Juan Bautista Alberdi, *Biografía del General Bulnes, presidente de la República de Chile*, Imprenta Chilena, Santiago, 1846, Para la referencia, cf. pp. 24 y sgs.]

avecinan, ella parece haber sido reservada con sus vivas energías para convertirse más tarde en el centro de un imperio que no existe aún en esta parte del mundo: ella no debe descuidar ningún recurso para alcanzar este fin. De ese modo, ella fundará los cimientos de su grandeza futura. He ahí lo que le desea uno de sus hijos, separado hoy de ella por toda la inmensidad del océano, y que no la contempla más que desde el fondo de Europa.

Actualmente ha variado algún tanto la fisonomía primitiva de los indios, conservando siempre el fondo moral de los primeros tiempos:

*Siempre fue exenta, indómita, atrevida,  
De leyes libre y de cerviz erguida.*

Ercilla<sup>57</sup>

Trescientos años de guerra contra un mismo enemigo: “Atacados por los Incas que no pudieron someterlos, por Almagro, por Valdivia, por todos los españoles de Chile y de Buenos Aires, nunca han cedido ni ante la fuerza de las armas, ni a las sugestiones de sus misioneros, conservando aún hoy su libertad, sus costumbres, su religión primitiva. Se puede decir que son los más determinados de todos los americanos, y los que más saben del arte de la guerra”.\*

Nuevas necesidades se han desenvuelto en ellos con la comunicación frecuente. Son más agricultores, cultivan mayor número de producciones, tienen rebaños de los animales de cuerno y trabajan ponchos, lazos, riendas, coberturas y algunos utensilios de barro. Cambian sus producciones con algunos géneros, licores, instrumentos y adornos. Estas relaciones de comercio son frecuentes cuando hay paz. Admiten y reciben muy bien a los viajeros. La hospitalidad es una de sus virtudes. El gobierno de Chile mantiene alianzas con muchos caciques, y ellos envían continuamente mensajeros y comerciantes a la ciudad de Concepción. Reciben a los misioneros, los respetan, pero todos sus trabajos son infructuosos para convertirlos.

En nuestras guerras civiles han tomado parte, decidiéndose por el jefe más conocido y más amado, y muriendo en las batallas como si peleasen por ellos mismos. Las guerras civiles son frecuentes entre las diversas tribus, mas al momento se unen ante el interés común. Los costeños son de carácter más apacible y han adoptado muchos usos y aun parte del vestido europeo. Los araucanos del interior los miran por esta causa con desprecio. Son más vivos en la inteligencia y más afables en su trato; los araucanos más tenaces y profundos en lo que conciben, más severos y fríos en sus relaciones. La pesca es la principal ocupación de los costeños. Hacen frecuentes invasiones en el territorio de los puelches y pehuenches. Estos, como hemos dicho, habitan en las cordilleras al oriente y pelean y roban con los cristianos y los indios de las pampas. Los araucanos los

<sup>57</sup> *La Araucana*, Parte I, Canto I.

\* D’Orvigni, *L’homme américain*.

[Alcide D’Orbigny, *L’homme américain de l’Amérique Méridionale, considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*, Paris, Chez F-G. Levrault, 2 tomos, 1839.]

atacan y se apoderan de los ganados o prisioneros que han recopilado en sus guaridas. Así es que hemos visto libertados en Chile prisioneros tomados cerca del Atlántico y de la provincia de Buenos Aires. Los araucanos son temidos de los *pehuenches*, *puelches* y *huilliches*. Hablan la misma lengua, pero tienen diferencias muy características: la agricultura, la herencia de la tierra, la tradición del recuerdo y de la identidad de vida constituyen la superioridad del araucano.

En los chilenos de la frontera la influencia de los araucanos es notable. Vive al frente del enemigo, en presencia de esa naturaleza portentosa y solitaria, duerme en centinela, se levanta a caballo, y a cada momento sabe que depende de sí mismo. Es exaltada la conciencia de su personalidad, es selvático y taciturno. Su faz es blanca, su alma es araucana. Pronto al pillaje, limitado en sus ideas, la guerra es su deseo, la intolerancia es su dogma. El catolicismo y sus principios exclusivos se alían en su espíritu con la magia y la superstición de los indios. Los araucanos son intermediarios entre la civilización y la barbarie. Los chilenos de la frontera son un anillo entre la civilización y los araucanos. Peleando en la frontera son nuestra vanguardia, peleando en la República son apariciones de Atila.

IV

¿Cuál debe ser la política de Chile respecto a los araucanos?

Chile, después de la revolución se ha enrolado en el movimiento humano porque vive y es en virtud de la revelación del 89. Arauco se desprende de la historia, concentrado en su personalidad salvaje. La tradición de Chile es sucesiva, nueva por la idea, vieja por la paternidad; la de Arauco es inmóvil, es un monumento perpetuado de la vida de los pueblos. Esta es la oposición que se trata de disipar en la unidad.

Los medios que se presentan son dos: la destrucción o la renovación.

¿Es la destrucción el medio que debe preferirse? Toda personalidad, sea de pueblo, sea de individuo, tiene su lugar asignado bajo el sol. El dogma de la igualdad ha inmortalizado a toda criatura. La destrucción ejercida por un pueblo es el suicidio moral de su existencia. Chile ha nacido en el derecho, es porque es; a un lado pues esas teorías que pronuncian los que llevan a la humanidad muerta en sus entrañas. Destrucción grita el animal; fraternidad exclama el bautizado en la luz y el fuego. Chile no debe, pues, destruir a los araucanos.

¿En qué debe consistir la regeneración? Toda regeneración supone un ideal y la aplicación del ideal envuelve tres condiciones necesarias: lo que debe sacrificarse porque no hay nada perfecto; lo que debe conservarse porque todo participa en la centella divina; y, últimamente, lo que debe agregarse para dar un paso hacia el progreso, esto es, un movimiento, una visión más completa de la verdad. Todo es marcha: la historia es el tiempo aspirando a la eternidad.

Cuando un pueblo pretende identificar a otro pueblo en su destino, la conciencia de esa responsabilidad debe hacer temblar su sentimiento moral. No basta sentir la fraternidad y purificarse de los antecedentes discordantes; es

preciso, además, elevarse, sobrepasar los límites pasados del amor, realizar en su vida el nuevo texto, encarnar en la persona la palabra. Sólo así, sobre un grado más alto de la escala, se tiene derecho para decir a los otros: *venid a mí*, y os mostraré nuevos horizontes.

En Chile hay dos dogmas, el político y el religioso. Esta es una dualidad que lucha; el ciudadano combate en sí mismo; el sacerdote no es el ciudadano. La República carece de la unidad ontológica: esta falta de unidad *c'est le défaut de la cuirasse*<sup>58</sup> para emprender la identificación del Arauco.

Los araucanos viven en la intuición completa de la definición del hombre. El guerrero y el labrador son el ciudadano y sacerdote. Ellos obran y en sus acciones van acompañados por sus genios, por la magia, por sus tradiciones e instintos. En la guerra que han sostenido han visto a los misioneros hablarles de paz, de amor, de justicia, de sometimiento a los cristianos y los cristianos eran sus verdugos. El instinto salvaje es rápido y sintético; ellos unían al sacerdote y al soldado cristiano en la misma reprobación; a las palabras, en oposición con las acciones, oponían el juicio de la perfidia y envolvían en su odio hombres, principios, civilización y apariencias. La verdadera manifestación del hombre es la acción, la palabra que no engaña. Ellos escuchaban, no veían sino esta última; y a fe mía tenían razón. —¿Qué? ¿El sacerdote de amor, no reprueba los actos de odio; el hombre de paz, no defiende a los oprimidos; el misionero de la religión, no predica la religión entre los suyos? —Hablan de abdicación, de autoridad, de ley, ¿y los hombres para quienes proclaman obediencia son los expoliadores de mi fuerza? Nos hablan de purificación y castigos eternos, ¿y no hay purificación ni amenazas para los hombres manchados con la sangre de sus semejantes? El rey, la iglesia y la conquista vienen a hacernos conocer al sublime crucificado ¿y empiezan por crucificarnos a nosotros? ¡Atrás el Rey, la Iglesia y el cristiano! He aquí la sentencia de la intuición del araucano, y que nosotros traducimos diciendo: no hay unidad en las creencias y no la hay entre las acciones y creencias. La independencia bárbara de Arauco es una objeción metafísica. Desaparezca la objeción y Arauco entrará en Chile.

La Iglesia Católica unida hasta ahora con la guerra y con la raza que invadía no ha podido penetrar. Chile independiente ha seguido el mismo proceder, y por eso es que poco nos distinguen de los españoles. Otro rumbo es necesario; los hechos y la justicia lo reclaman.

La República de Chile, en esa guerra continuada, ha seguido enteramente el sistema español, y no se ha presentado bajo la nueva faz que la Revolución le impuso. Ha opuesto soldados quizás tan salvajes como los indios; no les ha opuesto al hombre ciudadano, al hermano, al sacerdote. No se ha presentado en esa guerra con la superioridad de un Estado ni con la superioridad moral de cada uno de sus hijos. Ley religiosa, ley moral, ley política, costumbres, táctica, todo ha presentado un caos y de este modo la victoria definitiva se retira. Si queremos avanzar para con ellos, hagámosles ver ante todo la unidad y la armonía.

<sup>58</sup> Es el defecto de la coraza.

Cada pueblo combate con su principio necesario; en su Dios está la fuerza. Luego, si queremos vencerlos en la tierra, debemos antes vencerlos en el Cielo.

En Chile existe la dualidad divina. Como republicanos tenemos la revelación eterna en la conciencia; como católicos tenemos la revelación inmediata por medio de la jerarquía humana: he aquí la lucha. La lógica de la noción de Dios lo hará desaparecer; pues creemos que el padre de donde nace la igualdad, creemos que es verbo, con cuya luz viene todo hombre<sup>59</sup>, de donde nace la fraternidad entre la libertad y la igualdad.

El Dios de los araucanos, relegado en la región impenetrable, abandona el mundo al poder del salvaje, y de esta concepción nace la individualidad absoluta y el aislamiento del bárbaro. No tienen sino la concepción de la primera persona y es a nosotros a quienes toca completar la trinidad divina. Pero antes de realizar en los otros debemos primero realizar en nosotros lo que pretendemos imponer.

La segunda lección es el ejemplo, el espectáculo de un pueblo que se identifica con sus creencias y no las deja morir en los libros y en las constituciones. Pongámonos frente a frente de ellos como verdaderos republicanos en la esfera pública y privada, fieles a la palabra, a todo tratado y convención; mostremos súbditos y soberanos, gozando de la autoridad de la ley, sobre el capricho de la autoridad individual; vean la propiedad sin el despotismo del capital y la miseria del obrero; vean al hombre inteligente sobre las ruinas del animal sensible, el matrimonio exclusivo, la dignidad de la mujer, la familia organizada bajo la autoridad del Estado; entren al fondo de nuestra conciencia y lean allí el deber y el derecho, el amor y el sacrificio y presentan en el contacto de las almas los resplandores de la inmortalidad.

Conservarán siempre el sentimiento de la patria, ensanchando ese amor a la nueva patria cuyo nombre es igualdad, conservarán la conciencia de la libertad que los ha inmortalizado, pero abdicarán sus odios al ver que no somos los hombres de la antigua tradición; abdicarán la orgía, la poligamia, la superstición, la contemplación del orgullo solitario. Caerán las tinieblas del odio y entonces sentirán la fuerza de lanzarse al espacio luminoso; conservarán su espíritu guerrero, el enemigo tan sólo habrá cambiado. Habrá también que conservar en ellos la intuición vaga de la concepción del hombre en el ejercicio de su acción. Será soldado, no del desierto, sino de la ciudad; será orador y legislador, no de la destrucción, sino de la fraternidad; será sacerdote, pero de la religión sublime que invocamos. Queremos atraerles, hacerlos edificar poblaciones, pero debemos hacer que no sean como creen: sepulcros de la libertad y de la vida. Debemos saber antes si podremos organizar el trabajo para no convertirlos en esclavos de la tierra y de la industria. El, fiero en su caballo, libre en sus campos y montañas, ¿debería encorvarse bajo el yugo del capital y abdicar la vida de la independencia por la inmovilidad y opresión del proletario? No: en esto tam-

<sup>59</sup> Jn 1, 9: "Este era la luz verdadera, que alumbr a todo hombre que viene a este mundo".

bién soy araucano, y antes de verlos bajo la faz de la Irlanda, de la Polonia y de los obreros de la Europa, les diría: alerta en la frontera.<sup>60</sup>

Después de la atracción del ejemplo, debe tratarse de la comunicación. La comunicación física necesita el establecimiento de caminos que la geografía está mostrando. El araucano comercia. La mejora de las comunicaciones y una sabia medida de economía política aumentarán considerablemente este comercio obligando a los araucanos a un aumento de trabajo. Ese territorio sano y bello, donde los ríos y los lagos invocan a las naves, los llanos al ferrocarril, las montañas y sus bosques el hacha del cristiano, presentan todas las condiciones necesarias para el establecimiento de las grandes poblaciones. Todo incita al movimiento, caiga la barrera que nos separa y surjan de una vez esas ciudades. No emplearemos la política maquiavélica, no compraremos los terrenos para hacerlos perecer por hambre y empujarlos más y más en la barbarie; no pretenderemos enmuellecerlos con las falsas necesidades de una civilización decrepita; no introduciremos al comerciante inicuo que lleva el aguardiente y los vicios bajo el frac; no sembraremos la discordia entre sus tribus para posesionarnos del cementerio de ese pueblo; no, nos presentaremos en la persona del Estado y en la de cada uno de nosotros, firmes en la soberanía del deber y llenos de amor para con ellos; sin concesiones a sus faltas, pero tolerantes a sus errores.

Las vías de comunicación facilitadas, e impulsado el comercio, hay que tratar la comunicación de los espíritus. He aquí la necesidad del estudio de su lengua y la exaltación de amor en los nuevos misioneros. Salga el apóstol, lleno de la fuerza inmaculada, llevando en su corazón la palanca que levanta las montañas; encienda la centella divina en el alma de los araucanos; muera cada día en una exhalación de amor, en un acto de sacrificio; arranque el misterio que cubren esas almas taciturnas; identifíquese en sus dolores; invoque el espíritu encadenado en esas organizaciones de hierro; asista al milagro de la iluminación interna y, unificados en el momento infinito, pronuncien a un tiempo el misterio de la eternidad y de los tiempos: Dios y libertad.

Verificada la intuición, lo que debe seguirle es su perpetuación y desarrollo. Esta es la obra de un sistema de educación que se hará inmediatamente, derra-

<sup>60</sup> “El tlaxcalteca, el quechua, el aymará, el guaraní, el puelche, el huilliche y el araucano esperan al iniciador por el órgano de un pueblo cristiano. Tan hijos de Dios como nosotros, es de nuestro deber revelar el fondo divino que contienen y abrazar en nuestra organización social los recuerdos, las instituciones del hombre primitivo. Ellos nos conservan una imagen, oscurecida es verdad, de la integridad del hombre, de la unidad primitiva, de la indivisible personalidad, dividida y mutilada por las civilizaciones europeas. El Indio, por más atrasado que aparezca, ES EL HOMBRE. No es un elemento de hombre, rueda de una máquina, brazo del trabajo como el proletario, o cerebro aislado como el sabio. He ahí una lección. Sepamos desarrollarla y comprenderla”, dice Bilbao en *La América y la República (La Revista del Nuevo Mundo, Imp. y Lit. de J. A. Bernheim, 1857, p. 27)*, en Alvaro García San Martín (Noticias, edición y notas de), “Francisco Bilbao. Tres ensayos sobre *la América latina*”, *Archivos de Filosofía*, UMCE, N° 2-3, 2007-2008, pp. 499-595. Para la referencia, p. 584.

mando escuelas y haciendo pronunciar por vez primera en esas selvas el libro de vida, el Evangelio. Entonces, el nacimiento espiritual unirá a los que se creen hijos de diverso padre; el sello divino borrará el sello de los climas y la diferencia de lengua desaparecerá en la unidad de la palabra interna.

Como hemos visto, los chilenos vecinos de los indios, han participado algo de los salvajes, exagerando sus malas cualidades. Esto es un gran obstáculo que ante todo es preciso vencer. Los fronterizos roban, saquean y se introducen en las orgías de los araucanos y así, rebajándose ellos mismos, pierden la atracción de la superioridad moral. El Estado debe, al avanzar sobre Arauco, detenerse algún tiempo en la frontera. Elevado allí el templo del ejemplo, puede continuar su marcha presidido por los consejos de dos virtudes: “El modo de establecer la fe en las Indias debe estar conforme con el que Jesucristo empleó para introducir la religión en el mundo; es decir que debe ser pacífica y llena de verdad”. \* “El mejor medio para regular el tiempo libre de los indios y sus buenas costumbres, así como para combatir aquellas que son malas y contrarias al buen orden, es la publicación del Evangelio”.\*\*

Repetimos, pues, la misma palabra pronunciada ahora 300 años; no ha envejecido, la ocasión existe, el objeto es el mismo. Lo que decía el sacerdote en el tiempo de la conquista, lo dice también el ciudadano cuando la libertad apareció en la América: “Somos más lúcidos y más poderosos que las naciones indias; nuestro honor exige tratarlos con bondad e incluso con generosidad”\*\*\*.

El fin es conocido, el medio señalado, la acción es lo que falta. Chile tiene que completar su territorio, derribar esas barreras de odio, desenvolver esas riquezas escondidas, volver a la divinidad una porción de sus hermanos.

Los araucanos esperan al divino mediador que aparezca dominando la dualidad de sus creencias y que le revele al hijo en el seno del Padre palpitando la luz y la vida. El mundo espera la misma nueva porque todo el mundo gime; la estrella de los magos ha sido señalada en nuestros días; un hombre de dolor, Lamennais, nos ha dicho que se levanta diariamente en la conciencia. El Evangelio vive en la eternidad del sentimiento; esperemos, pues, en la verdad espontánea, la llegada de la verdad, pensamiento, luz de la luz, visión del infinito en la inteligencia y el amor.

La cuestión de Arauco es la cuestión de Chile, la de Chile lo es también de las repúblicas hermanas. Abramos, pues, nuestras entrañas a otro impulso que al de las pasiones del momento. El hombre y las naciones se iluminan y se agrandan en las obras del deber. Tal hombre, tal pueblo que se ignoran y se despedazan en sí mismo se revelan de repente en una acción de esfuerzo y de entusiasmo hacia un fin que el amor les haya impuesto. Misterio sublime, que cualquiera de nuestros actos buenos nos hace aparecer abrazados en el abrazo del Padre.

\* Las Casas.

\*\* Las Casas.

\*\*\* Washington.

Un noble polaco, ya citado, dice estas bellas palabras relativas a la cuestión que nos ocupa: “Parece que el día de la emancipación de la América Española, complacida la Providencia con este tan fausto como glorioso acontecimiento, dejó a cada una de sus Repúblicas un hijo de sangre no mezclada, indígena, para que lo criase con el amor de una madre”. “Con este fin recibió la más relacionada con el antiguo continente, República del Plata, al rebelde hijo de las Pampas y a su cruel hermano del Gran Chaco y de los feraces llanos de Santa Fe; al cuidado de las cultas y opulentas Repúblicas del Alto y Bajo Perú, quedó el morador de las impenetrables selvas de Maynas y el flechero de las Pampas del Sacramento; a la esforzada y heroica, bañada en la sangre de sus patriotas, Venezuela, le dio al indomable jinete de las sabanas del Orinoco descendiente de los Caribes, y al pensativo Araucano, que anidado en sus aéreas casas en la cima de la gigantea palma *mauricia*, debe su libertad al fangoso y movedizo suelo que habita. En esa providencial herencia cupo la suerte a la más juiciosa, a la que en toda su guerra de emancipación supo conciliar el valor del buen patriota con la moderación del campeón generoso, a la que salió victoriosa sin manchas de crueldad y de sanguinarias venganzas, que recibiera a su cargo al más noble y valiente hijo, al que más sangre costó a los conquistadores y más sacrificios a la poderosa España”.\*

Al lado de los griegos, vencedores del despotismo turco, al lado de los Cárpato, héroes del Cáucaso, barrera de la barbarie del zar, de los sicks, que resisten a las compañías cartaginesas, nosotros colocamos entre esas sublimes protestaciones a los héroes de Los Andes, araucanos de Chile. No pereceréis, hombres valerosos, el nuevo templo os admitirá en su santuario deponiendo vuestras lanzas en las columnas de la libertad.

Así estalla la solidaridad humana y así se prepara la nueva faz, cuyos sentimientos nos consuelan. Vemos los pueblos futuros en las cunas gigantescas que la Providencia ha reservado de la topografía de América. La voz de esa naturaleza vaga en el desierto buscando la conciencia que pueda repetirla y estamparla en las futuras catedrales. Sopla espíritu invisible sobre ese caos germinante, escucha la soledad inmaculada, aquella voz que dijo en la aurora de los mundos: *Lumière soit!*<sup>61</sup>, y respondan los hombres en la visión del uno unificados: *Lumière fut!*<sup>62</sup>

\* Domeyko.

[*Araucanía y sus habitantes*, Santiago, 1845. Para los pasajes de la cita, pp. 104 y 105.]

<sup>61</sup> Hágase la luz.

<sup>62</sup> La luz fue hecha.

# BIBLIOGRAFÍAS

# ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO DE LA REVISTA DE FOLKLORE CHILENO (1911-1928)\*

*Octavio Lillo\*\**

## INTRODUCCIÓN

El Dr. Rodolfo Lenz nació en Halle (Sajonia), Alemania, el 10 de septiembre de 1863. Sus padres fueron Whilhelm Lenz y Marie Danzinger. Sus estudios primarios los realizó en Bremen en 1870 y los continuó en Breslau (Silesia). En el año 1877 ingresó al Friedrich Wilhelms Gymnasium de Colonia y en el año 1879 al Liceo Imperial de Metz (Lorena). Posteriormente ingresó a la Universidad de Bonn, con el fin de estudiar lenguas modernas y en el año 1886 obtuvo el grado de Doctor. Su tesis versó sobre fisiología e historia de los palatales (*Zur Physiologie and Geschichte der Palatalen*); al año siguiente es nombrado profesor de idiomas en el Friedrich Wilhelms Gymnasium de Colonia.

A fines del año 1889, fue contratado por el Gobierno de Chile como profesor de lenguas en el Instituto Pedagógico (francés, inglés e italiano).

Entre los informes presentados por el Dr. Lenz figura el de Wendelin Fôster, quien fue su maestro: “El señor Lenz es un filólogo distinguido, no solo por su saber científico, sino también por su natural disposición para hablar los idiomas extranjeros con acento nacional”.

La actividad cultural de Lenz comenzó casi de inmediato de llegar a Chile y estuvo muy lejos de limitarse a la pedagogía. Sus investigaciones sobre lingüística o sus estudios fonéticos araucanos fueron destacadísimos. Deseamos en esta ocasión manifestar el valiosísimo rescate patrimonial lingüístico folklórico que realizó el Dr. Rodolfo Lenz al fundar el 18 de julio de 1909 la Sociedad de Folklore Chileno, que es la primera de América Latina y posiblemente la primera de habla hispana, cuyo maravilloso fruto fue la Revista de Folklore Chileno (1911-1928). El presente Índice Bibliográfico General conmemora el Centenario de la fundación de la Sociedad de Folklore Chileno, que ha incentivado de manera muy importante el estudio del folklore en Chile hasta nuestros días.

Incluimos al final de este trabajo una lista de autores citados en la Revista y las notas correspondientes.

Santiago, julio de 2009.

\* En homenaje al Dr. Rodolfo Lenz, con motivo de haber cumplido cien años la Sociedad de Folklore chilena, fundada por él el 18 de julio de 1909.

\*\* Colaborador del Archivo de Literatura Oral de la Biblioteca Nacional.

# ÍNDICE GENERAL BIBLIOGRÁFICO DE LA REVISTA DEL FOLKLORE CHILENO

## TOMO I

Revista del Folklore Chileno. Publicada por la Sociedad de Folklore Chileno (sfc) de Santiago de Chile, Tomo I, 1909- 1910, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, Delicias 1167, 1911, 23.2 x 16,2 cm.<sup>1</sup>

	Págs.
Prefacio (firmado por Dr. Rodolfo Lenz, abril 1911)	III-V
Índice de materias. VI-XVII	
Comunicaciones a los miembros de la sfc <sup>2</sup> , 3 de abril de 1910.	XIX-XXIII
Segunda comunicación a los miembros de la sfc.	XXV-XXXVII

Sociedad de Folklore Chileno, Santiago de Chile. Programa de la sfc, fundada en Santiago de Chile el 18 de julio 1909, presentado a los miembros actuales y futuros por Rodolfo Lenz.

Contenido: Estatutos de la Sociedad – Lista de los miembros Bibliografía – R. Lenz.

Etnología y Folklore – Programa para estudios de Folklore Chileno – Fonética Chilena y reglas para la transcripción de documentos en dialecto chileno, Santiago de Chile, Imprenta y Encuadernación Lourdes, Prat N° 274, Tel. 1144 1909<sup>3</sup>, 24 págs.

### Entrega 1

Tomo I, Revista de la Sociedad de Folklore Chileno, Del Latín en el Folklore Chileno, por Ramón A. Laval. (Publicado en *Anales de la Universidad de Chile*, Tomo cxxv, Santiago de Chile Imprenta Cervantes, Bandera N° 50, 1910<sup>4</sup>, 26 págs.

### Entrega 2

Tomo I, Revista de la Sociedad de Folklore Chileno, Cuentos Chilenos de nunca acabar por Ramón A. Laval, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, Bandera 50, 1910<sup>5</sup>, 44 págs.

### Entrega 3 y 4

Tomo I Revista de la Sociedad de Folklore Chileno, Oraciones, Ensalmos y Conjuros del pueblo chileno comparados con los que se dicen en España por

<sup>1</sup> Este es el único formato que tienen todos los ejemplares de esta revista.

<sup>2</sup> Esta publicación no indica el número de páginas.

<sup>3</sup> En la contratapa y tapa final de este programa figura la “Bibliografía de algunos trabajos que contienen materiales de Folklore Chileno y voces chilenas”. Enumero 34 títulos.

<sup>4</sup> Publicado, además, en la *Revista de Historia y Geografía*, N° 58, 283-323, 1927.

<sup>5</sup> Se publicó también en *Anales de la Universidad de Chile*, vol. cxxv, 2<sup>do</sup>. sem., 1909, págs. 955 al 996.

Ramón A. Laval, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, Bandera, 50<sup>6</sup>, Págs. 71-198 y págs. con numeración 129-132.

Entrega 5

Tomo I, Revista de la Sociedad de Folklore Chileno, La Fiesta de Andacollo y sus danzas por Ricardo E. Latcham. Presentado a la Sociedad de Folklore Chileno en la Sesión del 24 de octubre de 1909. Publicado en *Anales de la Universidad de Chile*, tomo CXXVI, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, Bandera 50, 1910, págs. 195-220.

Entrega 6

Tomo I, Revista de la Sociedad de Folklore Chileno, Costumbres y Creencias Araucanas. Guillatunes por Eulogio Robles Rodríguez. Publicado en *Anales de la Universidad de Chile*, tomo CXXVII, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, Delicias 1167, 1911, págs. 221-250.

Entrega 7 y 8

Tomo I, Revista de la Sociedad de Folklore Chileno, Las Drogas Antiguas en la Medicina Popular de Chile, por León Tournier, con anotaciones y un anexo del Dr. Rodolfo Lenz. Publicado en *Anales de la Universidad de Chile*, Tomo CXXVII, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, Delicias 1167, 1911, págs. 251-298.

		Rev. de FCH	A. U. de Chile	Folleto
Entrega	1	1-26	931-953	26
Entrega	2	1-44	955-996	44
Entregas	3-4	71-198	202-322	132
Entrega	5	195-220	663-685	-----
Entrega	6	221-250	151-177	-----
Entregas	7-8	251-298	759-802	-----

TOMO II

Revista de Folklore Chileno. Publicada por la Sociedad de Folklore Chileno de Santiago de Chile, Tomo II, 1911-1912, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, Delicia 1967, 1912. (Los Trabajos Científicos de las págs. 1 a 216, de este tomo II, fueron publicados también en *Anales de la Universidad de Chile*, tomo 128).

	Págs.
Prefacio firmado por el Dr. Rodolfo Lenz	III
Tercera comunicación a los miembros de la SFC, Dr. Rodolfo Lenz.	v-XIV
Lista de los Miembros de la Sociedad de Folklore Chileno	XV-XIX

<sup>6</sup> Publicado, además, en *Anales de la Universidad de Chile*, Tomo CXXVII, 1<sup>er</sup> sem., 191,0 págs. 203-322 y también por el Congreso Científico Internacional Americano, celebrado en Buenos Aires en julio de 1910.

Anexo

Una vergüenza, L S Q	XX-XXI
La Pornografía en los Anales de la Universidad	XXI-XXIII
Adivinanzas corrientes en Chile. Ataque injusto, firma el Directorio de la Sociedad del Folklore Chileno.	XXIV-XXVI
Es Urgente	XXVII-XXVIII
Los Anales Universitarios en el Correo	XXVIII-XXIX
¡Muy científico! L S Q	XXIX-XXXI
Adivinanzas corrientes de Chile. Eliodoro Flores.	XXXI-XXXIV
Vamos por parte. EN	XXXIV-XXXVI
Las adivinanzas obscenas. El trabajo no es científico L S O	XXXVI-XXXIX
Por la moralidad Pública	XXXIX-XL
Adivinanzas corrientes en Chile, R. Lenz	XLI-XLIV

Entrega 1

Tomo II, Revista de Folklore Chileno, Comentarios del Pueblo Araucano (La Faz Social) por Manuel Manquilef. Publicado en *Anales de la Universidad de Chile*, Tomo CXXVIII, entrega en marzo y abril, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, Delicias 1167, 1911, págs. 1-60.

Entrega 2

Tomo II, Revista de Folklore Chileno, Juegos de Bolitas, por Maximiano Flores, publicado en *Anales de la Universidad de Chile*, Imprenta Cervantes, Delicias 1167, 1911, págs. 63-110.

Entrega 3

Tomo II, Revista de Folklore Chileno, Costumbres y creencias araucanas, Neigurehuen —Bailes de Machis por Eulogio Robles Rodríguez. Publicado en *Anales de la Universidad de Chile*, tomo CXXVIII, entrega de marzo y abril, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, Delicias 1167, 1911, págs. 113-136.

Entrega 4 a 7

Tomo II, Revista de Folklore Chileno. Adivinanzas corrientes de Chile, recopiladas por Eliodoro Flores, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, Delicias 1167, 1911<sup>7</sup>, págs. 137-334.

Entrega 8

Tomo II, Revista de Folklore Chileno. Cuentos de adivinanzas corrientes en Chile, recopilados por los señores Jorge O. Atria, Eliodoro Flores, Ramón A. Laval y Roberto Rengifo de la Sociedad de Folklore Chileno. Con una introducción y

<sup>7</sup> Este trabajo fue publicado en *Anales de la Universidad de Chile*, en forma parcial, tomo CXXIII, 1<sup>er</sup> sem., 1911, págs. 765-844. Sólo se publicaron 80 págs., de un total de 180.

notas comparativas por Rodolfo Lenz, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, Bandera 130, 1912, págs. 335-388.

		Rev. de FCH	A. U. de Chile	Folleto
Entrega	1	1-60	393-450	-----
Entrega	2	61-110	473-520	-----
Entrega	3	111-136	549-572	-----
Entregas	4-7	137-334	765-844	-----
Entrega	8	335-338		-----

## TOMO III

Revista de Folklore Chileno. Publicada por la Sociedad del Folklore Chileno de Santiago de Chile. Tomo III, 1913, Imprenta Universitaria, Santiago, 1913.

	Págs.
Cuarta y última comunicación a los miembros de la SFC	I-X

## Entrega 1-3

Tomo III, Revista de Folklore Chileno, Un grupo de consejas chilenas, Estudio de Novelística comparada precedido de una introducción referente al origen y la propagación de los Cuentos Populares por Rodolfo Lenz. Publicado en *Anales de la Universidad de Chile*, Tomo CXXIX, Imprenta Cervantes, Santiago, 1912<sup>8</sup>, págs. 1-152.

## Entrega 4

Tomo III, Revista de Folklore Chileno, Costumbres y Creencias Araucanas, Machilupum, Iniciación de Machis-Travun, Una reunión pública por Eulogio Robles Rodríguez. Publicado en *Anales de la Universidad de Chile*, Tomo CXXX, Imprenta Cervantes, Santiago, 1912, págs. 154-181.

## Entrega 5 y 6

Tomo III, Revista de Folklore Chileno, Comentario a Tarifa de Boticas Impresa en Santiago de Chile en el año 1813 por León Tournier. Publicado en *Anales de la Universidad de Chile*, Tomo CXXXIII, Imprenta Litografía y Encuadernación Barcelona, Santiago, 1913, págs. 183-250.

## Entrega 7

Tomo III, Revista de Folklore Chileno, Costumbres y Creencias Araucanas, El juego de la Chueca (Palín) por Eulogio Flores Rodríguez, Imprenta Barcelona, Santiago 1914<sup>9</sup>, págs. 249-265.

<sup>8</sup> Publicado en esta entrega en *Anales de la Universidad de Chile*, tomos CXXIX y CXXX, 1911-1912.

<sup>9</sup> Publicado en *Anales de la Universidad de Chile*, tomo CXXIV, págs. 223-237.

Entrega 8

Tomo III, Revista de Folklore Chileno, Cuentos de Adivinanzas Corrientes en Chile, recogidos por los señores Jorge O. Atria, Eliodoro Flores, Ramón A. Laval y Roberto Rengifo de la Sociedad de Folklore Chileno, Notas comparativas por Rodolfo Lenz, Imprenta Universitaria, Santiago, 1914, págs. 267-298.

Suplemento a los Cuentos de Adivinanzas por Separata R. de Saumière, págs. 299-309.

		Rev. de FCH	A. U. de Chile	Folleto
Entregas	1-3	1-152	148 <sup>10</sup>	1-152
Entrega	4	154-181	343-369	1-27
Entregas	5-6	183-250	115-180	1-67
Entrega	7	249-265	223-237	1-16
Entrega	8	267-309	_____	1-42

Tomo IV

Entrega 1-2

Tomo IV, Revista de Folklore Chileno, Desiderio Lizama D., Cómo se canta la poesía popular. Trabajo leído por su autor en las sesiones de 22 de julio y 15 de septiembre de 1911 en la Sociedad de Folklore Chileno. Trabajo publicado en la *Revista de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía*, Imprenta Universitaria, Santiago, 1912<sup>11</sup>, 73 págs.

Entrega 3-5

Tomo IV, Revista de Folklore Chileno, Comentarios del Pueblo Araucano II, La Gimnasia Nacional (Juegos, Ejercicios y Bailes) por Manuel Manquilef. Con un prefacio acerca del arte de la traducción por Rodolfo Lenz. Publicado en *Anales de la Universidad de Chile*, Tomo CXXXIV, Imprenta Litografía y Encuadernación Barcelona, Santiago, 1914, págs. 73-218.

Entrega 6 - 7

Tomo IV, Revista de Folklore Chileno, Traducciones o ideas de los araucanos acerca de los terremotos por el Dr. Rodolfo Lenz, Imprenta Cervantes, Santiago, 1912<sup>12</sup>, 23 págs.

Entrega 8

Tomo IV, Revista de Folklore Chileno, Canciones de Arauco por Samuel Lillo, traducidos del Mapuche por Manuel Manquilef G. Publicado en *Anales de la Universidad de Chile*, Tomo CXXXII, Sociedad Imprenta y Litografía Barcelona, Santiago-Valparaíso, 1916, 55 págs.

<sup>10</sup> El total de págs. suman 148 en esta entrega de *Anales*.

<sup>11</sup> Bajo el pseudónimo S. del Campo el Pbro. Juan Ramón Ramírez, en la *Revista Católica*, N° 296, Santiago, 1913, publicó algunas observaciones sobre este trabajo.

<sup>12</sup> Publicado en los *Anales de la Universidad de Chile* tomo CXXX, 1° sem. 1912.

		Rev. de FCH	A. U. de Chile	Folleto
Entregas	1-2	1-73	_____	1-73
Entregas	3-5	73-218	146 <sup>13</sup>	1-145
Entregas	6-7	_____	753-771	1-23
Entrega	8	_____	581-641	1-55

## TOMO V

Tomo v, Revista de Folklore Chileno, Francisco J. Cavada, Chiloé y Los Chilotes, Estudios de folklore y lingüística de la provincia de Chiloé, República de Chile, acompañados de un vocabulario de chilotismos y precedido de una breve reseña histórica del archipiélago. Trabajo publicado en los números 7 al 14 de la *Revista Chilena de Historia y Geografía*, Santiago, Imprenta Universitaria, Bandera 130, 1914. I-XVI y 448 págs.

## TOMO VI

Tomo VI, Revista de Folklore Chileno, 1916-1927. Publícase a expensas de la Comisión Oficial Organizadora de la Concurrencia de Chile a la Exposición Ibero-Americana de Sevilla, Soc. Imp. y Lit. Universo, Santiago, 1928.

## Entrega 1

Tomo VI, Revista de Folklore Chileno, Nanas chilenas, por Eliodoro Flores. Publicado en el Tomo XVI de la *Revista Chilena de Historia y Geografía*, Santiago, Imprenta Universitaria, Bandera 130, 1916, 32 págs.

## Entrega 2 y 3

Tomo VI, Revista de Folklore Chileno, Sobre la poesía popular impresa en Santiago de Chile, Contribución al Folklore Chileno por Rodolfo Lenz. Publicado en el tomo CXLIV de *Anales de la Universidad de Chile*, Santiago de Chile, Soc. Imprenta y Litografía Universo, Galería Alessandri 22<sup>14/15</sup>, págs. 31-144.

<sup>13</sup> El total de págs. que incluyó este trabajo suman 146 en los 2 tomos.

<sup>14</sup> Esta valiosa investigación fue primitivamente publicada por el Dr. Rodolfo Lenz, en el Homenaje con que los ex alumnos del Dr. Adolfo Tobler celebraron su nombramiento en la Universidad de Berlín. Halle Niemayer 1895.

La separata incluida en este Homenaje del Dr. Rodolfo Lenz: "Rodolfo Lenz zur Über die gedrucht Volkspoesie von Santiago de Chile. Ein Beitrag zur chilenischen Volkspoesie", págs. 141-163.

En la presente edición en castellano el Dr. Lenz amplió su trabajo.

<sup>15</sup> Por primera vez, Santiago, 2003, se reimprime este valioso trabajo del Dr. Rodolfo Lenz por el Centro Cultural de España en Santiago; se incluye como introducción "La Lira Popular Literatura de Cordel en Chile" cuya autora es Micaela Navarrete, ex-Conservadora del Archivo de Literatura Oral de la Biblioteca Nacional.

Entrega 4 y 5

Tomo VI, Revista de Folklore Chileno, Cuentos de Pedro Urdemales. Trabajo leído en la Sociedad de Folklore Chileno por Ramón A. Laval, Imprenta Cervantes, Agustinas 1354, Santiago de Chile, págs. 145-204.

Entrega 6

Tomo VI, Revista de Folklore Chileno, Del Latín en Folklore Chileno, 2ª Edición por Ramón A. Laval, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, Agustinas 1354, 1927, págs. 205-246.

Entrega 7-10

Tomo VI, Revista de Folklore Chileno, Paremiología Chilena, por Ramón Laval. Publícase a expensas de la Comisión Oficial Organizadora de la Concurrencia de Chile a la Exposición Ibero-Americana de Sevilla 2ª Edición (con notas comparativas), Santiago de Chile, Soc. Imp. Lit. Universo, Ahumada 32, 1928, págs. 249-341.

		Rev. de FCH	A. U. de Chile	Folleto
Entrega	1	1-32	-----	1-32
Entregas	2-3	31-144	511-622	1-113
Entrega	4-5	145-204	-----	1-102
Entrega	6	249-341	-----	-----
Entregas	7-10	249-341	-----	1-93

TOMO VII

Tomo VII, Revista de Folklore Chileno, 1918, Cuentos populares araucanos y chilenos recogidos de la tradición oral por Separata R. de Saumiere. Tirada de cien ejemplares, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, Bandera 130, 1918.<sup>16</sup>

	Págs.
Introducción	3-8
Primera parte cuentos Araucanos	9-148
Segunda parte Cuentos populares Chilenos	199-280
Índice	281-282

<sup>16</sup> Esta entrega ya había sido publicada por la Revista de Folklore Chileno en su tomo I, entrega I, Santiago, 1909.

## TOMO VIII

Tomo VIII, *Revista de Folklore Chileno*, Folklore Hispano–Americano, Contribución al Folklore de Carahue (Chile) por Ramón A. Laval, socio Fundador de la Sociedad de Folklore Chileno. Primera Parte. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, Barcelona 48, 1916<sup>17</sup>, 180 págs.

Erratas y omisiones que se han notado a Índice págs. 181–188 (este anexo fue publicado en Santiago por su autor Ramón A. Laval en 1916), págs. 181–188.

## TOMO IX

Tomo IX, *Revista de Folklore Chileno*, Folklore Hispano–Americano, Tradiciones, Leyendas y Cuentos Populares recogidos de la tradición oral en Carahue (Chile) por Ramón A. Laval, socio fundador de la Sociedad de Folklore Chileno y de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía. Membre de la Société de Traditions Populaires de France, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, Estado 63, 1920<sup>18</sup>, 264 págs.

Nota: en la página anterior de la portadilla indica “Contribución al Folklore de Carahue”. En consecuencia este impreso corresponde al tomo II de dicha obra (tomo VIII).

## AUTORES CITADOS EN ESTA REVISTA

Atria, Jorge O. (Octavio)  
 Calderón, Alfonso  
 Cavada, Francisco J.  
 EN (Seudónimo)  
 Flores (Toledo), Eliodoro  
 Flores (Fernández), Maximiliano  
 Lenz, Rodolfo  
 Laval (Alvear), Ramón A.  
 Lillo (Figueroa), Samuel  
 Latcham (Ricardo), E.  
 L.S.O. (Seudónimo)

<sup>17</sup> Esta obra fue reeditada por primera vez por la Editorial Nascimento, Santiago, 1975, 350 págs., cuyo prólogo lo realizó Alfonso Calderón y se publicó también en la *Revista de Historia y Geografía*, N° 21-32 de los años 1916–1918.

<sup>18</sup> Los tomos VIII y IX, que corresponden a esta revista, por circunstancias especiales, no llevan la numeración correlativa. Esta información fue otorgada por familiares del autor.

Esta investigación, además, fue publicada en la *Revista de Historia y Geografía*, sus 2 tomos, en los N° 38 al 53, 1920–1924.

Lizana D., Desiderio  
Medina, José Toribio  
Manquilef, Manuel  
Navarrete A., Micaela  
(Rovillo) de Saumiére, Sperata  
Robles Rodríguez, Eulogio  
Rengifo, Roberto  
Tournier, León  
Tobler, Adolfo

# RESEÑAS

MARCOS GARCÍA DE LA HUERTA, *Memorias de Estado y Nación. Política y Globalización*, Santiago de Chile, Editorial LOM, 2010, 138 pp.

Desde el primer capítulo del libro de Marcos García de la Huerta se aprecia que el objeto perdido del autor es la *política*. En su reflexión, la política se entiende —arendtianamente— como *acción concertada* de procesos de decisión sobre lo justo y lo injusto. Cabe subrayar que la pregunta por la *política* es de larga data en la obra de Marcos García de la Huerta, concentrándose en ella especialmente en *Pensar la política* (2003). En esa ocasión, estableció un diálogo con los presupuestos especificadores de la *acción* en Hannah Arendt, en contra de la “servicialidad de lo social”; desde ahí, se preguntó por la extrañeza de la política en América Latina, asediada en todo momento por la pobreza y la cuestión social.

En el presente libro, esta pregunta se organiza como una *evaluación*, un *balance*. Pero, además, la operación de escritura ejercida de modo predominante por el autor es una particular forma de “memoria”. Una *memoria* que transita desde la *cuestión del Estado* a la *cuestión de la economía*. En esta alusión a la memoria, vale la pena establecer un nexo entre el valor que García de la Huerta le otorga al pasado con la estima que le concede Benjamin. Precisamente, el recurso a la memoria vale aquí para “*peinar la historia a contrapelo*” y para “*recordar pensando*”, según la fórmula alemana. En esta ocasión, el contexto del recurso al balance desarrollado en el libro se sostiene en el horizonte de la conmemoración de los 200 años de la historia independiente de Chile, cuya travesía arranca desde el origen del Estado y transita hasta el período de la globalización. El autor se instala en esta trama para *reunir* el *presente* con el *pasado*. En este sentido, García de la Huerta se piensa como *ciudadano* en el contexto de una cultura despolitizada por el Estado antidemocrático y por la estatalidad economicista del neoliberalismo que se inhibe de interrogar el pasado para “mirar el futuro”.

A mi juicio, la escritura es ejercida por el autor como una pragmática que ausculta el “gris” genealógico de las relaciones de fuerza entre el Estado, la sociedad política y el mercado. De aquí arrancan los múltiples choques de fuerzas que se interrumpen y que no terminan de definirse. Con todo, más que una interminable descripción, estamos ante un autor que juzga y opina, ocupando el lugar de enunciación del *ensayista*, cuya voz es *pública* más que *especialista* o *académica* (Esta obra recibió el premio del Consejo Nacional del Libro a la categoría Ensayo Inédito 2009).

A mi juicio, en su intención y ejercicio de escritura, este libro se inscribe en la ensayística latinoamericana moderna, según la caracterización usada por Grínor Rojo para referirse a ensayistas como González Prada, Martí, Rodó, Reyes, entre otros.<sup>1</sup> Por lo demás, este es el reconocimiento que Marcos García de

<sup>1</sup> Ver de Grínor Rojo, “El ensayo en Latinoamérica”, separata sobre el ensayo, en *Revista de Crítica Cultural*, N°16, junio de 1998.

la Huerta le otorga a Mario Góngora. Por mi parte, recalco que el recurso al *ensayo* es el estilo de escritura del libro que cabe celebrar, pues deja de lado el tan recurrido estilo *apologético* como modo de pensamiento, además de distanciarse del *estilo eurocentrista* del pensamiento filosófico ejercido en Chile, más dedicado a difundir el pensamiento de los autores clásicos de la filosofía que a pensar de modo reflexivo un problema cercano.

Del Estado nos dice el autor que, para “bien o para mal”, “nuestra cultura es Estado-céntrica”. Ésta es, por así decirlo, una de las invariantes del libro: el Estado es el organizador de un *relato nacional deficitario y contradictorio* porque carece de un *nosotros político*. En este plano, la operación que me interesa destacar es el trabajo con temporalidades que retornan, en diálogo con dos autores clásicos de la historiografía chilena: *El ensayo histórico sobre la noción de Estado*, de Mario Góngora, y *La fronda aristocrática*, de Alberto Edwards. Estos libros se auscultan a partir de las categorías de pensadores contemporáneos de la filosofía política, entre los cuales puede mencionarse a Descartes, Hobbes, Kant, Locke, Foucault, Arendt y Martí.

El relato o trama del libro sopesa permanentemente la incompatibilidad de los principios normativos de la política con las facticidades que los vulneran. De este modo, la atención está puesta en los *baches* y contradicciones que van desde el “se acata pero no se cumple” de la sociedad colonial a los *elementos ausentes*: el pueblo, la nación, los tutelajes dictatoriales y de gestión que remiten a un *pasado que no pasa*.

En este horizonte de sentido, se puede apreciar la molestia del autor hacia las formas de celebración del Bicentenario que exacerbó ceremonias y paradas militares hasta quedar completamente sepultado por el terremoto de febrero. Por mi parte, me parece ver en el gesto de García de la Huerta de revisión del pasado en el Bicentenario un *análogo* al gesto del libro *Sinceridad. Chile íntimo de 1910* escrito por Alejandro Venegas en el primer Centenario, en el marco de lo que después se denominó *literatura de la crisis*. En ese momento, la crítica se ejerció bajo la secreta intención de establecer un firme contraste con el sobredimensionado entusiasmo patrio, imperante al momento de celebrar el Centenario de la Independencia. Por contraste a esta inauténtica celebración, Venegas desarrolla lo que considera una *crisis moral* o *mala salud* de la República, ocasionada por el uso de las arcas fiscales en beneficio de quienes manejan el poder político, describiendo la decadencia y la corrupción a nivel de los partidos, la industria, la justicia, la administración, además de la hasta hoy día vigente mala constitución de los diferentes niveles de la instrucción escolar y las desastrosas condiciones de vida de la masa laborante. García de la Huerta no habla de *crisis moral*, sino de un *déficit* de la *política* que, desde el Bicentenario, se pregunta por la modernización de *fachada* del actual neoliberalismo. Las grandes preguntas ante las amenazas de fragmentación o supresión de la soberanía de los Estados y el peligro de degradación de la política que se generan a causa de la globalización, le permiten al autor abordar el comienzo contradictorio del Estado,

buscando en este *mal origen* o *baja procedencia* la explicación de algunas de las carencias que nos aquejan.

Parte del relato que le interesa discutir se vincula con la visión de Mario Góngora y Alberto Edwards, quienes con diferentes énfasis y matices destacan que la *matriz de la nación chilena* es la creación de Portales en 1830. Es de importancia recordar esta fecha porque forma una *configuración*, una *unidad de sentido* con 1973; la fecha fatídica en la que el Estado que hizo nacer Portales quedó abolido por Pinochet y la Junta Militar. Es tan fuerte esta afirmación que se impone la pregunta, ¿es Portales el *creador de la nación*? En ningún caso se trata de un dato, es una *tesis* en la que me interesa detenerme porque se la hace acompañar de varias subtramas que desembocan en la globalización.

En primer lugar, un hilo que el libro explora con mucha profundidad es la convalidación de la *figura de Portales* con la del *sujeto moderno*, en la medida en que aparece como un *autor*, casi una *firma*, comparable a la de un “Julio César” por parte de Edwards. Aunque, contrariamente al emperador, Portales *construye* una República en vez de *demolerla*. La tesis más interesante es la de Góngora porque, a diferencia de Edwards, no piensa a Portales como un restaurador de algo anterior, sino como el *creador* y un *diseñador* en *solitario* de un acceso a la modernidad. Dicho hegelianamente, equivale a pasar de la animalidad al espíritu, según señala García de la Huerta. Con Descartes y Hobbes, el autor llega a decir que Portales crea al Estado como una *obra arquitectónica*, cuya consecuencia es partir desde la nada, *ex nihilo*, prescindiendo de la virtud ciudadana. En cierto modo, la virtud era de un solo individuo, pero este es un contrasentido, ya que para ser política debe ser *plural* o de *muchos*, como sostuvo Aristóteles.

Las preguntas que recorren el libro aluden a una *precedencia*, a un antes de la Independencia. ¿Qué había antes del Estado y de la política de la lengua?, ¿había hablantes? O, como afirma Góngora, éramos una “tierra de guerra” a partir de la guerra de Arauco. En esa precedencia siempre se encuentra con absurdas contradicciones como la del Acta de Constitución de la primera Junta de Gobierno que expresa lealtad al rey. Lo mismo, buscando el *antes* de otras naciones, se encuentra con diferencias: en México y Perú los imperios precolombinos tenían un carácter nacional, no así Chile y Argentina. Al autor le preocupa la *nación protopolítica* o *demos pre-político* y experiencias colectivas como las del *patriotismo* autonomista no nacionalista de las elites. Esta preocupación es para buscar referentes que contrarresten al sujeto superlativo que reniega de la comunidad política o pueblo de ciudadanos.

Siguiendo estas pistas, lo que finalmente constata es que el Estado chileno fue *antidemocrático* desde un *comienzo*, ya que se logró el *orden policial* bajo la *obediencia pasiva* del “peso de la noche”. De este modo, la “política sin más” se vuelve cada vez más impracticable, dado que la estabilidad lograda no lo permitía: el “Estado en forma” privilegia el *orden sin virtud política*.

Sin embargo, hasta ese momento la cuestión del cálculo del costo-beneficio no había estado en juego. La ideología anti estatal es rechazada por Góngora, cuando, tras el golpe de Estado, se impone la legalidad del mercado. En el caso

del neoliberalismo, el hilo que sigue el autor toma en cuenta de Foucault su concepción del liberalismo como marco de la *biopolítica* que inaugura una racionalidad distinta de la razón de Estado. De ese modo, se cambia el eje del *Estado jurídico* a un *Estado rediseñador* de *cuerpos* y *controlador* de la *vida*, gatillado por una economía autónoma que oculta lo político por un poder que se camufla en las relaciones de producción. Nuevamente, lo omitido es la política, puesto que el interés privado de los agentes económicos funda una gubernamentalidad restringida. La mirada política sólo es recuperable mediante el juicio imparcial al estilo kantiano.

Este examen, más el del neoliberalismo alemán del siglo xx por parte de Foucault, le sirve a García de la Huerta para caracterizar el carácter *fáctico* y la *mudez* de los intercambios económicos y estrategias de poder que, como en el caso de la dictadura, refunda al Estado sobre las ruinas de la catástrofe de la democracia en Chile, mediante el ordenamiento de la economía y la apertura a un mercado mundial que desconfía de la deliberación y la política. A esta *tabla rasa* dictatorial, de un neoliberalismo que provenía de Chicago con los “Chicago boys” seguidores de Hayek, Friedman, entre otros, corresponde la creencia en un orden espontáneo en el mercado. En cambio, el Estado de bienestar se aprecia como antieconómico. El punto crucial de la lectura de García de la Huerta de Foucault es entender que lo *estatal jurídico* ha sido suplantado por una lógica estatal economicista, una razón economicista que termina como sostenedora del mercado que asume un “poder soberano”. Sin embargo, esta lógica se sustenta en algo que no es puramente económico, sino que en reglas, prácticas sociales y religiosas. De este modo, se vuelve a concebir un orden económico-jurídico, con los costos de volver indiferenciable la política que tiene la capacidad de decidir lo justo y lo injusto de una economía que antepone el costo-beneficio y capitaliza la vieja ideología del progreso de la revolución industrial. Las decisiones *técnicas* siguen siendo políticas pero reposan en lo *cuantificable* antes que en el juicio correcto o justo.

Desde este esquema, la globalización es apreciada por el autor como un nuevo *relato de los vencedores*, bajo el óptimo de las ventajas comparativas en el esquema de la división internacional del trabajo. Las desventajas se ocultan, pues la riqueza se concentra en el centro que promueve renunciadas industrializadoras en los no-centros.

Para ir terminando, primero me interesa celebrar la inmensa lucidez de la reflexión de Marcos García de la Huerta. Coincido con varios de los juicios de gran parte del trazado del libro. No obstante, quiero esbozar una pregunta final, ¿acaso la concepción nihilista de este modelo que tiende a destruir la soberanía de lo político concibe la política como un principio perecible? Mas, ¿puede realmente morir la política o ser suplantada infinitamente? ¿No habría una condición política insoslayable en lo humano?

En mi caso, prefiero pensar en formas *intersticiales* de la política, las que últimamente han permitido la *visibilidad* y *legibilidad* —en el espacio de la gran política— de los cuerpos y palabras de los mal rotulados de *minorías* (las de

género o de la diferencia sexual, más allá de la heterosexualidad que encierran estas categorías).

Arendt tiende a idealizar a la polis griega, desde ese buen comienzo de la política el resto es decadencia. A diferencia de Rancière, quien discute con los privilegios que Platón y Aristóteles le otorgaron a la voz del *logos* que permite reconocer lo justo, en desmedro de la voz que aclama, reprueba y hace ruido, proveniente del gran “animal popular”. A esta última voz, los filósofos griegos le recusaron su condición de “parlante”. Así, puede decirse que, desde los orígenes del pensamiento filosófico sobre la política, la jerarquización se ha establecido entre “animales lógicos” y “animales fónicos”, lo que equivale a decir que la condición de *parlantes* no se vio como universal y se ha prestado para establecer todo tipo de jerarquizaciones. Sin embargo, Rancière (ver *El desacuerdo*) admite nuevas inclusiones en el área de la visibilidad y la legibilidad política: la de las mujeres y la de los inmigrantes; curiosamente no se refiere a la visibilidad de los homosexuales y al problema de la transexualidad.

Entonces, vuelvo a preguntar, de modo más general, si las nuevas condiciones descritas con extremo detalle y lucidez por Marcos García de la Huerta, acaso podrían borrar por completo a esa figura fantasmática e inolvidable que es la del ciudadano y de la ciudadana. ¿No habría que buscarlos también bajo otros ropajes o mediaciones, en espacios tecnológicos, en el espacio del arte, del cine o en espacios discursivos que generan nuevas formas de singularidad y mantienen el *polemos* de la política?

CECILIA SÁNCHEZ

JOSÉ SANTOS HERCEG, *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Presentación de Raúl Fornet-Betancourt, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2010, 300 pp.

Son muchas las preguntas que cabe formular a un libro recién aparecido, como es el caso de *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía* de José Santos Herceg. ¿Cuál es el valor del libro? ¿Qué nos invita a ver? ¿Cuáles son las notas peculiares que lo hacen digno de nuestras horas de trabajo?

Estas y otras inquietudes me han hecho recordar algunas reflexiones de Humberto Giannini y Jorge Millas respecto de los motivos de escribir, y del oficio del escritor en general.

Hace años, Giannini afirmaba que “se escribe, por cierto, para convencer; para convencer a los otros y acaso a nosotros mismos de algo que nos parece importantísimo para la vida de todos” (*El mito de la autenticidad*, Santiago, Universitaria, 1968, p. 9). No se escribiría, por tanto, para dar cuenta de algo, sino en cuanto creemos que ello reviste un interés, una importancia que trasciende nuestra individualidad. Como complemento a lo anterior, el mismo Giannini sostenía que “lo que es *convinciente*, lo es porque revela un valor y entonces, el espíritu se deja *vencer*, se deja seducir por el bien, por la verdad, por la belleza a que apunta el argumento convincente” (*Ibid.* p. 10).

En una perspectiva similar, Millas creía que “el escritor invita a atenerse a la verdad, es decir, a mirarse el hombre cara a cara y desnudo en el espejo” (“El escritor y el deber intelectual”, *De la tarea intelectual*, Santiago, Universitaria, 1974, p. 19). No se trataría, por cierto, de una verdad cualquiera —no se trata, volviendo a Giannini, de convencer y vencer respecto de algo secundario o accesorio—, sino de una que atañe a la vida humana misma, tanto en su sentido individual como social. A ello parece apuntar el propio Millas, cuando declara que la misión del escritor es “ayudarnos a ver” en la vida “lo que, siendo parte suya, no es obviamente visible y se oculta como secreto sentido o dirección invisible entre los sucesos. Es decir que, en definitiva, compete al escritor una misión profunda de verdad” (*El desafío espiritual de la sociedad de masas*, Santiago, Universitaria, 1962, p. 123).

Convencer, otorgar y reconocer valor, seducir, atenerse a lo verdadero, mostrar en la vida aquello que de tan presente se nos oculta: tales serían, según Millas y Giannini, los móviles del escritor y, a su vez, los patrones mediante los cuales podríamos sopesar una obra escrita.

Tales reflexiones servirán de marco para una aproximación a *Conflicto de representaciones*. La aproximación no supondrá necesariamente una introducción o resumen del libro, sino unos cuantos acercamientos a sus ejes problemáticos, y al modo en que el autor los aborda. Con ello se procurará esbozar el conjunto de cuestiones respecto de las cuales Santos Herceg nos quiere convencer, de las cuales intenta mostrarnos una verdad, conducirnos al reconocimiento de un valor, etc.

1. Un primer acercamiento hace referencia a un haz de elementos que de un modo general podemos relacionar con el estilo y el método del libro. Como lo expone Raúl Fonet-Betancourt en su “Presentación”, el autor desarrolla un método que vale catalogar de “narrativo”, “en el que la biografía del sujeto que filosofa, en este caso, el autor José Santos Herceg, es inseparable de la narración argumentativa” (p. 13). *Conflicto de representaciones* narra, por tanto, el periplo de Santos Herceg como filósofo chileno y latinoamericano o, más exactamente, el viaje por el que el autor se busca a sí mismo como filósofo chileno y latinoamericano.

De ello deriva la presencia constante del “yo”, que no se esconde en la impersonalidad de la primera persona del plural o en la pretendida ausencia del sujeto de la narración, que tanto gusta a quienes consideran a la impersonalidad del discurso científico como canon de todo otro discurso. Este “yo” que aparece —conviene remarcarlo— no es un yo abstracto o genérico, sino uno concreto, histórico —el propio Santos Herceg—, quien da cuenta de un viaje personal, único e intransferible. Esto libra a la exposición de pretensiones normativas o dogmáticas; en ella se muestra un camino singular, que no pretende ser “el” camino por el que un autor se busca como filósofo chileno y latinoamericano.

2. Un segundo foco de acercamiento a *Conflicto de representaciones* se constituye en torno al eje de problemas que motivan el viaje de búsqueda de Santos Herceg. Se viaja, probablemente, porque se tiene la percepción de una ausencia, de una situación defectiva que se desea reparar. Lo que le falta al autor es una certeza respecto de lo que se entiende por filosofía latinoamericana y, con ello, por filósofo(a) latinoamericano(a). En sus palabras, “¿cómo se puede ser filósofo chileno, latinoamericano? O, si se quiere, ¿cómo se puede ser chileno y, a la vez, filósofo?” (p. 21). La falta de una certidumbre al respecto, es lo que conduce al autor a encarar el problema, en la expresión de Fonet-Betancourt, de la “relación interactiva que puede o debe haber entre el ejercicio del filosofar y el lugar histórico contextual en que se lleva a cabo dicho ejercicio de la filosofía” (p. 12).

Latinoamérica y la filosofía: la relación entre ambos términos es justamente el nudo problemático que gatilla el viaje. “¿Qué se dice cuando se dice ‘filosofía latinoamericana?’” (José Santos H., p. 24), es una de las tantas fórmulas que, sin dejar de ser escuetas, revelan con propiedad la dirección de la travesía o, cuando menos, la ausencia de certezas que impelen al viajero en su búsqueda. Como se sabe, la relación entre “filosofía” y “América Latina” puede ser abordada desde diversas perspectivas, diversas según el modo en que se entiendan los términos “filosofía”, “América Latina” y —lo que no es secundario— la relación misma entre un determinado lugar (el así llamado lugar de enunciación) y el discurso filosófico. “La pregunta que se plantea entonces —son las palabras del autor— es la forma en que dicho lugar de la enunciación —América Latina en este caso— influye sobre el filosofar que allí se realiza” (p. 28).

Ante la pluralidad de perspectivas posibles para encarar los problemas que motivan la reflexión —ante la pluralidad de direcciones, o de puntos de destino del viaje—, Santos Herceg apuesta por enfocar su atención en el “lugar” Amé-

rica Latina, bajo el supuesto de que, según el modo en que se entienda qué es América Latina, se desprenderá el sentido de la filosofía que en ella se da y, con ello, la índole de la relación entre ambas.

3. El tercer acercamiento refiere a la perspectiva de solución al problema planteado, a la decidida dirección que emprende el viajero. Como lo indiqué anteriormente, el foco de atención recaerá en el lugar Latinoamérica. De lo que se entienda por ella, dependerá la índole de su filosofía y la relación entre ambas. La noción de lugar es central para la comprensión del libro —no por nada su subtítulo es *América Latina como lugar para la filosofía*—. Para encarar la cuestión, Santos Herceg lleva a cabo una “ampliación” o “superación” respecto de la comprensión del lugar en términos espacio-temporales. Sin desconocer la referencia a tales elementos, lugar hará relación a la idea de proyección, de representación (p. 28). Lugar, en este sentido, no es sólo el espacio que en un momento determinado es habitado por tal o cual grupo humano, sino, además, es este espacio en cuanto “vivido”, representado, interpretado... por quienes lo habitan.

He aquí el Norte del viaje, la dirección a emprender. Sin embargo, América Latina no es un lugar unívoco, vale decir, esta América se dice de muy diversos modos, se representa, se vive e interpreta de maneras diversas y, las más de las veces, contrapuestas. Acaso no se pueda viajar a todos y cada uno de estos rostros. Conciente de esto, el autor opta por hacerse cargo de dos representaciones de América, las que —recordando nuevamente el nombre del libro— se encuentran en conflicto: Nuevo Mundo y Nuestra América.

Según Santos Herceg, ambas apuntan ejemplar, paradigmáticamente, a dos rostros contrapuestos del continente y de su filosofía. Nuevo Mundo dice de una América conquistada y dominada, de un lugar pasivo a la reinención del conquistador y su historia. La filosofía en el Nuevo Mundo es por tanto una reflexión que domina y coloniza. Nuestra América, por el contrario, mienta un continente que, sufriendo y conciente de la situación de opresión, se pone de pie para liberarse y hacerse dueño de sus derroteros históricos. Su filosofar será, en consecuencia, un ejercicio que busca reencontrar lo propio, a fin de cortar las amarras de la dependencia, emancipándose.

4. El cuarto y último acercamiento a *Conflicto de representaciones* no puede formularse más que con una interrogante: ¿Cuántos son los viajes emprendidos por Santos Herceg hacia el sentido de lo que es la filosofía latinoamericana? ¿Son acaso dos viajes paralelos? ¿Se puede, acaso, viajar en dos direcciones contrapuestas a un mismo tiempo? ¿No supone ello un contrasentido, no sólo lógico, sino que de posibilidad?

Así lo creo, y pienso que uno de los grandes méritos del libro es mostrar, en palabras del autor, que “América Latina es Nuevo Mundo y es también Nuestra América”; o más radicalmente, también en sus palabras, que “la filosofía en América Latina es más que filosofía neomundana, por una parte, y filosofía nuestroamericana, por otra” (pp. 29, 227).

Es, pues, un llamado a recordar que América Latina es una realidad compleja, en la que subsisten y conviven distintos lugares. América es tanto el lugar de la dominación, como el de la lucha por la emancipación. La filosofía en América Latina es colonizadora y dominadora, al mismo tiempo que liberadora. La América y su filosofía son esto y aquello, y probablemente mucho más.

CRISTÓBAL FRIZ ECHEVERRÍA

CARLOS DE ROKHA, *El Orden Visible*, Segundo Volumen, Editorial Multitud, Santiago, 2011, 188 pp.

Gracias a un prolongado trabajo de revisión de manuscritos inéditos, transcripción y edición, ha podido llegar hasta nosotros esta obra que esperó más de 50 años para darse a conocer y volver a pronunciar así, en pleno 2011, una voz poética radicalmente distinta a la que en general impera en el panorama de la poesía chilena de hoy (y en la poesía chilena que viene pronunciándose, oficialmente, desde la década de los 60, podemos agregar). El segundo volumen de *El Orden Visible*, segunda parte de un proyecto de obra completa en tres volúmenes que el mismo Carlos de Rokha (1920-1962) dejó planificado en forma detallada, es una publicación a destiempo, no sólo por su demora (el primer volumen se publicó en 1956), sino también en relación a una escena literaria y académica poco dispuesta a valorar y profundizar poéticas que se comprenden atendiendo a aquellos componentes de las vanguardias literarias del siglo xx, que a su vez se remontan a antiguas concepciones del fenómeno poético, enraizadas en visiones filosóficas y religiosas pre-modernas (el poeta como vidente, etc.). Ahora bien, este *a destiempo*, aunque resulte paradójico, hace que esta publicación sea especialmente interesante, sobre todo si la vinculamos con una serie de recopilaciones y proyectos de obras completas que de cuando en cuando, desde el año 2000, vuelven a poner en circulación obras que en distintos estilos y bajo distintas etiquetas coinciden en una poesía radicalmente distinta —si no antagónica— a la que en los últimos decenios ha sido determinada por la antipoesía y otros escepticismos de la literatura. Están, por ejemplo, las recopilaciones de Rosamel del Valle, Mandrágora, Teófilo Cid, Jorge Cáceres, Braulio Arenas y Gustavo Ossorio. A la luz de este panorama, podemos preguntarnos cuál es el sentido de publicar hoy la obra desconocida de Carlos de Rokha, en una edición que además no se dedica a enmarcarla (ni “enmendarla”) con un aparato crítico o historiográfico que justifique o normalice su “extemporaneidad”; por el contrario, los textos de introducción y el formato mismo de la edición se esfuerzan en no tomar distancia de la poética del autor, acompañan la obra, siendo cercanos y coherentes con su lógica y contexto. ¿Hay en la edición sólo una intención investigativa, que busca homenajear y rescatar patrimonialmente la obra de un autor más bien olvidado? ¿O quiere ser también —y quizá principalmente— la representación de un contenido latente de la historia poética de nuestro país, que pulsa por hacerse presente, pese a la vigilancia de los aparatos críticos y círculos poético-literarios que representan y defienden otros capitales culturales? ¿Sirve acaso el formato de libro de investigación-homenaje-obras completas como “caballo de Troya” para una poesía oficialmente marginada de la *polis* intelectual, literaria y académica actual de Chile?

Conviene por ahora dejar a cada lector sus respuestas, para no extenderse en una discusión que sobrepasa los objetivos de esta reseña. Lo que sí vale la

pena recordar es que la importancia y actualidad de una publicación no está dada solamente por sus respuestas a determinadas necesidades culturales de la época donde se inserta, sino también por las preguntas que esa obra abre y pone en circulación. Según esto, como veremos, la publicación del segundo volumen de *El Orden Visible* es, en ambos sentidos, un aporte, primero porque completa una obra que hasta el momento estaba trunca, haciéndole justicia a uno de los proyectos más radicales de la poesía chilena (sobre todo por lo que dice relación con esas zonas de la poesía en las que ésta se vincula con la genialidad y la locura). Por otro lado, esta obra pone en movimiento preguntas e hipótesis de lectura que ayudan tanto a comprender más profundamente la obra total de este poeta, como a enriquecer nuestro conocimiento de ciertos hitos y puntos de inflexión en la historia de la poesía chilena.

Antes de la presente publicación, tuvimos la oportunidad de conocer como lectores los siguientes libros de Carlos de Rokha: *Canto Profético al Primer Mundo* (1943), *El Orden Visible Primer Volumen* (1962), *Memorial y Llaves* (publicado póstumamente en 1962) y *Pavana del Gallo y el Arlequín* (póstumo, en 1967, y reeditado en 2002). Si bien *El Orden Visible II* contiene poemas de *Memorial y Llaves* y de *Pavana del Gallo y el Arlequín*, la mayor parte del material es inédito. El conjunto de poemas publicado en el nuevo volumen nos brinda una visión de conjunto de la obra poética de Carlos de Rokha, lectura que hasta ahora había sido imposible debido a su discontinuidad y parcial fragmentación. La presente edición recupera un eslabón hasta ahora perdido, que permite comprender la evolución de una poética de la que conocíamos los antecedentes surrealistas o *surrealistizantes*, en sus primeras publicaciones, y, por otro lado, las notas líricas de los poemas publicados póstumamente, pero no teníamos claridad alguna de lo que había sucedido entremedio. Éramos conscientes de la diferencia entre la obra de ese Carlos de Rokha que corresponde con lo que Lihn llamó “surrealista en estado puro”, y aquel otro, mencionado por Jorge Teillier en su ensayo “Los Poetas de los Lares”, un Carlos de Rokha que “luego de probar con deslumbrante destreza y pirotecnia verbal las innovaciones de la poesía de vanguardia, llega hacia el fin de sus días a realizar una poesía de profundo contenido terrestre y carga nostálgica” (En *Boletín de la Universidad de Chile*, N° 56, mayo de 1965). ¿En términos poéticos, qué ocurrió entre uno y otro momento de su obra? Esta nueva publicación nos demuestra que no hay quiebre ni mudanza en su poética, sino un trayecto; proceso y maduración de una obra que nunca encajará del todo ni con el surrealismo más ortodoxo ni con los criterios líricos de Teillier. Del surrealismo se desmarcará por su creciente concientización, por su distancia del dictado automático y por la pauta y autoconsciencia que regula y ordena su obra según un plan específico. Del movimiento lírico se diferenciará por su arraigo a una tradición bibliográfica distinta a la de los lares, que aun cuando no le sea necesariamente incompatible, le hará conservar ciertos arquetipos estéticos, eróticos y revolucionarios distintos al tonal que caracteriza la obra de Teillier y sus compañeros. La obra de De Rokha es, además, siempre coherente con su propia búsqueda, anclada a las intuiciones poéticas de su ju-

ventud, pese a las diferencias que irá ganando a través del tiempo. Imaginemos a Carlos de Rokha, allá, a mediados de los años 50, a la edad de 35 o 36 años, organizando y recapitulando los poemas de los tres volúmenes de *El Orden Visible*. Los tres son momentos de una sola obra, dinámica e incansable, en la que el poeta asume no sólo el rol del vidente, sino también, dentro de un contexto más general, una función catalizadora de toda la poesía con la que compartía coordenadas de imaginario, tiempo y lugar. Al leer de continuo los dos volúmenes de *El Orden Visible*, se vivencia, dentro de la particular tradición literaria que su obra actualiza, la evolución poética de toda una generación.

Detengámonos brevemente en algunas características del *El Orden Visible I*, que nos ayudarán a mejor comprender la significación del segundo volumen. El primer volumen contiene en su comienzo poemas que Carlos de Rokha escribió cuando tenía 14 o 15 años, textos claramente surrealistas, muy cercanos a los escritos que durante los años treinta producían los poetas de Mandrágora. Son rastreables, de hecho, imágenes que comparte de manera textual con los poetas mandragóricos, sobre todo con Jorge Cáceres: “mecánica celeste”, “pájaro de uvas”, entre otras. Pero pronto, eso sí, la obra de Carlos de Rokha empieza a avanzar hacia un poema más complejo, hacia un texto que sin abandonar la riqueza de las imágenes se va haciendo más consciente de las posibilidades rítmicas y expresivas del castellano. Se avanza en profundidad y precisión del habla hacia un poema de espesor metafísico que supera los límites del surrealismo. Me parece que este poema o solución poética es alcanzada en el séptimo libro del primer volumen: *Las Revelaciones del Furor* (1944). Se concreta aquí una forma/fondo, una pequeña totalidad significativa, lograda con gran precisión y alto dominio del imaginario y del idioma. Reproduzco, a modo de ejemplo, “Luminosa Confusión” (en *El Orden Visible*, Editorial Multitud, Santiago, 1952, p. 71):

*Saciado de mi ser como un músico de su cruel instrumento.  
 Cuando mi desolado acompañante me abandona entre los desterrados.  
 Sometido a números rituales de los cuales no soy sino una vasta suma.  
 Recién comprendo que he cruzado la noche y tiemblo por lo que de mí  
 quedó en ella.  
 Tiemblo por la ceniza que cae de mi sangre.  
 Por el animal teológico que se revuelca en mis entrañas.  
 Ávido de santos despojos, saludo al fuego que danza sobre la hierba.  
 Y que ha de consumir al hijo maligno, su cabellera pesada de paraísos matinales.  
 Bebedor de sales prófugas ¿quién eres tú cuya señal oigo en mis adentros?  
 Condenado a lo inefable, círculos invisibles me abrazan y abaten como a un predica-  
 dor de exorcismos.  
 Pero nada retengo para mi sed viva sin que la visión sea revelada.  
 Ni sangre, ni vino teologal, ni siquiera la profunda alegría del que cambia el sueño  
 por la muerte sin sobresaltos.  
 Porque quiero comprender la medida de mi más absoluta pureza.  
 Sólo pretendo dar todo lo mío a lo oscuro.  
 Y recibirlo más tarde en una heredad incognoscible, luminosa.*

*¿Dónde asir, pues, a la criatura gozosa y sin piel.*

*Instruida en ritos, preparada por dentro para el final suceso, para su mágica, dura y graciosa ascensión?*

Esta forma poética se encuentra presente en otros poemas del mismo libro, como “Oculto Semejanza entre el Hombre y el Rayo” (p. 72), “Condenación del Poseso” (p. 72), “Ritual de Advenimiento” (p. 73), etc. Es cada vez un *poema* que se alimenta de la influencias de cierta poesía europea: romántica, simbolista, surrealista, etc., pero *no suena* a traducción ni a transplante. Es, hasta la médula, con todo su enigma, con toda su contención, profundidad y vuelo, un *decir (en) castellano*. Hay que entender que el logro de esta “fórmula poética” —una de las cumbres, según mi entender, de la poesía chilena— no es mérito exclusivo de De Rokha, sino más bien de toda una generación; acaso de la tradición poética chilena en su conjunto. Encontramos *este poema*, con distintas variantes estilísticas, en Braulio Arenas (estoy pensando sobre todo en *Discurso del Gran poder*, 1952), en Humberto Díaz-Casanueva (*Réquiem*, 1944), en Gustavo Ossorio (en *Contacto Terrestre*, 1960), entre otros. Merece una investigación especial seguirle la pista a la genealogía de esta forma poética, aunque todo indica que se le dio alcance en Chile en la década de 1940 y que tuvo entre sus precursores directos a Jaime Rayo (ver por ejemplo el poema “La Hora Apartada”, en *Sombra y Sujeto*, 1939) y principalmente a Omar Cáceres (en poemas como “Azul Deshabitado” o “Iluminación del Yo”, ambos de *Defensa del Ídolo*, 1934).

El segundo volumen recién publicado (poemas de 1945 a 1950) fue proyectado por el autor como un conjunto de 7 libros: *Si esta Voz en Ti se Comunica* (1945); *Aparición del Oficiante* (1946); *Nada fue antes de la Luz* (1947); *Ofrenda a las Estrellas* (1947-1948); *La Colina en el Cielo* (1948); *Un Niño Cambia de Silencios* (1949); *Interrogación a las columnas* (1950). Tal como lo señala Cristián Jofré en el prólogo del libro, se trata ésta de una obra de transición. Podemos agregar: es *el libro* de la transición de este poeta, donde encontramos el punto de inflexión de su obra. Un rasgo clave de esta propuesta ha sido señalada también por Jofré: “Pero a diferencia del conde (*de Lautréamont*), el mundo agónico, hasta cruel de la obra de De Rokha, se encuentra a cada paso poblado de prodigios áureos, de sortilegios, de una luz diáfana, cristalina, que parece alumbrar los hechos de manera siempre fantástica, impredecible” (p. 11). Ya en el volumen anterior, la poesía de De Rokha mostraba una superación del eco de los poetas malditos, dejando entrever aquella “luz diáfana” a la que se refiere Jofré. Pero es en este segundo volumen donde el verbo se ejercita insistentemente no ya en un ejercicio de tinieblas, sino de claridades y epifanías, como si desde esta misma tradición de la poesía la palabra quisiera levantarse y hacerse traslúcida ante una luz transfiguradora. En esa luz se ubica también un Tú trascendente, ausencia/presencia femenina que orienta toda la obra de este poeta, a veces intuida como una mujer amada, otras como una comarca o una estrella. Lo que fue y sigue siendo testimonio de su propia *temporada en el infierno*, es siempre, en el nuevo volumen, asumido como etapa en un camino de transfiguración. En este sentido, particular interés nos ofrece *Si esta Voz en Ti se Comunica*, el primero de los

libros recopilados en este volumen. Gracias a la investigación que permitió la nueva edición, sabemos a ciencia cierta que *Si esta Voz en Ti se Comunica* (1945) es una reescritura de *Canto Profético al Primer Mundo* (1943). Una lectura comparada de ambos nos descubre las huellas de ese salto que da su poesía, equivalente a un cambio de polaridad que no pierde intensidad. Un par de versos, a modo de ejemplo; dice el comienzo de *Canto Profético al Primer Mundo*:

*Sobre toda porfía el hombre aviva su sagrada Soberbia porque quiere volver al principio del mundo* (p. 4).

En *Si esta Voz en Ti se Comunica* (1945) la misma frase pasa de prosa poética a verso, cambia de lugar hacia el Canto Cuarto y se modifica:

*Si el hombre aviva su sagrada soberbia es porque anhela volver al origen de las cosas y rehacer el mundo* (p. 37).

Notará el lector el cambio de tono; mientras el primero es una afirmación que se condice con el “sello maldito” que marca todo el primer volumen, en el segundo poema la “sagrada soberbia” es condicional a un retorno “al origen” que supone también un “rehacer el mundo”. Este detalle agregado es ejemplificador por cuanto todo el volumen II está determinado por una promesa y esperanza que permanecía oculta, si no inexistente, en el volumen anterior. La búsqueda es ahora por una palabra y un poema que sin abandonar la magia del verbo “vuelva a las cosas” para refundar su sentido y vivencia. Dice el poema “Ejercicio de Trasfiguración” (p. 48):

*Hay un tiempo para decir: “Yo iba entre los desterrados”  
La medida del sueño ondeaba en mi dura frente. Después. Abierta, sin embargo, a su  
solsticio, a su vaivén de iceberg.  
Y el esplendor. Otra vez el esplendor del cántico.*

Aun cuando sigan rondando los arquetipos de la muerte, la noche y la soledad, el cántico es un *Logos* que reúne todas las cosas en su esplendor, triunfando sobre el dolor y restituyendo la pureza de la infancia.

El dolor se suaviza y transparente, en la serenidad de lo sencillo:

*Miro la tarde venturosa del estío  
y me duele en la piel  
por la dulce dicha de sus manzanos que no sé qué esperan.  
Me duele el aire cargado  
de un resplandor tibio de peces y tilos.*

(“Oda del Aire y la Sangre”, p. 148)

Sus poemas más calmos y luminosos son como reflejos o nenúfares sobre un agua profunda; uno podría traspasar la epidermis de esas imágenes serenas y encontrar el mismo juego de fuerzas y visiones de su obra anterior. Ese

movimiento sigue siendo el motor de un trabajo que ahora busca generar un poema que integre aquello que sólo en términos aproximativos podemos denominar *surreal* y *lárico*. Como decíamos, es una poesía que no se limita a ningún movimiento poético-literario, sino que se actualiza como un conocimiento en avance, tras una visión capaz de abarcar, simultáneamente, lo real y lo soñado. Avanzamos en este trayecto por una serie de poemas en los que la sobreabundancia de imágenes está sostenida, en general, por el pulso de un temple sereno, armónico. A esto se le suma una influencia cada vez más patente, no sólo de Hölderlin y de Rilke, sino también de la poesía castellana: ecos de Luis de Góngora y de Miguel Hernández, entre otros; bibliografías que parecen ser de gran ayuda en esta etapa de exploración.

Es la búsqueda de una forma poética por alcanzar, que en estos poemas siempre está a punto de ser concretada, tocada en algunos poemas, en varias estrofas y en muchos versos; una imaginación contenida, suavizada, un estilo y estado de conciencia que con cualquier violencia huye, necesitando la medida justa de intensidad y sutileza:

*Pueblo de muertes mi espejo de dos hielos  
y una rosa clavada en sus agujas  
multiplica un halcón entre las aguas.  
¡Qué sangre de lagarto entinta los acantilados!  
¡Qué luna hiere una gaviota en el diamante!  
Todo es dos rosas desde ayer  
y el mar es tres espumas.*

(Fragmento de “Contrapunto”, p. 167).

Podemos elucubrar que los poemas aún inéditos de Carlos de Rokha (partes del tercer volumen planificado por el autor) siguen esta evolución hacia *ese poema* que sea momento de reunión, en el verso castellano, entre lo visible y lo invisible. Haciendo una proyección imaginaria, según el camino ya trazado, de lo que podría haber alcanzado su obra en caso de haberse extendido más en el tiempo, visualizo un logro poético a la altura de *Pequeña meditación al atardecer en un cementerio junto al mar* (1966), de Braulio Arenas. A pesar de las diferencias de pulso y carácter, ambas poéticas comparten orientaciones y logros claves para comprender el desarrollo de la poesía chilena.

Finalmente, queda agradecer al equipo que realizó el trabajo para la edición de este libro. Se agradece a Editorial Multitud, que en sus antiguos tiempos fuera trinchera de Pablo de Rokha y su clan, en la lucha por una poesía de vocación revolucionaria, transformadora de la realidad en sus múltiples aspectos. Hoy, la nueva Editorial Multitud, ha publicado títulos de Pablo, Winétt y Carlos de Rokha, siendo en esto no sólo continuación de una antigua trinchera, sino también trinchera actual, que funciona en una de las pocas maneras en que una verdadera alternativa poética puede hacerse paso en el mundo literario actual, presentarse públicamente, optar a fondos, etc., con las máscaras ilustres

del pasado. Será interesante ver qué ocurre cuando publiquen autores nuevos, contemporáneos nuestros, cosa que está dentro de sus proyectos. Pero al menos por ahora, Editorial Multitud, sabiéndolo ellos o no, se está posicionando como un bastión de resistencia y oposición a poéticas globales que marginan del texto la profunda e intensa vinculación con la vida, la magia y el espíritu. Ojalá Multitud siga el camino que ya se traza, apostando por una poesía profundamente comprometida con el hombre, poesía que es, en palabras de Carlos de Rokha: “símbolo vivo a costa de sangre” (p. 64), “viaje donde el hombre mira sus manos y pregunta por el sembrador/Del talismán azul, del loto de los sueños” (p. 48).

CRISTIÁN ARREGUI BERGER

EDICIONES DE LA DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS,  
ARCHIVOS Y MUSEOS  
CENTRO DE INVESTIGACIONES DIEGO BARROS ARANA

TÍTULOS PUBLICADOS  
1990-2009

- A 90 años de los sucesos de la Escuela Santa María de Iquique* (Santiago, 1998, 351 págs.).
- Adler Lomnitz, Larissa, *Lo formal y lo informal en las sociedades contemporáneas* (Santiago, 2008, 404 págs.).
- Archivo Nacional de Chile, *Guía de fondos del Archivo Nacional Histórico, instituciones republicanas* (Santiago, 2009, 523 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo I, 347 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo II, 371 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo III, 387 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo IV, 377 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo V, 412 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2001, tomo VI, 346 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2001, tomo VII, 416 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo VIII, 453 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo IX, 446 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, tomo X, 462 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2003, tomo XI, 501 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XII, 479 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XIII, 605 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XIV, 462 págs.).
- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2005, tomo XV, 448 págs.).

- Barros Arana, Diego, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, tomo XVI, 271 págs.).
- Bascuñán E., Carlos, Magdalena Eichholz C. y Fernando Hartwig I., *Naufragios en el océano Pacífico sur* (Santiago, 2003, 866 págs.).
- Bauer, Arnold, *Chile y algo más. Estudios de historia latinoamericana* (Santiago, 2004, 228 págs.).
- Bianchi, Soledad, *La memoria: modelo para armar* (Santiago, 1995, 275 págs.).
- Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, *La época de Balmaceda. Conferencias* (Santiago, 1992, 123 págs.).
- Contreras, Lidia, *Historia de las ideas ortográficas en Chile* (Santiago, 1993, 416 págs.).
- Cornejo C., Tomás, *Manuela Orellana, la criminal. Género, cultura y sociedad en el Chile del siglo XVIII* (Santiago, 2006, 172 págs.).
- Devés Valdés, Eduardo, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad* (Santiago y Buenos Aires, 2000, tomo I, 336 págs.).
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)* (Santiago y Buenos Aires, 2003, tomo II, 332 págs.).
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90* (Santiago y Buenos Aires, 2004, tomo III, 242 págs.).
- Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, *Catálogo de publicaciones, 1999*, edición del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana (Santiago, 1999, 72 págs.).
- Donoso Rojas, Carlos; Jaime Rosenblitt B. (editores), *Guerra, región y nación: la Confederación Perú-Boliviana 1836-1839* (Santiago, 2009, 384 págs.).
- Ehrmann, Hans, *Retratos* (Santiago, 1995, 163 págs.).
- Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. 1891-1924. Chile visto a través de Agustín Ross*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. I, 172 págs.).
- Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. Durante la república*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. II, 201 págs.).
- Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. En torno de Ricardo Palma*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. III, 143 págs.).
- Feliú Cruz, Guillermo, *Obras escogidas. La primera misión de los Estados Unidos de América en Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, vol. IV, 213 págs.).
- Fernández Canque, Manuel, *ARICA 1868, un tsunami, un terremoto y un albatros* (Santiago, 2007, 332 págs.).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 1992, *Informes*, N° 1 (Santiago, julio, 1993).

- Fondo de Apoyo a la Investigación 1993, *Informes*, N° 2 (Santiago, agosto, 1994).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 1994, *Informes*, N° 3 (Santiago, diciembre, 1995).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 1995, *Informes*, N° 4 (Santiago, diciembre, 1996).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 1998, *Informes*, N° 1 (Santiago, diciembre, 1999).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 1999, *Informes*, N° 2 (Santiago, diciembre, 2000).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2000, *Informes*, N° 3 (Santiago, diciembre, 2001).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2001, *Informes*, N° 4 (Santiago, diciembre, 2002).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2002, *Informes*, N° 5 (Santiago, diciembre, 2003).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2003, *Informes*, N° 6 (Santiago, diciembre, 2004).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2004, *Informes*, N° 7 (Santiago, diciembre, 2005).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2005, *Informes*, N° 8 (Santiago, diciembre, 2006).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2006, *Informes*, N° 9 (Santiago, diciembre, 2007).
- Fondo de Apoyo a la Investigación Patrimonial 2007, *Informes*, N° 10 (Santiago, diciembre, 2008).
- Gazmuri, Cristián, *La persistencia de la memoria. Reflexiones de un civil sobre la dictadura* (Santiago, 2000, 156 págs.).
- Gazmuri, Cristián, *Tres hombres, tres obras. Vicuña Mackenna, Barros Arana y Edwards Vives* (Santiago, 2004, 163 págs.).
- Gazmuri R., Cristián, *La historiografía chilena (1842-1970)* (Santiago, 2006, tomo I: 1842-1920, 444 págs.).
- Gazmuri R., Cristián, *La historiografía chilena (1842-1970)* (Santiago, 2009, tomo II: 1920-1970, 528 págs.).
- Gay, Claudio, *Atlas de la historia física y política de Chile* (Santiago, 2004, tomo primero, 250 págs.).
- Gay, Claudio, *Atlas de la historia física y política de Chile* (Santiago, 2004, tomo segundo, 154 págs.).
- González Miranda, Sergio, *Hombres y mujeres de la pampa. Tarapacá en el ciclo de expansión del salitre*, 2ª edición (Santiago, 2002, 474 págs.).

- González V., Carlos; Hugo Rosati A. y Francisco Sánchez C., *Guamán Poma. Testigo del mundo andino* (Santiago, 2003, 619 págs.).
- Guerrero Jiménez, Bernardo (editor), *Retrato hablado de las ciudades chilenas* (Santiago, 2002, 309 págs.).
- Herrera Rodríguez, Susana, *El aborto inducido. ¿Víctimas o victimarias?* (Santiago, 2004, 154 págs.).
- Hutchison, Elizabeth Q., *Labores propias de su sexo. Género, políticas y trabajo en Chile urbano 1890-1930*, traducción de Jacqueline Garreaud Spencer (Santiago, 2006, 322 págs.).
- León, Leonardo, *Los señores de la cordillera y las pampas: los pehuenches de Malalhue, 1770-1800*, 2ª edición (Santiago, 2005, 355 págs.).
- Lizama, Patricio, *Notas de artes de Jean Emar* (Santiago, 2003).
- Lizama Silva, Gladys (coordinadora), *Modernidad y modernización en América Latina. México y Chile, siglos XVIII al XX* (Santiago-Guadalajara, 2002, 349 págs.).
- Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1814-1932* (Santiago, 1999, 338 págs.).
- Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *Las ardientes cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1932-1994* (Santiago, 2000, 601 págs.).
- Loveman, Brian y Elizabeth Lira, *El espejismo de la reconciliación política. Chile 1990-2002* (Santiago, 2002, 482 págs.).
- Mazzei de Grazia, Leonardo, *La red familiar de los Urrejola de Concepción en el siglo XIX* (Santiago, 2004, 193 págs.).
- Medina, José Toribio, *Biblioteca chilena de traductores*, 2ª edición, corregida y aumentada con estudio preliminar de Gertrudis Payàs, con la colaboración de Claudia Tirado (Santiago, 2007, 448 págs.).
- Mistral, Gabriela, *Lagar II* (Santiago, 1991, 172 págs.).
- Mistral, Gabriela, *Lagar II*, primera reimpresión (Santiago, 1992, 172 págs.).
- Mitre, Antonio, *El dilema del centauro. Ensayos de teoría de la historia y pensamiento latinoamericano* (Santiago, 2002, 141 págs.).
- Moraga, Pablo, *Estaciones ferroviarias de Chile. Imágenes y recuerdos* (Santiago, 2001, 180 págs.).
- Morales, José Ricardo, *Estilo y paleografía de los documentos chilenos siglos XVI y XVII* (Santiago, 1994, 117 págs.).
- Muratori, Ludovico Antonio, *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*, traducción, introducción y notas Francisco Borghesi S. (Santiago, 1999, 469 págs.).
- Mussy, Luis de, *Cáceres* (Santiago, 2005, 589 págs.).
- Oña, Pedro de, *El Ignacio de Cantabria*, edición crítica de Mario Ferreccio P. y Mario Rodríguez (Santiago, 1992, 441 págs.).

- Pinto Rodríguez, Jorge, *La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*, 2ª edición (Santiago, 2003, 320 págs.).
- Piwonka Figueroa, Gonzalo, *Orígenes de la libertad de prensa en Chile: 1823-1830* (Santiago, 2000, 178 págs.).
- Plath, Oreste, *Olografías. Libro para ver y creer* (Santiago, 1994, 156 págs.).
- Retamal Ávila, Julio y Sergio Villalobos R., *Bibliografía histórica chilena. Revistas chilenas 1843-1978* (Santiago, 1993, 363 págs.).
- Rinke, Stefan, *Cultura de masas, reforma y nacionalismo en Chile, 1930-1931* (Santiago, 2002, 174 págs.).
- Rubio, Patricia, *Gabriela Mistral ante la crítica: bibliografía anotada* (Santiago, 1995, 437 págs.).
- Sagredo Baeza, Rafael, *La gira del Presidente Balmaceda al norte. El inicio del “cruceo y riguroso invierno de un quinquenio (verano de 1889)”* (Santiago, 2001, 206 págs.).
- Sagredo Baeza, Rafael y José Ignacio González Leiva, *La Expedición Malaspina en la frontera austral del imperio español* (Santiago, 2004, 944 págs.).
- Salinas, Maximiliano, Daniel Palma, Christian Báez y Marina Donoso, *El que ríe último... Caricaturas y poesías en la prensa humorística chilena del siglo XIX* (Santiago, 2001, 292 págs.).
- Salinas, Maximiliano, Tomás Cornejo y Catalina Saldaña, *¿Quiénes fueron los vencedores? Elite, pueblo y prensa humorística de la Guerra Civil de 1891* (Santiago, 2005, 240 págs.).
- Scarpa, Roque Esteban, *Las cenizas de las sombras*, estudio preliminar y selección de Juan Antonio Massone (Santiago, 1992, 179 págs.).
- Sepúlveda Llanos, Fidel, *El canto a lo poeta. A lo divino y a lo humano* (Santiago, 2009, 584 págs.).
- Stabili, María Rosaria, *El sentimiento aristocrático. Elites chilenas frente al espejo (1860-1960)* (Santiago, 2003, 571 págs.).
- Tesis Bicentenario 2004* (Santiago, 2005, vol. I, 443 págs.).
- Tesis Bicentenario 2005* (Santiago, 2006, vol. II, 392 págs.).
- Tinsman, Heidi, *La tierra para el que la trabaja. Género, sexualidad y movimientos campesinos en la Reforma Agraria chilena* (Santiago, 2009, 340 págs.).
- Toro, Graciela, *Bajo el signo de los aromas. Apuntes de viaje a India y Paquistán* (Santiago, 1995, 163 págs.).
- Urbina Carrasco, María Ximena, *La frontera colonial de arriba en Chile colonial* (Santiago, 2009, 354 págs.).
- Uribe, Verónica (editora), *Imágenes de Santiago del nuevo extremo* (Santiago, 2002, 95 págs.).
- Valle, Juvencio, *Pajarería chilena* (Santiago, 1995, 75 págs.).

- Vico, Mauricio/Mario Osses, *Un grito en la pared. Psicodelia, compromiso político y exilio en el cartel chileno* (Santiago, 2009, 216 págs.).
- Vicuña, Manuel, *Hombres de palabras. Oradores, tribunos y predicadores* (Santiago, 2003, 162 págs.).
- Vicuña, Manuel, *Voces de ultratumba. Historia del espiritismo en Chile* (Santiago, 2006, 196 págs.).
- Villalobos, Sergio y Rafael Sagredo, *Los Estancos en Chile* (Santiago, 2004, 163 págs.).
- Virgilio Maron, Publio, *Eneida*, traducción castellana de Egidio Poblete (Santiago, 1994, 425 págs.).

*Colección Fuentes para el Estudio de la Colonia*

- Vol. I *Fray Francisco Xavier Ramírez, Coronación sacro-imperial de Chile*, transcripción y estudio preliminar de Jaime Valenzuela Márquez (Santiago, 1994, 280 págs.).
- Vol. II *Epistolario de don Nicolás de la Cruz y Bahamonde. Primer conde de Maule*, prólogo, revisión y notas de Sergio Martínez Baeza (Santiago, 1994, 300 págs.).
- Vol. III *Archivo de protocolos notariales de Santiago de Chile. 1559 y 1564-1566*, compilación y transcripción paleográfica de Álvaro Jara H. y Rolando Mellafe R., introducción de Álvaro Jara H. (Santiago, 1995-1996, dos tomos, 800 págs.).
- Vol. IV *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*, estudio preliminar de Luis Millones (Santiago, 2007, 404 págs.).

*Colección Fuentes para la Historia de la República*

- Vol. I *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 351 págs.).
- Vol. II *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 385 págs.).
- Vol. III *Discursos de José Manuel Balmaceda. Iconografía*, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1992, 250 págs.).
- Vol. IV *Cartas de Ignacio Santa María a su hija Elisa*, recopilación de Ximena Cruzat A. y Ana Tironi (Santiago, 1991, 156 págs.).
- Vol. V *Escritos del padre Fernando Vives*, recopilación de Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 524 págs.).
- Vol. VI *Ensayistas proteccionistas del siglo XIX*, recopilación de Sergio Villalobos R. y Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 315 págs.).
- Vol. VII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, 1995, 577 págs.).

- Vol. VII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, primera reimpresión, 1997, 577 págs.).
- Vol. VIII *Sistema carcelario en Chile. Visiones, realidades y proyectos (1816-1916)*, compilación y estudio preliminar de Marco Antonio León L. (Santiago, 1996, 303 págs.).
- Vol. IX "... *I el silencio comenzó a reinar*". *Documentos para la historia de la instrucción primaria*, investigador Mario Monsalve Bórquez (Santiago, 1998, 290 págs.).
- Vol. X *Poemario popular de Tarapacá 1889-1910*, recopilación e introducción, Sergio González, M. Angélica Illanes y Luis Moulián (Santiago, 1998, 458 págs.).
- Vol. XI *Crónicas políticas de Wilfredo Mayorga. Del "Cielito Lindo" a la Patria Joven*, recopilación de Rafael Sagredo Baeza (Santiago, 1998, 684 págs.).
- Vol. XII *Francisco de Miranda, Diario de viaje a Estados Unidos, 1783-1784*, estudio preliminar y edición crítica de Sara Almarza Costa (Santiago, 1998, 185 págs.).
- Vol. XIII *Etnografía mapuche del siglo XIX*, Iván Inostroza Córdova (Santiago, 1998, 139 págs.).
- Vol. XIV *Manuel Montt y Domingo F. Sarmiento. Epistolario 1833-1888*, estudio, selección y notas Sergio Vergara Quiroz (Santiago, 1999, 227 págs.).
- Vol. XV *Viajeros rusos al sur del mundo*, compilación, estudios introductorios y notas de Carmen Norambuena y Olga Ulianova (Santiago, 2000, 742 págs.).
- Vol. XVI *Epistolario de Pedro Aguirre Cerda (1938-1941)*, recopilación y notas Leonidas Aguirre Silva (Santiago, 2001, 198 págs.).
- Vol. XVII *Leyes de reconciliación en Chile: Amnistías, indultos y reparaciones 1819-1999*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2001, 332 págs.).
- Vol. XVIII *Cartas a Manuel Montt: un registro para la historia social y política de Chile. (1836-1869)*, estudio preliminar Marco Antonio León León y Horacio Aránguiz Donoso (Santiago, 2001, 466 págs.).
- Vol. XIX *Arquitectura política y seguridad interior del Estado. Chile 1811-1990*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2002, 528 págs.).
- Vol. XX *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche, Rosa Isolde Reuque Paillalef*, edición y presentación de Florencia E. Mallon (Santiago, 2003, 320 págs.).
- Vol. XXI *Cartas desde la Casa de Orates*, Angélica Lavín, editora, prólogo Manuel Vicuña (Santiago, 2003, 105 págs.).
- Vol. XXII *Acusación constitucional contra el último ministerio del Presidente de la República don José Manuel Balmaceda. 1891-1893*, recopilación de Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2003, 536 págs.).

- Vol. xxiii *Chile en los archivos soviéticos 1922-1991*, editores Olga Ulianova y Alfredo Riquelme (Santiago, 2005, tomo 1: Komintern y Chile 1922-1931, 463 págs.).
- Vol. xxiv *Memorias de Jorge Beauchef*, biografía y estudio preliminar Patrick Puigmal (Santiago, 2005, 278 págs.).
- Vol. xxv *Epistolario de Rolando Mellafe Rojas*, selección y notas María Teresa González F. (Santiago, 2005, 409 págs.).
- Vol. xxvi *Pampa escrita. Cartas y fragmentos del desierto salitrero*, selección y estudio preliminar Sergio González Miranda (Santiago, 2006, 1.054 págs.).
- Vol. xxvii *Los actos de la dictadura. Comisión investigadora, 1931*, recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2006, 778 págs.).
- Vol. xxviii *Epistolario de Miguel Gallo Goyenechea 1837-1869*, selección y notas Pilar Álamos Concha (Santiago, 2007, 8 págs.).
- Vol. xxix *100 voces rompen el silencio. Testimonios de ex presas y presos políticos de la dictadura militar en Chile (1973-1990)*, compiladoras Wally Kunstman Torres y Victoria Torres Ávila (Santiago, 2008, 730 págs.).
- Vol. xxx *Chile en los archivos soviéticos 1922-1991*, editores Olga Ulianova y Alfredo Riquelme (Santiago, 2009, tomo 2: Komintern y Chile 1931-1935, crisis e ilusión revolucionaria, 492 págs.).
- Vol. xxxi *El Mercurio Chileno*, recopilación y estudio Gabriel Cid (Santiago, 2009, 636 págs.).
- Vol. xxxii *Escritos políticos de Martín Palma*, recopilación y estudios Sergio Villalobos R, y Ana María Stuyen V. (Santiago, 2009, 436 págs.).

#### *Colección Sociedad y Cultura*

- Vol. i Jaime Valenzuela Márquez, *Bandidaje rural en Chile central, Curicó, 1850-1900* (Santiago, 1991, 160 págs.).
- Vol. ii Verónica Valdivia Ortiz de Zárate, *La Milicia Republicana. Los civiles en armas. 1932-1936* (Santiago, 1992, 132 págs.).
- Vol. iii Micaela Navarrete, *Balmaceda en la poesía popular 1886-1896* (Santiago, 1993, 126 págs.).
- Vol. iv Andrea Ruiz-Esquide F., *Los indios amigos en la frontera araucana* (Santiago, 1993, 116 págs.).
- Vol. v Paula de Dios Crispi, *Inmigrar en Chile: estudio de una cadena migratoria hispana* (Santiago, 1993, 172 págs.).
- Vol. vi Jorge Rojas Flores, *La dictadura de Ibáñez y los sindicatos (1927-1931)* (Santiago, 1993, 190 págs.).
- Vol. vii Ricardo Nazer Ahumada, *José Tomás Urmeneta. Un empresario del siglo xix* (Santiago, 1994, 289 págs.).

- Vol. VIII Álvaro Góngora Escobedo, *La prostitución en Santiago (1813-1930). Visión de las élites* (Santiago, 1994, 259 págs.).
- Vol. IX Luis Carlos Parentini Gayani, *Introducción a la etnohistoria mapuche* (Santiago, 1996, 136 págs.).
- Vol. X Jorge Rojas Flores, *Los niños cristaleros: trabajo infantil en la industria. Chile, 1880-1950* (Santiago, 1996, 136 págs.).
- Vol. XI Josefina Rossetti Gallardo, *Sexualidad adolescente: Un desafío para la sociedad chilena* (Santiago, 1997, 301 págs.).
- Vol. XII Marco Antonio León León, *Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932* (Santiago, 1997, 282 págs.).
- Vol. XIII Sergio Grez Toso, *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)* (Santiago, 1998, 831 págs.).
- Vol. XIV Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile* (Santiago, 1997, 279 págs.).
- Vol. XIV Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile, 2ª edición* (Santiago, 2000, 312 págs.).
- Vol. XV Larissa Adler Lomnitz y Ana Melnick, *Neoliberalismo y clase media. El caso de los profesores de Chile* (Santiago, 1998, 165 págs.).
- Vol. XVI Marcello Carmagnani, *Desarrollo industrial y subdesarrollo económico. El caso chileno (1860-1920)*, traducción de Silvia Hernández (Santiago, 1998, 241 págs.).
- Vol. XVII Alejandra Araya Espinoza, *Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial* (Santiago, 1999, 174 págs.).
- Vol. XVIII Leonardo León, *Apogeo y ocaso del toqui Francisco Ayllapangui de Malleco, Chile* (Santiago, 1999, 282 págs.).
- Vol. XIX Gonzalo Piwonka Figueroa, *Las aguas de Santiago de Chile 1541-1999. Desafío y respuesta. Sino e imprevisión* (Santiago, 1999, tomo I: "Los primeros doscientos años. 1541-1741", 480 págs.).
- Vol. XX Pablo Lacoste, *El Ferrocarril Trasandino. Un siglo de transporte, ideas y política en el sur de América* (Santiago, 2000, 459 págs.).
- Vol. XXI Fernando Purcell Torretti, *Diversiones y juegos populares. Formas de sociabilidad y crítica social. Colchagua, 1850-1880* (Santiago, 2000, 148 págs.).
- Vol. XXII María Loreto Egaña Baraona, *La educación primaria popular en el siglo XIX en Chile. Una práctica de política estatal* (Santiago, 2000, 256 págs.).
- Vol. XXIII Carmen Gloria Bravo Quezada, *La flor del desierto. El mineral de Caracoles y su impacto en la economía chilena* (Santiago, 2000, 150 págs.).
- Vol. XXIV Marcello Carmagnani, *Los mecanismos de la vida económica en una sociedad colonial: Chile 1860-1830*, traducción de Sergio Grez T., Leonora Reyes J. y Jaime Riera (Santiago, 2001, 416 págs.).

- Vol. xxv Claudia Darrigrandi Navarro, *Dramaturgia y género en el Chile de los sesenta* (Santiago, 2001, 191 págs.).
- Vol. xxvi Rafael Sagredo Baeza, *Vapor al norte, tren al sur. El viaje presidencial como práctica política en Chile. Siglo XIX* (Santiago y México D.F., 2001, 564 págs.).
- Vol. xxvii Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)* (Santiago, 2001, 492 págs.).
- Vol. xxviii Cristián Guerrero Lira, *La contrarrevolución de la Independencia* (Santiago, 2002, 330 págs.).
- Vol. xxix José Carlos Rovira, *José Toribio Medina y su fundación literaria y bibliográfica del mundo colonial americano* (Santiago, 2002, 145 págs.).
- Vol. xxx Emma de Ramón, *Obra y fe. La catedral de Santiago. 1541-1769* (Santiago, 2002, 202 págs.).
- Vol. xxxi Sergio González Miranda, *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino, 1880-1990* (Santiago, 2002, 292 págs.).
- Vol. xxxii Nicolás Cruz, *El surgimiento de la educación secundaria pública en Chile (El Plan de Estudios Humanista, 1843-1876)* (Santiago, 2002, 238 págs.).
- Vol. xxxiii Marcos Fernández Labbé, *Prisión común, imaginario social e identidad. Chile, 1870-1920* (Santiago, 2003, 245 págs.).
- Vol. xxxiv Juan Carlos Yáñez Andrade, *Estado, consenso y crisis social. El espacio público en Chile 1900-1920* (Santiago, 2003, 236 págs.).
- Vol. xxxv Diego Lin Chou, *Chile y China: inmigración y relaciones bilaterales (1845-1970)* (Santiago, 2003, 569 págs.).
- Vol. xxxvi Rodrigo Hidalgo Dattwyler, *La vivienda social en Chile y la construcción del espacio urbano en el Santiago del siglo XX* (Santiago, 2004, 492 págs.).
- Vol. xxxvii René Millar, *La inquisición en Lima. Signos de su decadencia 1726-1750* (Santiago, 2005, 183 págs.).
- Vol. xxxviii Luis Ortega Martínez, *Chile en ruta al capitalismo. Cambio, euforia y depresión 1850-1880* (Santiago, 2005, 496 págs.).
- Vol. xxxix Asunción Lavrin, *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940*, traducción de María Teresa Escobar Budge (Santiago, 2005, 528 págs.).
- Vol. xl Pablo Camus Gayán, *Ambiente, bosques y gestión forestal en Chile 1541-2005* (Santiago, 2006, 374 págs.).
- Vol. xli Raffaele Nocera, *Chile y la guerra, 1933-1943*, traducción de Doina Dragutescu (Santiago, 2006, 244 págs.).
- Vol. xlii Carlos Sanhueza Cerda, *Chilenos en Alemania y alemanes en Chile. Viaje y nación en el siglo XIX* (Santiago, 2006, 270 págs.).
- Vol. xliii Roberto Santana Ulloa, *Agricultura chilena en el siglo XX: contextos, actores y espacios agrícolas* (Santiago, 2006, 338 págs.).

- Vol. XLIV David Home Valenzuela, *Los huérfanos de la Guerra del Pacífico: el 'Asilo de la Patria'* (Santiago, 2006, 164 págs.).
- Vol. XLV María Soledad Zárata C., *Dar a luz en Chile, siglo XIX. De la "ciencia de hembra" a la ciencia obstétrica* (Santiago, 2007, 548 págs.).
- Vol. XLVI Peter DeShazo, *Trabajadores urbanos y sindicatos en Chile: 1902-1927* (Santiago, 2007, 390 págs.).
- Vol. XLVII Margaret Power, *La mujer de derecha: el poder femenino y la lucha contra Salvador Allende, 1964-1973*, traducción de María Teresa Escobar (Santiago, 2008, 318 págs.).
- Vol. XLVIII Mauricio F. Rojas Gómez, *Las voces de la justicia. Delito y sociedad en Concepción (1820-1875). Atentados sexuales, peticiones, bigamia, amancebamiento e injurias* (Santiago, 2008, 286 págs.).
- Vol. XLIX Alfredo Riquelme Segovia, *Rojo atardecer. El comunismo chileno entre dictadura y democracia* (Santiago, 2009, 356 págs.).
- Vol. I Consuelo Figueroa Garavagno, *Revelación del Subsole. Las mujeres en la sociedad minera del carbón 1900-1930* (Santiago, 2009, 166 págs.).

*Colección Escritores de Chile*

- Vol. I *Alone y los Premios Nacionales de Literatura*, recopilación y selección de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1992, 338 págs.).
- Vol. II *Jean Emar. Escritos de arte. 1923-1925*, recopilación e introducción de Patrio Lizama (Santiago, 1992, 170 págs.).
- Vol. III *Vicente Huidobro. Textos inéditos y dispersos*, recopilación, selección e introducción de José Alberto de la Fuente (Santiago, 1993, 254 págs.).
- Vol. IV *Domingo Melfi. Páginas escogidas* (Santiago, 1993, 128 págs.).
- Vol. V *Alone y la crítica de cine*, recopilación y prólogo de Alfonso Calderón S. (Santiago, 1993, 204 págs.).
- Vol. VI *Martín Cerda. Ideas sobre el ensayo*, recopilación y selección de Alfonso Calderón S. y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1993, 268 págs.).
- Vol. VII *Alberto Rojas Jiménez. Se paseaba por el alba*, recopilación y selección de Oreste Plath, coinvestigadores Juan Camilo Lorca y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1994, 284 págs.).
- Vol. VIII *Juan Emar, Umbral*, nota preliminar, Pedro Lastra; biografía para una obra, Pablo Brodsky (Santiago, 1995-1996, cinco tomos, c + 4.134 págs.).
- Vol. IX *Martín Cerda. Palabras sobre palabras*, recopilación de Alfonso Calderón S. y Pedro Pablo Zegers B., prólogo de Alfonso Calderón S. (Santiago, 1997, 143 págs.).
- Vol. X *Eduardo Anguita. Páginas de la memoria*, prólogo de Alfonso Calderón S. y recopilación de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 2000, 98 págs.).

- Vol. XI *Ricardo Latcham. Varia lección*, selección y nota preliminar de Pedro Lastra y Alfonso Calderón S., recopilación de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 2000, 326 págs.).
- Vol. XII *Cristián Huneeus. Artículos de prensa (1969-1985)*, recopilación y edición Daniela Huneeus y Manuel Vicuña, prólogo de Roberto Merino (Santiago, 2001, 151 págs.).
- Vol. XIII *Rosamel del Valle. Crónicas de New York*, recopilación de Pedro Pablo Zegers B., prólogo de Leonardo Sanhueza (Santiago, 2002, 212 págs.).
- Vol. XIV *Romeo Murga. Obra reunida*, recopilación, prólogo y notas de Santiago Aránguiz Pinto (Santiago, 2003, 280 págs.).

#### *Colección de Antropología*

- Vol. I Mauricio Massone, Donald Jackson y Alfredo Prieto, *Perspectivas arqueológicas de los Selk'nam* (Santiago, 1993, 170 págs.).
- Vol. II Rubén Stehberg, *Instalaciones incaicas en el norte y centro semiárido de Chile* (Santiago, 1995, 225 págs.).
- Vol. III Mauricio Massone y Roxana Seguel (compiladores), *Patrimonio arqueológico en áreas silvestres protegidas* (Santiago, 1994, 176 págs.).
- Vol. IV Daniel Quiroz y Marco Sánchez (compiladores), *La isla de las palabras rotas* (Santiago, 1997, 257 págs.).
- Vol. V José Luis Martínez, *Pueblos del chañar y el Algarrobo* (Santiago, 1998, 220 págs.).
- Vol. VI Rubén Stehberg, *Arqueología histórica antártica. Participación de aborígenes sudamericanos en las actividades de cacería en los mares subantárticos durante el siglo XIX* (Santiago, 2003, 202 págs.).
- Vol. VII Mauricio Massone, *Los cazadores después del hielo* (Santiago, 2004, 174 págs.).
- Vol. VIII Victoria Castro, *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur* (Santiago, 2009, 620 págs.).

#### *Colección Imágenes del Patrimonio*

- Vol. I. Rodrigo Sánchez R. y Mauricio Massone M., *La Cultura Aconcagua* (Santiago, 1995, 64 págs.).

#### *Colección de Documentos del Folklore*

- Vol. I *Aunque no soy literaria. Rosa Araneda en la poesía popular del siglo XIX*, compilación y estudio Micaela Navarrete A. (Santiago, 1998, 302 págs.).
- Vol. II *Por historia y travesura. La Lira Popular del poeta Juan Bautista Peralta*, compilación y estudio Micaela Navarrete A. y Tomás Cornejo C. (Santiago, 2006, 302 págs.).

Vol. III *Los diablos son los mortales. La obra del poeta popular Daniel Meneses*, compilación y estudios Micaela Navarrete A. y Daniel Palma A. (Santiago, 2008, 726 págs.).

*Colección Ensayos y Estudios*

Vol. I Bárbara de Vos Eyzaguirre, *El surgimiento del paradigma industrializador en Chile (1875-1900)* (Santiago, 1999, 107 págs.).

Vol. II Marco Antonio León León, *La cultura de la muerte en Chiloé* (Santiago, 1999, 122 págs.).

Vol. III Clara Zapata Tarrés, *Las voces del desierto: la reformulación de las identidades de los aymaras en el norte de Chile* (Santiago, 2001, 168 págs.).

Vol. IV Donald Jackson S., *Los instrumentos líticos de los primeros cazadores de Tierra del Fuego 1875-1900* (Santiago, 2002, 100 págs.).

Vol. V Bernard Lavalle y Francine Agard-Lavalle, *Del Garona al Mapocho: emigrantes, comerciantes y viajeros de Burdeos a Chile. (1830-1870)* (Santiago, 2005, 125 págs.).

Vol. VI Jorge Rojas Flores, *Los boy scouts en Chile: 1909-1953* (Santiago, 2006, 188 págs.).

Vol. VII Germán Colmenares, *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX* (Santiago, 2006, 117 págs.).

Vol. VIII Marcello Carmagnani, *El salariado minero en Chile colonial y su desarrollo en una sociedad provincial: el Norte Chico 1690-1800* (Santiago, 2006, 124 págs.).

Vol. IX Horacio Zapater, *América Latina. Ensayos de Etnohistoria* (Santiago, 2007, 232 págs.).

PUBLICACIONES DEL ARCHIVO DEL ESCRITOR DE LA  
BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE  
(1996-2007)

- Neruda, Pablo, *Crepusculario en germen. Facsimilares de primeros manuscritos (1919-1922)*, (Santiago, 1995, 11 hojas).
- Mistral, Gabriela, *Desolación en germen. Facsimilares de primeros manuscritos (1914-1921)*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 1996, 11 pp.).
- Plath, Oreste, *El Santiago que se fue: apuntes de la memoria*, Biblioteca Nacional de Chile, Archivo del Escritor y Editorial Grijalbo. (Santiago, 1997, 331 pp.).
- Huidobro Vicente, *Epistolario*. Selección, prólogo y notas de Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 1997, 211 pp.).
- Epistolario selecto* I. Selección y prólogo de Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, Introducción de Volodia Teitelboim, DIBAM y Archivo del Escritor (Santiago, 1997, 109 pp.).
- Guzmán Cruchaga, Juan, *Recuerdos entreabiertos*. Prólogo de Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 1998, 158 pp.).
- Redondo Magallanes, Mireya, *De mis días tristes (Manuel Magallanes Moure)*, DIBAM, Archivo del Escritor (Santiago, 1999, 145 pp.).
- Huidobro, Vicente, *Atentado celeste: (facsimilares)*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2000, 11 hojas).
- Oyarzún, Luis, *Epistolario familiar*. Selección de Thomas Harris E., Claudia Tapia Roi y Pedro Pablo Zegers B., DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2000, 200 pp.).
- Castro, Oscar, *Epistolario íntimo de Oscar Castro*. Selección de Pedro Pablo Zegers y Thomas Harris, Prólogo de Manuel Peña Muñoz, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2000, 58 pp.).
- El Libro de los juegos florales*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2000, 114 p.).
- Rokha, Pablo de, *Fuego negro: poética: (facsimilares)*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2001, 11 hojas).
- Peña Muñoz, Manuel, *Memorial de la tierra larga. Crónicas chilenas*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2001, 397 pp.).
- Vial, Sara, *Valparaíso, el violín de la memoria*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2001, 359 pp.).
- Ossandón Carlos y Santa Cruz, Eduardo, *Entre las alas y el plomo: la gestación de la prensa moderna en Chile*, DIBAM, Archivo del Escritor y Universidad ARCIS (Santiago, 2001, 158 pp.).

- Oyarzún, Luis, *Necesidad del arcoiris: poesía selecta*. Compilación y prólogo de Thomas Harris E. y Pedro Pablo Zegers B., DIBAM, Archivo del escritor y LOM Eds. (Santiago, 2002, 270 pp.).
- Peña Muñoz, Manuel, *Cafés literarios en Chile*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2002, 219 pp.).
- Laborde Miguel, *Contra mi voluntad. Biografía de Julio Barrenechea*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2002, 372 pp.).
- Montealegre, Jorge, *Prehistorieta de Chile*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Ediciones (Santiago, 2003, 146 pp.).
- Cartas salidas del silencio*. Selección y notas de Pedro Pablo Zegers B., Thomas Harris E., Daniela Schütte G., DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2003, 165 pp.).
- Neruda, Pablo, *Coral del Año Nuevo para la patria en tinieblas y Homenaje de los poetas franceses a Pablo Neruda*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2004, s/folio).
- Neruda, Pablo, *Las vidas del poeta*, catálogo expo. homenaje en el año del centenario del natalicio de Pablo Neruda (Santiago, 2004, 111 pp.).
- Oyarzún, Luis, *Taken for a Ride. Escritura de paso (Ensayos, reseñas, crónicas)*. Compilación y prólogo de Thomas Harris E., Daniela Schütte G. y Pedro Pablo Zegers B., RIL Ediciones, DIBAM, Archivo del Escritor (Santiago, 2005, 454 pp.).
- Anónimo, *Lazarillo de Tormes*. Edición aumentada y corregida de Eduardo Godoy, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Ediciones (Santiago, 2005, 143 pp.).
- Yañez Bianchi, Álvaro, *M[i] V[ida]. Diarios (1911-1917)*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2006, 348 pp.).
- Meza Fuentes, Roberto, *Los trágicos días de más afuera*. Recopilación y edición de Thomas Harris y Pedro Pablo Zegers, Prólogo de Alfonso Calderón S., DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2006, 334 pp.).
- Sabella, Andrés, *El Duende Cautivo de Antofagasta: (facsimilares)*, DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Eds. (Santiago, 2006, 11 hojas).
- Benadava C., Salvador, *Faltaban sólo unas horas... Aproximaciones a Joaquín Edwards Bello*, DIBAM y LOM Eds. (Santiago, 2006, 295 pp.).
- Nagy-Zemki, Silvia y Correa-Díaz, Luis, *Arte de Vivir. 20 Acercamientos críticos a la poesía de Pedro Lastra*, DIBAM, Archivo del Escritor y RIL Eds. (Santiago, 2006, 334 pp.).
- Contreras, Francisco, *El pueblo maravilloso*. Edición de Daniela Shutte G., Pedro Pablo Zegers B. y Thomas Harris E., Nota preliminar de Pedro Lastra, DIBAM y LOM Ediciones (Santiago, 2007, 299 pp.).
- Ossandón B., Carlos, *La sociedad de los artistas*, DIBAM, Archivo del Escritor y Editorial Palinodia (Santiago, 2007, 111 pp.).
- Emar, Juan, *Armonía, eso es todo* (facsimilares), DIBAM, Archivo del Escritor y LOM Ediciones (Santiago, 2007, 11 hojas).

## POLÍTICA EDITORIAL

*Mapocho* nace en 1963 y es una publicación semestral dependiente del Archivo del Escritor de la Biblioteca Nacional de Chile de la DIBAM. Acercando la literatura con las artes, la filosofía con las ciencias sociales, la revista publica artículos, reseñas o testimonios que busquen arrojar luces sobre tópicos diversos. *Mapocho* se concibe como un espacio abierto, libre, plural, que permite la convergencia de modalidades discursivas muy distintas, desde artículos más literarios o sensibles a las afecciones del alma hasta otros más impersonales o cercanos a las criticidades o positividad propias de las disciplinas científicas. Es parte permanente de su preocupación destacar actividades asociadas al patrimonio y la creación, tales como presentaciones de libros, epistolarios de escritores nacionales, recuerdos, entrevistas, fuentes bibliográficas sobre autores de distintas nacionalidades, la publicación de textos inéditos o de difícil acceso, entre otros bienes necesarios para el examen o la valorización de la herencia cultural.

## NORMAS EDITORIALES

La revista busca dar libre curso a la creatividad y singularidad de los autores cuidando, con particular atención, el rigor, la calidad y la pertinencia que exigen los diversos “códices” que circulan por sus páginas. El respeto al orden, al estilo o a la lógica que propone el autor es un valor que se desea resguardar, comprometiendo este valor la identidad misma de la revista. Sin embargo, hay ciertas normas o protocolos que se deben seguir con el objetivo de asegurar uniformizaciones básicas que permitan la coherencia estructural de la publicación.

1. Aunque la revista se reserva el derecho, previa autorización, de reeditar textos, los materiales que postulen a la publicación deben ser necesariamente inéditos.
2. Todos los textos serán evaluados, salvo aquellos que sean expresamente solicitados por la Dirección.
3. Las referencias bibliográficas se deberán incluir a pie de página y no al final del texto. Si el autor lo prefiere, puede poner al término del texto, ordenada alfabéticamente, la lista total de las referencias que ha venido mencionando al pie.
4. Los títulos de libros o de obras en general deben ir con letra cursiva (itálica), mientras que los artículos de revistas o capítulos de libros deben ir entre comillas.
5. Las referencias bibliográficas incluidas a pie de página deben contemplar la información siguiente, en este orden y forma: autor, título del libro (artículo o capítulo de libro), lugar, editorial, fecha y página (s). Ejemplo de libro: Pablo Neruda, *Confieso que he vivido*, Barcelona, Seix Barral, 1984, p. 347. Ejemplo de

artículo o capítulo de libro: Michel Foucault, “Nietzsche, la Genealogía, la Historia”, *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1980, p. 20.

6. Cuando las referencias se repitan, el autor deberá emplear la nomenclatura clásica contemplada para distintos casos (op. cit., Id., etcétera).

7. Las citas deben ir entre comillas redondas, y la cita dentro de la cita debe ir entre comillas simples. El uso de cursivas se reserva sólo para destacados del autor y para citas de textos poéticos. Ni el uso de negritas ni tampoco el de subrayados forman parte del estilo de la revista.

8. La revista emplea letra estilo Baskerville. El cuerpo del texto es punto 11, interlineado simple, con sangría entre cada párrafo, salvo aquel que comience el texto o sea subcapítulo del mismo. Las citas que se desprenden del texto por su extensión y que se constituyen en un párrafo aparte deben ir con sangría y sin comillas. Las notas a pie de página deben ir en letra estilo Baskerville punto 9. El título del texto debe ir con mayúsculas; los subtítulos en letra versalitas y en mayúsculas; y el nombre del autor se debe poner inmediatamente bajo el título del texto, en cursiva y centrado.

9. El autor debe consignar título, grado académico u otra identificación pertinente, además de su adscripción institucional. Esta información debe ir a pie de página, antes de las notas numeradas, y precedida por un asterisco.

10. Las reseñas de libros deben contemplar la información siguiente, en este orden y forma: nombre del autor (en mayúsculas), título de la obra (en cursiva), lugar, editorial, fecha y número de páginas. El autor de la reseña debe poner su nombre y apellido al final de la reseña (en versalitas).

11. El autor debe enviar textos en archivos que se puedan intervenir o que sean modificables en su formato.

