

Gabriel Castillo Fadic

Las Estéticas Nocturnas

Ensayo republicano y representación
cultural en Chile e Iberoamérica

ESTETICA UC

COLECCIÓN AISTHESIS “30 Años” N° 2

GABRIEL ANTONIO CASTILLO FADIC (Santiago, 1965) es profesor del Instituto de Estética de la Universidad Católica de Chile, donde imparte las asignaturas de *Estética general*, *Arte y filosofía en la postguerra*, *Estética de la música latinoamericana del s. XX* y *Taller de escritura crítica*. Prepara un libro sobre filosofía y experiencia urbana (*Diagonales de Santiago*), publicado parcialmente en revista *Aisthesis* N° 34 (“Santiago, lugar y trayecto: la dialéctica del centro”, Santiago, PUC, 2001).

CHILE



5
CIONAL

779207

AAA (M46A-2A)
92)

LIBRARY OF CONGRESS
PHOTODUPLICATION SERVICE
WASHINGTON, D.C. 20540

GABRIEL CASTILLO FADIC

¿EL ENSAYO, QUÉ ENSAYA?

Las Estéticas Nocturnas

ENSAYO REPUBLICANO Y REPRESENTACIÓN
CULTURAL EN CHILE E IBEROAMÉRICA

LAS ESTÉTICAS NOCTURNAS.
ENSAYO REPUBLICANO Y REPRESENTACIÓN CULTURAL
EN CHILE E IBEROAMÉRICA

Primera edición: diciembre de 2003.

© Gabriel Castillo Fadic, 2003.

Colección Aisthesis "30 años" N° 2
Instituto de Estética
Pontificia Universidad Católica de Chile

COMITÉ EDITORIAL
Fidel Sepúlveda Ll.
Gabriel Castillo F.
Patricio Rodríguez-Plaza
Pablo Corro P.
José Pablo Concha L.

Registro de Propiedad Intelectual N° 137.346
ISBN 956-14-0755-8

Diagramación, diseño e impresión
FRASIS editores
Coyancura 2270 Of. 801 Providencia
Fonofax 2374106 - Email frasiseditores@terra.cl

Impreso en Chile / *Printed in Chile*

¿EL ENSAYO, QUÉ ENSAYA?

Como género literario, el ensayo posee un estatus ambiguo. Más aún, es desde la ambigüedad que su identidad puede establecerse, pues supone un modo de escritura teórica en el límite del rigor de otra. El ensayo es un descalce de su referencia que simultáneamente acepta legitimando y discute hasta la deslegitimación. Supone, por lo tanto, una alternativa al texto que se pretende científico, sistemático, metódico, erudito, profesional, académico, sin negar la posibilidad de que este último pueda siempre a su vez ser cuestionado por un referente que lo vuelve ensayo de otro texto, y así sucesivamente. Ensayo y referente comparten globalmente su objeto, no obstante el primero pretenderá extender sus posibilidades de lectura invocando libertad crítica e intelección intuitiva e inspirada, mientras el segundo defenderá la fortaleza supuesta de su registro, de menor tolerancia a la especulación creativa, pero de mayor sanción en la comunidad disciplinaria. El diccionario de la RAE define ensayo como un escrito, generalmente breve, constituido por pensamientos del autor sobre un tema, sin el aparato ni la extensión que requiere un tratado completo sobre la misma materia, y sitúa al ensayismo, en su segunda acepción, como la actitud del tratadista que deriva hacia lo

general o superficial, cuando cabría esperar de él mayores precisiones y una actitud más técnica y comprometida.¹ El ensayo da entonces al libro que nombra, sin pretensiones de magistratura, la calidad de una tentativa novicia de un amateur que no acepta la etiqueta de hombre de letras o de escritor. *Propongo las fantasías humanas y mías, simplemente como humanas fantasías, y separadamente consideradas, no como detenidas y reglamentadas por ordenanza celeste.*²

La producción ensayística del siglo XX, en Chile como en Iberoamérica, revela una distinción clara entre los autores que provienen de la literatura y aquellos que esgrimen una formación universitaria y un discurso técnico acorde a su tradición disciplinaria. Pero manifiesta también, en una segunda revisión, una jerarquía al interior de ambos grupos, e incluso un desplazamiento de un grupo a otro según el espíritu de los tiempos. Así, por ejemplo, los ensayistas del primer tercio del siglo de mayor prestigio en su época, son deslegitimados por los ensayistas de postguerra provenientes de la sociología, la economía política, la historiografía o la filosofía, así como estos últimos serán nuevamente cuestionados en su fidelidad a la técnica disciplinaria o en sus eventuales "abusos" de especulación, por los teóricos de los años 70 y 80. Esta flexibilidad autoriza que consideremos globalmente a los teóricos de la "representación cultural de Chile o América", cualquiera sea su formación, como ensayistas que traducen, por afirmación u omisión, aspectos determinantes de la vida del conjunto de la sociedad.

¹ Diccionario de la RAE, Madrid, Espasa-Calpe, 1992.

² Michel de Montaigne, *Essais* I, LVI, Paris, Librairie Générale Française, 1972.

En la distancia del investigador, más allá de su propia fragilidad objetivante, se sitúa la precariedad de las fuentes disponibles y su limitación como representación unívoca y unilateral del conjunto de representaciones, multívocas y plurilaterales, que se pretende desde ellas abordar. Sin negar esta precariedad, sino más bien construyendo el análisis sobre ella, hemos optado por un procedimiento que multiplique las perspectivas de abordaje tolerables por las fuentes.

Suponemos entonces la existencia de una continuidad como relato (texto-documento antropológico), entre el corpus artístico y el corpus ensayístico, así como la indisociabilidad del problema de la "identidad cultural" del problema de las modalidades de representación social contenidas en toda forma de relato. El relato incumbe una manera de significar un segmento de realidad, tal como se le aparece al sujeto que documenta, de algún modo, su mediación con la exterioridad. La identidad cultural no se concibe como un sujeto social o colectivo sino como una manera social construida en la trama compleja y conflictiva de cada uno de los proyectos existenciales de los sujetos individuales que componen una red social. No hay ser social sino maneras sociales de realizar un proyecto de ser individual. No hay unidad cultural sino totalidad cultural construida sobre la repetición de la diferencia.

El presente volumen está conformado por tres estudios. Los dos primeros abordan la relación entre ensayo e imaginario en Chile en el siglo XX, en el periodo que va desde la República Parlamentaria hasta el gobierno de la Unidad Popular. El primero de ellos está centrado en la década del centenario y la "crisis moral", sus antecedentes inmediatos desde la Guerra Civil y su desarrollo hasta

la restauración presidencialista. El segundo, en cambio, está centrado en la evolución del Estado Educador instaurado por los gobiernos radicales y prolongado por los proyectos desarrollistas hasta la década del setenta. Ambos estudios son parte de los resultados obtenidos, en el ámbito del ensayo, en sendas investigaciones financiadas por Fondecyt, entre 1998 y el 2002. El tercer estudio, por último, aborda la tradición del ensayo iberoamericano en su conjunto, tanto en los problemas que ofrece para la estética como, en general, para una teoría de la cultura americana. Este último es el resumen de un trabajo más extenso realizado entre 1993 y 1997, ya publicado como artículo en una segunda versión, en Revista *Aisthesis* 31.

FLUJOS DE IMAGINARIO, SISTEMAS DE SENTIDO Y REFRACCIÓN DEL ESTILO EN EL CHILE DEL PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX

El terremoto de Talca

La intervención pública más recordada de Ortega y Gasset en Chile, en el curso de uno de sus viajes por América, no tiene lugar entre filósofos sino ante la clase política reunida en pleno en el Congreso de Santiago. El texto que el español lee entonces resultaría completamente ajeno a la realidad inmediata –corre 1928, plena dictadura de Ibáñez– si no fuera por una afirmación que, sorpresivamente, ya casi concluyendo, se clava en el límite de la usanza protocolar:

Así es como sentiría yo, si fuese chileno, la desventura que en estos días renueva trágicamente una de las facciones más dolorosas de vuestro destino. *Porque tiene este Chile florido algo de Sísifo, ya que como él vive junto a una alta serranía y, como él, parece condenado a que se le venga abajo cien veces lo que con su esfuerzo cien veces elevó* (la cursiva es nuestra).³

³ José Ortega y Gasset, "Discurso en el Parlamento chileno", en *Obras completas*, tomo VIII, Madrid, Revista de Occidente, 1965, p. 380. Discurso pronunciado en 1928 y publicado en *El Diario Ilustrado*, Santiago de Chile, 23 de octubre de 1955.

En la distancia del tiempo transcurrido, la comparación es tan significativa como enigmática. Nada en el resto del texto permite saber a qué alude exactamente Ortega con ella. No hay notas que la expliquen o comenten en pie de página y el contenido global del discurso, centrado en una reflexión muy general sobre el devenir de los pueblos⁴, no la anticipa ni la desarrolla. Ninguna tragedia de origen humano, ni el enfrentamiento político en las calles de Santiago, ni el fatal accidente de los cadetes del tren transandino tolerarían una figura retórica tan desproporcionada.

Sabemos hoy que ella surge, en cambio, de una tragedia originada en la naturaleza: el terremoto que el primero de diciembre de ese mismo año sacudió a la ciudad de Talca.

La asociación del mito clásico con el sismo no se compadece con la interpretación, más bien evolucionista, que la situación histórica de Iberoamérica inducirá en el filósofo español, ni tampoco con las dos grandes tendencias de representación –pesimismo decadentista y modernismo– que el ensayo escrito sobre la identidad de Chile, cultiva hasta entonces en el país.

Es cierto que dichas tendencias sitúan el centro

⁴ “La existencia, en cualquier momento que la sorprendamos, nos aparece constituida, por encima y antes y después de toda disputa sobre determinismo o indeterminismo, por un conjunto de circunstancias que nos obligan, que nos imponen, un régimen de forzosidad. Esto es nuestro destino”. “Pero ese conjunto de circunstancias forzosas no afecta nuestro vivir de tal modo que deba ir este rigiéndose por una trayectoria ineludible, mecánica, sino que deja siempre un margen a la libre decisión: de suerte que nuestra existencia es, en todo instante, una circunstancia fatal dada que nuestra voluntad puede tomar en sus manos y empujarla en el sentido de la perfección”. *Ibid.*, p. 378. Y más adelante, “(de este destino) de él, de su áspero roce, de su ineludible angustia sacan los pueblos la capacidad para las grandes verdades históricas. No se dude de ello: en el dolor nos hacemos y en el placer nos gastamos”. *Ibid.*, p. 379.

temporal estructurador de la historia en polos opuestos respecto del presente –la primera en el pasado (ucronía de la caída de Chile) y la segunda en el futuro (ucronía del ascenso de Chile)–, pero ambas constituyen dos caras de una misma lógica en la representación, nacionalista y lineal, del acontecer. Ortega en cambio, a pesar de su posición clásica, introduce con su recurso a Sísifo una imagen ineluctablemente cíclica. Tiempo de caída y tiempo de ascenso no son aquí alternativos sino complementarios y, para ser más exactos, simultáneos.

En términos absolutos, el ciclo encarna la síntesis perfecta entre movimiento y su negación. Como transcurso al punto de inicio, el ciclo se desarrolla en el movimiento y se completa en la inmovilidad. Es por ello que la representación cíclica del cosmos que la antropología occidental atribuye a sus antepasados remotos, o a las sociedades planetarias allende sus márgenes identitarios, determina un tiempo cultural pero niega un tiempo histórico. O, siguiendo a Lévi-Strauss, genera a ojos de la historia occidental, acumulativa y “de acontecimiento” (*événementielle*), una historia estacionaria.⁵

Pero, en el Chile de los años veinte y su clase política conquistada por un sentimiento incuestionable de pertenencia a Occidente y a “la modernidad”, la noción mítica de ciclo que Ortega pone sobre el tapete parece completamente fuera de contexto. Es probable que el filósofo haya buscado en ella una analogía de la fatalidad: Sísifo como encarnación de la eterna desgracia, del destino ineluctable; la realidad como constricción suprahumana, más allá de la voluntad y la determinación histórica.

⁵ Cf. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Folio Denoël, 1987 (Primera edición, UNESCO, 1952).

¿Chile, predestinado por lo nefasto? La conclusión no resulta plausible en quien concibe la sociedad como un campo de tensión entre circunstancias espacio-temporales y gestos históricos. "Toda función vital —dice Ortega— es la respuesta a una excitación; a una herida que el contorno nos hace".⁶ Por lo demás, la circunstancia determina la modalidad social de la respuesta existencial en la medida en que esta última modifica a su vez el porvenir. Sin circunstancia dinámica el gesto social desaparece por completo y, con él, el tiempo histórico.

Más que en la oposición de ciclo y linealidad, la inmovilidad histórica de Chile podría situarse entonces, siguiendo el ejemplo de Sísifo, en la coexistencia de ambos principios. La linealidad saboteada por la circularidad o, en otras palabras, la linealidad fagocitada de manera inconsciente por la circularidad.

Pero la noción de ciclo se confunde demasiado con el tópico del *eterno retorno*, de muy vastas connotaciones en la filosofía y la teoría de la religión modernas, y concederle *a priori* un poder tan determinante sobre la historia de Chile es también una forma de clausurarla al análisis de sus particularidades. En el plano de la interpretación histórica, tiendo a inclinarme por una reformulación que aproveche los elementos teóricos ya expuestos en una hipótesis cercana pero no equivalente: si hay inmovilidad en la historia nacional —retomaremos el punto más adelante—, ésta se explicaría por la coexistencia de sistemas de sentido no compatibles en una relación de superposición que anula parcialmente la realización del proyecto social que cada uno de ellos contiene.

El ensayo escrito en Chile hasta el primer tercio

⁶ Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 379.

de la centuria, incluyendo la República decimonónica, permite entrever esta tesis pero está lejos de hacerla explícita. La excepción habría que concedérsela a Carlos Keller, autor, al final del periodo estudiado, de una obra titulada *La eterna crisis chilena*.⁷ En ella, con un tono ibañista, el teórico sitúa la crisis de Chile en el ámbito de las antinomias culturales, políticas y económicas, inaugurando de paso una sociología de la transhistoria que anticipa en veinte años el estilo de Octavio Paz.

Igualmente, la crítica que se había expresado hasta entonces en la denuncia de los complejos nacionalizantes, se vuelve en Keller una sospecha del proyecto modernista. La Guerra del Pacífico separa las dos fases de la modernización "artificial" de Chile. La primera está marcada por los valores de la tierra. Predomina en ella el latifundio y el rechazo de la modernidad. La segunda comporta un gran desarrollo capitalista⁸, la expansión del comercio y la extensión de las clases medias. De este modo, la historia nacional adquiere una apariencia evolutiva. El país parece desarrollar un crecimiento espiritual y genera una imagen de trastorno y progreso constantes pero, corroído por una cultura de la imitación, es incapaz de darle a tales valores una consistencia orgánica. Éstos, en realidad, nunca han existido.⁹

La conciencia nacional es una meta necesaria para prosperar pero ésta no puede desarrollarse en una cultura receptiva, sino en una cultura productiva. Chile no será nunca un país mientras no tenga un espíritu creador. Generarlo pasa por el

⁷ Cf. Carlos Keller, *La eterna crisis chilena*, Santiago, Nascimento, 1931.

⁸ Keller aplicará el adjetivo de "neo-capitalistas" a las economías iberoamericanas.

⁹ Keller, op. cit., p. 50.

establecimiento de una educación pública que tome en cuenta la dualidad cultural de una población que vive en mundos distintos.

El espíritu moderno es un injerto de afuera que no se apoderó todavía de la clase campesina, sino que se circunscribe a las clases media y capitalista. Nos falta el ligamen orgánico y la base popular que existe en Europa. Así se explica, con mayor razón, el carácter profundamente artificial que tuvo el proceso de la europeización en el siglo XIX y que todavía perdura.¹⁰

En un análisis que se remonta al carácter dual del conquistador¹¹, al mismo tiempo medieval y moderno, Keller intenta establecer las vastas consecuencias del espíritu de imitación. En el plano del derecho, por ejemplo, éste se ha traducido en un amor por el precepto que termina creando la realidad más que regulándola o subordinándose a ella. Adhiriendo a una tendencia dominante en el ensayo continental de su tiempo, Keller promoverá la construcción de una tradición sensitiva creadora: "En el terreno cultural se nos presenta el problema fundamental de substituir las ideas muertas y estereotipas que paralizan nuestra actividad cerebral, por una concepción viva del universo, basada en sensaciones que emanen de lo más profundo de nuestro ser".¹²

Los dos mundos que el autor percibe en la his-

¹⁰ Ibid., p. 58.

¹¹ "...por una parte inspirado en el misticismo español medieval, lleno de fervor religioso, de una credulidad ingenua, caracterizado por el espíritu de cruzada, era, por otra parte, un hombre dominado por pasiones fantásticas de lucro, de sed del oro, dispuesto a cometer cualquier crimen para hacerse rico y a explotar sin misericordia alguna al Indio". Ibid., p. 83.

¹² Ibid., p. 318.

toria de Chile son, nuevamente, dos sistemas de sentido que se neutralizan aun cuando, en un plano superficial, pareciera imponerse la evolución histórica. Una vez más, la reflexión gira en banda entre el cambio y la constante indeterminada. El problema pasaría entonces por establecer el espesor de la historia e identificar los distintos planos de acontecimiento y de representación social que la conforman.

El examen del corpus general de ensayistas de las primeras décadas muestra que el imaginario chileno del primer tercio de la centuria está, por una parte, marcado por una transición cultural con características puntuales que, sin embargo, no implica necesariamente una evolución lineal hacia la "modernidad", y, por otra, determinado por una dualidad simbólico-social con cualidades de constante histórica.

Está marcado por la transición, porque se trata de un periodo histórico de poderosas redefiniciones identitarias, desencadenadas por la incorporación a la Nación de nuevos segmentos territoriales y culturales ("Pacificación de la Araucanía", guerras con Perú y Bolivia), así como por las consecuentes migraciones internas, de la costa al campo, del campo al norte, y de la ruralidad a la urbanidad. Éstas últimas implican un notable desplazamiento de códigos simbólicos: de la oralidad a la escritura, del mito a la obra de arte, de la dinámica diacrónica y comunitaria a la fijación sincrónica e individual, del derroche ritual festivo al ahorro ritual ascético.

Y está determinado por la dualidad, porque refleja la existencia de un modelo cultural en el que coexisten sistemas de sentido simbólicos pre-modernos (o para-modernos), anclados en el mundo de las creencias, de la tradición, de la oralidad, del rito, de la expresión comunitaria, con sistemas de

sentido simbólicos modernos o, al menos, de adhesión modernista, como el sistema institucional de educación y de opinión pública, la puesta en escritura, la sensación de pertenencia a un proyecto occidental universal, etc.

Ambos factores inciden, en el arte como en el ensayo, en el establecimiento de modalidades de significación inestables. Sometidas a una doble y antagónica exigencia, por una parte, éstas expresan una tendencia a la adhesión a los estilos de significación europeos que son restituidos en versiones locales disociadas de los contextos de origen y de su contingencia histórica; por otra, éstas se revelan incapaces de administrar el contacto permanente con sistemas simbólicos que se sitúan fuera de sus parámetros de legitimidad. La dificultad de la creación de autor, por ejemplo, reside, precisamente, en el hecho de que ésta constituye, al mismo tiempo, un fenómeno mimético e innovador. Bajo una apariencia mimética, oculta funciones nuevas que son significaciones sociales y operaciones simbólicas de resistencia. El excedente no mimético inconsciente de la creación de autor viene aquí determinado por las matrices de producción y recepción simbólicas del medio social, en un fenómeno que desarrollaremos más adelante desde la óptica de la *refracción del estilo*.

De ahí que, desde una perspectiva global, la representación social esté marcada en Chile por modalidades de significación pendulares¹³, no sintéticas (Jauja-Invunche¹⁴, lejanía-cercanía, insularidad-

¹³ El carácter pendular u oscilatorio del arte chileno del periodo ha sido bien establecido por Radoslav Ivelic en el resultado de sus contribuciones a la presente investigación.

¹⁴ Joaquín Edwards Bello desarrolla el tema del invunchismo en el carácter chileno, al menos desde 1922, como analogía de su vocación esperpéntica. Cf. Joaquín Edwards Bello, *Mitópolis*, Santiago,

cosmopolitismo, mestizaje-criollismo, etc.), que oscilan entre un proyecto de autorrepresentación occidentalizante y modernista y una matriz cultural tradicional, reprimida institucionalmente, pero capaz de permear y “sabotear” inconscientemente toda tentativa absoluta de autonomía y de especificación estética.

Expansión de la escritura: fundaciones míticas

El imaginario político-institucional chileno se presenta, a partir de su organización republicana, como una variación del “mito de potencia” argentino. Como en Chile la inmigración “regeneradora” será mucho menos importante que en Argentina, dicho imaginario se expresará en un sentimiento muy ambiguo de superioridad ligado, por una parte, a la hipóstasis de las virtudes guerreras de la principal etnia pre-hispánica de la región, los *mapuches*, y a su síntesis en la figura del *roto* y; por otra parte, a la proyección “extrema” sobre sus habitantes, de la alteridad geográfica e histórica de su territorio. Ello da cuenta de un período de reconstitución de la imagen nacional y de resituamiento del sujeto habitante del país. Reconstitución, porque la nación cultural amplía sus márgenes hacia el sur, con la Pacificación de la Araucanía, y hacia el norte, tras la guerra con Perú y Bolivia; resituamiento, porque la coyuntura económica de la nueva distribución territorial acelera el desplazamiento humano, de la costa al campo, del campo a los yaci-

Nascimento, 1973. Fidel Sepúlveda, por su parte, ha contribuido a su análisis desde una perspectiva mítico-psicológica. Cf. *De la raíz a los frutos: literatura tradicional, fuente de identidad*, Santiago, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1994.

mientos del norte, y de la ruralidad en general a los centros urbanos.

La sensación de transición se acrecienta y adopta un carácter negativo en los dos primeros decenios del siglo XX. Desde ella se procesan las glorias y las catástrofes del pasado, y se reformulan los proyectos históricos sobre los que se articularán más tarde los gobiernos populistas de Arturo Alessandri y Carlos Ibáñez.

Describir el periodo como una totalidad implica por lo tanto resaltar su carácter de bisagra por sobre sus elementos de unidad. Éste se encabalga sobre una era pasada, generadora de un mito epopéyico, y sobre una espera-esperanza de porvenir, encarnada en una utopía de futuro.

El pasado es el mito de ascenso, como potencia económica y militar que se enriquece y vence a las demás naciones en el combate, pero que se quiebra en 1891 con la Guerra Civil. Tragedia y eclipse, ella marca la entrada en escena del mito de caída, que se prolonga en un repliegue lento y profundo con la República parlamentaria. Éste periodo posee un carácter hibernal. En él se digiere el gran acontecer del pasado, nostálgicamente, y se prepara, se entrena para un decir futuro; para un decir como acontecer futuro que no está. En el imaginario de la posteridad, con el suicidio de Balmaceda "la estrella de Chile llegaba al cenit. Antes de él todo era camino; en él parecía ser posada; después sería descenso".¹⁵

La crisis del mito de ascenso tiene, sin duda, una causa directa en los escollos que sabotean las enormes expectativas de expansión económica desarrolladas entre la Guerra del Pacífico y la Guerra

¹⁵ Joaquín Edwards Bello, *La novela de Balmaceda*, Santiago, Nascimento, 1981, p. 35.

Civil pero, en la pluma de los ensayistas, éste se expresará como una crisis del espíritu de Chile. "Me parece que no somos felices", afirma categóricamente Enrique Mac-Iver en su *Discurso sobre la crisis moral de la República*, centrando su texto, desde el segundo párrafo, en la nostalgia por un sujeto nacional frustrado por la historia, y en una sensación de divorcio paulatino entre el tener y el ser.

No sería posible desconocer que tenemos más naves de guerra, más soldados, más jueces, más guardianes, más oficinas, más empleados y más rentas públicas que en otros tiempos; pero, ¿tendremos también mayor seguridad, tranquilidad nacional, superiores garantías de los bienes, de la vida y del honor, ideas más exactas y costumbres más regulares, ideales más perfectos y aspiraciones más nobles, mejores servicios, más población y más riqueza y mayor bienestar? En una palabra: ¿progresamos?¹⁶

El texto de Mac-Iver marca un estado de ánimo que se prolongará por lo menos durante dos décadas y que se traducirá en una amalgama compleja de dos valores inversamente proporcionales: pesimismo y exaltación patriótica. Los trabajos de Nicolás Palacios, Francisco Encina, Tancredo Pinochet o Alberto Cabero¹⁷ se sitúan, en mayor o menor grado, en esta misma línea crítica. Probablemente la excepción, volveremos al punto más adelante, la constituya Alejandro Venegas.

Cabe resaltar que la crítica al mito de ascenso

¹⁶ Enrique Mac-Iver, *Discurso sobre la crisis moral de la República*, Santiago, 1900.

¹⁷ Nicolás Palacios, *Raza chilena*, Valparaíso, Imprenta y litografía alemana, 1904; Francisco Encina, *Historia de Chile*, Santiago, Nascimento, 1949; Tancredo Pinochet, *La conquista de Chile en el siglo XX*, Santiago, 1909; del mismo autor, *Un año empleado público en Chile*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1915; Alberto Cabero, *Chile y los chilenos*, Santiago, Nascimento, 1926.

no es exclusiva del periodo que estudiamos, ni en Chile ni en América Latina. Bastaría leer a Eugenio María de Hostos¹⁸, a Pedro Balmaceda¹⁹ o a José Victorino Lastarria para constatar que ante la exaltación exacerbada de las virtudes patrióticas nunca faltó un contrapeso, ácido y descalificador, que denunciara los “vicios de nacionalidad”. Este último escribe en su *Manuscrito del diablo* que el peor enemigo de Chile es sí mismo, y que su sociedad está impedida de regenerarse porque “no tiene ni elementos, ni capacidad, ni conciencia para hacer una reforma”.²⁰

Aun si nos remontamos a los albores de la República, o incluso de la colonia²¹, podemos encontrar críticas radicales a los valores que el discurso dominante atribuye a la identidad nacional, y en las que se pone de manifiesto el contraste entre realidad y apariencia. Después de su paso por el país, el constitucionalista José Joaquín Mora traza en verso, en 1831, el siguiente perfil de sus habitantes:

Un conjunto de grasa y de porotos
con salsa de durazno y de sandía;
pelucones de excelsa jerarquía,
dandys por fuera, y por dentro rotos.
Chavalongo, membranas, pujos, cotos;
alientos que no exhalan ambrosía,
lengua española vuelta algarabía,
eructos que parecen terremotos;
En vez de mente, masa tenebrosa,
No ya luz racional, sino pavesa,

¹⁸ Eugenio María Hostos, *Lo que puede ser Chile*, Santiago, 1872.

¹⁹ Pedro Balmaceda, *Los dioses que civilizan* (1889).

²⁰ José Victorino Lastarria, *El manuscrito del diablo* (1849); Don Guillermo; *Lima en 1850*, Santiago, Ercilla, 1941.

²¹ Alonso de Ovalle escribe en el siglo XVII, a propósito de las fiestas criollas que, en ellas, “nadie se tiene por menos rico, que es la pérdida de las repúblicas”.

que no hay poder humano que encandile;
Mucha alfalfa, mal pan, chicha asquerosa;
alma encorvada y estatura tiesa...
Al pie de este retrato pongo: Chile.²²

La denuncia de la crisis moral no es entonces un gesto nuevo, sino una suerte de motivo constante, latente en el pasado pero manifiesto a principios del siglo XX. ¿Qué motiva este predominio? ¿Qué condiciones han cambiado para que éste se produzca?

Chile conoce, al menos desde 1850, un movimiento progresivo y constante de democratización. Sin juzgar la profundidad social con que éste se lleva a cabo, es posible constatar en el país cierta estabilidad institucional, en gran parte generada por su aislamiento, que permitirá la aparición de una clase media considerable, ligada a la administración y a la educación pública. Contribuyen a ello iniciativas privadas tales como el "movimiento cultural" de 1842, que da origen a la fundación de la Sociedad Literaria y la Escuela Normal de Preceptores.²³ Este fenómeno permitirá igualmente, en especial en las ciudades, una disolución lenta pero progresiva y sin grandes rupturas, de la estructura estamental que dominaba la organización social colonial. En 1862 es fundada en Santiago la Sociedad de los Artesanos de la Unión, y las organizaciones de trabajadores proliferan desde entonces.²⁴

²² Citado por Hernán Godoy, *El carácter Chileno*, Santiago, Universitaria, 1976, p. 219. Godoy afirma que este sombrío juicio está determinado por las desavenencias de Mora con Bello y Portales, pero que con el curso de los años habría sido matizado con opiniones positivas.

²³ Cf. Jaime Massardo, *La formation de l'imaginaire politique de Luis Emilio Recabarren* (Vol. I), Tesis de doctorado en historia, Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle, 1994.

²⁴ *Ibid.*, p. 71.

La sindicalización, “la educación obrera” que predicará y practicará hasta su muerte Fermín Vivaceta, el acceso a “la cultura para todos” son reivindicaciones que se hacen con el aliento de instituciones tales como la Escuela Republicana, a menudo ligadas al desarrollo de la franc-masonería, desde 1859, y del movimiento positivista. En 1879, Chile cuenta con organizaciones de trabajadores en quince ciudades.²⁵ Después de la guerra contra Perú y Bolivia, entre 1879 y 1883, se producen las primeras migraciones de campesinos del sur hacia las minas de salitre del norte, situadas en los territorios recientemente anexados. El Partido Demócrata es fundado en 1887.

La Ilustración, asimilada muy externamente por los estamentos dirigentes en la segunda mitad del siglo XVIII, se extiende y se desarrolla realmente un siglo después, con la expansión de la escritura, de la mano del romanticismo y el positivismo criollos. Se dicta en 1860 la Ley Orgánica de Instrucción Primaria y Normal.²⁶ El 17 por ciento de la población que puede leer y escribir en 1860 se extiende, en 60 años, a un 55 por ciento. La expansión de la escritura determina el surgimiento de una opinión pública, y por lo tanto de una prensa urbana, pero también establece un enorme flujo de registros nuevos del pasado, en la historiografía, y de las prácticas orales, en los estudios folklóricos.

En este periodo surge la mayor parte de los diarios de trinchera, que deben cambiar su estilo con la revolución, pero también las revistas, misceláneas y especializadas, entre ellas *El Salón* (1873),

²⁵ Ibid., p. 81.

²⁶ F. Silva, *Historia de Chile*, tomo III, Santiago, Universitaria, 1980, p. 514. El que las actuales autoridades educacionales celebren la redacción de dicha ley en 1922, muestra en parte la necesidad institucional de darle a la historia de Chile un carácter evolutivo.

Revista de Artes y letras (1884), *El Taller ilustrado* (1885), *Selecta* (1900), *Sucesos* (1902), *Zig-Zag* (1905) y *Pacífico Magazine* (1913).

No deja de ser significativo que el mismo año en que se dicta la Ley de Instrucción Primaria comience su circulación un anónimo con poesía popular conocido como *Las Hojas*, inaugurando la práctica de la literatura de cordel y, a fin de siglo, de la Lira Popular. Mientras, en los salones criollos parece imponerse la "poesía de imitación". El Certamen Varela, por ejemplo, establecerá en 1887, como pie forzado, escribir poesía en el estilo de Bécquer.²⁷

Decíamos en un comienzo que uno de los rasgos fundamentales de la representación nacional en esta segunda mitad de siglo XIX es la asimilación criolla de la identidad mapuche. Por cierto, el uso del mito araucano no cambiará un ápice, durante la república, el desprecio real de los chilenos por el Indio, cuyas virtudes eran mucho más celebradas mientras no se llevara un apellido mapuche o se pudiera ser físicamente asimilado a ellos. La apropiación histórica del Indio será mucho más fuerte mientras más permanezca éste siendo "otro". Es por ello que el mapuche asimilado será siempre el del pasado, cuyo valor guerrero irreductible es absorbido por el mestizo y proyectado por el *roto*, héroe de las campañas nacionales desde la Independencia, y no por el mapuche contemporáneo, ninguneado, despojado de su propia herencia. Como en la mayoría de las construcciones identitarias nacionalistas del periodo, la distancia social real con el Indio del presente (distancia sincrónica) es substituida por la distancia mítica con el Indio del pasado (distancia diacrónica).

²⁷ *Ibid.*, p. 480.

La expansión de la escritura juega aquí un papel fundamental, ya que ésta permite una suerte de condensación del registro historiográfico que se proyecta hacia el pasado dándole una imagen de continuidad. La gran mayoría de los relatos coloniales de los siglos XVI y XVII, sobre los que se reconstruye la historia de Chile, Jerónimo de Vivar, Góngora y Marmolejo, González de Nájera, Pineda y Bascuñán o Rosales, permanecen inéditos hasta el siglo XIX, e incluso hasta el siglo XX.²⁸

La apropiación histórica del mapuche coincide, por lo tanto, con su reconstrucción historiográfica:

¡Cuántos de estos rasgos no podrían aún reconocerse en nuestro pueblo! Desde ese amor patrio, que tanto distingue al chileno; desde sus preocupaciones hasta ciertas voces del lenguaje; desde sus guisos hasta sus ranchos; desde sus vicios hasta sus nobles cualidades; desde su fisonomía hasta su traje; todo lo encontramos todavía visible en el modo de ser de nuestro roto. En poco tiempo más desaparecerá de nuestro mapa Arauco independiente, pero la nación legendaria que durante siglos se ha mantenido indómita contra la superioridad de la raza europea, subsistirá siempre por su influencia, sus recuerdos y su herencia en el suelo de sus antepasados.²⁹

No es de extrañarse que cuando la historiografía introduzca matices en la mistificación mapuche, como en Barros Arana (“sólo en la guerra demostraban cualidades superiores de inteligencia y de actividad”) o Tomás Guevara, se intensifique la

²⁸ Jerónimo de Vivar en 1967, Góngora y Marmolejo en 1852, González de Nájera en 1886, Pineda y Bascuñán en 1863, Rosales en 1877. Información en Godoy, op. cit., p. 88.

²⁹ José Toribio Medina, *Los aborígenes de Chile*, Santiago, imp. Gutemberg, 1882, p. 314.

exaltación del origen autóctono del mestizo. Esta permite en gran medida el discurso de Nicolás Palacios en *Raza Chilena* (1904), y de Francisco Antonio Encina en *Nuestra inferioridad económica* (1910).

Palacios opone al latinismo de José Enrique Rodó las virtudes "germánicas", presentes en el pueblo chileno. Los españoles que poblaron el territorio nacional son de origen godo³⁰, por lo tanto germánicos y no latinos. El mestizaje que se realiza con los araucanos es finalmente un mestizaje positivo que éste llama "araucanogótico". Por muy diferentes que sean entre sí, estos pueblos poseen en común los rasgos de la psicología viril o patriarcal. La crisis de los latinos se caracteriza por la feminización de su cultura.³¹ Este médico oriundo de Santa Cruz, que ejercerá en el norte, en las salitreras, fundará sus tesis en un examen étnico-lingüístico cuasi esotérico, carente de todo rigor científico. Se trata de una suerte de parodia inconsciente del evolucionismo darwinista y del positivismo francés sintetizados en un país de fin de mundo.

Encina también se inclinará por hacer de la "raza chilena" el factor determinante de los triunfos sucesivos de la nación durante los conflictos armados del siglo precedente. En su monumental *Historia de Chile*³² hace entender que la identidad del pueblo mapuche posee su continuidad en la identidad del *roto*, gran héroe mestizo de las guerras contra Perú y Bolivia. Y aunque no parece compartir explícitamente la tesis del origen germánico de los chilenos, ésta figura indirectamente en su

³⁰ La idea de que los españoles que pueblan Chile son de origen germánico, posee igualmente antecedentes en la historiografía decimonónica.

³¹ Cf. Nicolás Palacios, *Raza chilena*. op. cit.

³² Francisco Encina, *Historia de Chile*. op. cit.

idea del escaso ascendiente latino que estos tendrían en relación al resto del continente. En Encina como en Palacios, la discriminación positiva y abierta de la *Raza Cósmica* de Vasconcelos, escrita veinte años más tarde, opera como una discriminación negativa y excluyente.

Así lo hará ver Miguel de Unamuno en un notable ensayo crítico (y sobre la crítica) fechado el 24 de junio de 1907, en Salamanca, y publicado en Chile en el *Diario Ilustrado*, en dos partes, el 4 y 5 de agosto del mismo año. La dureza extrema con que se refiere a la obra de Palacios se justifica —dice— en el amor que siente hacia Chile, y en una preocupación que supera el problema de la calidad de la obra misma. Esto es, la importancia que ella ha tenido para la sociedad chilena.³³ El cariño de Chile lo lleva “a decirle las verdades y a reprenderle de sí mismo, cierto injustificado desdén hacia los demás pueblos con que convive, y la poca paciencia con que lleva el que le pongan de manifiesto sus propios defectos”. Unamuno condena un “insoportable orgullo colectivo” y las “pretensiones de superioridad no siempre justificada” que parecieran caracterizar a los chilenos de entonces. De paso elogia *Los trasplantados* de Blest Gana “una de las más sustanciosas, más nobles y mejor escritas entre cuantas novelas sudamericanas he leído”.

Respecto de *Raza Chilena*, “bajo apariencia de estructura científica no pasa de ser una obra pasional, patrioter, enderezada a corroborar una tesis previa y desprovista de valor científico algu-

³³ Dice Unamuno: “No habría escrito estas amargas y acres consideraciones, inspiradas por la indignación, si no me lo hubieran pedido amigos chilenos y si no hubiera visto que por una perversión deplorable se le ha concedido cierta importancia a ese centón de autoridades que harán reír en todas partes donde las lean, incluso entre los godos alemanes a quienes el autor adula sin medida”.

no". Como el subtítulo de la obra señala *Libro escrito por un chileno y para los chilenos*, Unamuno se excusa de su lectura afirmando que "voy a figurarme por un rato que soy chileno".

Después de desmontar con gran erudición lingüística y etnográfica los argumentos de Palacios, concluye su crítica con una reflexión general acerca de las motivaciones que pueden llevar a exaltar la raza y la nacionalidad como éste lo hace.

No debo proseguir el examen de esta obra sino lamentar el que haya una parte de la sociedad chilena que se encuentra en tal estado de cultura – de incultura más bien– o cuyo morbosos amor propio sea tal que haya podido darse importancia a un libro que no es más que un tejido de disparates científicos y de afirmaciones gratuitas anegadas en un revoltijo de nociones traídas de todas partes y de vulgaridades pseudo científicas sacadas por lo común de la Biblioteca Alean e inspiradas en las simplezas de un positivismo que estuvo en moda hace pocos años y que es muy cómodo para los que no quieren cansarse en estudiar las cosas por sí mismos.

Y más tarde, refiriéndose al autor:

!Qué atrocidades puede soltar un hombre cuando está en venas de disparatar!... (éste es) un prototipo de ignorancia petulante, es un desgraciado que jamás ha salido de su propio país y si ha salido es como si no lo hubiera hecho. Todo eso es una vergüenza y Chile debe abominar de semejantes escritores.

Pero, más allá de la falta de rigor científico que objeta Unamuno en la obra de Palacios o de la ausente conciencia crítica que lamenta en la escena social de su recepción, la exaltación del carácter

viril de Chile que comparte la gran mayoría de los ensayistas del periodo, no tiene casi contestación. Decimos bien "casi"; un casi en el que hay que poner el espejo con que Venegas intenta, en 1910, mostrar al país la identidad espermática de su rostro, pero también, a fines de los años veinte, un texto, sobre este punto, mucho más explícito y específico. Se trata de "Menos cóndor y más huemul"³⁴, de Gabriela Mistral. "Yo confieso mi escaso amor del cóndor, que, al fin, es solamente un hermoso buitro (...) Me rompe la emoción el acordarme de que su gran parábola no tiene más causa que la carroña tendida en una quebrada". El huemul, en cambio, "es perfecto con sólo el cuello inclinado sobre el agua o con el cuello en alto, espiando un ruido". Gabriela Mistral asocia el primero a la virilidad vacía; el segundo a la femineidad potencial y necesaria de la cultura chilena: lugar de equilibrio y realización de una patria sensible y poética. "Entre la defensa directa del cóndor, el picotazo sobre el lomo del caballo, y la defensa indirecta del que se libra del enemigo porque lo ha olfateado a cien pasos, yo prefiero ésta. Mejor es el ojo emocionado que observa detrás de unas cañas, que el ojo sanguinoso que domina sólo desde arriba".

La refracción del estilo y la muerte del espacio

El otro aspecto formador de un imaginario nacional del "chileno excepcional", que se agrega al de la asimilación del coraje mapuche, es la geografía. La exaltación de la *Pampa*, en Argentina, como naturaleza que genera al hombre, se volverá en Chile exaltación de dos rasgos distintivos: el aisla-

³⁴ Artículo publicado en *El Mercurio* del 11 de julio de 1925.

miento y la lejanía. Sorprende constatar, por ejemplo, hasta qué punto tales aspectos determinaban ya, en pleno periodo de emancipación, los pronósticos políticos de un observador externo, como Simón Bolívar.

El reino de Chile está llamado por la naturaleza de su situación, por las costumbres inocentes y virtuosas de sus moradores, por el ejemplo de sus vecinos, los fieros republicanos de Arauco, a gozar de las bendiciones que derraman las justas y dulces leyes de una república. Si alguna permanece largo tiempo en América, me inclino a pensar que será la chilena. Jamás se ha extinguido allí el espíritu de libertad; los vicios de Europa y Asia llegarán tarde o nunca a corromper las costumbres de aquel extremo del universo. Su territorio es limitado; estará siempre fuera del contacto inficionado del resto de los hombres; no alterará sus leyes, usos y prácticas; preservará la uniformidad en opiniones políticas y religiosas; en una palabra Chile puede ser libre...³⁵

El aislamiento juega entonces en Chile el papel de una alteridad cultural que, a diferencia de aquella que en otros lugares es situada en las minorías étnicas o en el pasado, remite constantemente a sí misma haciendo de su especificidad territorial una identidad nacional. Pero la ambigüedad de este procedimiento de elaboración identitaria proviene de un sentimiento contradictorio: la especificidad chilena, como en Argentina, no podía ser alcanzada sino como identificación global a Occidente. Chile es, ciertamente, de los países americanos que se reclaman de Occidente, no sólo el más ais-

³⁵ Simón Bolívar, *Carta de Jamaica* (1815). Citado en José Ángel Cuevas, *Utopías y antiutopías latinoamericanas*, Santiago, Ediciones de la Vía Láctea, 1993, p. 12-13.

lado sino también el más lejano de todos. En el imaginario dominante de su sociedad, este hecho producirá un efecto simétricamente inverso. Como la inmigración era mucho menos decisiva que en Argentina y la diferencia de raza mucho más matizada, en razón de la homogeneidad del proceso de mestizaje, la tendencia dominante en la representación simbólica se expresará en una adhesión sin contrapesos a los valores de la cultura occidental.

Adhesión sin contrapesos, pero llena de complejos. Si los chilenos no lograron, como los argentinos, poblar sus principales ciudades con los europeos a quienes querían ser asimilados, estos podían al menos volverse los más occidentales de América por una operación inversa: declararse los menos americanos entre los americanos. Es porque los chilenos están aislados en su continente que pueden no pertenecer enteramente a él y es porque están en las antípodas del mundo occidental que pueden acercársele.

Argentina juega un rol bastante intermediario entre los márgenes americanos y los márgenes occidentales. Buenos Aires es un gran puerto abierto al océano Atlántico y la mayor parte de sus ciudadanos son europeos de primera o de segunda generación. Chile, en cambio, está lejos y cercado de montañas. Chile encarna una situación fronteriza, límite, extrema. Es significativo que, en general, la filosofía chilena del siglo XX, de Molina y Garmendia a Luis Oyarzún, de Armando Roa o de Félix Schwartzmann, privilegie objetos más abstractos que el resto de la filosofía hispanoamericana, particularmente las constricciones existenciales del sujeto, que no tienen ningún fundamento culturalista sino que "son", a partir de sí mismas. La filosofía ha sido paradójicamente comprendida en Argentina y Chile como una reflexión en abs-

tracto, sin relación con la historia y la cultura, pero sin embargo local en la medida en que sitúa al "ser" chileno o argentino como un *a priori* de la experiencia sensible que condiciona el conocimiento inteligible de sí.

La utopía universalista chilena será, al mismo tiempo, una utopía separatista. Ser chileno no es ser americano. En Argentina, Borges, siempre acusado de "cosmopolitismo", ironizaba sobre este hecho, declarando que los sudamericanos eran los únicos y los verdaderos europeos.³⁶ Un sentimiento de superioridad actúa como una proyección ineluctable de la geografía liminal del territorio chileno sobre sus habitantes.

Más solapado que en Argentina, este sentimiento hegeliano positivado de la historia marcará el tratamiento del sujeto en su relación con el medio, en la literatura *criollista* del periodo. El principio de imitación occidentalizadora, una vez más, no está aquí del todo ausente, y si se busca con algunas décadas de retardo en la literatura de los países europeos del siglo XIX, en pleno proceso de desruralización, siempre es posible encontrar referentes exteriormente muy directos.

³⁶ En Chile, Domingo Santa Cruz (1899-1983) explicaba su universalismo como una reacción necesaria contra los nacionalismos "exóticos" pero para afirmar el suyo propio. "Nuestra música terminará siendo chilena, distinta de la de un francés o un alemán, en el grado en que somos distintos de ellos, aunque nuestras técnicas sean semejantes... Nuestra música será chilena del mismo modo como nuestro lenguaje es español, sin que se confunda con el de un español o de otras naciones del continente americano... Análogamente nuestra música, que se parece a la de los países europeos, será reconocida desde el exterior cuando comparada con cualquiera otra, no a través de su exotismo, que puede ser falso en Chile, sino porque refleje nuestra manera de ser, nuestro sentido del humor, nuestra nostalgia montañesa, nuestra tolerancia -en resumen, nuestros rasgos individuales a través de los cuales los chilenos se parecen y se aúnan sin distinción de origen o clase social...". Domingo Santa Cruz, *Buenos Aires Musical*, XII, N° 197, Buenos Aires, 1957, p. 7.

Antes del naturalismo de Zola, antecedente de Baldomero Lillo, la crítica realista dominó, al menos entre 1857 y 1879, con Castagnari, la escena literaria francesa. Coincidente con el desarrollo de los estudios sobre la "cultura popular", esta opinión ya entonces a la individualidad de los artistas una teoría naturalista de la *autoctonía*; esto es, una teoría de la identidad del arte centrada en los conceptos de región, clima, raza y representación del campesino.³⁷

No obstante la correspondencia estilística, y a pesar del gesto conscientemente mimético, sus versiones chilenas articulan desde el interior en una esfera preconsciente, una proyección enrarecida de diferencias inmediatas. A este fenómeno en que el medio modifica las trayectorias de significación que el creador busca darle conscientemente a su obra, lo llamamos *refracción del estilo* y lo consideramos como una constante interna del acontecer estético americano. Si en *Germinal* florecen las fuerzas de un sujeto humanizado por la "conciencia de clase" que se despoja del medio, conquistándolo, en Chile el criollismo, en sus distintas versiones, parece operar finalmente con una lógica común inversa: un sujeto nuevo se refracta en la literatura, pero no como proyección de sí, sino de su medio. El medio realista europeo es un paisaje industrial, un panorama maquinal en repliegue ante sus personajes, mientras que el medio chileno es paisaje y panorama siempre naturalista aun cuando, como en *Subterra*, se trate de un paisaje explotado productivamente. Ello hace que la identidad entre sujeto y medio sea absoluta. No hay razones sociales sino naturales para la degradación huma-

³⁷ Lionello Venturi, *Historia de la Crítica de Arte*, Buenos Aires, Poseidón, 1949, trad. de Julio E. Payró, p. 226.

na. No hay clase opresora ni patrones explotadores entre los hombres pues dicho papel lo representa el medio natural mismo. El yacimiento explotado explota a los hombres, los taladra y perfora hasta su aniquilamiento, hace de ellos su socavón y su tragedia ecológica. No es de extrañarse que *Juan Fariña* centre su venganza en la propia mina.

El paisaje moderniza su escenario pero interpreta el mismo papel. No hay una personificación del paisaje sino una naturalización del sujeto. Pero la presencia de una naturaleza cósmica introduce un matiz respecto de la idea hegeliana de un sujeto pre-histórico identificado a la naturaleza. Cuando la naturaleza adquiere funciones humanas —cuando el río habla en Marta Brunet por ejemplo— éstas actúan sólo para el lector y no para sus personajes. No es que estos no oigan hablar al río para afirmar un principio básico de realismo, de distancia no fantástica entre sujeto y objeto. No lo oyen, más bien, porque aun sin elementos fantásticos tal distancia no existe o es muy precaria. El personaje no está poblado por los recovecos psicológicos de un sujeto, ni construido en la edificación individual de una personalidad. Está más bien despoblado, desertificado por la soledad de una geografía infinita que lo abarca y que lo llena. El factor literario de esta creación viene dado por la puesta en tensión de este principio dialéctico entre sujeto y geografía, cuyo territorio mediador es el paisaje.

En el paisaje sólo sobrevive lo inmóvil. El hombre no opta ni tiene opción. La *fataliá* se despliega en el intersticio de una acción y en el entretiem po de un desarrollo. Ella indica una situación intermedia entre predestinación y libre albedrío, que podríamos llamar de destino activo. El destino determina el transcurso de las vidas humanas pero

éste se hace en la medida de la existencia. No está escrito de antemano, pero lo que ocurre se acepta como obra del destino. Se elige el futuro pero se asume el pasado como territorio de lo que no podría haber sido distinto. Sobre lo pasado nada se pudo hacer porque nada se podía hacer. La fatalidad (la *fataliá*) no es predestinación a lo nefasto porque ésta exigiría un agente condenador externo, un *deus ex machina*, sino impotencia, incapacidad de optar y ejercer un libre albedrío demasiado histórico como para ser alcanzado desde un territorio tan ajeno, tan distinto, tan infinitamente ajeno y distinto.

En la inmovilidad se parece y por ello, quizás, más que nunca, este periodo está lleno de alusiones a la muerte del espacio. Como resalta Soledad Lagos en su ensayo sobre el teatro del periodo, en la obra *Gregorito*, por ejemplo, la falta de posibilidades de la provincia se apoya simbólicamente sobre el motivo del *topos maldito*. Hay una constricción externa al sujeto, ineluctable. La atmósfera tiene una opacidad propia que consume y paraliza el movimiento de la vida. "Tú no sabes Antonia, cómo pesa la atmósfera ésta i cómo influye sobre el carácter i la intelijencia; hai plomo en el aire de aquí; se respira pereza, mala fe, tontería..."³⁸ El lugar es anterior al sujeto y el lugar enferma. La muerte espacial no es aquí alegoría consciente de la muerte social, como en *La montaña mágica* de Thomas Mann, sino sublimación imagológica de una sociedad inmovilizada por una teoría institucional de sí, en desfase con su propia lógica material y social. En los detalles de cada creación, en sus márgenes, lo irrelevante en apariencia mar-

³⁸ Cf. *Gregorito*, de Francisco Hederra Concha (1912), citado por Soledad Lagos en documento Fondecyt, inédito.

ca el carácter de la creación. En *Isabel Sandoval, modas* (1915), por ejemplo, el arribismo de uno de los personajes lo hace perder hasta "el modo de andar".³⁹

Por otra parte, como en el ensayo, la relación entre el creador y su obra pareciera siempre estar dada por un proyecto que descentra las trayectorias de significación sustituyendo distancias situadas valóricamente en planos distintos. Cuando Marta Brunet afirma en una entrevista "me encantaba hablar en el lenguaje de los campesinos e incluso trataba de entenderme con los animales"⁴⁰, establece inconscientemente una relación reveladora. Esto es, la sustitución de la representación de una distancia al sujeto individual por la representación de una distancia a un sujeto colectivo minoritario: el Campesino, que podría ser también el Pobre, el Mestizo, el Indio, el Negro, etc. Este gesto posee una réplica en la asociación campesino/animal, reveladora del principio de naturalización del sujeto y, por ende, de negación del individuo. Brunet da una salida de mucha calidad a tal sustitución pero no deja nunca de estar involucrada por ella.

Tal fenómeno figura igualmente en la "apropiación lingüística" de sus personajes campesinos. La ultracorrección que caracteriza al lenguaje "arribista", posee su inversión simbólica en la "infracorrección" o "ultraincorrección" del lengua-

³⁹ Cf. *Isabel Sandoval, modas* de A. Moock, citado por Soledad Lagos, op. cit. Esta imagen corresponde a la lectura que Lévi-Strauss hace del mito de Edipo, centrada en el problema de la autoctonía. Se alude también en la misma obra a un tópico común del ensayo latinoamericano liberal, a saber, la crítica de lo que Mariátegui llamaba la cultura retórica de origen Ibérico: "...dígame que aprenda un oficio; que se deje de leyes y de poesías".

⁴⁰ Citado por Regina Valdés en "Montaña Adentro y Bestia Dañina de Marta Brunet", Informe de Investigación 1999, IEUC, inédito.

je "abajista". En ambos casos se trata de un maldecir en la representación de una otredad social que, por la fuerza de su presencia, sabotea toda posibilidad de buen decir.

La trayectoria de significación en descentro intenta infructuosamente el establecimiento literario de una encarnación mestiza, aun cuando, por refracción, la designa en su maldecir. Está mal dicha porque está dicha por otro, por un otro que no vuelve nunca a ser uno, desde un otro incapaz de pisar el terreno de su alteridad en un gesto de identidad a ella. La absorción y superación externa del sujeto por las complejas relaciones sociales de una realidad dual, se proyecta en las representaciones artísticas fuera de las posibilidades de control de un yo impotente ante sus imprevistas trayectorias significantes.

Mariano Latorre alude indirectamente a ella cuando, recordando la sociedad chilena de su juventud, a principios del siglo XX, afirma que, desde una óptica simplista, existían entonces dos países "casi antitéticos". Y aun cuando percibe claramente la lógica de los flujos migratorios internos, invierte, tomándose a sí mismo y a su familia por referentes, las representaciones clásicas de urbe moderna y campo arcaico. Estos dos Chiles eran el "Chile primitivo, laborioso, de las provincias y el Chile europeizado y manirroto de Santiago".⁴¹ Sin embargo, agrega Latorre, "la ambición del provinciano que se enriquecía era residir en Santiago y la de todo santiaguino arruinado, ir a reponer su fortuna al norte o al sur, a las salitreras o a los campos recién rozados de la Frontera".⁴²

⁴¹ Mariano Latorre, *Autobiografía de una vocación / Algunas preguntas que no me han hecho sobre el criollismo*, Santiago, Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile (s/f), p. 12.

⁴² *Ibid.*

Latorre describe su itinerario creador como un despertar a su propia chilenidad pero desde una distancia con el medio protegida por su origen europeo. En sus remembranzas marca su toma de conciencia con un diálogo, en la zona de Constitución, entre su primo, él y su abuelo francés. Éste último les ofrece enviarlos a Francia para que realicen su servicio militar y para que se especialicen, luego, en los astilleros de Toulon. Ante la sorpresiva oferta, al mismo tiempo esperable para quien hasta entonces se considera un colono francés, ambos jóvenes constatan inmediatamente su verdadero vínculo con Chile y la inexistencia de un cordón umbilical que los atara al origen del abuelo.

“Nos miramos un instante mi primo y yo y en su actitud advertí la misma decisión que se había cuajado en mí. Sin hablar, sabíamos que en adelante éramos de Chile, de una tierra de porvenir. Y sabíamos, sobre todo, que el paisaje nos había conquistado más que el hombre”.⁴³

No deja de ser significativo que Latorre transcriba, además, el diálogo sostenido en francés con su abuelo, con una cantidad tan grande de errores.⁴⁴ Ellos simbolizan aquí el desfase entre la representación consciente de Latorre como creador occidental que decide “quedarse” en un fin de mundo que reafirme su condición, y la constitución inconsciente de un imaginario establecido en el contacto con la inmediatez de su tiempo y su lugar.

⁴³ Ibid., p. 30.

⁴⁴ “Nos asombró que mi abuelo nos hablara en francés, un francés suelto del sur, sin nasalidad: Si vous voulez aller faire votre service militaire a France a *Forges et Chantiers de la Méditerranée*, a Toulón (moi, bien compris, vous page vos dépens) et au retour je vous associerai aux chantiers, ici a Maule (sic)”. Ibid., p. 29.

“En mi concepto –escribe Latorre–, los críticos americanos no deben hacer hincapié en la perfección de la obra, sino en el acopio de observaciones originales sobre zonas no tocadas anteriormente por los artistas. Me refiero al medio y al hombre”.⁴⁵ Nosotros agregaríamos, al hombre como medio, al medio en el hombre, al hombre como distancia antipodal con el hablante pero nunca como identidad con él.

En perfecta concordancia con este nivel de registro, la proliferación de estudios sobre el folclor chileno refuerza, paradójicamente, la negación del individuo en la afirmación del sujeto social. Sujeto casi siempre ruralizado, originalizado y fijado en el tiempo y el espacio. Por eso no resulta del todo incoherente que Rodolfo Lenz, gran erudito y precursor de los estudios culturales en el Chile de principios de siglo, afirmara un día ante sus alumnos, en Santiago: “Este país es admirable, pero tiene dos grandes defectos: (...) hay mucho barro y muchos chilenos”.⁴⁶ Algunas décadas más tarde, una obra como *Chile o una loca geografía* (1940) de Benjamín Subercaseaux (1902-1973), uno de cuyos capítulos se titula *Dónde el paisaje explica a los hombres y los hombres no explican nada*, mantendrá la línea.

“Pasadores”

La palabra “pasador” no tiene en castellano una tradición de uso muy luminosa. Su acepción más cercana al sentido que buscamos darle tiene un carácter peyorativo pues alude al gesto del contrabandista. En francés, en cambio, su equivalente li-

⁴⁵ Ibid., p. 53.

⁴⁶ Ibid., p. 46.

teral *passeur* adquiere un resplandor de nobleza. Como adjetivo sustantivado designa, en general, al que pasa y hace pasar consigo entre un territorio y otro. El balsero que cruza el río es un *passeur* y, como éste, todo aquel que conoce el modo de franquear una frontera.

El siglo XX le dio un estatuto heroico a aquellos *passeurs* que arriesgaron la vida cruzando montañas con sobrevivientes de Vichy o Franco, mientras la antropología histórica americanista se encargaba de legitimar la palabra en un sentido figurado. Para esta última, ella designa al sujeto capaz de transitar de un modelo cultural a otro, convirtiéndose en un agente privilegiado de transmigración simbólica de sistemas sociales de sentido. Guamán Poma de Ayala es, por ejemplo, desde esta perspectiva, un *passeur*.

Un *passeur* (desde ahora *pasador*), no es un transéunte. No está de paso por un lugar sino, más bien, establecido entre dos lugares que no pueden ya ser percibidos como lo serían si no hubiese un vínculo entre ellos. El *pasador* es un testigo único de una realidad extendida pero pierde de vista las realidades basales que contacta con su tránsito. Abre así un espacio nuevo en el que distintos sistemas sociales de sentido pueden reconocer fuera de sí, como propias, ciertas funciones simbólicas.

El descentramiento generalizado de las trayectorias de significación al que hacemos mención más arriba respecto de la creación artística del periodo, podría explicarse quizás, en el plano de la estética, por la ausencia, o al menos la escasez, de *pasadores* eficaces. Cuando caracterizamos la autosignificación histórica de América como superposición continua de un relato excéntrico sobre un centro sin relato, imaginábamos un espacio cultural en el que se superponen dos sistemas de sentido, uno sólo de los

cuales posee el dominio de las modalidades de relación histórica de la totalidad. La interrogación que cabe aquí es: ¿puede vislumbrarse la existencia de un *pasador* capaz de restituir la función del relato en el sistema de sentido que carece de él, adaptando en un espacio común la función de relato del sistema de sentido que sí la posee? Y, por otra parte: ¿es extensiva esta problemática a la racionalidad estética y, por ende, a sus modalidades de relación?

Es probable que lo que aquí definimos de modo extremo, para esbozar mejor su conceptualización, posea en la realidad un cariz menos absoluto. Así podríamos pensar que entre quienes son efectivamente *pasadores*, algunos pasan más que otros, de distintas maneras y en diferentes planos simbólicos. Creemos también que ello no reside necesariamente en una cualidad personal sino, por sobre todo, en condiciones socioculturales históricas que abren intersticios entre dos o más sistemas de sentido, favoreciendo la transmigración de funciones simbólicas.

El desarrollo de tales condiciones comporta fenómenos muy complejos y contradictorios. Por ejemplo, el periodo que estudiamos, marcado por grandes flujos migratorios, favorece sobremanera el desplazamiento geográfico de códigos simbólicos pero no necesariamente un acercamiento de sistemas de sentido sino, por el contrario, una reacción de distanciamiento entre ellos. Cuando el orden estamental colonial de la sociedad chilena goza de una legitimidad generalizada, a pesar de su enorme violencia interna, éste adquiere un equilibrio funcional. La alteridad de la casta, el indio, el negro, el mestizo, el blanco criollo, el blanco español es, en la reciprocidad funcional de la diferencia, una alteridad igual a sí misma. Como el

carácter de la distancia está institucionalizado, el contacto interestamental es libre y sin conflicto. Como entre Sancho y el Quijote, la relación entre Cámara, el mayor Robles y las familias criollas patriotas en *Durante la reconquista*, transcurre sin el enfrentamiento etnográfico que poseerá la literatura nacional 50 años más tarde. En *Martín Rivas*, igualmente, la identidad de los estamentos altos supone desplazamientos funcionales continuos hacia los estamentos bajos. Agustín Encina transita entre la tertulia de salón y la chingana, baila minuet y cueca, coquetea con su prima y tiene un romance con una "china".

Podría manejarse al respecto la hipótesis de que la liberalización progresiva del espacio público desde mediados del siglo XIX no amenaza verdaderamente el equilibrio estamental sino hasta después de la Guerra del Pacífico y los años previos a la Revolución del 91. Resulta difícil imaginar después una personalidad como la de Juan Rafael Allende (1848-1909).

Personaje político-intelectual clásico de la elite chilena (y padre de Pedro Humberto Allende), Allende evoluciona de la mano del movimiento liberal laico ilustrado. Conservador primero, liberal luego y fundador del partido Demócrata en 1897, antibalmacedista en los 80 y defensor de su causa y memoria después de la Guerra Civil, este gran amigo de Zorobabel Rodríguez lanzará sus dardos anticlericales en periódicos como *La libertad*, *La República* y *Los Tiempos*, y fundará numerosas publicaciones satíricas y, en general, de crítica política descarnada. Crea en 1875 con Buenaventura Morán *El Padre Cobos* y, más tarde, *El ferrocarrilito* (80-81), y *Don Cristóbal* (1890), entre otras. El último año se vuelve balmacedista. Con la guerra civil su casa e imprenta son saqueadas. A poco de

ser fusilado, escapa a Perú y Ecuador, pero se instala al cabo de un año en La Serena (1892), donde reparte hojas con versos políticos tituladas *Vía Crucis del Pueblo*. Luego vuelve a Santiago y hace circular el *Poncio Pilatos* (93-95), *El Arzobispo* y *Don Mariano* (95), *El General Pililo* (96-98), *El Sinvergüenza* y *La Beata* (97), *El tinterillo* (1901) y *El Sacristán* (1902).

Pero además de periodista, dramaturgo y caricaturista, Allende redactará "cuadros de costumbres" y demostrará ser un conocedor muy cercano de las tradiciones orales. Reputado "poeta culto y popular", escribirá indistintamente sonetos, romances y décimas. Autor de las *Rimas de un proscrito*, competirá en varias ocasiones con juglares de poncho y guitarra, firmando sus composiciones con el pseudónimo de *El Pequén*. Su literatura erótica y anticlerical se servirá a menudo de recursos y personajes comunes en la Lira Popular. El satírico *El padre Padilla* comportará titulares como "Ahí va José Arnero" o "Corriendo a Cristo", y sus *Cuentos Colorados por el Diablo Azul*⁴⁷ o su *Vida y milagros de un pije*⁴⁸, aluden muy directamente en su estructura y personajes, a los cuentos populares campesinos.⁴⁹

Allende figura en su época, y en ciertos planos simbólicos, como un *pasador* sin parangón que cruza un territorio de ida y vuelta, naturalmente, sin tener siquiera que renunciar a su matriz estamental. No parece haber en él una voluntad deliberada por acercarse al mundo popular y su manejo de la tra-

⁴⁷ Santiago, Imprenta de la Librería Americana, 1886.

⁴⁸ Comparable según Uribe Echevarría a *Las aventuras de un pije* que Víctor Torres Arce (Pedro Urdemales), publica en 1871.

⁴⁹ Datos biográficos de Juan Rafael Allende en el prólogo de Juan Uribe Echevarría a su obra, *La República de Jauja. Un drama sin desenlace*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, s/f.

dición oral pareciera constituir el acervo lógico de cualquier intelectual chileno.

Con el doble de voluntad y de conciencia, los autores criollistas de principios de siglo XX no consiguen establecer un paso de este nivel. ¿Por qué? Quizás, porque la represión institucional, el repliegue político y la regresión en el proceso liberalizador que apreciamos después de 1891, no son más que el síntoma de una inestabilidad progresiva en el sistema de sentido estamental, enfrentado de modo irreversible por el modernismo a un sistema de sentido de clases. En esta superposición desestabilizadora ninguno de los dos sistemas logra restablecer su propio equilibrio interno. La dislocación entre ambos sustituye las distancias estamentales por una nueva distancia "antropológica", sin control funcional sobre las alteridades sociales.

Es verdad que, por ejemplo, siguiendo el análisis de Patricia Espinosa, las últimas obras de Baldomero Lillo revelan, por su acogida en la escena literaria de la época, la aparición de una conciencia de horror ante la subvida de un "otro miserable"⁵⁰, en este caso, del minero. Pero, esencialmente, la capacidad de ver el horror allí donde antes no había sido visto, no radica originalmente en el establecimiento de un nuevo tipo de registro, socialmente extendido, sino más bien en la instalación, en el ámbito de las representaciones sociales, de una nueva percepción democrática donde las funciones estamentales pierden su equilibrio funcional, saboteadas por un sistema de sentido de clases, con expectativas de movilidad social. La

⁵⁰ Cf. Patricia Espinosa, "La visualización del otro como parte del proceso de construcción de la identidad en *Sub terra* de Baldomero Lillo", informe de investigación Fondecyt, 1999.

calidad del registro corresponde al síntoma o efecto del espacio social que lo hace posible. Aquí entramos en el terreno de las constantes pues, no obstante esta intervención en el ámbito de las representaciones, forzada por contactos exógenos, las distancias sociales se refuerzan, evolucionando sin paralelo con la ideología.

La pérdida de control de los actores sociales sobre sus distancias anula los pasos pero intensifica la búsqueda de autosignificación. Hay una relación dialéctica entre la intervención ilustrada en las tradiciones orales y la intervención en la política de estas últimas, con la mediación de la escritura.

El cambio de registro está igualmente determinado por una aceleración del tiempo interno del sistema oral debido a su toma paulatina de contacto con representaciones lineales del mundo. La aceleración desestabiliza el equilibrio alcanzado probablemente durante todo el siglo XVIII y mediados del XIX con la expansión de la agricultura y el desarrollo institucional de la hacienda. El colapso de la extracción minera y la contención de la guerra al sur de Concepción habían permitido, en un proceso asimétrico respecto de la evolución europea, que gran parte de las matrices textuales de origen medieval hispánico que circularon en los asentamientos urbanos de Chile durante los primeros ciento cincuenta años de la colonia con un estatuto transitorio, emigraran al campo y adquirieran allí un carácter estacionario. Cuando el fenómeno se revierte, al menos desde 1850, se intensifica en la ciudad la representación del periodo como un universo evanescente y se refuerza el sentimiento de pérdida del "origen".

En el plano académico, este fenómeno determinará la irrupción de los estudios de folclor con la generación de Vicuña Cifuentes (1865-1936),

Rodolfo Lenz (1863-1938) y Ramón Laval (1862-1929), en que se recogerán y conservarán las mariposas muertas durante el ejercicio del control en el nuevo espacio territorial. A esta generación de investigadores eruditos hay que reconocerle una labor de recopilación sin precedentes y un rigor antropológico que, atendiendo a su data, no será fácilmente superado en las décadas venideras.

Sin contar sus contribuciones posteriores sobre las mitologías regionales, Vicuña Cifuentes dará a conocer un trabajo sobre la jerga del lumpen⁵¹, en 1910, y una recopilación de romances populares de tradición oral chilena⁵², en 1912, mientras que Lenz publicará, en 1904, su *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*, entre otras obras. Laval, en tanto, más conocido como un enciclopédico documentalista de la Biblioteca Nacional, producirá una enorme cantidad de estudios originales sobre el registro visual, escrito, sonoro y oral de su tiempo. Autor de varias compilaciones bibliográficas en la última década del siglo, publicará en 1899 un ensayo *Sobre las primeras emisiones de tarjetas postales en Chile*. Luego de la fundación de la *Sociedad de Folklore Chileno* y la *Revista de Folklore Chileno*, en los primeros años del siglo XX, divulgará, el año del centenario, cuatro grandes trabajos: *Del latín en el folklore chileno*, *Cuentos de Pedro Urdemales*, *Cuentos Chilenos de nunca acabar* y un notable estudio sobre las *Oraciones, ensalmos i conjuros del pueblo chileno comparados con los que se dicen en España*. Uno de sus trabajos más extensos sobre las "tradiciones, leyendas y cuentos populares recogidos de la tra-

⁵¹ Cf. Julio Vicuña Cifuentes, *Coa. Jerga de los delincuentes chilenos: estudio y vocabulario*, Santiago, 1910.

⁵² Cf. Julio Vicuña Cifuentes, *Romances populares y vulgares recogidos de la tradición oral chilena*, Santiago, 1912.

dición oral en Carahue", será editado en Madrid, en 1916, con el título de *Contribución al folklore de Carahue*.⁵³ Más tarde, en 1928, una *Paremiología chilena*⁵⁴ verá la luz a expensas de la "comisión oficial organizadora de la concurrencia de Chile a la Exposición Iberoamericana de Sevilla".

La extensión de la puesta por escrito en el ámbito de los sistemas simbólicos orales, permite igualmente el registro de una religiosidad popular paralela⁵⁵ a la religión institucional. En el periodo 1880-1914 y 1914-1930, que Maximiliano Salinas denomina de "pax oligarca"⁵⁶, se generan las condiciones para que ello ocurra. Pero, en estricto rigor, los contenidos de este disenso no son nuevos, sino sólo su registro y, por ende, su capacidad de introducir un conflicto público en la religiosidad ilustrada.

No sería raro que si se sigue con atención aquellos periodos de la historia de Chile en que se manifiesta una mayor voluntad institucional de intervención en el espacio de la cultura, pueda constatarse que es precisamente durante ellos que surge también, en el relato escrito, una referencia a la oralidad y, por lo tanto, a los territorios de sentido históricamente paralelos al de la escritura. El fenómeno, más estudiado en las grandes metrópolis coloniales⁵⁷, se produce con mucha claridad

⁵³ Cf. Ramón Laval, *Contribución al folklore de Carahue*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1916.

⁵⁴ Cf. Ramón Laval, *Paremiología chilena*, Santiago, Impr. y Litografía Universo, 1928.

⁵⁵ Cf. Maximiliano Salinas, *Canto a lo divino y religión del oprimido en Chile*, Santiago, Rehue, 1991.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁷ Cf. Serge Gruzinski, *Histoire de Mexico*, Paris, Fayard, 1996; Juan Carlos Estenssoro, "Modernismo, Estética, Música y Fiesta: Elites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú 1750-1850", en Enrique Urbano (comp.), *Tradicón y modernidad en los Andes*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1992.

en las últimas décadas del siglo XVIII con la extensión de una jerarquía ilustrada que instaura mecanismos de privatización de participación a la fe, y de depuración de los excesos festivos en el rito sagrado. La construcción de pesebres navideños en la fachada de las casas, el ornato excesivo de capellanías y enterratorios, las silbatinas y petardos durante las procesiones y el excedente “orgiástico” de las “remoliendas de nochebuena” constituyen el mismo objeto de preocupación del obispo Manuel Alday en 1770, como de las autoridades ilustradas de fines del siglo XIX, sin distinción entre conservadores y liberales, católicos o agnósticos.

De este modo, el comentario de la realidad que comienza a introducir la literatura de cordel y, notablemente a fin de siglo, la Lira Popular, se articula sobre acontecimientos contingentes –tal o cual medida económica, política gubernamental o decisión judicial– y sus actores históricos –tal o cual ministro, obispo, hacendado, o bien las víctimas del poder. Pero, fuera de su pretexto histórico, la estructura de su contenido posee un basamento simbólico mucho más extendido, que obtiene su potencia de sistemas de sentido cosmogónicos sedimentados en la sombra de la diacronía y la oralidad.

No abordaremos aquí este último aspecto, sin duda el más rico y profundo del relato oral, para poner apenas un énfasis en la distancia que lo separa, como objeto de estudio, de su articulación en acontecimientos temporales en el modo de una puesta en escritura. Entre su registro y la escritura

Y también, del mismo autor, “La plebe ilustrada: El pueblo en las fronteras de la razón”, en Charles Walker (ed.), *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en Los Andes, siglo XVIII*, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1996.

institucional se transparenta, como pocas veces antes, el intersticio que impide las transferencias de sentido y refuerza la compartimentación de los territorios culturales. Desde la oralidad se actualizan, nominalizan y fechan en él, a través de un proceso de investidura histórico simbólica, los personajes arquetípicos –Jesús, María, Adán, Judas, Satanás– desarrollados y mestizados en el metabolismo de la tradición oral. Mientras, desde la tradición escrita, se instauran los estigmas que recusan la subversión literal del nuevo registro, haciendo de sí misma el único parámetro exegético.

La investidura mesiánica recae, notablemente, sobre los mártires míticos del conflicto histórico, como Balmaceda o, antes, Manuel Rodríguez y los hermanos Carrera. La figura explícita de Cristo, en tanto, se encarna en imágenes transitoriamente marginales y minoritarias.⁵⁸ *Jesús fue Demócrata*, reza un poema anónimo de 1890 en que la aristocracia representa a las autoridades de Israel.⁵⁹ Nueve años más tarde, los principios de vida y muerte oponen, en otro poema anónimo titulado *Lo que era Jesús y lo que es el Presidente*, a un “Jesús socialista” con Errázuriz Echaurren: “Jesucristo el socialista/sus limosnas repartía(...)/ pero nuestro Presidente/con muchísima cautela/ se reparte del dinero/ con toda su parentela”.⁶⁰

Recíprocamente, las investiduras punitivas son numerosas. La quema de Judas, por ejemplo, práctica entonces bastante extendida, permite antici-

⁵⁸ Minoría no en un sentido numérico sino cualitativo y valórico respecto de las funciones de poder. Ver por ejemplo el tratamiento que Deleuze, G. y Guattari, F. hacen de los conceptos de “minoría, mayoría y minoritario”, en su texto “1730 - Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible...”. Cf. *Mille Plateaux*, Paris, Les éditions de minuit, 1980.

⁵⁹ Salinas, op. cit., p. 51.

⁶⁰ Ibid., p. 55-56.

par simbólicamente el castigo divino que redime a la imposible justicia terrestre. Escándalo provocará en 1884 en las autoridades centrales la quema, en Quillota, de un muñeco que representa al vicario capitular del Arzobispado de Santiago, Joaquín Larraín Gandarillas. En 1893, sólo dos años después de la Guerra Civil, la hoguera se enciende para una réplica del presidente Jorge Montt.⁶¹

Y cuando el verso popular exalta la figura de "curas proletarios" como el *Pope Julio*⁶², o la piedad de un "josefino", como se denomina a los miembros de la Sociedad Católica de Obreros San José, la jerarquía eclesiástica condena a tal organización en dos planos: por socialista y por supersticiosa.⁶³ La tradición ilustrada identifica los puntos de investidura con el contenido literal que articulan y clausura toda función hermenéutica. Socialista y supersticiosa sólo puede ser, en esta tradición modernista, una teología paralela en la que Cristo es juzgado bajo los cargos de "trastornador y hechicero"⁶⁴ y azotado 6 mil 676 veces⁶⁵ por "masones y radicales".⁶⁶

La puesta en escritura modifica además, en el espacio de la oralidad, el factor de la autoría, que desarrolla como poca veces antes datación e individualidad. Nada indica sin embargo que este proceso sea definitivo e irreversible como parece serlo

⁶¹ Ibid., p. 125.

⁶² Este personaje, defensor de la imagen de un Cristo pobre, fue objeto de reiterados conflictos entre sectores populares de Santiago y miembros de las familias oligarcas, hasta que el Arzobispo lo suspendió de sus funciones en febrero de 1905. Cf. Leopoldo Castedo, *Historia de Chile 1891-1925*, Santiago, 1982, p. 296. Citado por Salinas, op. cit., p. 57.

⁶³ Ibid., p. 52 y siguientes.

⁶⁴ Ibid., p. 78.

⁶⁵ Ibid., p. 84.

⁶⁶ Ibid., p. 63.

en Europa desde el *quattrocento* italiano.⁶⁷ Que hasta el día de hoy los cultores del canto a lo humano y a lo divino reconozcan en los nombres de principio de siglo a sus antepasados fundadores, revela el carácter intermitente del contacto entre la historia y la oralidad. Personalidades de entonces como Bernardino Guajardo, Rosa Araneda, Daniel Meneses, Nicasio García, Javier Jerez, José Hipólito Cordero, Juan Bautista Peralta, Adolfo Reyes y Desiderio Parra adquieren una notoriedad pública que en el futuro, excepción hecha para el clan Parra, se trocará en marginalidad.

Si hasta fines de los años 80 (s. XIX), periódicos anónimos como *El Ají* acumulan el registro popular, ya a fin de siglo éste posee una firma. Juan Bautista Peralta publica entre 1905 y 1914 el *José Arnero*, mesías campesino, picaresco y político, que sirve como vehículo de parodia burlesca de la liturgia catedralicia santiaguina y de los himnos eclesiásticos. "José Arnero vino al mundo, roto, con chupalla y sin camisa, trayendo sobre su pecho desnudo esta única inscripción, grandiosa, soberbia y sublime: ¡Abajo los caballeros! / ¡Arriba los rotos!". La transgresión revela una concepción ambivalente del cosmos y se desarrolla en la ambivalencia. Lo alto baja y lo bajo sube.

Signos consistentes de una cultura popular orgánica, en el sentido que Bajtin⁶⁸ atribuye al espacio público de la Europa medieval, se traslucen entonces en el verso chileno de tradición oral. Ellos establecen un segundo mundo, una segunda vida que se hace patente en la intermitencia de la escritura. Liberación transitoria, anticipación del paraí-

⁶⁷ Cf. Michäel Baxandall, *L'oeil du Quattrocento. L'usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1985.

⁶⁸ Cf. Mijail Bajtin, *La Cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1990.

so, desaparición simbólica de distancias sociales se producen por un instante en trayectos de significación proteicos y activos que revelan una “gozosa comprensión de la relatividad de las verdades y las autoridades dominantes”.⁶⁹ Un motín popular contra Ramón Ángel Jara, gobernador eclesiástico de Valparaíso, suscita en 1894 el comentario en verso de Rosa Araneda:

Le dieron un peñascazo
a don Ramón Ángel Jara
si el vulgo no me repara
diré que estuvo buenazo.
El curita en aquel caso
perdió el tino de improviso
le tostaron tan macizo
según se dice o se opina
los rotos en la bolina
allá en Valparaíso.⁷⁰

La negación popular opera aquí con su función restauradora de un orden circular en que lo solemne se completa con la degradación terrestre –lo bajo, lo genital– que le devuelve la fertilidad para alcanzar la resurrección. Daniel Meneses escribe: “Observé con un galante / que remolía una anciana / más fértil que una avellana”.⁷¹ De ahí la presencia de una verdadera *ratio* popular guiada por una lógica del revés, de la contradicción, “de permutaciones constantes de lo alto y lo bajo (la “rueda”)... y por las diversas formas de parodias, inversiones, degradaciones, profanaciones, coronamientos y derrocamientos bufonescos”.⁷²

⁶⁹ Ibid., p. 11.

⁷⁰ Rosa Araneda, L., 5, 1, y A., 330, citada por Salinas, op. cit., 32-33.

⁷¹ Ibid., p. 142.

⁷² Bajtin, op. cit., p. 16.

Por cada intervención ilustrada, un sistema alternativo global de sentido expresa su reacción crítica. *El Mercurio* de Valparaíso intensifica en 1880 una campaña adversa a la fiesta popular con un argumento estrictamente económico. La noche es para dormir y el día para trabajar. Ahorro ascético y maximización productiva contra el derroche festivo y la producción supeditada al rito y el autoconsumo. Se desautorizan las "bullangas" de carácter religioso, se intenta una mayor regulación de la gran Procesión del Pelicano en la "santa ciudad" de Quillota, se protesta por la realización de la Fiesta de San Pedro en Valparaíso⁷³, se suprimen los disparos al aire en Domingo de Cuasimodo.⁷⁴ En 1892 se prohíben las chinganas y se reprimen fuertemente las remoliendas de nochebuena con su "intolerable" síntesis teológico erótica. "Esta noche es Nochebuena/ noche de gloria y de flores/ todos los enamorados/ se declaran sus amores".⁷⁵ En 1897, el alcalde de Santiago prohíbe la venta de bebidas alcohólicas. La última década del siglo XIX deja un saldo de 500 detenidos durante las fiestas de navidad.⁷⁶

Para generar una válvula de escape a la energía social ritual se incentiva oficialmente en 1894 la aparición de kermesses. José Arnero replica: "Hoy el pueblo no tiene donde divertirse. En cambio se celebran kermesses y otras fiestas agringadas, sólo para los ricos. Nosotros nos chupamos el dedo. Y ¡viva la pascua!".⁷⁷ Paralelamente, el verso restituye simbólicamente las funciones sociales neutrali-

⁷³ Salinas, op. cit., p. 202.

⁷⁴ Cf. Juan Guillermo Prado, *Cuasimodo: carga de caballería a lo divino*, Santiago, San Pablo, 1994.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 138-139.

⁷⁶ Salinas, op. cit. p. 135.

⁷⁷ *Ibid.*

zadas inaugurando el leitmotiv de la fiesta en el cielo y sus variantes, “una remolienda en el cielo”⁷⁸ (1910), “un gran bochinche en el cielo”⁷⁹ (1919), “una chingana en el cielo”⁸⁰ (1920). Restableciendo la circularidad de la vida, es el mismo mal el que se redime, neutralizado por un flujo ambivalente de representación cósmica. En este territorio de resistencia a la unilateralidad valórica modernista, la comicidad es el agente proteico por excelencia. El Diablo/mal/malo/muerte es objeto de burla y engaño⁸¹ y, por lo demás, engañable. El sacrificio de Cristo, “el que muriendo mató a la muerte”, se proyecta aquí en el espacio de la comicidad redentora como reducto vital de anticipación del paraíso. Riendo del mal, el mal es vencido. “El Diablo se fue a bañar/ y le robaron la ropa/ la Diabla lloraba a grito/ de ver al Diablo en pelota”. O su variante: “La muerte se fue a bañar/ y le robaron la ropa/ ¡Qué admiración no sería/ ver a la muerte en pelota!”.⁸²

A fines de los años veinte, la datación del registro de oralidad pareciera disiparse, sumergiéndolo nuevamente en el destiempo de la tradición mítica. Su resituamiento en la vida pública ya no será, nunca más, autónomo de la mirada antropológica, en especial con el desarrollo de los estudios de folclor bajo el amparo y los auspicios del Instituto de Extensión Musical de la Universidad de Chile, en la década del cuarenta.

En el intertanto, otro factor modificará definitivamente los mecanismos de flujo de la oralidad en su relación con la escritura y en su interacción con

⁷⁸ Ibid., p. 214.

⁷⁹ Ibid., p. 212.

⁸⁰ Ibid., p. 135-136.

⁸¹ Ibid., p. 200.

⁸² Ibid.

la totalidad social. Esto es, la aparición de medios mecánicos de reproducción masiva de mensajes⁸³, con la fundación en 1923, en los albores del populismo presidencial postparlamentarista, de Radio Chilena.⁸⁴

El itinerario de Venegas

Pocos años han sido tan emblemáticos en Chile como 1910 y pocos festejos tan contradictorios como la celebración del centenario de la Independencia. En medio de una crisis de representación política y de un generalizado sentimiento de decadencia en los sectores ilustrados, una fastuosa conmemoración pública convoca a la sociedad nacional, y a numerosos invitados extranjeros, en torno a una anticipación ritual de la gran potencia sudamericana que no se ha podido ser.

Después de siglos de conmemoración vicaria —la conmemoración barroca es la alegoría de (y en la ausencia de) un poder central—, la conmemoración de la Independencia constituye el primer acto social consciente de celebración de una presencia. Chile está en Chile. Chile celebra el recuerdo de ser y de estar en sí, en su centro, centrado.

¿Recuerdo o utopía? ¿Conmemoración o anticipación? ¿Aniversario o inauguración? Más bien inauguración; abertura y no clausura. Se inaugura

⁸³ Ilustrativo resulta al respecto el artículo que Gabriela Mistral publica en abril de 1932 en el diario *La Nación* de Buenos Aires, con el título de "Música Araucana". En él comenta las reacciones en Chile ante una primera grabación etnomusicológica de música mapuche, realizada por extranjeros.

⁸⁴ Este aspecto, esencial en la conformación del imaginario nacional, y que aquí sólo enunciarnos, será desarrollado en una investigación que abordará el periodo inmediatamente posterior al primer tercio de la centuria.

la voluntad de ser y de estar, aunque no se sea ni se esté.

Como los dos polos de la representación nacional en el ensayo, la fiesta del centenario manifiesta simultáneamente la euforia de la falsa apariencia y la vergüenza de la autocrítica descarnada. La crisis moral cuya denuncia inauguraba diez años antes Enrique Mac Iver, exacerba ahora lo ridículo de la exaltación patriótica.

La gran crítica de la apariencia de Chile se expresa en una obra paradigmática del periodo, *Sinceridad* (1910) de Alejandro Venegas. Representante ilustrado de la emergente clase media chilena, la conciencia crítica de la realidad se impone en él por sobre la conciencia de utopía y se manifiesta en una nueva formulación del discurso. Ni conciencia de ser ni de querer ser, la crítica de la utopía es aquí conciencia de no haber sido. El sentimiento de carencia se confunde con un sentimiento de pérdida.

Venegas es el gran mentor del mito de caída, profesado al extremo de una imagen brutalmente esperpéntica de Chile, su cultura, su moralidad pública y sus prácticas administrativas. No hay probablemente entonces un ensayista más sombrío, aún más cuando se promueve oficialmente como nunca, desde 1891, la imagen de un país próspero y moderno.

La obra de Venegas es excepcional por dos razones. Primero, por su indefinición estilística y su obsesión de describir planos múltiples de realidad, que la hacen oscilar entre el ensayo literario, la fábula moralizante, el reportaje, el estudio sociológico y la filosofía. Segundo, por la trayectoria personal de su autor y por las estrategias de investigación que establece para aproximarse a tales planos de realidad. Venegas "entra" en las realidades

que describe. Viaja de sur a norte, se disfraz, vive, duerme y come con quienes serán sus "informantes de la tribu", visita colegios, hospitales, baños públicos, regimientos, bajos fondos, patios traseros, sin protagonismo ni primeros planos, haciendo que el documentado olvide su presencia, su ojo documentalista a la caza de detalles que maten o contradigan informes oficiales de historiadores y periodistas o censos estadísticos.

Inútil sería sostener que Venegas, por sobre tantos otros testimonios de su tiempo, es el único en trazar un perfil acertado de la sociedad chilena de entonces. Lejos de ello, Venegas es un hijo más de su época y su lugar. Poco sensible a los rasgos de cultura que se sitúan fuera de la lógica racional positiva, e incluso de sus propias prácticas, admirador no siempre crítico de las sociedades europeas, despectivo a veces hacia el mundo mapuche siendo el mismo de fisonomía mestiza⁸⁵, algo paternalista ante el "pueblo" del que se considera interlocutor, en vano podría exigírsele una postura analítica adecuada al sistema de sentido desde el cual, con nuestra propia obscuridad, pretendemos ver claro cien años después en su obra.

Aun así, las mediaciones que Venegas establece ante su objeto representan en muchos sentidos una novedad que lo vuelve peculiar entre sus contemporáneos. Es precisamente en razón de la diversidad de entradas y registros presentes en su escritura -y en torno a ella-, que es posible ver, por presencia o por ausencia, planos múltiples de representación de imaginario.

Algo más lo distingue: su origen y trayectoria

⁸⁵ Armando Donoso lo describe como "feo, chico, mestizo y de pómulos salientes". Cf. su reseña de la obra de Venegas en Alejandro Venegas, *Por propias y extrañas tierras*, Santiago, Nacimiento, 1922.

social. Venegas viaja a Santiago desde una infancia pobre en Melipilla, para transformarse en un alumno destacado del Instituto Pedagógico donde se recibe, en 1893, de profesor de castellano y francés. Políglota, con estudios de filología griega y latina (con Federico Hansen), Venegas prefiere renunciar a la vida intelectual capitalina para “perdersé” en la marginalidad del profesor de provincia con un sentido misional de la educación. En su paso por los liceos de Valdivia (1893), Chillán y Talca (1905) ejerce cargos esenciales de personalidad de aldea: presidente de la Sociedad Musical “El Recreo” de Valdivia, vicepresidente de la brigada de Boy-Scouts, secretario de la Liga Protectora de Estudiantes Pobres de Talca. A esta última ciudad llega como brazo derecho del rector del Liceo, su compañero de estudios y gran amigo, Enrique Molina y Garmendia⁸⁶, hasta que es obligado a jubilar prematuramente en 1915 como consecuencia del escándalo provocado por *Sinceridad*. Se instala en Maipú con un almacén de verduras, donde recibirá de tanto en tanto a sus discípulos, y muere en 1922 de una crisis diabética, a los 51 años, agobiado por la precariedad material y el peso de su castigo público. Su obra literaria es el fruto secreto

⁸⁶ Molina y Garmendia, será una de las importantes figuras en la filosofía chilena del periodo y el primero en publicar, siguiendo la tónica americana, una *Filosofía Americana* (Ensayos, Paris, Garnier, 1912). Le dedica a Venegas sus *Estudios y recuerdos* (Concepción, Atenea-Nascimento, 1939). De la amistad entre ambos, Mariano Latorre recuerda lo siguiente: “La llegada de don Enrique Molina y de su amigo Alejandro Venegas, nos aclaró aún más, lo que considerábamos el enigma de nuestra chilenidad. En don Enrique había un fervor de tipo filosófico, a ratos estético, de raíz europea. Favorable, desde luego para nuestra cultura general, pero de Chile escasas fuentes, mínimas observaciones, detalles accidentales. En cambio, Venegas, con su rígida disciplina de mestizo, nos presentaba a un Chile corrompido y decadente, antes de llegar a un desarrollo definitivo”. Latorre op. cit., p. 32.

de los años de docencia. *La Procesión del Corpus y Sinceridad*, ambas de 1910, son escritas con los seudónimos de Luis del Valle y doctor J. Valdés Cange, respectivamente. Más tarde publicará las impresiones de su viaje en 1911 por Argentina, Bolivia, Perú, Ecuador y Panamá, con un título —*Por propias y extrañas tierras*— que reflexiona por sí solo sobre la identidad americana, y algunos textos cortos entre los que destaca un ensayo de ética titulado *Felicidad*.

Como fruto temprano y ejemplar del Estado educador, cuyo proyecto se desarrollará considerablemente en las décadas posteriores, Venegas proyecta en sus obras una condición única de *pasador*, flexible ante las tomas radicales de distancia estamental que describíamos antes en el periodo. Como “pueblo ilustrado”, más que en ninguna otra pluma contemporánea es posible constatar tantos registros internos. Son los de un hablante que en la distancia de lo que él mismo ha sido y sentido, establece provisoriamente con su objeto una identidad connatural.

Decíamos que Venegas no tiene una pluma de escritorio sino de terreno. Saca lecciones de sus propias experiencias, documentando en sus múltiples viajes, consultas a bibliotecas y conversaciones de pasillo, la crisis moral que otros declaman desde un pedestal.

La letra grande de su escritura está poblada de pequeñas letras que van dando forma a un telón de fondo donde se proyectan imágenes muy ricas de la sociedad chilena. Éstas ponen a veces en tela de juicio el contenido literal del texto. Lo hacen decir otra cosa, en desmedro incluso de la tradición cultural —radical masónica— que reclamará su herencia. Si es cierta, por ejemplo, su animadversión hacia el catolicismo institucional, no lo es

menos su reivindicación permanente de una tradición evangélica que, a sus ojos, de testimonio de un cristianismo auténtico. *La Procesión del Corpus* es, en este sentido, una obra a medio camino entre la ilustración y la teología popular. Ella relata un encuentro en Chillán, durante dicha fiesta religiosa, con un mendigo que resulta ser Jesús. El Cristo, pobre e ignorado por la multitud, le expresa su vergüenza de oírse proclamado como “Señor de los ejércitos” cuando en verdad debía invocársele como Dios del amor. El largo diálogo sostenido entre ambos personajes se orienta a “educar” en los “verdaderos valores de la fe en Cristo” de la mano de una “ortopraxis” evangélica más que de una ortodoxia institucional: el testimonio y la conciencia, por sobre el precepto. Algunos meses más tarde un nuevo encuentro se produce. Cuando el personaje de la obra (que es el mismo Venegas) decide suicidarse, acongojado por un amor no correspondido, Cristo reaparece para reprenderlo. En este segundo diálogo se exponen los límites del amor de pareja frente al amor al prójimo que Jesús le solicita extender. “Baja al pueblo”, le señala.

En *Sinceridad*, la más célebre de sus obras, Venegas pareciera querer recoger este mandato. La mayoría de las 26 cartas que conforman este volumen están datadas en Quilpué y Viña del Mar; se dirigen al presidente Ramón Barros Luco y están dedicadas a los “jóvenes estudiantes, estudiantes chilenos”. Su intención manifiesta es prácticamente sociológica —“estudio las causas, el desarrollo y las consecuencias de la ruina económica y moral de nuestro país”⁸⁷— y su punto de partida una decisión económico política, esto es: la

⁸⁷ Dr. J. Valdés Cange (Alejandro Venegas), *Sinceridad*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1910, Int. p. XIII.

inconvertibilidad desde 1878 del papel moneda, que Balmaceda habría infructuosamente intentado revertir. Sin embargo, su efecto es un fenómeno antropológico. Venegas piensa que, desde la Guerra del Pacífico, se opera una evolución trascendental que "impide casi en absoluto a los de arriba, que son muy pocos, conocer a los de abajo, que constituyen la inmensa mayoría".⁸⁸ El argumento se sitúa en un plano ético y estético. La crisis moral no radica en la explotación o el abuso de unos por otros⁸⁹, sino en un desconocimiento del otro del que nadie puede verdaderamente obtener beneficio. Los de arriba,

se creen en el mejor de los mundos; siguen resueltamente caminando hacia el abismo. Pero nosotros, *los que vivimos entre los de abajo* [la cursiva es nuestra], vemos todas las miserias, todos los vicios, todas las angustias de este pueblo que se gloria de ser el más el noble y viril de los nacidos en América.⁹⁰

Esta forma de exponer el problema, que alude a nuestro juicio a la dislocación de sistemas de sentido sociales que atribuíamos más arriba al periodo, se salda en una crisis de apariencia cuya máxima expresión es la celebración del centenario. La prosperidad y modernidad de Chile no son sino un montaje de utilero. La farsa es,

⁸⁸ Ibid., p. 2.

⁸⁹ En este sentido Venegas expresa un deseo "pre-marxista" de igualdad social. De hecho, piensa que las reformas sociales pueden hacerse desde arriba o desde abajo, pero dependiendo del nivel cultural de un pueblo. En el caso de un pueblo "ignorantísimo" como el chileno, la única alternativa es "por arriba", ya que "por abajo" traerían, "como en Rusia", sólo muerte y destrucción.

⁹⁰ Ibid., p. 2.

tan grosera, tan toscas son las bambalinas, tan desvencijados los bastidores, que los únicos que pueden engañarse son los mismos farsantes y tramoyistas que por haber tomado muy en serio sus papeles, acaso hayan llegado a creerlos reales.⁹¹

⁹¹ Ibid., p. 7. "Acabamos de celebrar nuestro Centenario y hemos quedado satisfechos, complacidísimos de nosotros mismos. No hemos esperado que nuestros visitantes regresen a su patria y den su opinión, sino que nuestra prensa se ha calado la sotana y el roquete, ha empuñado el inciensario, y entre reverencia y reverencia, nos ha proclamado pueblo cultísimo y sobrio, ejemplo de civismo, de esfuerzo jiganteo, admirablemente preparado para la vida democrática, respetuoso de sus instituciones y de los sabios e intejérrimos políticos que lo dirigen, en una palabra, espejo milagroso de virtudes en que deben mirarse todos los pueblos que aspiren a ser grandes. Con una petulancia rayana en la imbecilidad, hemos ido a preguntar a los delegados extranjeros: '¿Qué les parece a Uds. nuestro ejército? Y nuestra marina? Y nuestros ferrocarriles? Y nuestras industrias? Y nuestra capital? Y nuestra instrucción pública? Y nuestra administración? Y nuestros políticos?...' Y ¡qué habrán podido contestar ellos, que vienen con carácter diplomático y han podido aquilatar nuestra fatuidad sin límites! Nosotros, sin embargo, con gravedad cómica hemos estado publicando los imparciales y encomiásticos juicios que de nuestros huéspedes hemos merecido.

Y ¿a quién hemos conseguido engañar con este desvergonzado sainete? ¿A los extranjeros? ¿Creeis, señor, que por muy copioso que haya sido el champaña de los banquetes habrá bastado a perturbar su cerebro hasta el punto de que no hayan dado cuenta de la pobredumbre que nos ahoga? ¿Habrán ignorado que los ocho millones de pesos que el Congreso dedicó a celebrar el Centenario despertaron una sed de rapiña tan grande que, cuando falleció el Excmo. señor don Pedro Montt y algunos espíritus pundonorosos hablaron de la postergación de las fiestas, levantaron una verdadera tempestad los que ya contaban como propia buena parte de aquellos dineros, y emplearon toda clase de influjos hasta conseguir que se llevasen a efecto las festividades, casi sobre los cadáveres de dos presidentes? Para vergüenza nuestra, señor, los delegados extanjeros han tenido que imponerse de todas nuestras miserias: han tenido que ver a nuestros magnates convertidos en mayordomos, en contratistas de banquetes que el estado pagó a precios superfabulosos; han tenido que saber que esos arcos ridículos que se construyeron en la Avenida de las Delicias fueron contratados por 90,000 pesos, y el negocio pasó de mano en mano hasta llegar a las del que los hizo, el cual recibió 14,000, y todavía obtuvo una ganancia no despreciable; han debido imponerse de que muchas familias de las más aristocráticas se hicieron arreglar regiamente sus palacios por cuenta del estado, so pretexto de prepararlos para recibir alguna delegación extranjera; y de que muchas exigieron todavía, por las dos semanas que fueron ocu-

El texto se desarrolla continuamente sobre la dualidad de problemas puntuales que poseen su contexto en todo un modelo cultural, examinando en detalle la "ruina de la agricultura", la "deca-dencia de la minería y la falta de industrias fabriles", el "empobrecimiento paulatino del país", la "decadencia y corrupción de los partidos", la justicia y el gobierno, el "atraso" de las instruccio-nes primaria, secundaria y especial, las "deficien-cias de la instrucción superior", "el estado lamen-table de la enseñanza privada", el ejército y la ma-rina, el "alejamiento de las clases sociales", los ser-vicios locales y la higiene con sus consecuencias en La Frontera y la Región Salitrera.

Una vez concluído el diagnóstico, las diez últi-mas cartas son consagradas a los proyectos y pro-puestas de solución. Éstas comprenden el sistema de gobierno, la leyes de elecciones, de municipios y de incompatibilidades parlamentarias; la conver-sión metálica, la revisión de los sueldos, la supre-sión de las empresas inútiles, la reorganización de la instrucción pública y de las fuerzas armadas, la reglamentación de la enseñanza privada y la re-forma de la instrucción superior; la legislación obrera y la separación de la Iglesia y del Estado.

pados, alquileres de treinta, cuarenta y cincuenta mil pesos, fuera de que hubo alguna de muchos pergaminos que luego que vio su estanca transformada y embellecida por los dineros fiscales, se aprovechó de un pretexto fútil para no facilitarlos y se quedó con las mejoras.

Todos los extranjeros han conocido por experiencia propia nuestro ruín espíritu logrero y nuestra inclinación invencible al alcohol y a la mentira. Sin mayor esfuerzo han podido convencerse de la abyección en que viven nuestras clases menesterosas, y no han necesi-tado de una vista de águila para llegar hasta el fondo hueco de las instituciones que más engullecidos nos tienen. El Centenario ha sido una exposición de todos nuestros oropeles y de todos nuestros trapos sucios: las delegaciones extranjeras tendrán que ser, sin duda, los pregoneros que repartan a los cuatro vientos la noticia de nuestra creciente ruina económica y moral". Ibid., p. 7-9.

La documentación rigurosa con que Venegas fundamenta su examen, contrasta permanentemente estadística y testimonio. Ello le permite dar cuenta del conflicto de sentido social existente entre las instituciones coloniales y la nueva racionalidad modernista, aun cuando su propia mirada no vea en las primeras más que retardo y obsolescencia. La lógica señorial de las funciones sociales, rituales y económicas de la hacienda rural, por ejemplo, se perfilan *a contrario* en su detallada descripción de lo que considera prácticas aberrantes en la producción agrícola. De los 10 mil propietarios de fundos de más de cien hectáreas que supone, no hay 50 –dice– que sepan agricultura, ni 10 que hayan hecho estudios sistemáticos. Afirma que patronos y criados poseen una cultura “misoneista” que los hace resistentes a la modernización. En Chile aún se siega a la hoz “como en el antiguo Egipto” y, para “colmo de la ignorancia”, el país que produce los dos mejores abonos del mundo, guano y salitre, no usa ni uno ni otro. A la carencia de formación técnica Venegas añade la denuncia de “excesos” orgiásticos que caracterizarían la vida del hacendado.

Quando en Santiago o en alguna de las ciudades de provincia más importantes se encuentra un joven de buena familia, borracho y jugador, que reparte discrecionalmente su tiempo entre el restaurant, el club y la casa de prostitución, y uno pregunta: “¿Y este mozo en qué se ocupa?” indefectiblemente le responderán: trabaja en el campo.⁹²

Las haciendas, concluye, no están destinadas a la productividad.

⁹² Ibid., p. 16.

Venegas repara igualmente en el efecto que el peso de la cosmovisión del hacendado posee en la elite dirigente. Los legisladores manifiestan a su juicio un criterio estrecho de "huasos y opulentos"⁹³ que se remonta a un vínculo aún más arcaico con la figura del *cacique*⁹⁴, única ley dentro de su ámbito de poder. Ello incide en la homogeneidad a la que, a su juicio, convergen los distintos discursos políticos haciendo que "los patriotas políticos, bastardeando todos por influjo de una misma causa y en un mismo sentido, no presenten hoy más diferencia entre sí que el nombre".⁹⁵ Todos tienen un mismo ideal, la conveniencia, y una misma norma, "el fin justifica los medios". Se han perdido la disciplina y el respeto, se confunden los actos con los gestos. El arribismo se ha convertido en Chile en una práctica cultural emblemática –"aquí todos, si no somos de la clase ínfima, la de los parias, queremos ser aristócratas, explotadores"⁹⁶– y su más seguro camino de superación, la alfabetización, es obstaculizado por el "espíritu conservador y clerical" con que Venegas designa al sistema de sentido estamental barroco. Los colegios católicos, con su privilegio excesivo del dinero y el abolengo, están orientados, sostiene, a la exclusiva generación y mantención de castas. "Bien sabe la Iglesia que de cada cien creyentes que se instruyen, noventa y cinco se le alejan para siempre".⁹⁷

⁹³ Ibid., p. 45.

⁹⁴ "Caciquismo" que Octavio Paz establecerá como una de las instituciones fundamentales de la organización cultural americana. Cf. *El peregrino en su patria: Historia y política de México*, tomo I, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1987.

⁹⁵ Venegas, op. cit., p. 51.

⁹⁶ Ibid., p. 68.

⁹⁷ Ibid.

Pero sus críticas no se detendrán en las instituciones, sino en los modelos, prácticas, y círculos viciosos culturales que las escenifican. Su negativo juicio de la educación pública lo lleva tanto a describir las condiciones de vida de los maestros, sus salarios, su vida social, sus lecturas, su formación, como los atavismos de las reformas pedagógicas que, con una apariencia modernizadora, no consisten sino en una pura “substitución de palabras”.⁹⁸ La instrucción nacional aparece así poblada a sus ojos de mecanismos que potencian y desarrollan en el individuo una “inclinación a lo aparente, a lo ficticio, a lo mentiroso”.⁹⁹

Notable es en este sentido su detallada descripción de las academias literarias y sus ritos –“estériles en cultura literaria y fecundísimos en lo tocante a vicios de carácter”¹⁰⁰–, cuya vida interna considera, simultáneamente, antesala y alegoría de la estática, burocrática e ineficiente vida política chilena.

Las tres cuartas partes del número total de sesiones se pasan en elección de directorio, con su presidente, su vicepresidente, su secretario, su tesorero y sus respectivos prosecretario y protesorero, sus vocales, sus censores, etc., y en la discusión de los estatutos que con mucha escrupulosidad determinan las diferentes clases de miembros, fundadores, ordinarios, contribuyentes, activos, pasivos, transeúntes, honorarios, perpetuos, correspondientes etc., y fijan los mil trámites que hay que seguir para su nombramiento.

Los estatutos de estas academias son por lo común un glosario de todas las inepticias que se

⁹⁸ Ibid., p. 83.

⁹⁹ Ibid., p. 134.

¹⁰⁰ Ibid., p. 155.

encuentran diseminadas en la de todos los cuerpos colegiados. Cuando la institución está ya organizada, comienza la labor literaria propiamente dicha; se designan los académicos que deben presentar trabajos y los que deben criticarlos. Entonces es de ver la grave solemnidad con que parodian las sesiones de nuestras cámaras legislativas; tanto en el modo ceremonioso de nombrarse unos a otros, como en la finura para censurarse sus actos. No es raro oír diálogos como éste:

Un académico, concluyendo una crítica de una composición poética. —“En resumen, este trabajo demuestra que su autor carece en absoluto de ideas poéticas en el fondo, y de oído para medir y para rimar.”

El autor.—“Pido la palabra, señor presidente.”

El presidente.—“La tiene el señor académico.”

El autor.—“El honorable académico que me ha precedido en el uso de la palabra, al criticar mi soneto, ha obrado con la más refinada mala fe, y ha dicho tantas falsedades como palabras”...

El crítico.—“Pido al honorable presidente llame al orden al señor académico que emplea un lenguaje de arrabal!”

El presidente, refiriéndose al autor.—“Llamo al orden al honorable académico y le ruego que no emplee términos antiparlamentarios.”

El autor.—“El honorable presidente también procede de mala fe al llamarme al orden, porque si fuera imparcial no habría permitido al crítico que hablara de mi soneto como no lo haría una vendedora del mercado!”

Los aplausos, los vivos, y los abajos cierran la sesión, cuando no la terminan los sopapos y mojicones.

Si tales academias se hicieran para ridiculizar a nuestro Congreso y a sus oradores campanudos, santo y bueno; pero los jóvenes que las forman son incapaces por su poca edad y falta de experiencia, de comprenderlo así, y toman la cosa a lo serio, y se sienten ajitados por todas las pa-

siones de los políticos de veras. Hay allí ambiciones descaradas y con antifaz, luchas de predominio en que toman parte la intriga, el fraude, el cohecho y hasta el soborno.

Tengo para mí que estos grandes ganadores de elecciones que mancillan la política, aprendieron a desprenderse de la honradez y la dignidad antes de entrar a las luchas cívicas, haciendo sus primeras armas en la academia de algún establecimiento de instrucción secundaria.¹⁰¹

Venegas detecta con mucha lucidez, en el sistema de instrucción pública, las paradojas de una cultura que se encabalga en una auténtica dualidad de modelos culturales que se superponen y neutralizan entre sí. Refiriéndose a la educación superior, por ejemplo, denunciará aquellas prácticas que encarnan “una mezcla extraña del legado tradicional de España y de lo que hemos copiado en los últimos tiempos de otras naciones europeas”¹⁰², y hablará del “maridaje híbrido” que hace coexistir en las universidades una aproximación ciegamente positiva de las “ciencias exactas” con una aproximación de las “ciencias humanas” supeditada a la teología. En tanto, la mayoría de las prácticas que hemos situado antes en el ámbito de la religiosidad popular aparecen también en el registro de *Sinceridad*, aunque desde la perspectiva ilustrada, como agentes de hibridación y dualismo. Quienes promueven el maridaje entre Iglesia y Estado so pretexto de que la mayoría del pueblo es católica –sostiene Venegas– tendrían que aceptar también que se presentara un día al congreso una moción para la “manutención y regalo de algunos millares de brujos”, en los que la mayoría igualmente cree.

¹⁰¹ Ibid., p. 156.

¹⁰² Ibid., p. 335.

Es tan cierto que más de la mitad de los chilenos son católicos, como que la mayoría cree en hechizos; y ello es natural: tenemos un promedio de analfabetos de más de un 60 por ciento; y del cuarenta restante, no hay la mitad que tenga los conocimientos que se dan en una escuela primaria elemental; en consecuencia las cuatro quintas partes de los chilenos están en una situación mental que forzosamente los obliga a ser católicos y a creer en brujos.¹⁰³

Después de la instrucción pública, sólo la prensa nacional pareciera reflejar todavía con mayor claridad los límites de nuestra cultura.

Por eso en nuestros periódicos encuentran cabida todos los errores, todas las ineptias, todas las vulgaridades, todas las cobardías; allí habitan como en casa propia la mentira, el engaño y la calumnia; allí dan sus flores emponzoñadas la lisonja y la adulación; allí se pavonean la fatuidad, la presunción y la arrogancia: sólo la verdad anda corrida, azorada, cubierto el rostro y vacilante el paso.¹⁰⁴

Y concluye: “¡Quién sabe, señor, si habrá un signo que como la abyección de la prensa pregone

¹⁰³ Ibid., p. 350. En el mismo capítulo Venegas aborda un tema tabú de la sociedad chilena, como la degeneración genética producto de la solapada pero persistente práctica de los matrimonios consanguíneos, a pesar de su prohibición oficial. “La Iglesia Católica que tiene un conocimiento cabal de los males que ocasionan tales matrimonios, los tiene prohibidos; pero como en sus resoluciones entra por mucho el interés pecuniario, basta que el que aspira a casarse con una prima hermana, con una tía o con una sobrina, se allane a pagar cierta suma para que ella, como madre bondadosa, le conceda la dispensa correspondiente y queden autorizados los contrayentes para echar al mundo cuantos lisiados, cretinos, sordo-mudos, epilépticos y degenerados puedan”. Ibid., p. 353.

¹⁰⁴ Ibid., p. 212-214.

con voz tan terriblemente clara, la crisis moral que padecemos!"¹⁰⁵

El tema, al que se consagra una decena de páginas, es desarrollado siempre con minucioso proceder probatorio. Venegas desmenuza portadas, secciones y suplementos, mostrando en cada ejemplo la excentricidad de un periodismo de aldea al servicio de una vida social chata, patética y solitaria. El amor por lo aparente en desmedro de lo esencial parece ser una vez más el *leitmotiv*.

En la quinta página *Vida Social*, sección dedicada a lisonjear a la buena sociedad; aquí se dan noticias de todos los bailes, tertulias, banquetes, paseos y matrimonios, con indignación minuciosa de todos los concurrentes, incluso los muchachos de la casa para que la lista aparezca más nutrida; aquí se anuncian los noviazgos y las visitas de vistas, el estado de los ilustres enfermos, las defunciones y nacimientos, los cambios de residencia y de domicilio, los veraneos y los viajes. En esta sección es donde triunfan todos los nullos, cuyos nombres pasarían de otra manera del registro de nacimiento al de difuntos sin dar que hacer a las prensas por ningún motivo. Las principales víctimas de la *vida social* han sido las pobres mujeres que se desesperan por ver allí sus nombres.¹⁰⁶

En general descriptivo, casi periodístico, *Sinceridad* deriva a veces en momentos y estrategias literarias, como por ejemplo cuando, para ilustrar el culto enfermizo de los chilenos por la apariencia, Venegas recurre a la historia-fábula de un joven oficial de ejército que, para sobrevivir en su carrera, oculta su humilde condición de origen al extre-

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid.

mo de negar a su propio padre postrado en su lecho de enfermo.¹⁰⁷ En tanto su relación de las condiciones higiénicas de los servicios locales fronterizos, en el norte y en el sur, está plagada de diálogos casi metafísicos y de detalles sensitivos ante situaciones, imágenes y paisajes. En su crónica de Iquique, estos pretenden de tal modo a veces a la exactitud, que sabotean una cierta intencionalidad naturalista a la que se sustituye un “desierto de los Tártaros” en donde el espacio se vuelve estático, gélido y agobiante.

Uno siente vergüenza como chileno, cuando visita aquellas regiones y ve el punible desamparo en que se las tiene; sus ciudades más importantes hacen pensar en villorrios del Congo o de la China. Iquique, la principal de todas, que debiera ser la hija mimada de Chile, siquiera por el vil interés, pues de su aduana ha recibido en los últimos 30 años más de 1,000.000.000 de pesos de la moneda de actual, es un pueblo que da lástima, profunda lástima ya se le examine material o moralmente.

¹⁰⁷ Cf. Venegas, op. cit., p. 148-150. Venegas dedica un largo capítulo a analizar la reestructuración prusiana de los institutos armados después de la Guerra Civil, que considera otra forma de distorsión social y de culto por lo aparente. “En nada tal vez ha influido tanto en nuestro país la ciega imitación de lo europeo, como en la organización del Ejército y de la marina de guerra; y en esto, como en casi todo, no hemos alcanzado a asimilar y nos hemos contentado con el remedo. De las férreamente disciplinadas tropas que el Príncipe von Moltke movía en los territorios franceses, como las piezas en un tablero de ajedrez, sólo hemos tomado los bigotes amenazando a los ojos, el casco reluciente, el arrastrar del sable, el saludar golpeando fuertemente el suelo con el tacón de la bota, el paso de parada y una que otra fruslería por el estilo. Pero lo que hay de grande en aquel ejército, la homogeneidad, la conexión estrecha de cada una de sus partes que hace del todo un organismo fuerte y flexible, el culto del cumplimiento del deber, eso no lo hemos imitado, ni podemos imitarlo, porque es el fruto de una lenta educación de todo un pueblo, de toda una raza si se quiere”. Ibid., p. 143.

Una ciudad grande y triste, edificada en una estrecha franja de tierra, entre el mar y un cordón de cerros calcinados por el sol tropical. Sus calles sin pavimento alguno, llenas de una tierra negruzca y polvorienta que se levanta con el viento si esta seca, y, si regada, se convierte en un barro pegajoso que se adhiere a la suela del zapato del transeunte y allí se transporta hasta los últimos rincones de almacenes y casas particulares.¹⁰⁸

El relato se prolonga como una proyección documental de la muerte del espacio, antes vinculada al criollismo, que opera a su vez como una alegoría del espacio interno del país en su totalidad. Calles, plazas, garitos, figuran en él asociados a la inmundicia, los malos olores, la peste. Un chino enfermo de beri-beri toma el sol en la plaza central sin que a nadie parezca importarle.¹⁰⁹ La ciudad se ve, se toca y se huele inundada de tabernas mortecinas y sórdidos prostíbulos que Venegas denuncia con sus nombres –“La flor del valle”, “Las brisas del sur”, “El lirio rojo”– no sin antes aportar los documentos que prueban, como corolario de la degradación humana, la “monstruosa extensión del vicio de sodomía en el norte”.

El esperpento central de Chile pareciera así construir su imagen más fiel en el extremo geográfico de la identidad de Iquique con la peste. Un diálogo sostenido con un carnicero concentra la potencia de tal vínculo.

–¿Leche cocida, doctor?

–Sí, le respondí; no me gusta cruda.

–Mejor, la leche cruda no es buena aquí.

¹⁰⁸ Ibid., p. 177.

¹⁰⁹ Ibid., p. 183.

–Por qué? ¿tiene mal gusto? –le dije, pensando que pudiera influir en su labor la falta del pasto verde en la alimentación de las vacas.

–No, repondió, tiene buen gusto, pero es peligrosa.

–¿A causa de qué? –insistí yo. Acercándose entonces a mi el carnicero y bajando la voz, me dijo en tono confidencial:

–Aquí todas las vacas son tísicas; quién sabe si es la navegación o el clima lo que les hace mal; pero al poco tiempo después de llegar, se ponen tísicas, y tienen que estarlas renovando.

–¿Y cómo sabe eso usted?

–Ah! porque las vacas enfermas las llevan al *camal*¹¹⁰ y después se venden en el mercado.

–Y ¿cómo es posible eso! ¿Que no hay empleados que inspeccionen el estado de las carnes?

–Si hay; pero eso no se arregla con 10 o 15 pesos; mire, agregó, en días pasados a un tío mío, carnicero como yo, le salió un buey con la carne enteramente negra, quién sabe qué enfermedad tendría, le pagó 20 pesos al empleado y le permitieron retirar la carne para hacerla charque y así la ha estado vendiendo.

–Entonces no queman la carne de los animales enfermos?

–A los *lesos* no más se la queman, y de esos ya no hay por aquí.

–Pero usted ha visto quemar alguno?

–Hace como ocho meses vi quemar unos bofes y unos pedazos de costillares.

–Eran sin duda de alguno que no quiso pagar?

–No, doctor, es que habían dicho que ese día iba a ir el médico de la higiene.¹¹¹

¹¹⁰ *Camal* llaman al matadero en el Perú y en las provincias chilenas del norte (nota del propio Venegas).

¹¹¹ Venegas, op. cit., p. 180-181.

No deja de sorprender, por otra parte, que Venegas espere la posesión de un testimonio antes de presentar al Presidente de la República su reclamo por el horror de la matanza de Santa María, acaecida tres años antes durante el gobierno de su antecesor, Pedro Montt. La muerte espacial de Iquique se concentra en el recinto marcado de la Escuela que recorre acompañado de su director, respirando el vaho de los fantasmas. Ella le permite establecer una relación indirecta del holocausto allí ocurrido, que se prolonga en quienes, vivos, mueren cotidianamente de recordar.

A pesar del deseo que tengo de ser conciso para no fatigar vuestra atención, no resisto el deseo de manifestaros la dolorosa impresión que me produjo ver 300 muchachos en la "Escuela Santa María", amontonados en aquel horroroso edificio que aun conserva intactos los huecos que abrieron las granadas en sus paredes en el día más triste de la pasada administración. Se me oprimían las entrañas al recorrer las salas y galerías de aquella tosca barraca de madera y planchas de fierro, tan lúgubre, tan calurosa, ocupadas por niños que me parecían influidos por la tristeza del recinto. ¡Cuántos habría entre ellos cuyos padres o cuyos hermanos habían encontrado la muerte en aquel edificio que en tiempos más dichosos fue consagrado sólo para dar vida y luz a nuestro pueblo! Parece que pesase una maldición sobre aquella escuela: ni la municipalidad que es la dueña del edificio, ni el Gobierno que mandó abocar las ametralladoras cuando estaba repleta de gente indefensa, se han atrevido a poner mano allí para reparar los desperfectos; y los abiertos boquerones de las balas, y las ventanas despedazadas y sin vidrios son todavía lúgubre padrón de aquella jornada ignominiosa. Uno de los maestros, que me daba a cono-

cer el establecimiento, mostrándome desde la azotea en que mayor había sido la matanza un pequeño jardín que hay a la entrada de la escuela, me decía: "Esos cuadros quedaron parejos con la sangre; todas las plantas se secaron y para formar de nuevo el jardín, tuvimos nosotros mismos, ayudados por los alumnos, que sacar tres meses después las costras de sangre y remover la tierra que estaba del todo endurecida!" Pensad un momento, señor, en los efectos que debe producir en el ánimo de aquellos pobres muchachos una enseñanza dada en aquel sitio y horror, que siempre está trayendo a la memoria el recuerdo de escenas inhumanas y de injusticias que claman venganza!¹¹²

Al final del capítulo Venegas reafirma el propósito positivo de tanta desesperanza. Es a partir de ella y no de un optimismo artificial que la sociedad chilena puede, asumiendo los aspectos monstruosos de su condición, tener por fin una esperanza.

Ya os veo, señor, indignado al leer estas inmundicias, disponeros a arrojar lejos esta carta; pero os ruego que no lo hagáis; pues cometeríais un error análogo al de aquella vejezuela del epigrama de Quevedo, que rompió el espejo que le mostraba la verdadera imagen de su rostro feo y amojamado. No, señor, no rompáis esta carta, que no es de ella la culpa, el mal está no en que esto se diga, sino en que pase; si os horrorizan las verdades que contiene, redimid esa ciudad desgraciada y con ella toda la región salitrera que sufre del mismo mal.¹¹³

¹¹² Ibid., p. 190-191.

¹¹³ Ibid., p. 199. Más adelante Venegas se preocupará de precisar que la gente de valor existe en Iquique, aunque estas son "como joyas perdidas y olvidadas en un basurero". Ibid., p. 203.

Un primer paso de superación vendría dado, según el autor de *Sinceridad*, por una necesaria renuncia al exceso de virilidad que la identidad guerrera de Chile exige a sus habitantes. La exaltación de la fuerza bruta troca el patriotismo en patriotería impidiendo el reencuentro con lo esencial. A la imitación de lo europeo se suman el gusto por el dinero fácil¹¹⁴ y un nacionalismo viciado que, de vencedores en una guerra con Perú y Bolivia, nos impide ver que ante las grandes naciones sudamericanas, Argentina y Brasil, Chile es “la rana de la fábula”.¹¹⁵ Chile no está dispuesto a reconocerse. Por eso reprime todo saber de sí y castiga a quien intente romper el cerco de la inconciencia. “La ciencia pura, la virtud sincera, el amor al arte por el arte, son monedas que no corren en esta bendita tierra de Chile, y desacreditan a quien tiene la desgracia de llevarlas consigo”.¹¹⁶

Curiosamente, comparado con Iquique, el espacio que se consagra en *Sinceridad* a Santiago, es escaso. Las alusiones a la ciudad tienen que ver en su mayoría con el amor por la apariencia que en ella despliegan sus habitantes y que la administración se ha encargado de demostrar durante los festejos del centenario.

Si en el norte la muerte del espacio es literal, en Santiago ésta se manifiesta por contraste. El levantamiento de un arco de triunfo en plena Alameda

¹¹⁴ Venegas compara a Chile con la leyenda de Midas. “Entre nosotros se está realizando la leyenda de aquel rey codicioso de dinero que, habiendo conseguido de las divinidades que cuanto tocase se convirtiera en oro, veía aproximarse la muerte sin poder alimentar su cuerpo que languidecía de inanición entre sus imponderables tesoros. Así, el saber, el arte, el honor, la gloria, el patriotismo, todo lo trocamos por dinero y ya comenzamos a sentir la asfixia que producen las riquezas sin virtud y sin ideales”. *Ibid.*, p. 206.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 246.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 205-206.

le resulta el corolario tragicómico de un caserío que recubre ruinosas moradas de adobe con fachadas neoclásicas de yeso, y que levanta ostentosas mansiones con mármoles de fantasía a metros del barro y la miseria. Otro aspecto sobre el que se detiene Venegas es la desproporción entre la densidad demográfica y la extensión de las ciudades. Ello refuerza su identidad de "campamento minero", su condición endémica de caserío que pareciera buscar refugio de su soledad existencial en la ilusión de un falso poblamiento. El pasaje que expone la condición capitalina podría haber sido escrito hoy.

Santiago misma, por más que ha gastado más de lo que tenía en afeites y se ha echado encima el *concho* del baúl para recibir dignamente el Centenario, no ha podido ocultar sus calles mal pavimentadas y cubiertas de polvo, sus acequias pestilentes, sus horrorosos conventillos que en vano trata de disfrazar con el nombre modernísimo de *cité*, sus interminables y desaseados barrios pobres, y en fin su aspecto de aldea grande y sencillota. Y esto que todos los extranjeros tienen que censurar en nuestra capital se repite de una manera más desfavorable aún en las demás ciudades. Todas, muy extensas, monstruosamente extensas; porque en Chile se mide lo grande de una ciudad por el área que ocupa: visitad, señor, un poblacho cualquiera de provincia, de estos que se arrogan el título de ciudad, Quillota, Limache, Melipilla, Rancagua, San Fernando, Linares, San Carlos, Victoria, etc., y veréis que, con poblaciones que no pasan de 10 mil habitantes ocupan 300, 400 y más hectáreas, extensión que en los países europeos no alcanzan muchas veces ciudades de 100 mil habitantes. Aquí la población de nuestros pueblos aumenta muy poco, pero no así la superficie que ocupan; porque un magnatillo cualquiera

que posee en los suburbios de una ciudad una chacra de unas 15 a 20 cuadras improductivas, o porque los terrenos son malos, o porque él es incapaz de cultivarlos de un modo conveniente, se saca el clavo dividiéndola en manzanas y en sitios que, con el cebo del pago a largo plazo, vende a precios fabulosos, y ofreciendo luego al municipio respectivo el presente griego de cincuenta o cien mil metros cuadrados de calles que ella deberá pavimentar y alumbrar sin que sus vecinos contribuyan con nada, pues los sitios y casuchines que en ellos se edifican no alcanzan a valer la suma suficiente para que paguen contribución. Así han brotado alrededor de Santiago veinte o treinta poblaciones que serán la causa de que ni en cien años más nuestra capital deje de ser un inmenso caserío sin comodidad, sin belleza y sin higiene.¹¹⁷

¹¹⁷ Ibid., p. 161-162.

SOCIEDAD URBANA Y REPRESENTACIÓN EN LA SEGUNDA REPÚBLICA PRESIDENCIAL

El sueño de Violeta: Situación y problema

Luis Oyarzún acaba de egresar del Instituto Nacional Barros Arana pero permanece allí, como inspector, mientras debuta en la vida universitaria. Otro ex alumno, Nicanor Parra, comparte con él la nueva experiencia laboral. Es 1937, ó 1938, y también un educador, un profesor primario, ha asumido, o está por asumir, la presidencia de la República.

Un día, Nicanor, con quien ha hecho buenas migas, le comunica la llegada a Santiago, por algunos días, de su hermana Violeta, y lo invita a reunirse con ella el sábado, en el Parque Forestal. La joven hermana de Nicanor traba amistad con Oyarzún, y como las tardes del parque se han hecho cortas, deciden darse cita allí, nuevamente, dentro de una semana; y así la siguiente, y la subsiguiente. El último sábado, durante la conversación, Violeta le entrega una larga carta a su amigo. "Tuve un sueño -le dice- que me gustaría compartir contigo. Lo escribí en estas hojas. Me gustaría oír tu opinión la próxima semana". Sin leerlo, Luis Oyarzún guarda el escrito en el bolsillo de su chaqueta y prosigue la caminata.

De vuelta en su habitación del Instituto, ya a

punto de dormirse, recuerda la misteriosa esquila y decide echarle un vistazo. El sueño de la carta es imprevisto: éste describe una historia de amor entre Violeta y él. Se trata de una declaración que no está dispuesto a corresponder y, sin saber qué hacer, guarda el texto en el cajón del velador. Durante la semana pide consejo a sus amigos. Jorge Millas, compañero de curso en la universidad, le sugiere simplemente inventar alguna excusa para no acudir a la cita. Cuando la noche del sábado regresa a su cuarto, se percata, antes de dormirse, de que la carta ha desaparecido del velador. En su lugar hay una nota firmada por Violeta en la que se lee: "vine a llevarme mi sueño".

Más allá de la belleza literaria que podría revestir esta historia, transmitida por el filósofo a su discípulo Luis Advis poco antes de su prematura muerte en 1972, ella posee una poderosa carga alegórica. Proyectado a la sensibilidad intelectual chilena del siglo XX, que difícilmente podría encontrar un exponente más alto que el mismo Oyarzún, el rechazo del sueño de Violeta parece anticipar simbólicamente la clausura teórica que, prácticamente sin excepciones, tal sensibilidad establecerá ante el proyecto creativo de la artista y lo que éste a su vez representa en el ámbito de la producción simbólica nacional. El sueño de Violeta, como utopía creativa del *mundo territorial*, carece de un correlato epistemológico que le dé un estatus como objeto de la teoría de las ciencias humanas y un lugar, al interior de ellas, como sistema de saberes. La relegación acrítica del gesto propiamente artístico al mundo folclórico es parte de la clausura que ha terminado por volverse contra sí misma. Omitiendo un modo inmediato de decir, las ciencias humanas locales han sido negligentes con el orden del método que pretendían asimilar,

perdiendo así, por el momento, la posibilidad histórica de su afirmación territorial.

En algunos intelectuales tal clausura es voluntaria e incluso en unos pocos, militante. No es el caso de Oyarzún ni de su círculo de relaciones, al que los mismos hermanos Parra, Violeta y Nicanor, pertenecerán hasta su muerte. Con ellos y otros amigos, Jorge Millas, Roberto Humeres, Eduardo Molina, Enrique Lihn, Enrique Lafourcade, éste desarrollará una vida académica en la tertulia, el viaje y el amor por la naturaleza. Pero el mundo que de tal suerte acepta en su vida personal, no puede ingresar, ni figurar, o aparecer, ni siquiera como telón de fondo, en su trabajo teórico como lúcido académico, filósofo, esteta, decano de la Facultad de Bellas Artes y vicerrector de la Universidad de Chile. ¿Por qué?

Probablemente porque su clausura teórica ante "el mundo" de Violeta no reside en su conciencia científica sino en la inconsciencia de su relación con el método desde el cual construye su función filosófica, vale decir, su modo de aproximación profesional, ilustrada, al mundo de la vida. No se trata de exigirle a Oyarzún un mayor sentido nacionalista o un espíritu superior de resistencia al cosmopolitismo. De hecho, ambos están presentes en buena parte de su trabajo. Por el contrario, cualquier exceso de localismo populista no haría más que reforzar la disposición epistemológica que, en cualquiera de sus variantes históricas, ha impedido en la producción crítica una relación directa con su objeto de trabajo. A pesar de su notable oscilación y diversidad temática, la "conciencia teórica" del ensayo en el periodo estudiado revela una negligencia del *lugar inmediato*, vale decir, de la detección de un objeto crítico propio que se sustituye por objetos o métodos abstraídos de una repre-

sentación mistificadora de Occidente: *praxis de la representación del método, como sustituto de la continuidad entre la crítica y su objeto*. He aquí, tal vez, el agente "técnico" que ha guiado el saber de las ciencias humanas chilenas por el derrotero sin salida del mito epistemológico. La ruptura de la relación crítica con el objeto y su sustitución por la praxis de la representación del método –volveremos al punto más adelante– genera una "sobreclausura del decir". Es cierto que todo gesto de habla, como todo gesto de escritura y de composición de escritura, implica una selección en el decir que es, simultáneamente, la elección de una clausura ante la inmensidad de todo lo que no ha sido dicho. Sin embargo, la praxis de la representación del método opera como un inhibidor complementario a la selección del decir. Es, técnicamente, una sobreclausura, y en el contexto de la periferia de Occidente –en la representación social de su distancia–, opera como una marca específica de situación cultural.

Un problema central en la historia de Chile es, entonces, el de la administración de una representación de Occidente que sustituye sin conciencia directa la producción de imágenes internas, limitando, de paso, el registro de la "situación cultural". Esto es, el registro de matrices particulares de situación cultural. La sustitución de imágenes constituye en sí un modo de registro de particulares, pero éste funciona sobre una suerte de equívoco histórico que le quita inmediatez y conciencia crítica. La ausencia de conciencia crítica redundante en la superficialidad de las Ciencias Humanas, y de un método adecuado a la lectura de la situación.

El estudio del periodo que nos ocupa implica entonces dirimir los modos de administración de las imágenes de Occidente que lo singularizan. Un

punto sería, a nivel continental, la simultaneidad de las representaciones no occidentales de Occidente a que conduce en primera instancia el periodo de repliegue de entreguerras y la asimilación de imágenes provistas por la propia industria cultural de Occidente. Ella se caracteriza inicialmente por la asimilación estructural del método de afirmación de Occidente en una manifestación expresiva e iconográfica paradójicamente exótica, particularmente evidente en México, Perú o Brasil. Lo es menos en el caso específico de Chile, donde tal actitud debe ser interpelada desde el fracaso del proyecto de participación por la vía de la industrialización. El control del tiempo cronológico y la exigencia de la invención tecnológica, estrechamente ligados a las posibilidades de autonomía nacional, son recepcionadas en Chile, cuando más, como información de cualidades internas inexistentes. Esto es más complejo que decir, "en Chile se privilegia la imitación, o la importación por sobre lo propio". Se trata más bien de la carencia lógica de un método industrial y post industrial de percepción de la realidad, "las ciencias humanas", capaz, en su contexto histórico, de proveer para sí los supuestos que la hacían posible.

El dominio de la tecnología y la velocidad de lo real es, en el caso de Chile, distinta, y ella responde a necesidades distintas. De allí que una teoría de los particulares de la sociedad chilena no dependa de la enunciación de una alteridad trascendental sino de la especificidad de su inmanencia histórica, cual es administrar, en y a través de las instituciones jurídicas y de saber, una representación de Occidente en desfase con su identidad política y económica, orientada a la provisión de materias primas para la metrópolis y no a la invención industrial.

La percepción social de una aceleración de lo real (Hegel), de una nueva libido social –y por lo tanto de una nueva distancia ante los objetos (Schiller, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Lyotard)–, la atomización de casi todas las formas de representación del cosmos por la diversificación del trabajo y el surgimiento de una conciencia productiva, rasgos que Baudelaire enuncia en un fragmentario, angustioso y transitorio concepto de modernidad¹, se vivirán alternativa y tardíamente en América desde una conciencia modernista. Frente a la imagen trágica e incierta de la *modernidad* como distancia crítica ante la velocidad del presente inmediato, el *modernismo* como búsqueda de una imagen sospechosamente clara de un futuro lejano que hay que producir (mentalidad desarrollista). América adhiere a una imagen de la occidentalidad que consume, administra y reproduce, aun al precio de no ser del todo aceptada por la occidentalidad.

Dentro de tal adhesión, *conjunto de modos de representación del método modernista*, se encuentra también, la producción artística. En estricto rigor, la situación hasta aquí descrita no se limita al lenguaje del ensayo, sino que se extiende a los modos expresivos de las artes en su posicionamiento crítico ante el objeto, la escena artística y la tradición canónica.

Una vez superado el periodo de inestabilidad, y coincidiendo casi con el fin de la Guerra, el proyecto de construcción de identidad nacional se articulará sobre un principio político modelístico y desarrollista que permitirá la sucesión, en 30 años, de cinco diseños de organización social: el radica-

¹ Charles Baudelaire, "Le peintre de la vie moderne", *Écrits sur l'art*, Paris, Librairie Générale Française, 1999.

lismo de González Videla, el populismo del segundo régimen de Ibáñez, la tecnocracia liberal de Alessandri, la "revolución social cristiana" de Frei y la "revolución social marxista" de Allende. En el contexto occidental, Chile había vivido hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial, como la mayor parte de los países americanos, en un mayor repliegue interno y, por lo menos entre 1920 y 1938, en una inestable recuperación del régimen presidencialista. Su superación permitirá restablecer el proyecto de construcción de identidad nacional, interrumpido o paralizado desde 1891.

Durante la década anterior, el gobierno "bisagra" de Pedro Aguirre Cerda (1938-1941), había logrado legitimar la institucionalidad alessandrista en su proyecto de estado educador ("gobernar es educar") que, con matices, marcará y dará alguna continuidad a los divergentes modelos mencionados, hasta fines de los años setenta. Además, en el ámbito del mito histórico, Aguirre Cerda adquiere un estatuto mesiánico similar (y en muchos aspectos superior) al que posee antes Balmaceda. Es también Aguirre Cerda quien pone un énfasis especial en la necesidad de industrializar la economía (creación de la CORFO), la que será una meta permanentemente infructuosa en las décadas venideras, pero que marcará, en el imaginario estético, un conflicto invariante entre una cultura simbólica receptiva pasiva –dominante– y una cultura simbólica productiva. Las posibilidades de proyección de esta última vendrán dadas, en gran medida, por la promoción y el amparo que las instituciones universitarias prestarán al "sistema artístico" a lo largo de todo el periodo.

A fines de los años veinte, la datación y autoría en el registro de oralidad se había disipado notablemente en comparación con las décadas anterior-

res, favoreciendo su retorno al destiempo de la tradición mítica. Su resituamiento en la vida pública coincide con la proliferación de la música radiofónica, la industria discográfica, el cine y las imágenes impresas, pero también con el reperfilamiento de una mirada antropológica, ante la cual nunca más será autónoma, ligada al desarrollo de los estudios de folclor bajo el amparo y los auspicios del Instituto de Extensión Musical de la Universidad de Chile, en la década del cuarenta.

La nueva mirada ante la oralidad será también aquella de la composición ilustrada, que organiza institucionalmente y sintetiza la "vida musical" de la Nación. Músicos "cultos" como Eugenio Pereira Salas, Jorge Urrutia, Alfonso Letelier, Carlos Lavín, Carlos Isamitt, Vicente Salas Viu y Filomena Salas, protagonizan desde un recién fundado Instituto de Investigaciones Folklóricas (1943), la reconstitución de la producción sonora situada en el margen de la escritura. La entidad impulsa la investigación, la realización de conciertos y la publicación de folletos descriptivos que comportan, a menudo, transcripciones musicológicas y análisis técnico-musicales.

La labor del centro permite establecer un primer referente histórico-temporal de sujetos y manifestaciones "folklóricas" con el que las investigaciones de las décadas venideras medirán el grado de metabolismo y evanescencia de las prácticas por ellas repertoriadas. El proyecto de levantamiento de un *mapa folklórico musical de Chile*, lanzado en 1943, debuta con un catastro Linares-Puerto Montt encargado a Carlos Isamitt y Miguel Barros en 1944, y con la edición, el mismo año, de un disco con *Aires Tradicionales y Folklóricos de Chile*, que describe ejemplos y expone análisis musicológicos de Jorge Urrutia Blondel.

Las excursiones de recopilación documental en terreno, en las que participa la mayoría de los compositores antes mencionados, se intensifican aún más con la llegada de Vicente Salas Viu, a la dirección, en 1947, del Instituto de Investigaciones Musicales, así como con el traspaso a dicho organismo, en 1948, del Archivo Folklórico de la Dirección de Información y Cultura del Ministerio del Interior, que contiene el Censo General Folklórico de la República de Chile efectuado por Carabineros cuatro años antes.

Los movimientos migratorios del campo a la ciudad, que se intensifican precisamente desde la década del cincuenta, establecen un vínculo nuevo entre la expresión oral y su registro ilustrado. La aceleración del flujo social implicará también una mayor complejidad en la transmigración y cruce de códigos simbólicos, de la ruralidad a la ciudad y de la oralidad a la escritura.

La transferencia de información se hará en ambos sentidos e implicará, por una parte, la reducción tanto de sujetos "folclóricos" como de formas "cultas" cosmopolitas y, por otra parte, la expansión de los géneros intermediarios, mal aceptados por los modelos de análisis construidos en la década anterior. Vale la pena anticipar que la concurrencia y cita de tales géneros intermediarios en la agitación política de los años setenta, reforzará, en las últimas décadas del siglo, la reticencia teórica a su abordaje desde una perspectiva estético-musical.

Por lo demás, el establecimiento del lugar desde el que la teoría ilustrada nombra el espacio de la oralidad como un conjunto de alteridades a su propio sistema de sentido, permite constatar la incorporación a la reducción folclorizante de muchos objetos, prácticas y fenómenos propiamente artís-

ticos. En este conjunto o complejo de alteridades se sitúan, por lo general, sujetos sociales radicales: el mito del origen, la rusticidad, la naturalidad, el arcaísmo, la evanescencia social, la ruralidad, la marginalidad, la pobreza, la indianidad, la mesticidad, la infancia y la pureza de la humanidad, la antípoda y la lejanía. Tales sujetos constituyen una *mitología epistemológica* y son la representación, *a contrario*, de los sujetos sociales "cultistas": el universalismo, el occidentalismo, el europeísmo, el cosmopolitismo, el "blanquismo", el modernismo, la emergencia y el progreso artístico.

La aprehensión de espacios de realidad histórica que intenta la dispersa y heterogénea producción ensayística nacional viene tensionada, en esta etapa, por este conflicto entre lo receptivo y lo productivo, entre lo territorial y lo occidental, global, planetario, universal. Aunque en estricto rigor no hay en ella un proyecto puramente localista o latinoamericanista, como sí ocurrirá en otras regiones del continente, lo territorial, productivo/activo, es un motivo que figura siempre como realización potencial de la utopía de un Chile posible, y adquiere fuerza de modo intermitente entre 1930 y 1945 y, luego, de 1960 a 1970. Mientras, la utopía de un Chile universal, que debe construirse a imagen de un Occidente tan homogéneo como abstracto, aunque siempre presente, adquiere especial vigor después de la Guerra y es un claro correlato del cosmopolitismo de la escena artística de los 50.

Las razones de tal oscilación son múltiples y complejas. La predominancia de lo territorial en el periodo 1930-1945 se sitúa en continuidad con la tendencia continental al repliegue y a la constitución populista de las grandes identidades nacionales, durante las "guerras mundiales" en el he-

misferio norte. Parte de esta continuidad, es el mismo proyecto político, económico y cultural que se instala con Pedro Aguirre Cerda y que, internamente, administra también el trauma de la gran crisis del 30-32. Conciencia de catástrofe, proyecto nacional político-económico-educativo, contexto latinoamericanista continental, se prolongan naturalmente en casi todos los ámbitos de producción simbólica, incluyendo el desarrollo de una ensayística de carácter literario.

A la estabilidad del hemisferio norte y a la hegemonía cultural progresiva de Estados Unidos, así como, internamente, a la recuperación progresiva de los índices económicos alcanzados hasta 1928, se debe en parte el desarrollo, durante la década del cincuenta, de una nueva conciencia productiva universalista y "cosmopolitista". La presencia norteamericana es, por ejemplo, determinante en el auge de una sociología funcionalista (T. Parsons) al amparo de la cual se reivindicará, al interior de las ciencias sociales, un nuevo tipo de ensayo de carácter científicista. Este último subestimará el potencial crítico del antiguo ensayo literario y favorecerá el ensayo especializado en disciplinas tan diversas como la sociología, la historia y la filosofía.

Desde entonces, los trabajos de Julio César Jobet, Julio Heisse González, Hernán Ramírez Necochea o Aníbal Pinto, dejarán sólo un espacio marginal y secundario a otros tipos de abordaje social crítico, como los de Mariano Latorre, Alfredo Lefebvre, Carlos A. Cruz, o Ariel Peralta.² Un interés parti-

² Mariano Latorre, *Chile, país de rincones*, Santiago, Zig-Zag, 1955; Alfredo Lefebvre, *Artículos de malas costumbres*, Santiago, Universitaria, 1961; Carlos A. Cruz, *Para una meditación de lo chileno*, Santiago, Lord Cochrane, 1963; Ariel Peralta, *El mito de Chile*, Santiago, Universitaria, 1971.

cular posee Benjamín Subercaseaux, cuya obra cubre la totalidad del periodo estudiado. En un ámbito intermedio hay que situar el ensayo filosófico, como en Jorge Millas, Luis Oyarzún, o Clarence Finlayson, el ensayo histórico, como en Guillermo Feliú Cruz, Jaime Eyzaguirre o Mario Góngora, o bien aquellos ensayos que, aunque potencialmente filosóficos, han sido pensados desde la sociología, la psicología, la teología o la arquitectura (Félix Schwartzman, Armando Roa, Alberto Hurtado, Alberto Cruz). La década del sesenta conoce un nuevo regreso simbólico al territorio, explicado paradójicamente, en parte, a) por la reacción que suscita el impulso occidentalista desarrollado durante la década anterior; b) por una nueva conciencia interna de catástrofe: crisis económica del 57, terremoto/maremoto del 60, consolidación del proceso migratorio; y c) por la proliferación, la década anterior, de textos épico-programáticos que servirán de catalizador local a las demás formas de producción simbólica (*Genio del pueblo, Canto General*).

La nueva adhesión a Occidente permitirá asimilar localmente la fabulosa "querrela de las utopías" que alcanzará su apogeo durante la segunda mitad de la época en las grandes sociedades industrializadas del planeta, lo que favorecerá la proliferación y aceleración del proyecto de una nueva identidad nacional en la "revolución social". Como en la década del 30, la búsqueda de autonomía en la producción simbólica es también un correlato de la búsqueda de autonomía en el proyecto económico-político. Tal búsqueda se potencia, igualmente, en la administración de la catástrofe y su catarsis en la utopía y el carnaval. En este sentido, el año 60, del terremoto, y el año 62, del mundial local de fútbol y la aparición de

la televisión, pertenecen a un mismo flujo de imaginario.

Civilidad y artificio: Aníbal Pinto y Benjamín Subercaseaux

El periodo abordado comporta un predominio progresivo de la vida en ciudad. Ello coincide en parte con la tendencia demográfica, hasta hoy sin retroceso, refrendada por primera vez en el censo de 1940, que en sólo 30 años hará a Santiago concentrar un tercio de la población nacional. Pero sólo en parte, porque el número no explica por sí sólo el desarrollo de una vida de la ciudad, para la ciudad. De hecho, desde muchos puntos de vista, la frágil estabilidad de la cultura urbana alcanzará su apogeo a principios de los años 60 y comenzará a desagregarse progresivamente con la saturación y la polarización social tras el impacto migratorio de la década precedente. De mayor incidencia parece ser el fuerte impulso industrializador y "educador" dado desde los primeros gobiernos radicales.

Por precaria e infructuosa que fuera, la voluntad industrializadora introdujo una alternativa urbana a la institucionalidad productiva rural, generando incipientes sectores asalariados. Por su parte el gran proyecto del estado educador favoreció la expansión de las instituciones públicas vinculadas a la instrucción y a la transmisión de saber, amparando y proyectando desde ellas todo el sistema cultural de la nación. A ello hay que sumar, hasta fines de los 50, una recuperación progresiva del ingreso per cápita, que generó la impresión en las principales ciudades, por 20 ó 30 años, de una notable estabilidad y paz social. La desproporcionada expansión del sector terciario

parece probar que durante un breve periodo del siglo XX, la ciudad logró establecer una apariencia interna de modernidad y desarrollo social, económico, cultural y político, en completo desfase con su periferia y la vida rural, a su vez clausurada a la participación de la vida urbana. Parece entonces plausible que la polarización y crisis violenta de la sociedad en las décadas siguientes corresponda a la incapacidad de la vida urbana de absorber el mundo rural, una vez levantados los puntos de clausura ante él, y de mantener su estabilidad cívica.

Vale la pena notar que el desarrollo de la clase media chilena, la del profesor, del funcionario público, del hombre de letras, del técnico profesional, aparece durante casi 30 años encarnada y proyectada políticamente por un partido laico, el partido radical. La cultura laico-radical no es necesariamente una cultura arreligiosa, pero es reticente y crítica ante el sacerdote y la institución. Es por excelencia una cultura urbana, y va de la mano de la extensión de la vida cívica hasta los años 60. Su sustitución en la representación de las clases medias por un partido político de adhesión católica, la Democracia Cristiana, no ocurrirá sino con la polarización ideológica creciente de la sociedad y su confrontación con un proyecto político marxista que, aunque no estará vedado en la práctica a la participación de los católicos, opondrá al mero laicismo ciudadano un ateísmo potencial fundado en la imagen de su tradición histórica. El proyecto social marxista de los años 60 y 70 posee un programa teórico vasto y minucioso, por mucho que sus adherentes lleven una práctica de vida que le sea contradictoria. El radicalismo prácticamente carece de un programa teórico y su identidad está dada por un modo de vida fabricado a la medida

de la cultura urbana: la del profesor, el teatro universitario y los conciertos y exposiciones en el Parque Forestal, pero también la de la oficina y la estabilidad laboral funcionaria; la del cine, la del restorán, y un tipo de restorán: el club radical con sus vasos de suela para el cacho, el dominó, el bistec a lo pobre. Este último, por ejemplo, constituye un poderoso documento y vestigio antropológico de una clase social hoy extinguida, o en vías de extinción. Aquella que, habiendo salido de la pobreza, simula, en un rito culinario, un regreso a su antigua condición. El bistec, manjar de ricos en la cultura de subsistencia, preparado a la manera de quienes no podrían acceder a su consumo. Contra la austeridad del burgués de antigua data que busca la armonía de lo mínimo y el espacio libre en la presentación de sus platos, la exuberancia y rusticidad de un acompañamiento tan excesivo como el tamaño del bistec con el que repleta hasta sus bordes un plato ovalado ad hoc.

Cantidad y cualidad en relación de identificación definen aquí, una vez más, la estética de la precariedad. Cebolla, papa y huevos fritos son, con carne a destajo, el banquete del pobre al que, paradójicamente, el pobre no puede asistir a menos que escape de su condición sin por ello olvidarla.

Probablemente sólo esta antigua clase media urbana, heredera del proyecto nacional del Estado educador de los años 30, fue capaz de tal operación. Clase media que, en la capacitación ilustrada, había adquirido un estatuto cívico y una estabilidad interior. La movilidad social ganada en lo aprendido garantizaba un rango de inmovilidad histórico, al mismo tiempo opaco y permanente, como los segundos planos en *Condorito* (el *compadre Chuma* consu-

me bistec a lo pobre). Sin ella, la reivindicación de la pobreza en la invención y consumo “a lo pobre”, celebración orgullosa, resultaría imposible.

La utopía neoliberal del Chile refundado a fines de los 70 requiere de una clase media distinta, mucho más abstracta e indefinida. Ella representa un continuo social de aspiración al progreso entendido como participación en y por el consumo, que no exige ilustración (de hecho su potencial crítico sería hostil al sujeto consumidor) sino capacidad microempresarial. Más que de una clase, se trata hoy de un modo social medio, que anticipa en la representación permanente de sus aspiraciones, su propia concreción. Pero a diferencia de la antigua clase media, carece de estabilidad interior. Es pobreza que no deja de ser pobreza, pero que olvida su condición en un esfuerzo supremo por aumentar la brecha entre nivel de consumo y capacidad adquisitiva. En infinitos pasillos de *food garden* ingiere un alimento pobre “a lo rico”, intentando recordar no el lugar de origen, sino el de destino. Destino esquivo y quimérico, como el tesoro del arcoiris.

Son los científicos sociales de la llamada Generación del 30, historiadores, sociólogos, economistas, quienes intentan con mayor recurso a la técnica dar cuenta de la situación. Julio César Jobet, por ejemplo, es el primero en sistematizar la representación de la vida de Chile en 1951, por la contradicción del fenómeno político y social con el fenómeno económico, retomando una antigua hebra de análisis abandonada desde Francisco Antonio Encina.

La evolución histórica de Chile, proclamada por los historiadores conservadores y liberales como grandiosa en lo político y ejemplo desde el ángu-

lo de la organización jurídica, es una ficción. Magníficas leyes establecen grandes conquistas sociales, mientras en la vida diaria las más tremendas injusticias, miserias y expoliaciones agobian al pueblo.³

Su obra, prologada por Guillermo Feliú Cruz, es contemporánea, en el ámbito de la historiografía, de los trabajos de Julio Heisse González sobre la constitución del 25 y de Hernán Ramírez Necochea acerca de la Guerra Civil de 1891, ambos publicados en 1951, en un proceso de renovación de las interpretaciones clásicas de las fuentes. Es interesante en el contexto, la crítica al Partido Comunista chileno por su incapacidad de adaptación a la particularidad cultural.

(El PC) Vive desligado de nuestra realidad objetiva, sirviendo fielmente las orientaciones de la II internacional. Desde esa época el comunismo ha evidenciado su desprecio por la idiosincrasia de los pueblos, de sus defectos y virtudes; su rechazo a interpretar las ideas particulares y modalidades específicas que forja la vida diaria de los hombres en las diversas partes del globo; su insistencia para trasladar conceptos, juicios y fórmulas hechas para realidades y mentalidades distintas.⁴

Siete años más tarde, el centro de la argumentación de Jobet va a ser corroborado por el clásico ensayo de economía de Aníbal Pinto, *Chile, un caso de desarrollo frustrado*.⁵ La obra subraya la *gran contradicción de Chile*, entre "el ritmo deficiente de ex-

³ Julio César Jobet, *Ensayo crítico del desarrollo económico-social de Chile*, Santiago, Universitaria, 1951, p. VIII.

⁴ *Ibid.*, p. 170-171.

⁵ Aníbal Pinto, *Chile, un caso de desarrollo frustrado*, Santiago, Universitaria, 1962.

pansión de su economía y el desarrollo del sistema y la sociedad democráticas”, para advertir con una pasmosa pero terrible lucidez, el potencial de violencia de la situación.

El desequilibrio tendrá que romperse o con una ampliación substancial de la capacidad productiva y un progreso en la distribución del producto social o por un ataque franco contra las condiciones de vida democrática que, en esencia, son incompatibles con una economía estagnada [sic].⁶

La segunda parte de su libro que busca la demostración de la tesis inicial, se inaugura curiosamente con una cita a Lewis Carroll: “Aquí, ud. sabe, le dijo la Reina Roja a Alicia, se necesita correr todo lo que se pueda para permanecer en el mismo sitio”. Del mismo modo, sostiene Pinto, el país ha corrido ansiosamente para permanecer en el mismo lugar, vale decir, para alcanzar el nivel de vida que había logrado antes de su última crisis, la gran depresión del 30 al 32.⁷

La particularidad de la tesis de Aníbal Pinto reside en que no se limita a la constatación de un fenómeno macroeconómico puntual. Situándolo históricamente, nota por el contrario que su reaparición cíclica requiere de una sospechosa limitación de la memoria social que permite vivenciar como progreso la paulatina recuperación de la calidad de vida hasta sus niveles previos a cada recesión. Así, aunque después de 1930 hay una intensa rehabilitación a un ritmo promedio de crecimiento de 4,1 por ciento hasta 1954 (5,3 por ciento durante la guerra, 3,4 por ciento entre 1945 y 1954), aun en 1962 (fecha de la segunda edición del libro)

⁶ Ibid., p. 11.

⁷ Ibid., p. 108.

no era posible recuperar el nivel de las exportaciones por persona alcanzado entre 1928 y 1929.

Hay otra variable en juego: a pesar de que según el informe de la Liga de las Naciones, Chile es el país más afectado del mundo por la crisis del 30-32, la caída de la exportación será compensada entre 1925 y 1929, y luego entre 1945 y 1949, por una considerable expansión de la producción fabril (125 por ciento). Nótese que tal expansión coincide con el repliegue general de hispanoamérica en el periodo de entreguerras y también con el apogeo de las manifestaciones artísticas de corte territorialista.

El Chile del periodo se ofrece a la percepción de Aníbal Pinto a través de la imagen de un centauro, ser mítico con atributos de pedagogo, humano de torso y cabeza y caballo en sus extremidades inferiores.

Recurriendo a una metáfora podría decirse que este país sobresale por un desarrollo casi deforme de su *cabeza* entendiendo por tal su institucionalidad, su organización política, su armazón de relaciones sociales, que parece plantada sobre un cuerpo si no raquítrico, por lo menos de una edad que no le corresponde.⁸

El proceso de industrialización, que tiene por objeto la paulatina sustitución de importaciones, se estanca a finales de los 40, durante el gobierno de González Videla, que Pinto considera como el presidente más pronorteamericano del periodo, a la vez que la producción agrícola decae levemente entre 1947-49 y 1951-53, cuando la población aumenta en un 30 por ciento. La importación de bie-

⁸ Ibid., p. 129-130.

nes agropecuarios se más que duplica entre 1947-50 y 1951-54 (de 23 a 54,3 millones). Aun así, entre 1940 y 1953, el ingreso nacional real se incrementa en un 70 por ciento.

La concentración de la riqueza en la urbe, pero sobre todo la estructura de la demanda y los hábitos de ahorro y consumo, determinan, entre 1940 y 1955, un constante desplazamiento de la producción al sector servicios. Mientras la primera aumenta en un 18 por ciento, el segundo lo hará en un 65 por ciento. Pinto vislumbra este fenómeno como una excentricidad sociológica, normal en los países industrializados, pero completamente anómalo en aquellos aún bajo los umbrales occidentales de desarrollo. Su primera interpretación es estrictamente macroeconómica.

Siendo escasos el ahorro y la inversión, difícilmente habrá capital suficiente para dar empleo a la nueva mano de obra o para trasladar a la ocupada en las faenas de poca productividad hacia sectores que exigen una capitalización por hombre más o menos elevada. Los servicios, por lo tanto, quedan como una vía de escape para emplear los factores productivos.⁹

Otras explicaciones son la desigualdad de ingresos: un grupo minoritario, pero con una estructura de demanda muy diferente, asigna una preferencia relativamente mayor a los servicios; la inflación: la imitación de negocios intermediarios que viven de la especulación que implica la tendencia persistente al alza de precios; la educación: que está centrada en actividades liberales y proveedoras de servicios mientras que las oportuni-

⁹ Ibid., p. 181-182.

dades vinculadas al esfuerzo manual son tenidas en menos.

Por otra parte, el desglose de la estructura del ingreso constata dramáticamente la vigencia y legitimidad de un sistema señorial en la sociedad chilena. Si su recuperación global entre 1940 y 1953 es de un 40 por ciento, su incremento en el mundo obrero, que representa a un 57 por ciento de la población activa, será sólo de un 7 por ciento. Mientras, entre los funcionarios tal incremento llegará a un 46 por ciento, y entre los propietarios, empresarios y prestadores independientes, a un 60 por ciento.

Consecuente con su tradición señorial, premoderna, la tendencia histórica de la sociedad chilena es a consumir, no a acumular. En los sectores más pobres tal situación encarna verdaderamente un sacrificio, una ofrenda que se manifiesta en el derroche festivo aun a costa de un endeudamiento de por vida. En los sectores altos se expresa por la bajísima inversión y por el nulo sentido del ahorro ascético, antisacrificio económico de la modernidad.

Si atendemos al porcentaje antes mencionado como posible ahorro del grupo no asalariado (11 por ciento de su renta total) y recordamos que él contribuía con un 6 por ciento a la inversión del país, calculada en un 10 por ciento sobre el ingreso global, fácil es llegar a la conclusión de que si esa parte de la población duplicara su "propensión" a ahorrar, podría aportar a la corriente de la inversión otro 6 por ciento del ingreso, lo cual daría una cifra final de 16 por ciento para capitalización, esto es, un incremento del 60 por ciento sobre el actual. En otras palabras, sin ningún sacrificio de la gran masa asalariada y sobre la base de que los sectores más pudientes cumplieran en

parte muy moderada su función tradicional en un sistema de propiedad privada, podría aumentarse substancialmente el volumen de la capitalización y en consecuencia, el ritmo de crecimiento de la economía. Si se extremara el optimismo y se supone que los hábitos de ahorro alcanzaran el nivel de Gran Bretaña o EEUU, el salto en la inversión (dejando el consumo de los asalariados intacto) sería verdaderamente espectacular. En el primer caso se multiplicaría por 2,6 veces y en el segundo por 3,5 veces.¹⁰

El desarrollo frustrado de Chile reside entonces en la incapacidad ilustrada de las instituciones jurídicas y de saber, de apariencia modernista, de percibir, conceptualizar y transformar el sustrato profundo de la cultura, ajeno a los hábitos de consumo, ahorro, invención tecnológica, control del empleo del tiempo y relaciones laborales propios de una sociedad moderna. Chile dispone de recursos técnicos para su desarrollo que no requieren de ningún sacrificio económico inicial, que pueda tener impacto en los salarios o en un mayor endeudamiento externo, pero requiere conciencia de su realidad cultural y un consecuente reperfilamiento de ella. Tal situación es mucho más evidentemente perceptible para un analista extranjero. En *Economics problems of Chile*, Nicholas Kaldor sostiene que la realidad mencionada

contradice la frecuente aserción de que sería imposible financiar una tasa considerablemente aumentada de la acumulación chilena sin una ayuda económica del exterior en gran escala. Sobre la base de las estimaciones sobre el ingreso nacional sería posible doblar la razón de la inver-

¹⁰ Ibid., p. 188-189.

sión bruta en el producto del país (y cualquier meta más alta sería inalcanzable por causas técnicas y de organización, por completo aparte de las financieras), sin disminuir el estándar de vida de la masa de la población.¹¹

La gran mayoría de los ensayistas de corte más literario, contemporáneos o anteriores a Pinto, corroboran esta lectura técnica de la sociedad chilena y sus desfases de Occidente, desde la pequeña historia, su vida cotidiana, su épica y su anecdótica. Concurren a esta producción, en distintas épocas, numerosos autores. Clarence Finlayson, filósofo católico tomista muy prematuramente desaparecido y cercano a Jaime Eyzaguirre en su hispanismo, busca probar en su *Teoría del pueblo chileno* (1939) la "influencia retardataria de la hacienda en Chile". La expropiación atenta contra el sagrado derecho de propiedad, pero:

la justicia tiene sus favoritos entre los más desamparados. Darle la misma cosa al rico que al pobre tampoco es justo. El pobre necesita más. Un verdadero régimen debe estar centrado en torno al trabajo, causa principal de la producción. El capitalismo es el régimen que escapa al mandato bíblico del *ganarás el pan con el sudor de tu frente*. Dispone para el capital la posibilidad sin trámites de acrecentarse con intereses y sin trabajo.

Finlayson es partidario de una política popular centrada en los problemas de la cultura espiritual.

Elevemos su nivel espiritual, cojamos sus horas libres, en una especie de *dopo lavoro*, sirvámonos

¹¹ Citado en A. Pinto, op. cit., p. 189.

de equipos sociales y culturales permanentes que recorran Chile, todo el año: sin instructivo, teatro popular, folklore nacional y regional, conferencias de medicina, etc.

Jorge Millas, amigo y compañero de Luis Oyarzún, da cuenta en su *Idea de la individualidad de Chile*, (1943), desde una visión hegeliana y orteguiana, de la adolescencia de nuestra mentalidad histórica. Falta actitud para la introversión, de ahí que Chile sea un país de historiógrafos y de legisladores, pero carente de historia y de juristas. Se requiere creación, no sentido práctico. Nuestra vocación política proviene de una discapacidad para la "acción contingente sobre los hechos inmediatos". Jaime Eyzaguirre y Guillermo Feliú Cruz escriben en la Revista Mapocho sobre *Patria y chilenidad*, mientras en una revista *Estudios* "Sobre el sentimiento nacional", se publica un artículo sobre "el peso de la noche" (1952-1954), consagrando un *leitmotiv* que la tradición ensayística, pasando por Eduardo Anguita¹², retomará por última vez en la homónima obra de Alfredo Jocelyn Holt en 1997. Gabriela Mistral y Nicomedes Guzmán publican respectivamente, en 1957, *Recados* y *Autorretrato de Chile* (aunque la primera obra comporta textos muy anteriores al periodo analizado, y la segunda es una recopilación de varios autores). Alfredo Lefebvre destaca lúcidamente en 1961 algunos aspectos muy abstractos de la personalidad social, a saber la sensatez particular que impide llegar alguna vez a un abismo, la opacidad del espacio, la función de la grosería, el lenguaje intermedio y la precariedad tecnológica. Varios de

¹² Cf. Eduardo Anguita, *La belleza de pensar: 125 crónicas*, Santiago, Universitaria, 1987.

estos aspectos son retomados en 1963 por Carlos A. Cruz en *Para una meditación de lo Chileno*, y luego por Luis Oyarzún (1967) en *Temas de la cultura chilena*. Jaime Eyzaguirre, que brilla por su producción ensayística desde comienzos de los 50, publica en 1969 una *Hispanoamérica del dolor* en la que apela a activar en el chileno la conciencia del vivir histórico: "(hay que) defender la herencia cultural, no como reliquia, sino como arma de creación".

El día en que el pintor y el músico no comuniquen en el temblor del terruño y no sigan manoseando imágenes y voces gastadas por el aire (...) El día que los poetas arrojen seudónimos cosmopolitas y extranjerizantes de Mistral y de Neruda, y exhiban sin rubor sus criollos y legítimos apelativos de Lucila Godoy y Neftalí Reyes, ese día habremos conquistado un sitio auténtico, y por tal, respetable en el mundo de la cultura.

Ciertamente dos de los aportes más lúcidos del periodo están dados, uno, por el grupo de pensadores de la Escuela de Arquitectura de la Universidad Católica de Valparaíso y el proyecto teórico estético de *Amereida*, y el otro, por la inmensa y lúcida obra de Joaquín Edwards Bello.¹³

Recordemos que el primer grupo se organiza entre 1951 y 1952, en torno a las figuras de Alberto Cruz y Godofredo Iommi, y a él concurren, junto con arquitectos, poetas, filósofos, artistas. El gran proyecto crítico teórico se establece en 1965, con la travesía fundacional en la que participan, junto a Cruz y a Iommi, Claudio Girola, Fabio Cruz, el filósofo François Fédier, los poetas Edison Simons, Jonathan Boulting y Michel Deguy, el pintor Jorge

¹³ Ambos trabajos son abordados en otro estudio, aún no concluído, sobre la ciudad de Santiago.

Pérez Román, el escultor y diseñador Henry Torqoy.

La travesía comienza en Punta Arenas y avanza hacia el norte por el "mar interior" hasta Santa Cruz de la Sierra, en Bolivia, "capital poética de América", punto de intersección de la proyección invertida sobre el continente sudamericano, de la Cruz del Sur.

Se realizan "acciones" poéticas en el trayecto y se publica un gran poema manifiesto: *Amereida*. En uno de sus pasajes se transcribe el fragmento de una carta de Iommi dirigida al poeta panameño Edison Simons.

edi

entre simulacros y fantasmas las gentes de
américa sólo imitamos

¿no es preferible –un momento– resistir con el
instinto a la nostalgia?

familiarmente apaguemos las canciones reci-
bidas el esfuerzo de una historia que no llega a
ser cuento la tentación es un olor de promesas de
hábilos futuros que corroen la energía –esas ven-
tanas de las esperanzas que chistan por las no-
ches y desvanecen nuestras figuras.¹⁴

El lúcido proyecto porteño es uno de los pocos que dialogan con la teoría americana contemporánea y que reconoce un aporte en los trabajos historiográficos de Edmundo O'Gorman y Mario Góngora. Éste último, es prácticamente el único historiador chileno que advierte la superficialidad de la historia escrita y la opacidad de la historia por escribir.

¹⁴ *Amereida*, Santiago, Lamda, 1967.

De todo el proceso que vive Europa desde el siglo XVI, su renacimiento, su reforma, su barroco, sus conflictos religiosos, sus logros culturales, la ilustración, el Romanticismo, etc.etc, hasta ahora pareciera ser que la América española (no sé la inglesa, hablemos de la española que conozco más), va recibiendo sucesivamente productos ya hechos, pero no vive internamente el elemento dialéctico del que ha ido surgiendo. Esto es lo que hay que marcar: hay un proceso dialéctico interno por el cual surge el Romanticismo.¹⁵

La falta de acceso a esta dialéctica interna revela, para Góngora, una falta de conciencia cultural, que consiste en una adhesión acrítica a un Occidente al que no se puede pertenecer del todo, y a un principio de demarcación por la vía del resentimiento.

Ariel Peralta postula, por su parte, en *El mito de Chile* (1971), el mito de la compulsión y la madurez civilista y el amor por la ley en desmedro a veces de la legitimidad y de la legalidad.

Vale la pena mencionar por su relativo impacto de recepción, la *Antología para el Sesquicentenario* (1810-1960), que se publica en Santiago editada por Juan Uribe Echevarría y dirigida por Guillermo Feliú Cruz.¹⁶ La obra reúne y resitúa en la actualidad, una vasta selección de ensayos sobre la realidad de la cultura chilena. Entre ellos el célebre *Chile País de Rincones*, donde Mariano Latorre sostiene la tesis de que

la multiplicidad es el carácter del paisaje chileno.
Y múltiple es, también, la psicología de su pobla-

¹⁵ Mario Góngora, citado por Godofredo Iommi en el Seminario "Amereida, Poesía y Arquitectura", Santiago, Universidad Católica, 1992.

¹⁶ Cf. *Antología para el Sesquicentenario* (1810-1960), Santiago, Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, 1960.

dor, pero paisajes y hombres son unos en su pluralidad. Por esto, es difícil, sino imposible, plasmar un arquetipo de raza, desde el punto de vista artístico. Se advierten, sin embargo, desde la colonia en el chileno dos características contrarias, separadas casi siempre en tipos distintos, pero, a veces, coincidiendo en el mismo individuo y que explican las reacciones personales y colectivas del hombre de Chile. Una está enraizada en la tierra y es conservadora; la otra es indeterminable y casi siempre anárquica. La primera predomina en el huaso; la segunda en el roto. Una modalidad posterior, a todas luces falsa, incubada en Santiago, pretende uniformar al chileno, desconociendo sus verdaderos caracteres de raza.

Tal tesis replantea una constante en las imágenes detectadas en el primer tercio del siglo XX, y antes. Lastarria, santiaguino típico, decía, por ejemplo: "El chileno no ve la naturaleza de que está rodeado, pero participa de su esencia, porque es monótono como ella, perezoso y terco como su mediodía, insensible como sus risas". Latorre lo rebate: "No es perezoso y terco el chileno. Su adaptabilidad al medio en que le ha tocado vivir es milagrosa, pero o se compenetra con él (el huaso) o, simplemente, lo abandona para siempre (el roto)".¹⁷

Retomando el decimonónico mito de la insularidad, Salvador Reyes sostiene en *Los mares de Chile y la antártida* que, por su forma, Chile es excéntrico. Carecemos de núcleo. El país tiene forma de camino. Tibor Mende, en tanto, agrega en *Chile, el país menos latino de A. Latina* (1953), que en realidad poseemos tres países al interior de uno. Noruega en el sur, California en el centro y el

¹⁷ Latorre, *Chile, país de rincones*, op. cit., p. 80.

Sahara en el norte. Patricio Miranda se lamenta de la pérdida de la chilenidad. "Me causa tristeza y pena/ recordando lo pasado,/ al ver que se han terminado/ las avecillas chilenas".¹⁸

Hemos dicho que Benjamín Subercaseaux participa de prácticamente todos los temas esgrimidos por los diversos autores en toda la extensión del periodo, y aun antes. El naturalismo del sujeto y la insularidad nacional son su primera entrada al ensayo. Chile contempla el mar de espaldas a América.

Sabemos que en el extremo norte, Chile está separado del mundo por una ancha extensión desértica. Por el sur, mira hacia los hielos del Polo. Por el oeste, tiene el océano hasta la mitad del mundo; y por el este, la cordillera inmensa.

Un país así se llama isla, aun cuando sus límites no encuadren dentro de la definición geográfica de las islas.

Como sea, sabemos que ella no es la tierra de los marinos y de los pescadores. Nosotros hemos creído que nuestro país podría ser la tierra de los políticos y de los agricultores.

Muy pronto su escritura se consagrará casi por completo (exceptuando su producción narrativa), a la evolución de las prácticas y clases sociales. Así, en su *Contribución a la realidad* (1939) sostiene que hay dos clases medias. Una que no busca cambiar; otra que está en perpetuo estado de aspiración a una aristocracia hipotética. Tal situación confiere al bajo pueblo un estatuto aristocrático.

No que el roto tenga una alcurnia, sino que ambos

¹⁸ Patricio Miranda Venegas, "Chile de ayer y los gorriones de hoy", en *Lira porteña*, Santiago, Imprenta Marión, 1944.

grupos están en reposo y seguros de sí mismos: dos cualidades esenciales que ha de poseer toda aristocracia de verdad. La clase media transitoria –la palabra lo dice– está en movimiento, en equilibrio inestable, en una falta de seguridad interior”.¹⁹

Sus textos están llenos de pequeñas lúcidas imágenes, poderosas en su sola enunciación, aun cuando carezcan de desarrollo y fundamento. Por ejemplo: “La población callampa tiene que ser nuestra solamente porque ella figura, en pequeño, lo que nosotros somos, en grande”²⁰; o “el estilo es inherente al hombre –o a la mujer–, como su modo de andar; traduce un pliegue mental”.²¹

En *Apuntes para una psicología del chileno*²² sostiene que su particularidad es la ausencia de bienestar. Afirma luego que

si algún problema encierra nuestra psicología, es el de saber por qué las condiciones ambientales han sido lo bastante poderosas para nivelar los distintos caracteres e idiosincrasias hasta plegarlos dentro de una psicología propia, común a todos, casi podríamos decir: nacional.²³

En el texto se refiere también a la carencia de aristocracia y de clase media. Sólo existen una “burgue-

¹⁹ Benjamín Subercaseaux, “El siútico o la comedia en serio”, en *Contribución a la realidad*, Santiago, Editorial Letras, 1939, p. 167. La hipótesis de la aristocracia del pueblo es retomada en numerosos textos, entre los que destacamos *Apunte sobre “lo que es un roto”* (1945), *Los execrables harapientos* (1952) y *El roto Rey* (1961),

²⁰ Benjamín Subercaseaux, *Noticias del ser chileno*, Santiago RIL, 1997. Selección de Alfonso Calderón, p. 35. En “Elogio de la cortesía”, *Nuevo Zig-Zag*, 46 (2374): 55, 23/09/50.

²¹ *Ibid.*, p. 39. En “Estilo chileno”, *Nuevo Zig-Zag*, 46 (2352): 13, 22/04/1950.

²² En *Contribución a la realidad: (sexo, raza, literatura)*, Santiago, Letras, 1939.

²³ *Ibid.*, p. 31.

sía" y un "pueblo" más o menos asumido. El siútico caracteriza esta inestabilidad. Destaca un rasgo fundamental: la imposibilidad que manifiestan los chilenos para vivir la vida dentro del presente

Vivimos obsesionados por lo que haremos mañana; nos preocupa el futuro o el pasado, pero descuidamos el presente. Peor que eso; somos incapaces de captar el presente, de darle un significado, de sentirlo, de gozarlo, y, por suerte, de lamentarlo. En política se habla del hombre o del partido que "salvará al país", pero mientras tanto, evitamos toda acción presente que pueda "salvar al país", y como el presente es la única fracción temporal sobre la que podemos tener una directa influencia (ya que el pasado no existe, y el futuro aún no nos pertenece), resulta que ese pasado (el presente de ayer) o ese futuro (el presente de mañana) quedan vacíos de toda acción práctica.²⁴

Siguiendo la lógica del autor, la mala memoria no es carencia de recuerdo sino desinterés por el presente. Pone como ejemplo el que se viva en un desorden frío e inconfortable esperando la casa del futuro. Como generalmente hubo una casa peor y habrá una mejor, resulta que siempre viven en una casa detestable.

Este desprecio por el presente trae como consecuencia importante, un desgano para la pose teatral de la existencia. Es preciso sentirse representando un papel en el teatro humano, eso estimula, corrige las actitudes, favorece el progreso, permite la comprensión de los demás por substitución de roles. Sin valoración del presente, la vida se hace monótona; la acción opaca; el trabajo, un yugo.²⁵

²⁴ Ibid., p.53-54.

²⁵ Ibid., p. 55.

El pueblo no es fatalista ni pesimista, sino que vive amodorrado, simplemente, sin acción sobre el presente, "como una mula de noria que gira con los ojos vendados, sin tomar un contacto *sensible* (visual, en este caso; imaginativo, en el otro) con la realidad".²⁶

La falta de rigor técnico figura en Subercaseaux casi como una ventaja. Lo vemos por ejemplo, a menudo, asumiendo la hipótesis del topos maldito. El clima genera indolencia y estado depresivo, oscilación de la temperatura, oscilación del relieve, entre la cordillera y el mar, la cima y la sima.²⁷

"Psicológicamente –sostiene– los chilenos son el pueblo más contradictorio, más atormentado y más interesante que he conocido. Sobre todo, por el hecho paradójal de no parecerlo así".²⁸

Por contraste, en 1954 escribe que "la clase media chilena es prendida, reservada, reacia al tuteamiento, poco espontánea en sus manifestaciones afectivas, y en todos, tremendamente poco dados a mantener su palabra".²⁹

La oposición entre la vieja aristocracia y la nueva aristocracia, revela la evolución social de Chile.

Su trato ha dejado de ser interesante, por exceso de artificio: Ya no se les puede tutear en propiedad porque no responde esa confianza al ser que tenemos adelante y que se niega a ser natural, ni aun cuando duerme. Suerte de hongos fríos de un mundo en desintegración, han perdido la imaginación, la piedad y el calor humanos. Hasta su calidad es chic, y nada saben del trolley, de la vieja matrona con sus paquetes, de la sonrisa en la micro, de la cola en el teatro, del mercado ni de la

²⁶ Ibid., p. 56.

²⁷ Ibid., p. 59.

²⁸ Ibid., p. 61.

²⁹ "La súper gente bien", *Zig-Zag*, 50 (2557): 51, 27/03/54.

calle. Son flores exóticas y cortadas hace mucho tiempo de la planta lozana: conservadas artificialmente dentro de un florero de mal gusto...³⁰

La tendencia al consumo de Chile y América es abordada también en numerosos artículos. En *La chaquira*, por ejemplo, se refiere a la ambición por los objetos inútiles y compara la calidad de los autos de antaño con los del presente. Arica y su zona franca son la gran chaquira contemporánea. Allí, "nuestras señoras descubren mercadería *preciosa*, que los obreros norteamericanos no usarían, y que los *pobres* la compran allá por algunos centavos de dolar".³¹ Es siempre la falta de una estabilidad interior la que lleva a los consumidores a "atravesar un cuarto de país, para adquirir con una suerte de frenesí una sopa de champiñón en sobre, o una mala combinación de tieso y ordinario nylon para la señora...".³² En "Consejos a un joven de clase media", *le dice* a su destinatario. "No olvide que usted es *pueblo*, y que mientras mejor lo comprenda y lo reconozca, más habrá subido en su escala social y más lejos estará de lo que fue".³³

Otro ámbito de interés permanente es en Subercaseaux el de la ciudad. En *Casas bien puestas y ciudad mal puesta*, el autor se pregunta: "¿Qué cosa es Santiago?". La respuesta reafirma las tesis del criollismo de principios de siglo. Chile es un país que no ha habitado la naturaleza, y la identidad de la ciudad viene dada por la calidad de la intervención en ella de lo natural. La capital de Chile carece de una identidad estrictamente urbana, de

³⁰ Ibid., p. 65.

³¹ La "Chaquira", *Zig-Zag*, 53 (2729): 19, 13/7/57, p. 57.

³² Ibid., p. 99.

³³ *Nuevo Zig-Zag*, 46 (2345): 46, 4/03/50, p. 110.

tensión arquitectónica, de especificidad. Si es que posee una identidad, ésta viene dada por todo aquello que no es histórico o cultural: el nicho geográfico, los cerros, la cordillera, los árboles. ¿Cómo definir entonces la ciudad? Santiago,

parece ser la suma de las estupideces colectivas, sabiamente combinadas con la desidia de sus habitantes, la chochez de sus alcaldes y el mal gusto de todos. Una ciudad que yo adoro, y que es capaz de llenarme los ojos de lágrimas después de un año de ausencia, pero que no puedo dejar de reconocer horrible; ¡horrorosa! La naturaleza, por supuesto, como lo hace en todo chileno, está ahí, como una enfermera solícita, reparando, supliendo y sirviendo al pobre enfermo mental. Con su cordillera fantástica, sus cerros verdes y bien ubicados, sus parques descuidados, pero que el otoño colora y la primavera adorna por su cuenta y sin hacer caso del hombre y su fealdad, Santiago disimula sus desventajas. Consciente de ello, el habitante, que ama la mugre y la fealdad, se ha dado en cortar árboles y a dejar su Avenida Bernardo O'Higgins tan pelada como la cabeza de un huerfanito. Si estuviera en poder de los alcaldes hacerlo, ellos borrarían el San Cristóbal, arrasarían el Santa Lucía y "suprimirían los Andes", para emplear la frase consagrada y reveladora de un ansia contenida, en la realización de las mayores estupideces posibles. La pobre "Alameda" nunca fue una maravilla, pero ya lo dije: la naturaleza cubría piadosamente sus errores. Pues, ¡vamos, entonces, descubriéndolos y mostrándonos tal como somos!³⁴

Notablemente, el discurso de Subercaseaux sobre la ciudad, que parecía residir sólo en impresio-

³⁴ "Casas bien puestas y ciudad mal puesta", *Nuevo Zig-Zag*, 49 (2510):53, 2 de mayo de 1953, p. 137.

nes, posee su fundamento en una teoría de la memoria. Es la amnesia social la que impide poseer un proyecto de ciudad y, con éste, un proyecto de nación. La capital carece de recuerdos históricos. Ello deriva en la carencia de prácticas que permitan la conservación y, más aún, en la posibilidad de ejercer un gusto social. Santiago no es la ciudad del mal gusto. Santiago se las arregla para carecer de gusto.

Nadie pensó que se habría podido dejar dos arcos al Puente de Cal y Canto, bajo los cuales podían pasar calles pavimentadas. Nadie creyó que un trozo de tajamar habría lucido bien, rodeado de los jardines del Parque de Gran Bretaña. A nadie se le ocurrió que las calles Londres y París debieron ser jardines que rodearan al Convento e Iglesia de San Francisco. Nadie delineó esta ciudad, y la primera empresa en este sentido es la Avenida Bulnes, extraña mezcla de ciudad bombardeada y reconstruida. Hemos huido a la cordillera, pero ni el Golf ni Nuñoa (salvo su plaza y alcaldía, que son un modelo de lo que pudo ser Santiago) son barrios urbanamente hermosos. (Salvo, también, Isidora Goyenechea y su placita de Santa María de los Ángeles). Tienen hermosas construcciones, es cierto, pero en avenidas angostas, sin perspectivas, como una población callampa de millonarios (ahora se están trepando por un cerro).

Vista en conjunto, nuestra capital es un aldeón, con la misma falta de gracia que caracteriza a las aldeas chilenas. Porque hasta la más humilde aldea fricana tiene más "cachet". Acá no hay nada, ¡absolutamente nada! Y ya no somos tan nuevecitos. ¡En Maroco vi ciudades secundarias, infinitamente más modernas e importantes que Santiago. ¡Es realmente vergonzoso!

Sin embargo, nuestras casas no están mal. En pocas partes se verán interiores más suntuosos y

arreglados con mejor gusto que en Chile. Somos una ciudad "mal puesta", con casas muy bien puestas. En cambio, no hay un refugio curvo, con un hermoso árbol, rodeado de una acera impecable que dé sobre una calzada como cinta de plata, abierta a perspectivas de ensueño arquitectónico o natural, como las he visto en Lima, en la provincia Argentina y hasta en el África "tenebrosa"... ¿Por qué? Todos son hoyos, aquí, aceras a medio terminar, obstáculos, casas viejas junto a una nueva, con un poste roto al frente, un montón de basuras y papeles aquí, un cambio de dibujo en el mosaico de la solera, por allá. Parques públicos languidecientes, árboles medio secos, otros cortados, todos cubiertos de tierra. Y, circulando por todo esto, un pueblo en que ricos y pobres parecen haber recibido sobre sus hombros el sol de los siglos y el polvo de la eternidad...

¡Qué manera de hablar mal de Santiago!, dirán algunos lectores. ¡Qué falta de patriotismo! No, señores: simple cuadro comparativo. Salgan fuera, y vean lo que ocurre hasta en los países más insignificantes, y entonces comprenderán por qué cuando los extranjeros vienen a Chile y les preguntamos qué les parece esto, responden invariablemente: "¡Ustedes tienen una cordillera maravillosa!".³⁵

En otro ámbito temático, sostiene, en *Otoños borrascosos*, que "el chileno obedece al ciclo biológico de Europa, porque no ha tenido tiempo, en esta nueva tierra de América, para ceñirse al ciclo climático, climatérico de su nueva residencia".³⁶ De ahí que, por ejemplo, en Chile la pascua de Resurrección no coincida con la resurrección de las estaciones.

³⁵ Ibid., p. 138-139.

³⁶ "Otoños Borrascosos", en *Zig-Zag*, 51 (2614): 51, 30/04/1955, p. 146.

En parte, la mala asimilación del ciclo hemisférico parece ser una explicación para la ausencia chilena de carnaval, cuyo objeto es dar un respiro a la moral: "válvula de escape de la sociedad civilizada y obligada a comportarse el resto del año de la manera menos natural y biológica posible. El carnaval es la revancha de la verdad".³⁷ La ausencia de una verdadera vida nocturna forma parte de los mismos aspectos de la personalidad nacional. Blanco Amor, según cuenta, le decía: "Benjamín, su capital tiene la noche mutilada".

Varios textos también, exploran la hipótesis de que Chile genera una imagen de un país muy estable y paradisíaco, equilibrado, pero con una vocación guerrera insatisfecha.³⁸

Otro de sus temas favoritos es el de la escritura de exilio, la de Blest Gana, Mistral, Neruda, Arrau, y postula la dificultad de intentar, como él, escribir en su país.³⁹ Cuenta que el año 42 reprochó a Gabriela Mistral su ausentismo pidiéndole que volviera a colaborar en la superación moral e intelectual de Chile. Esta le responde "hijito, ya estoy vieja para entrar a lidiar con amandas y juvenales", que Subercaseaux interpreta como funcionarios políticos y docencia oficial.

Veo algo gravísimo para Chile: este pueblo quiere permanecer estático, desde el más alto funcionario hasta el basurero de la calle. No quiere ser incomodado. Todo lo que vaya encaminado a hacerlo superarse le resulta como una imposición

³⁷ "Las saturnales", en *Zig-Zag*, 46 (2382): 51, 18/11/50, p. 148-149.

³⁸ Consultar por ejemplo: "Nuestras cosas buenas", en *Zig-Zag*, 47 (2425): 53, 15/09/1951; "Civilización chilena (sus progresos)", en *Zig-Zag*, 50 (2573): 51-52, 17/07/1954; y "Civilización chilena (sus deficiencias)" *Zig-Zag*, 50 (2574): 51-52, 24/07/1954.

³⁹ Cf. "Nuestra manía suicida", en *Zig-Zag*, 47 (2438): 51, 15/12/51.

intolerable. El primero que comenzó con estas imposiciones –lo sabemos– fue Valdivia, don Pedro. Nos impresionó tanto, que hasta ahora hemos procurado borrar su memoria. No hemos podido olvidarlo, no obstante, y hasta ahora no hemos cesado de luchar y defendernos contra todo progreso del espíritu. Y cuando, silenciosos y malhumorados, hemos consentido por fin en asimilar algo, muy calladamente, ha sido con el único fin de aprovecharnos de estas ventajas que acrecientan nuestro poder, para esgrimir las enseguida contra el invasor, contra el europeo original y su espíritu.⁴⁰

En Chile no se defienden las costumbres y las virtudes. Se defiende sus vicios, lo que hace de la nación “una inmensa mafia de cómplices”.⁴¹

Sin embargo ello no se trata de ignorancia.

Saben perfectamente y comprenden dónde están los que valen. Su actitud es de un franco “pecado contra el espíritu”, y por esto no merecen atenuante ni perdón, sino la muerte que les está reservada. Por esto nos referíamos a nuestra “manía suicida”, porque se comen y devoran sus propias glorias, a la manera de esas gallinas degeneradas que se comen sus propios huevos.⁴²

⁴⁰ Ibid., p. 200

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., p. 201. Notables son, en este mismo ámbito de reflexión, los artículos “Ser bien Chileno” (*Zig-Zag*, 48 (2489): 57, 6/12/1952); “Una profesión de fe” (*Zig-Zag*, 51 (2634): 51-52, 17/9/1955); y “Adiós a la tierra”, (*Nuevo Zig-Zag*, 47 (2442): 51, 12/01/1951).

*Luis Oyarzún: La conciencia íntima
de lo territorial*

De los ensayistas revisados, Luis Oyarzún nos parece uno de los más interesantes en trayectoria, y más profundos en obra. Oyarzún participa del ensayo propiamente literario, posee una formación sólida en el ámbito de las ciencias humanas y hace una carrera pública a través de ellas que lo llevará a la vicerrectoría de la Universidad de Chile, durante el mítico mandato de Juan Gómez Millas. Obra y trayectoria confrontadas, pueden ser leídas aquí como una gran texto representativo del periodo. El del estado educador, el de la paz social en la vida urbana. Oyarzún encarna a un tipo de académico hoy prácticamente desaparecido, que no limita su quehacer docente a la universidad, sino que lo vive en permanencia en su vida social, generando comunidad intelectual. Oriundo de Santa Cruz, de clase media baja, el amor por la tierra y la naturaleza, la búsqueda de la comprensión del territorio, de Chile y su cultura, son en él temas recurrentes a los que sin embargo se aproxima siempre desde una distancia considerable con el criollismo, el nacionalismo, o el folclorismo.

Oyarzún escribe desde el viaje. Éste comporta ciertamente una estadía de estudios en Inglaterra y visitas a los grandes centros intelectuales de Occidente pero, también, reiteradas excursiones por todo Chile, mochila al hombro, acampando en los valles precosteros, o en los cerros de Til-Til durante sus periódicas excursiones a Caleu con sus colegas y discípulos.

Es por ello que llama la atención, más que en ningún otro autor, la dificultad constatada para abandonar la escritura cosmopolita y concentrarse en objetos más cercanos y específicos de su te-

rritorialidad. A ello nos referíamos en un comienzo con la sobreclausura en el decir del ensayo chileno del periodo, verificada en Oyarzún desde la más alta potencia de conciencia crítica.

Notamos además que la sobreclausura se extiende en los textos pensados deliberadamente como ensayos, y se debilita dando paso a una lúcida conciencia crítica en aquellos que parecen no pretender tenerla. Por ejemplo, de los catorce textos que componen la publicación de sus *Meditaciones estéticas*⁴³, ninguno aborda algún problema, ni siquiera convencional, vinculado al arte o la cultura americanos. Más bien se trata de dialogar mediocrementemente con una estética occidental que no oye, ni puede responder a su interpelación.⁴⁴ Notablemente, el autor no logra calar más hondo en aquellos ensayos explícitamente consagrados al territorio, entre ellos, su recopilación de textos naturalista-ecológicos publicados con el nombre de *Defensa de la tierra*⁴⁵ y, sobre todo, *Temas de la cultura chilena*.⁴⁶ Si bien en esta última obra retoma la hipótesis —expuesta en la historiografía por Mario Góngora, y en la Arquitectura por el grupo de Valparaíso Amereida— de que el problema de Chile es su carencia de mitos propios, su desarrollo, y el riesgo de su reflexión, son mínimos.

⁴³ Cf. Luis Oyarzún, *Meditaciones estéticas*, Santiago, Universitaria, 1981.

⁴⁴ Los temas de los ensayos aquí recogidos son: Ideas sobre el pensamiento contemporáneo, Arte moderno y Trascendencia, Arte Moderno: Presentimientos y preguntas, Arte moderno: expresión y forma, La experiencia estética como expresión y creación de formas, Sobre la experiencia y estética, Sobre libertad y contemplación, Reflexiones de un escritor, Romanticismo, La idea de la inspiración en Bergson, Max Scheler y la idea del sacrificio, El asombro existencial en la literatura de E.A.Poe, Tema del salvaje en el Arte Medioeval, Arte y humanidades.

⁴⁵ Cf. Luis Oyarzún, *Defensa de la tierra*, Santiago, Universitaria, 1973.

⁴⁶ Luis Oyarzún, *Temas de la cultura chilena*, Santiago, Universitaria, 1967.

La mayor cantidad de imágenes propiamente críticas, y reveladoras del transcurso histórico de la sociedad chilena, figuran en cambio y a nuestro juicio, en un texto no pensado ni previsto para la difusión pública. Esto es, su diario íntimo, en el que Oyarzún registra sus impresiones cotidianas hasta algunas horas antes de su muerte, en 1972.

Su publicación en 1995, expone un registro que debuta en 1949, durante su estadía en Londres, sobre una suerte de declaración de principios. "Soy una criatura del nuevo mundo, un sudamericano al fin, un hijo de pillán y de los monstruosos dioses indios", afirma entonces. En Chile y América, en cambio,

no sabemos que nuestra existencia está llena de poesía, de sol, de aire, de fuego, de mar, de estrellas, de cordialidad selvática, a veces terrible y, sin embargo, qué fascinadora y qué fuerte comparada con este senil y exquisito corazón de Europa. Pero también amo esta poesía europea, aunque no puedo respirar sino con medio pulmón".⁴⁷

Escritos de juventud en los que prima la tendencia continental a defender la alteridad cultural del continente sobre el supuesto de su vocación sensitiva y afectiva.

La estadía en Europa, lo hace reaccionar y tomar distancia ante el territorio. Sueña, describe viajes pasados, excursiones a caballo por Cucao, en Chiloé, con su amigo Nicanor Parra, comenta sus conversaciones con Juan Gómez Millas, con Salvador Reyes. En junio de 1950, aún en el extranjero, encontramos un actualísimo comentario sobre el primer volumen de *El sentimiento de lo huma-*

⁴⁷ Luis Oyarzún, "La atracción de la patria", *Diario íntimo*, Santiago, Universidad de Chile, 1995, p. 30.

no en América, que Félix Schwartzmann acaba de publicar. Y aunque le resultan interesantes de suyo las reflexiones allí contenidas sobre la soledad y la individualidad de Occidente, y la impotencia expresiva que se atribuye al hispanoamericano, le parecen agotadoras su carencia de composición y su carácter puramente enunciativo. "Se siente que avanza trabajosamente, como un excursionista cargado de mapas tan pesados que casi le impiden avanzar hacia la cumbre de la montaña y a los cuales conserva y consulta por la sola razón de que ninguno de ellos dice nada acerca del camino".⁴⁸ Taras todas que Oyarzún considera propias de su calidad de autodidacta.

El mismo año vemos numerosas páginas consagradas a la relación de la ciudad con lo natural. A pesar de la ausencia de señales de haber leído a los ensayistas de principios de siglo, Luis Oyarzún vislumbra con toda claridad la tendencia a la personificación de la naturaleza y la consecuente inexistencia de una conciencia ecológica. De ahí que en Chile, como en cada uno de los llamados "países nuevos", se constata la muerte dolorosa del paisaje primitivo, de los árboles viejos, de los jardines naturales.

Siempre me sorprendió en Europa la abundancia del bosque, de praderas silvestres, de flores –todos ellos más o menos artificiales en su origen, pero naturales otra vez, desde que se les deja libertad para crecer de nuevo dentro de ciertos límites–, en contraste con esta América pelada, de tierras secas, muertas o planificadas que el hombre va chupando con avidez implacable. En nuestros países no se dan sino la naturaleza pura, aún virgen, que será también mancillada un día, y los

⁴⁸ *Ibid.*, p. 50

eriales o semieriales, los campos semiindustrializados sin belleza. Sólo lo superior al hombre en resistencia, como el mar o las montañas, han podido preservar su dignidad. Lo demás son ruinas.⁴⁹

Oyarzún detecta igualmente el carácter imitador de la cultura nacional, la desidia creativa, la capacidad de recepción pasiva, "justamente porque todo nos da en el fondo lo mismo, podemos digerirlo todo, ni bien ni mal, indiferentemente, apáticamente, sin entusiasmo creador". De ahí, la angustia y la indefinición de objeto que vislumbra en la literatura nacional. Nuestras novelas, sostiene, llegan a parecer interminables poemas líricos, obras purgativas, no contemplativas, y con mayor vocación poética que narrativa.⁵⁰ Por entonces enuncia su hipótesis de que las sociedades americanas son *sociedades coloidales*.

El elemento ligador es una especie de erotismo difuso que llega a su apogeo en la borrachera colectiva y que las mantiene en ese silencio receloso que constituye una protección en contra de las claridades comprometedoras de la sinceridad. Pero habría que saber si en su condición presente es el latinoamericano capaz de sinceridad. No puede serlo quien sea inhábil para mirarse a sí mismo, quien sea inepto para establecer esa mínima *distancia* que la contemplación requiere.⁵¹

A finales de 1950, la expectativa del regreso

⁴⁹ Ibid., p. 66.

⁵⁰ Oyarzún narra un encuentro con Juan Ramón Jiménez quien piensa que Chile está destinado a ejercer un rol dominante en el nuevo Mundo del Pacífico, y que la poesía española de la segunda mitad del siglo será Chilena.

⁵¹ Ibid., p. 70.

constituye por sí sola una fuente de imágenes literarias. La nostalgia le impone la restauración de un mundo cada vez más opaco, indefinido, sin la cual no parece posible volver a establecerse. Lo que queda, mucho más que una épica nacional, es una sensación de país, un pequeño lugar donde la percepción pueda alcanzar su coherencia interna, su identidad consigo misma.

Mañana a esta hora volaré ya sobre Chile. Pensé tantas veces en este momento, que ya casi no puedo representármelo. Advierto que mis manos se llenan de pecas. No siento ninguna nostalgia, ningún deseo. Las visiones sombrías de la vida me parecen ingenuas. ¿Para qué darle precio? Es así. Un juego. Ella me lleva del mismo modo que los aviones en los que atravieso el mar. Los males históricos provienen de los hombres que quieren dominar la vida. Yo no quisiera sino extremar mis sensaciones. Por ejemplo, fumar de un modo perfecto y sentir cada vez la caricia del humo en mis pulmones. Sentir esa inspiración del humo, el alma del humo. El whisky, el mar, el cielo, el calor del mediodía, la influencia magnética del cuerpo, de mi cuerpo.⁵²

Ya de regreso, el hallazgo de una imagen capaz de dar cuenta de la naturaleza premia sus expectativas. Chile no es un proyecto, una definición general. No es tampoco un estereotipo. Ningún cliché de la "chilenidad" contamina las páginas de Oyarzún. Aun así lo que busca es una marca específica de lugar, que encuentra en el detalle de lo natural. Escribe en Peñaflor:

Reconozco este viento refrescante que atraviesa los follajes más ligeramente que en otras partes

⁵² Ibid., p. 74.

del mundo. ¡Ah, el sol sobre los geranios rojos, la leña desparramada en el suelo y las dadivosas hojas de los plátanos orientales! Montañas a través de los árboles, hervidero de un sol templado sobre negros terrones del suelo abierto para sembrar, luz consumada en su más perfecta posición de equilibrio. Termina la primavera. Las amapolas están crecidas y un escalofrío de verdor matinal sacude las altas malezas entre los perales y duraznos cuyas frutas maduran. Tencas, tordos y zorzales, queltehues que conocen y reciben los regalos de la humedad, buitres aéreos que definen la claridad del cielo, todos vosotros habláis entre vosotros y ahora os puedo escuchar. Esta es mi tierra.

Quisiera describir realmente algo. Descubrir un objeto. Romper de un solo tajo en mí el destierro del alma humana. ¿No estamos fuera del paraíso porque no vemos? ¿Oigo este jardín? ¿Lo veo?...⁵³

Por contraste, es justamente la incapacidad crítica de percibir el detalle, de alcanzar la especificidad sensible de lo natural –como un sujeto que sale al mundo sin necesidad de convertir el mundo en sujeto–, la que impide construir una ciudad. Oyarzún prolonga con mucha profundidad y finura los argumentos de Subercaseaux. La ausencia de sujeto estético, sensible, perceptor, inhabilita para el control de los márgenes entre lo natural y lo urbano. La ciudad chilena es la negligencia de lo natural. La falta social de conciencia sensible guía el fracaso de la vida en ciudad.

Lo que me aterra en Chile es la torpeza humana, la elementalidad de la vida exterior. Mi país me produce la impresión de estar habitado por ánimas de devorador e infuso subjetivismo, en un

⁵³ Ibid., p. 75.

plano inferior a la espiritualidad. ¿Tienen espíritu los arquitectos chilenos? Si lo tuvieran, no construirían estos monstruos que son los nuevos edificios de Santiago. Algún día otros chilenos distintos a los actuales tendrán que hacer aquí una ordalía, para construir sobre esta tierra edificios livianos, luminosos, que respondan armoniosamente al ataque de la luz violenta y destructora. Pero bien se ve el mismo primitivismo inferior en las casas miserables. No se trata sólo de la pobreza económica, sino de un pauperismo de la conciencia sensible. Este pueblo no tiene el sentido de la belleza –lo prueba la literatura chilena– sino el sentido de la expresión. Ved una casa miserable, un tugurio de Santiago, un barrio de tugurios. ¿Hay allí flores o siquiera algún adorno que atempere la infinita pobreza de los materiales, del adobe molido o la hojalata? ¿Hay siquiera dos rayas blancas de cal que se crucen para dar un mínimo movimiento estético a esa cosa polvorienta? Nada hay, sino polvo, hollín, huesos y trapos tirados por el suelo, piedras grisáceas, hierbajos secos bajo el sol de verano. Esta es la ciudad del polvo, pero no es éste el polvo dorado de Castilla. Es un polvo gris, como el cemento molido de la Calera. ¿De dónde viene? Vista desde el aire, Santiago parece una cantera enorme que produce estupor a los viajeros que llegan de ese modo por primera vez. ¿Cuándo se comprenderá que hay que preocuparse también del aspecto que las ciudades presentan desde el aire?⁵⁴

Desde esta reflexión Oyarzún decide interpelar la tradición literaria local. Se declara entonces sorprendido por la pobreza de visión de mundo interior en *Los hombres del hombre*, de Eduardo Barrios. No hay allí, sostiene, percepción de la naturaleza,

⁵⁴ Ibid., p. 78.

sino sólo su descripción narrativa. La naturaleza está allí contada, pero no ha sido vista.

Describe beatamente los encantos de una casa campestre, vecina a la cordillera. Pero, aparte de un falso temblor lírico que impregna entonces a las frases, no hay ahí visión ninguna de nada, ni de la casa, ni del campo, ni de las montañas. No hay paisaje. ¿No habría en esa propiedad rural árboles individualizados, pájaros, insectos, variaciones de la luz y transfiguraciones sensibles de los objetos?"⁵⁵

En un juicio inicial que más adelante modificará, le parece en cambio que las carencias de la literatura criollista comienzan a remediarse con la literatura de la generación del 50. Destaca positivamente entre sus ejemplos *El libro de Kareen*, primera novela publicada por uno de sus discípulos, Enrique Lafourcade, en 1950.

La naturaleza empieza a ser vista con ojos civilizados, a ser espiritualmente poseída por el hombre. Porque lo cierto es que los escritores chilenos han escrito sólo acerca de la masa natural, de una naturaleza masificada, a la que representan como un mar indiviso, como una fiera presta al ataque, como un ser enemigo. La describen con terror, visceralmente, pero no con ojos amantes. Hablan a lo sumo de los maquis o de los choroyes o de la montaña, como si el mundo natural fuera una jalea en que apenas se recortan formas. Puede haber en eso grandeza, y la hay en Neruda, en la Mistral, en algún criollista, en Prado. Pero la naturaleza no es sólo esa madre o madrastra de porte oceánico. Es también, y aún más que eso, esta montaña, que me dice tales y cuales cosas y que

⁵⁵ Ibid.

veo, en este momento, de este modo. En este *aquí y ahora* está una de las raíces de la literatura.

*Mas, para llegar a la iluminación literaria se necesita una sensibilidad visual, una conciencia libre que acepta el mundo. La conciencia nuestra está traumatizada por la presencia de fantasmas interiores que empañan la visión. Quien ve un mundo de topos, no puede iluminar objeto alguno ni transformar estéticamente a la realidad. Por eso vivimos en ciudades de topos, habitables a lo sumo por ratones y arañas... (nosotros subrayamos).*⁵⁶

El texto de Lafourcade da pie para una serie de comentarios relativos a las nuevas generaciones de escritores. Oyarzún estima que estos poseen mayor talento literario que los escritores de principios de siglo, en términos de visión, capacidad de registro, estructura, pero lamenta en ellos un deterioro de la redacción, alimentada en parte por el abandono de los clásicos, como si las nuevas plumas buscaran desmentir por esta vía, superficialmente, la tradición. El lugar cosmopolita no es, finalmente, lugar ninguno, salvo una inconciencia provinciana, emulación exótica y malograda de las vanguardias occidentales que subvierten el canon inmediato pero para reivindicar el canon mítico. La búsqueda de otro idioma narrativo opera, en la clausura ante el único idioma posible, como un acto de mutismo.

Con frecuencia uno tiene la impresión de que piensan en francés o en alemán y de que en seguida traducen. Son escritores extranjeros. Tienen el don creador de lenguajes, pero no son guardadores de la tradición indispensable. ¡Que vuelvan los clásicos! ¿Por qué sólo Rilke, Joyce, Proust

⁵⁶ Ibid., p. 79.

o los surrealistas? ¿No ha habido antes literatura? Un buen ejercicio de clasicismo castellano no les haría correr el riesgo del atildamiento. Están ya demasiado lejos de eso. Pero domaría un poco su pelo hirsuto y enriquecería su "chileno básico".⁵⁷

Un año más tarde, los comentarios ante la obra de Lafourcade se han vuelto mucho más críticos. En este distanciamiento puede verse la proliferación de la hipótesis inicial. La literatura chilena no ha sido capaz de establecer un lugar; vive de las imágenes de una historia universal de la literatura.

En *El libro de Kareen*, no aparecen sino los chilenismos que se filtraron a causa de la ignorancia del autor. *Vio lingüísticamente el paisaje*: vio cardos blancos, aromos, el árbol de Judea, el laurel rosa, pero habría sido humillante para él ver y nombrar el paico, el poleo, el boldo, el quillay. Sus pájaros fueron creados en jaulas escogidas: pavos reales, faisanes, águilas, jilgueros, rigurosamente preservados del plebeyo contacto de tiuques, chercanes, chincoles o loicas. No revela por ahora condiciones de enriquecedor de lenguajes. Es un espíritu seleccionador, abandonado en la avenida de un parque, que ha dado dos o tres notas al paso de un viento delicado que venía del interior de una mansión versallesca recién construida, con toda clase de adelantos higiénicos y confortable.⁵⁸

La relación entre la incapacidad de registro de detalle, de la distinción entre naturaleza y cultura, y la negligencia crítica, se traducen, en Oyarzún, en constatación de la soledad social de América. La reflexión es bastante notable si se considera que ella es estrictamente contemporánea de la apari-

⁵⁷ Ibid., p. 82.

⁵⁸ Ibid., p. 94.

ción, en México, del primer gran ensayo de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (1950). Puesto que no hay indicios en Oyarzún de conocer la obra del mexicano, la hipótesis del préstamo se hace muy improbable y hace privilegiar aquella de la reflexión paralela.

¡Qué desamparada está América! Esta es la confusión, el caos, el humus larvario. Me explico el predominio del *hombre titanesco* entre nosotros. Es el tipo central de esta cultura heroica. Pero se trata aquí de la resistencia al quebranto, un heroísmo que consiste en no dejarse morir, en no desintegrarse, en no entregarse totalmente a la vida devoradora. Pobres de aquellos entre nosotros que han sido educados para una vida refinada y dulce. Están aquí al desnudo las monstruosidades de la vida elemental, los animales que se comen unos a otros, las plantas carnívoras, los terremotos, la volcánica respiración de la tierra, la muerte de un mundo sin religión. Faltan las grandes intuiciones espirituales y las instituciones o convenciones que extraen de aquellas su dignidad. El hombre está sólo frente a la naturaleza, frente a una naturaleza no dominada por la agricultura ni humanizada por la poesía. La sociedad es aquí también naturaleza, apenas apresada por instituciones endebles. En un mundo sin *politema*, la relación interhumana es también, en el fondo, relación natural y no cultural. Cuando los hombres están juntos, a poco andar, rompen las compuertas —la *politema* es aquí compuerta, no puerta— y liberan al unísono sus poderes angélicos y demoníacos. Tal es la naturaleza humana. La cultura es, en cambio, un sistema de alimentación y expresión de los poderes humanos, demonios y ángeles. ¿Quién alimenta *culturalmente* sus deseos en este continente? Por qué sorprenderse de que los contactos humanos sean sádicos, contactos de pasión, si la naturaleza primordial es pasional,

ígneas y tiende a la fusión integral. Los límites de la individuación, la personalidad, la soledad del espíritu encarnado, inspiran terror, un terror carismático que los americanos quieren abolir con la violencia elemental desatada por el alcohol o la locura. No hay aquí otro alimento que el hombre vivo. ¡Qué poco importantes son los muertos en este continente! No influyen aquí sino los vivos. Y a causa de esta misma vitalidad, éstas son las tierras de la juventud y del poder. Vivimos nuestros tiempos homéricos. Pero, ¡qué pocos salvan su equilibrio en tales tiempos si quieren ser algo más que instrumentos del destino, si aspiran realmente a ser personas! De todas maneras es apasionante vivir aquí y luchar, habitar el fondo de esta quebrada por la que corre un torrente entre matorrales espesos, con las altas murallas de roca en los costados. Pero, si hay algo que aquí no se puede perder sin peligro inmediato de muerte, eso es la fuerza. Aquí no sobreviven los achicados ni los débiles. Sólo las aves de presa cruzan nuestros cielos.⁵⁹

El *Diario Íntimo* compensa, por su calidad crítica, la debilidad del registro de los ensayos convencionales de Oyarzún. Tal calidad reside, a nuestro juicio, en su construcción sobre la base del fragmento, del detalle, de un particular que es registrado a modo de inventario. Ello permite la revelación del objeto singular, por sobre su abordaje como una generalidad. La pequeña historia, por sobre la gran historia. La totalidad aprehendida desde sus líneas de fuga. Por ejemplo, en una de sus caminatas por Horcón, en la costa central, divisa al Presidente de la República.

En el interior de otro hotel más pequeño, pero no

⁵⁹ *Ibid.*, p. 85.

menos miserable, festejaban al general Ibáñez, que andaba en gira por la región. Lo vi salir, rodeado por sus tenientes y anfitriones y avanzar hacia la playa, donde le hicieron observar algo, relacionado, supongo, con algún problema local. Me produjo una impresión desagradable la expresión ininteligente de sus ojos empequeñecidos en esa cara que engorda, detrás de unos pequeños lentes de avaro, con armadura de oro. "Vamos a Navidad, a un malón que le damos al general", dijo un vejete muy moreno que se movía sobre la arena suelta con andar claudicante.⁶⁰

El filósofo atribuye a la visión un carácter metonímico: "Esto es Chile, este contradictorio país".⁶¹ Las páginas de su diario están plagadas de momentos semejantes, en que el detalle opera como hipótesis general, como traza y única huella digital posible de la sociedad. A menudo, incluso, tal función la cumple el perfil de un personaje, a la vez individuo y momento social.

Más allá todavía diserta el canoso personaje, típico parlanchín de provincia, que parece tan enterado de todas las cosas de la política. Es el inteligente chileno inconformista, más o menos fracasado en todo, criticón, pillo, vividor, simpático. Hombre cuya compañía buscan estos otros chilenos lentos y desprovistos de imaginación; los entretiene pero no lo estiman.⁶²

Por entonces Oyarzún lee también *Hijo de Ladrón*, que le parece de lo mejor que se ha escrito en castellano, así como también *Jemmy Button*, que le parece "con la misma desenvoltura apasionante y

⁶⁰ Ibid., p. 89.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., p. 95.

majadero". Sus críticas a la escritura de Subercaseaux⁶³ lo conducen, una vez más a una reflexión sobre la pobreza de nuestro sentido histórico, solapado por la imponente pero vacía masa de informaciones históricas de que disponemos. Sus imágenes recuerdan muy de cerca las *Tesis sobre el concepto de la historia* redactadas por Walter Benjamin en 1940, y de las que Oyarzún tuvo un muy improbable conocimiento. Aquí su teoría alcanza un muy alto nivel de intuición crítica.

Pocas veces nuestra imaginación, o nuestro *esprit de finesse*, es capaz de sacar desde dentro de nosotros aquellas imágenes que sean capaces de hacernos vivir el pasado y sentir nuestro parentesco con los hombres desaparecidos. La humanidad no es sentida como tarea común; tampoco lo es, en rigor, la cultura. Siento jugar a unos niños que gritan, silban, lloran. Otros niños jugaron, otros han jugado durante miles de años, otros jugarán y los escuchará otro hombre tendido que acaso piense lo que yo pienso ahora. Estos son los niños que se juntan para jugar. ¿Le importará a alguno de ellos la historia?⁶⁴

Oyarzún plantea que la sobreabundancia de historiadores revela en Chile precisamente una incapacidad de encontrar un lugar para la historia. En particular "el pueblo" posee un sentido histó-

⁶³ En otro momento señala: "Terminé anoche la lectura del provinciano *Reportaje a mí mismo*, de Benjamín Subercaseaux. Una dueña de casa se cree gran hombre e infla el pecho para recetar en alta voz el consumo del cochayuyo y del luche. B. Subercaseaux carece de estilo; escribe a tropezones; cuando quiere ser gracioso, sus chistes son pesados de sangre; no tiene tampoco rigor intelectual ni finura en el manejo de las ideas. Es una tía solterona dedicada a meditar sobre el país -rara mezcla de Violeta Quevedo y Tancredo Pinochet. Es bien difícil imaginar un hombre con menos condiciones literarias y con más desesperante obsesión de serlo". *Ibid.*, p. 190.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 112.

rico incipiente pero, paradójicamente, se siente sin historia. Su tesis, compartida con Jorge Millas, ve así el "exceso de historiografía" de las ciencias humanas locales como una "reacción compensatoria, ejecutada por un grupo social dominante formado a la europea".⁶⁵ El nexo entre conciencia histórica y conciencia sensible se hace esta vez a la inversa, y explica, en la visión de Santiago -Santiago es un hoyo de polvo, ceniza y carboncillo en la transparencia del verano rural chileno- una representación general de la sociedad chilena, opaca y angustiosa. La ausencia morbosa de tal conciencia no es sólo fuente de vacuidad y de soledad. Ella es también, en Oyarzún, ausencia de voluntad de potencia, concepto cuyo uso en el contexto local, revela una lectura excepcionalmente lúcida y madura del texto nietzscheano.

La reflexión sigue siendo válida en el contexto de la sociedad argentina y produce en ella una paradoja extrema. Tomando como referencia el mundo de las grandes ciudades transandinas, Oyarzún advierte en ellas una suerte de exotismo extremo y sin salida, fundado en la absoluta identidad a una imagen inexistente de lo occidental.

No sé si lo desagradable que tiene Buenos Aires para mí se deba, aparte del acento del lenguaje, a que muchas cosas recuerdan a Europa, sin que haya aquí nada verdaderamente europeo. La tortura de los intelectuales argentinos depende de que no son ellos mismos europeos y de que no son capaces de ser otra cosa.⁶⁶

Como en Subercaseux, Anguita, o Edwards Bello, y especialmente en los ensayistas de principios

⁶⁵ Ibid., p. 113.

⁶⁶ Ibid., p. 137.

de siglo, el poder del destino en las sociedades americanas, que pareciera anular la capacidad histórica, lo conduce a explorar la metáfora del topos maldito. A propósito de un artículo de Anguita que alude a la inercia hispanoamericana, y al "peso de la noche" de Portales, recuerda las imágenes de ineluctabilidad vinculadas a la naturalización de las relaciones sociales. La hipótesis del aire cargado de gérmenes y polvo volcánico que, según Edwards Bello, ablandaba la voluntad, la pesantez de la atmósfera que quitaba a Huidobro sus impulsos europeos y disipaba hasta la muerte sus mejores iniciativas, se convierten de pronto, en una posibilidad probada con su propia experiencia.

En Inglaterra estaba lleno de ideas prácticas aplicables a Chile, pero una vez aquí, todo ese activismo continuado parece vano, como si hubiera fuerzas telúricas que inclinan a los hombres a vivir como las plantas, sedientas, pero resignadas a su destino de primaveras e inviernos".⁶⁷

Pero Oyarzún sabe que tales imágenes son sólo una compensación mágica ante la dificultad de aprehensión que ofrece la cultura; la opacidad y clausura de su particularidad ante una crítica que inconscientemente ha renunciado a su función reveladora. La opacidad de la cultura es el fracaso de las ciencias humanas y el fracaso del mismo Oyarzún cuando ha decidido ser fiel a ellas sin adaptar su estructura interna. El filósofo de aula sólo logra hacer filosofía cuando cree renunciar a ella.

Una nueva imagen de oscuridad lo asalta atravesando el puente Manuel Rodríguez, y caminan-

⁶⁷ Ibid., p. 169.

do por Vivaceta, para visitar a un amigo, probablemente Héctor Casanova. La verdad de la opacidad de la cultura es potencia sensible como pobreza, como inmundicia, como degradación, imagen ética y estética de la miseria local. Santiago encarna tal miseria:

difícilmente habrá ciudad más fea, miserable, sucia y deprimente en el mundo entero. No sé cómo la insensibilidad nacional tolera los basurales del río y el espectáculo lunar de esa pobre corriente que baja entre los montículos de escoria y mugre, al lado de una población callampa".⁶⁸

No obstante, la miseria no es una cualidad de quienes la viven materialmente, sino de quienes la omiten estéticamente. "Me avergonzó la existencia de esta pobreza humana —cientos de miles de hombres viven a nuestro lado una vida ominosa, pútrida, innoble, sumergidos en una letrina, mientras nosotros nos paseamos bajo los árboles".⁶⁹

Signo de los tiempos, la realidad exige un gran dispositivo crítico y una gran capacidad de cambio, es el modo de Oyarzún de adecuarse al "devenir revolucionario" de los años sesenta.

"El pauperismo agobiador no puede conducir sino a la degradación moral... A un pueblo hambriento y occiso no puede aparecérselo Dios sino a través del trabajo, el alimento y los buenos salarios". No fue un simple político el que escribió las líneas anteriores. Fue Ghandi. Multitudes nuestras están ya envilecidas. Entre las basuras que se pudren en las calles, pues el servicio municipal de aseo no trabaja los domingos, con lo

⁶⁸ Ibid., p. 187.

⁶⁹ Ibid.

cual contribuye a que se alabe a Dios aun por los malos olores, las radios dominicales eran atronadoras. La transmisión de los partidos de foot-ball me parecía el símbolo de este vacío espiritual de la ciudad. ¿Qué han hecho los maestros? ¿Qué han hecho los curas? No es solamente la pobreza de este pueblo la responsable de su abandono; hay algo más profundo y oscuro, que se nota en la extrema fealdad –complacientemente aceptada– de todo lo que lo rodea. Al fin, el arreglo de la casa o el cuidado de los árboles de la acera son cosas gratuitas. ¿Habrá que esperar siglos? Una mejora económica revolucionaria del país es, en todo caso, impostergable.⁷⁰

Desde mediados de los 50, y hasta su muerte, es posible apreciar en la obra de Oyarzún un eco progresivo de la ideologización y la polarización social, que lo llevan de modo cada vez más insistente a manifestar y defender su vocación de libre pensador, cristiano, sin ser católico, esteta y ecologista en todas las dimensiones de la vida cotidiana. En su defensa de la sensación, de hacer de la existencia un arte, el filósofo reivindica el placer social, la embriaguez en la convivialidad, y se convierte en una suerte de bergsoniano o nietzscheano extemporáneo ante la preeminencia de Marx como teórico de la praxis.

Me han dicho que soy frívolo porque rechazo al marxismo por razones estéticas, las mismas por las cuales condeno el pragmatismo de los pedagogos. La filosofía, la poesía. El arte, la ciencia deben proporcionar un estado de ebriedad y contemplación. La ebriedad de la contemplación. Como que uno llega a ellos *ebrio y anhelante*. Armando Roa me celebró esta conjunción en 1939

⁷⁰ Ibid.

-y ¡qué importa!-, ebrio y anhelante. Por razones estéticas rechazo la miseria.⁷¹

Por entonces, más que una lectura rigurosa de Marx, se impone en las esferas intelectuales una imagen social del marxismo, que se cultiva y se hace proliferar como una marca de moda del progresismo. Sin embargo la resistencia de Oyarzún, cada vez más difícil en el ambiente urbano de los años sesenta, no otorga concesión alguna a los modos de discurso y de debate en boga, y como una provocación, prolonga el gesto poético. La opacidad de la vida contra la pretendida transparencia del discurso ilustrado.

Un buen marxista ebrio, con la euforia lujosa de la ebriedad sin pecado, se ríe del marxismo. ¿Podría creer un empirista lógico en su filosofía después de beber una botella de Carmen Margaux? Lejos de la ebriedad, la razón se reseca y burocratiza. La virtud mal entendida lleva a la pasteurización del espíritu. La filosofía no trata de ordenar, sino de inventar y mover. ¡Ah! Los pedagogos, los revolucionarios que aspiran al orden, los planificadores, ¡infección de los tiempos! Planificar: meter a los sapos en la red. Pero aun ahí cantan. Adentro y afuera, a Dios gracias. Todos creen que la vida humana es larga, eterna. No aman al hombre y creen en la especie. ¡La especie! Me río de ellos y los desafío a que comuniquemos a las personas en estado de entusiasmo, a ver quién las ama más, quien las deleita más, quién las sigue más. Horror de bichos, cargados de anteojos y carpetas.⁷²

Apreciamos aquí la insoslayable presencia, en la

⁷¹ Ibid., p. 102

⁷² Ibid., p. 103.

sociedad chilena, del debate social y las aspiraciones revolucionarias, en grandes ámbitos de la política. El periodo parece acrecentar en Oyarzún la búsqueda de libertad personal y el sentimiento de soledad. El filósofo comparte las aspiraciones sociales de cambio, pero reivindica permanentemente la individualidad, el error, la particularidad, la necesidad de la sensibilidad, el arte, la cultura estética y su contenido de verdad. La desmitificación de Neruda como referente moral –sin desmerecer por ello su calidad literaria– contribuye a su marginación en la escena intelectual. Su crítica es fina, especialmente limpia de insidia, indirecta. Más que a Neruda, ella va dirigida al estereotipo de un modo de estar y pensar en la sociedad de entonces. Por lo demás, no muere en la desmitificación, sino que se apoya en ella para articular la posibilidad de un discurso filosófico.

Hace años, en su casa de Ñuñoa, Michoacán, oí decir a Neruda: *Nada de espíritu. Para mí el espíritu son un par de zapatos y empanadas de horno para todo el mundo.* En estas frases no carentes de verdad hay mucho de la ceguera de gusano luminoso característica de Neruda. Claro. ¿Por qué no zapatos? ¿Por qué no empanadas? Nadie está ya en contra de tal cosa. Ni los republicanos en los EEUU ni los conservadores en Chile. En 20 años más, si subsistimos, nadaremos acaso en empanadas y zapatos. Pero ¿qué después? El pueblo tiene nobleza y aun santidad sin zapatos, con hambre. ¿Por qué tantas veces las pierde después, aun para los comunistas, cuando pasa a la pequeña burguesía? Porque no perseguía sino esas riquezas que, en el reino de la cantidad, se falsean y ocupan todo el horizonte. ¿Qué después? ¿El poder tecnológico? ¡Un medio! ¿Qué después de los sputniks, del dominio del planeta y de los espacios interplanetarios? ¿Qué después? ¿El amor? Al comienzo, en el me-

dio y al final debería ser, porque sin amor no hay buena revolución posible. Pero, ¿no viene aquí la restauración de todos los valores arbitrariamente desechados, desde que el amor es por naturaleza infinito y sin límites.⁷³

A fines de la década de los 50 aparece, por primera vez, un comentario general sobre los ensayistas chilenos, en el que su propia producción ensayística podría situarse. Estima entonces que la impotencia crítica nacional, y probablemente americana, reside, más que en la pobreza de temas, en la carencia de actitudes íntimas. En Lastarria, Sarmiento, Bello, Letelier, primó el intelecto, la vocación reproductora de discurso, pero faltó el contacto vital con el objeto del discurso. El ensayo fue una gran representación del ensayo occidental, no su prolongación en la particularidad del mundo americano. Citando a Marcel, sostiene que transformaron todos los misterios en una simple problemática discursiva. Aun la asimilación de la tradición, de los clásicos en los que supuestamente se inspiraban elude el "contacto" con las grandes figuras de tal tradición. Notablemente, marcaron en cambio un modo de reproducir el método que fundó una tradición local. De ahí que ella no necesite recurrir a sus próceres, sino que mantiene el gesto de estos, de monologar superficialmente con Occidente.

Pues, ¿dónde hallamos en Bello la huella vivificante de Platón, Plotino, San Agustín, Pascal? Él también creía sobre todo, como Lastarria, en el poder de las ideas y leyes. Creía más en la letra que en el espíritu. Esta actitud farisaica de nuestros próceres intelectuales es la causa de que hoy no ejerzan influen-

⁷³ Ibid., p. 195.

cia alguna en nuestros países, y es, en último término, lo que explica, en parte por lo menos, el fenómeno de nuestra discontinuidad espiritual, varias veces anotado. ¿Qué podrían ofrecernos? Desapareció su mundo y ellos, en verdad, no lo trascendieron. Sentimos más cerca a Nietzsche o a Marx, Emerson, Thoreau o Martí, que fueron sus contemporáneos, que a Lastarria y Bello. No por snobismo ni europeísmo, sino por intuición del valor, que en este caso no se confina exclusivamente a lugares sociológicos o geográficos. En el mismo sentido, aunque en otro plano, están más vivos Pérez Rosales, Vicuña Mackenna o Rugendas, que Barros Arana, los Amunátegui, los Arteaga Alemparte, a quienes la historia institucional del país debe, sin embargo, mucho que no pretenderíamos desconocer.⁷⁴

La teoría de la cultura de Oyarzún encuentra un nuevo y poderoso núcleo de imágenes en las grandes catástrofes naturales de los años sesenta. Descubre de pronto que la inminencia y la necesaria tolerancia de su ocurrencia, han sido una determinación histórica del sujeto. Chile es un país joven, pero está lleno de ruinas. Nadie hizo o gastó en nada que permaneciera. "Cada uno gastó en su propia vida, gastó en vivir"⁷⁵, de ahí que, como para Subercaseaux, Chile viva de espaldas al paisaje. Los montes, las selvas, las cascadas impresionan al chileno por su magnitud, como expresión espectacular de fuerza, y no por su belleza, tal como como podrían deslumbrarlo un portaviones o un terremoto.⁷⁶ Quizás en su relación a la naturaleza, en el bostezo de su existencia, el habitante de Chile no ha necesitado la versión clásica del carnaval, cuya ausencia es aquí un misterio antropológico,

⁷⁴ Ibid., p. 302-303.

⁷⁵ Ibid., p. 322.

⁷⁶ Ibid., p. 328.

porque atribuye su función simbólica a acontecimientos alternativos, como el mundial de fútbol del año 62. La sociedad local no requiere de un accidente a su orden, de una válvula festiva pero regulada de escape a la coherencia habitual de las relaciones sociales, como ocurre en la sociedad europea. En la inminencia del gran desastre y en la persistencia real de la incoherencia, la sociedad chilena busca cotidianamente instaurar un principio ordenador, pero superficial. La fiesta se disipa en el gesto diario de oponer transparencia forjada a la opacidad natural de la existencia.

Después de la erupción del Villarrica, el maremoto de ayer. Chile sufre y goza sus maremotos con toda tranquilidad. La gente miraba crecer el río con deleite, como rejuvenecida por el peligro. Los cataclismos renuevan la savia vital y acercan a la gente. Tal vez esta experiencia catastrófica del chileno influya en su estabilidad política y en su costumbre de no espantarse de nada en este orden de cosas. Suenan ahora, en la mañana soleada del Domingo de Resurrección, las sirenas de incendio y cuando la gente se pregunta qué pasa, un niño lustrabotas con toda naturalidad responde: "Se está subiendo el río", como si avisara que se está subiendo la leche.⁷⁷

En 1965, retoma la identidad entre la catástrofe y el modo social, y lo vincula, como De Rokha, a una local conciencia trágica.

Los terremotos son también mentales, arrasan el subconsciente, lo abrazan y requiebran. Algo queda trizado en el alma después de estos remezones que atestiguan la vitalidad del planeta y su in-

⁷⁷ Ibid., p. 431.

compatibilidad con el espíritu. Ya el chileno puede superar con creces el sentimiento cristiano de la precariedad de la vida, pues sobre este suelo la vida es no sólo peligrosa: la vida en un cráter, en un basural, en un incendio de bosques. Es algo más que el sentimiento trágico de la vida el que podemos nosotros desenvolver. Se diría que ese sentimiento, a lo Unamuno, es normal, y que el nuestro resulta siendo para-normal. O supernormal. Nuestra adhesión a la tierra es de amor con extrañeza. Pero más todavía, es de amor-odio, lo cual da cuenta, a su modo, de algunos de nuestros más típicos desequilibrios, como nuestro alto índice de criminalidad privada y nuestro alcoholismo. Aquí, en efecto, se siente bien que la vida es sueño, pero sueño cruel, y nadie me expresa mejor esta realidad cruda que una foto de El Mercurio de hoy, en que aparecen sobre un empapelado a lo Matisse unos retratos chuecos de los antiguos dueños de casa que fueron arrastrados por el alud de relaves. 300 personas quedaron sepultadas, como en gelatina, bajo este desbordamiento de materias hostiles, que van endureciéndose más y más.⁷⁸

En tono aforístico señala, más adelante: "Fútbol, terremotos, elecciones, los tres oficios de Chile".⁷⁹ Y luego,

el carácter chileno ha de amoldarse a esta atmósfera, a este polvo de cataclismos, que trizan la voluntad y el ánimo. Hay una correspondencia entre terremotos, miseria y vino. La corteza terrestre de este país es delgada, quebradiza, inestable, como la cáscara de la conciencia. Muchos chilenos tienen que sobrellevar la pena de vivir, como los árboles enfermos.⁸⁰

⁷⁸ Ibid., p. 469.

⁷⁹ Ibid., p. 471.

⁸⁰ Ibid.

Por entonces la constatación de la “normalidad trágica”, que es su propio descubrimiento teórico, lo redime de ella.

Recorro los arrabales de Chile, país de arrabales y miserias. Este es mi país, y deberé cargar con el lisiado, con el borracho perdido, con la mujer llena de piojos y maldiciente de todo, con los niños que se revuelven en el agua podrida, con los mineros del carbón, con los papeles y los tarros y las chancletas enfangadas en la tierra colorada apestosa, con las puñaladas del pueblo y los suicidios de la burguesía, con las especulaciones de todas las bolsas, hasta las bolsas miserables de las pulperías y despachos. Este es mi país, con sus volcanes impolutos y temibles como el mar, *le bel indifférent*, siempre sublime *comme il faut*; con sus comerciantes hinchados de riquezas mal habidas, con sus burócratas resignados, con el remolino de la miseria haciendo estremecerse en el aire dorado de álamos de otoño las blasfemias del borracho sin destino. Este es mi país, Dios mío, una mujer gorda semidesnuda defendiendo a su pequeño de los golpes de los niños más grandes, una mujer canta hablando de la bondad del cielo y un pobre hombre demacrado en el marco de una ventana, noble, indiferente, mirando como un retrato del Greco. Entre las casuchas veía el mar vespertino, intocado por la desdicha humana, bello, y pensé que la belleza postrera no es de este mundo y que hay también debilidad, mezquindad, equivocación en la repartición de los bienes del Cosmos, y que nosotros, por alguna culpa, habitamos en una población callampa que es toda la Tierra entre la esfera espiritual esplendente.⁸¹

⁸¹ Ibid., p. 391

La década del 60 abre en Oyarzún un nuevo modo de escritura, breve, rápido, aforístico, contingente, sorpresivo, pero potentemente cargado de imágenes de su pensamiento y la sociedad. Algunos ejemplos: "Desafío a un marxista a que me explique el milagro de las semillas".⁸² "El chileno pata de perro reflexiona cuando cae el día, y dice: ¿Dónde? Y este pequeño país se transforma en mito para sus propios hijos. El torturado, conmovedor mito de Chile".⁸³ "Me quedo pasmado en el árbol, dormito en las plumas del gallo, me hundo con las raíces en la tierra, me caliento en el horno, soy pan y ¡oh, maravilla! Pluma, fruta, deslizamiento de arenas, pepita de oro en el ojo de la paloma, soy".⁸⁴ El descenso de la mortalidad infantil en Chile aparece vinculado en Oyarzún a la fiesta del angelito. "Ya no se mueren niñitos chicos. Hay que matar angelitos para cantarles. Hay que hacer lo del rey Herodes".⁸⁵

Es su actitud sensible y no violenta la que informa, probablemente su desprecio por Neruda y de Rokha. Al primero se refiere como a un "político apasionado, odioso y resentido. Adolescente regalón, pedigüeño, irresponsable. Un gran gato persa, que cree que el talento poético hace innecesarias a la inteligencia y a la bondad", y al segundo como "ese otro ególatra, ese astuto matarife ordinario y tragón, con su genio avinagrado, desprovisto de trascendencia, con ternura volcada sólo hacia sí mismo".⁸⁶ En el mismo plano afirma que "los escritores marxistas han perdido el don de hablar con humildad -todo lo saben. Sus derrotas

⁸² Ibid., p. 394

⁸³ Ibid., p. 400

⁸⁴ Ibid., p. 403.

⁸⁵ Ibid., p. 420.

⁸⁶ Ibid., p. 425.

son errores de los demás, o son conjuraciones. Son -crímenes".⁸⁷ Sus preferencias están con Gabriela Mistral, con Enrique Molina, el poeta sin obra.

Aunque en estricto rigor, nuestro estudio está circunscrito al año 1970, nos parece interesante reproducir algunas de sus imágenes breves registradas, la mayoría en 1972, en pleno gobierno de la Unidad Popular. Por ejemplo: "La UP está haciendo cada vez más odiosa a la música folklórica que, en su forma campesina, casi siempre corresponde a un Chile feudal que ya no existe".⁸⁸

La tortura cotidiana de los periódicos. Ni tirios, por cierto, ni troyanos. Pero hay un hecho que vale irremediamente contra el Gobierno de la UP, a pesar de todos sus planes y proyectos dignos de aplauso: la voz que han alcanzado en su favor la ineptitud, el fanatismo y la ignorancia. Los mayúsculos problemas del país son abordados por oportunistas o sectarios ignorantes, que creen que la sociedad se gobierna con "ideas", a golpe de TV y radio. Es la República de los locutores.⁸⁹

Nótese este comentario indirecto sobre el Presidente de la República:

-Pacita, ¿quién es Allende?

-Un viejo con anteojos que anda por todas partes. Un viejo que cuando se encuentra con obreros se pone sombrero de obrero.⁹⁰

Y este otro, sobre la actualidad contingente, escrito en septiembre del 72:

⁸⁷ Ibid., p. 447.

⁸⁸ Ibid., p. 597.

⁸⁹ Ibid., p. 599.

⁹⁰ Ibid., p. 609.

No se puede negar que apedrear al Ministro del Interior en la Catedral y el cementerio durante los funerales de un cabo de carabineros es más surrealista que el encuentro de una máquina de coser y una mesa de disección. Y aún más que la advertencia que tanto gustó a los surrealistas a comienzos de la Segunda Guerra.

Directamente, afirma sobre la UP:

Santiago parece haberse convertido en una ciudad atroz. En todas partes se desata la violencia. Todos tienen alguna razón o sin razón, pero lo que predomina es el impulso ciego. El Gobierno es malo, pésimo; pero la oposición es peor con su heterogeneidad, su mediocridad, su mezquindad de aldea.⁹¹

Y también:

A la UP le falta espíritu. Por eso está ahogada por el odio y contagia con él a los demás. El mismo S. Allende es hombre sin espíritu, sin generosidad, sin trascendencia, sin duda, duda creadora".⁹²

El último registro de su diario data de noviembre de 1972, pocas horas antes de morir de una crisis hepática. Viene a buscarlo un camillero. Sólo alcanza a anotar: *Taken for a ride*.

⁹¹ Ibid., p. 623.

⁹² Ibid., p. 627.

"AMÉRICA LATINA" COMO APORÍA: LAS ESTÉTICAS NOCTURNAS

Las referencias epistemológicas de una ciencia estética que sería inherente al pensamiento americano, han sido históricamente confusas. Más aún, confusas y difusas. Confusas, porque la lógica de su argumentación tiende a rechazar toda definición de conocimiento estable. Difusas, porque la ciencia que de ellas resulta se caracteriza menos por una diversidad de aproximaciones a un objeto invariable, que por una voluntad de búsqueda de un objeto que estaría siempre más allá de sí mismo. Si un rasgo la singulariza, éste ha sido su insatisfacción progresiva ante el objeto que garantizó su emancipación al interior de la tradición intelectual europea: el "arte" o, mejor dicho, la "obra de arte". Pero, por este gesto, ella se ha convertido en una ciencia en contradicción consigo misma. La crítica del episteme a partir del cual la estética americana ha intentado definir un objeto de conocimiento que le sería exclusivo, se ve debilitada por la paradoja de que la estética es indisociable de una concepción intraeuropea de la modernidad, al mismo tiempo que se resiste a reducirse enteramente a ella. En cuanto discurso de la especificidad propia a la producción simbólica del Occidente moderno, la estética forma parte ineluctablemente, a su vez, de una disposición epistemológica moder-

na. Ésta es un correlato de la obra de arte, forma moderna mediante la cual sistemas simbólicos sociales del pasado han adquirido progresivamente su autonomía. Al interior del sistema de sentido ilustrado de la Europa del siglo XVIII, la estética es la inventora de la idea de obra de arte por el mismo nexo cultural que permite a esta última inaugurar su derecho a la existencia. Ciertamente, la estética no nace como discurso literal sobre la obra de arte. Kant, sin ir más lejos, la substituye como problemática por el juicio de gusto, y resalta lo "bello natural" en desmedro de lo "bello artístico". Pero aun la elección kantiana –que conduce a una teoría general de la intersubjetividad– no sería posible, probablemente, sin la existencia, al interior del sistema de sentido de su tiempo y de su lugar, de un principio de autonomía en la noción de "obra de arte". Salir verdaderamente de la obra de arte es, por consiguiente, salir de la estética. Entonces, ¿cómo salir de la estética para hacer la crítica de un objeto que, de una manera u otra, permanece al interior de ella? Y a la inversa, ¿cómo renunciar a una "epistemología de la alteridad" sin servirse del episteme que a su vez enuncia al enunciador como otro que sí mismo y, por este gesto, lo neutraliza?

El excedente de sentido de tal contradicción señala una zona de sombra que ha llamado sobremanera la atención de investigadores americanos aun si, a decir verdad, éste no ha sido ajeno a las preocupaciones de numerosos filósofos occidentales. Desde el "humanismo del otro" de la fenomenología de Levinas hasta el "momento crítico" del sistema estético adorniano, desde la "microfísica del poder" que desentierra la arqueología foucaultiana del saber hasta el espacio rizomático y la identidad irreductible de la

ritournelle en Deleuze, sobre un mismo umbral oscuro de la realidad se detienen las miradas. Y ello, aún cuando los territorios de reflexión de estos cuatro pensadores sean perfectamente disímiles. Pero, al interior de la reflexión americana, el interés llevado a estas zonas de sombra juega un rol esencial: su excedente de sentido expresa una voluntad profunda de descolonización como resistencia simbólica a las proyecciones nominales del “ego cogito/ego conquiro”¹ occidental. La ciencia construida a partir de una reflexión sobre el excedente de sentido de la contradicción más arriba mencionada, se ha vuelto una ciencia cuyo objeto no puede ser deducido sino por refracción, *a contrario*, en sesgo, *ex negativo*. Su objeto se sitúa siempre más acá o más allá de la evidencia. Tal objeto se vuelve, en suma, un “objeto nocturno”, y la estética que de ella se ocupa, una “estética nocturna”.

Es verdad que de cierto modo el objeto de toda estética es igualmente un objeto nocturno. La estética ha sido, desde su aparición moderna, una ciencia de la sorpresa social y del misterio individual frente a la situación límite –de frontera– a la que conducía la “obra de arte”. Aunque erigida durante *las luces*, ella ha sido una ciencia nocturna del “espacio oscuro” ocupado por la obra de arte. Pero, en la estética americana, la obra de arte misma es un objeto en suspenso, postergado, ya que ésta se vuelve, por efecto de su transposición cultural, un objeto sospechoso, impuesto por la herencia colonial, cortado de sus raíces y transformado, por la vía de la desterritorialización, en un “objeto diurno”.

¹ La bibliografía al respecto es extensa. Consultar, a modo de referencia: Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique: La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1982; Enrique Dussel, 1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1992; Miguel Rojas-Mix, *Los cien nombres de América*, Barcelona, Lumen, 1991.

Las tentativas por salir de esta *impasse* crítica se han concentrado globalmente en un “plano nocturno de trabajo”, que ha permitido la convergencia del pensamiento de muy numerosos investigadores americanos. Filósofos, filólogos, epistemólogos, poetas, novelistas, teólogos, y por sobre todo los reductoramente llamados “ensayistas”, han girado, desde hace más de un siglo, en torno a preguntas y respuestas similares. Preguntas y respuestas que han terminado por infiltrar las redes mismas del discurso de las ciencias sociales y, particularmente en los últimos veinte años, de la antropología cultural y de la teoría de medios.

Jesús Martín-Barbero y Nestor García Canclini, por ejemplo, a quienes podríamos situar en las dos últimas disciplinas mencionadas, concuerdan en que la mayoría de las preguntas que conciernen a los fenómenos culturales que ellos llaman “de masa”, deben ser, en América, reformulados de acuerdo a “lógicas nuevas”. En el lenguaje de Martín-Barbero, esta nueva lógica será igualmente una lógica “nocturna”, la única que permitiría superar la “lógica diurna” para poder tantear algunas zonas, según él inexploradas, con un mapa teórico “nocturno”.² En una sociedad como la americana, llena de dualidades, el relato está doblemente limitado en su capacidad de contar los fenómenos estéticos. No obstante, el margen de fenómenos no aprehendido ni repertoriado por el relato es al menos vislumbrable cuando modalidades diversas de contar son confrontadas entre sí. En este gesto pueden contradecirse y revelar la fragilidad “significativa” de sus propios enunciados. Michel de Certeau, que conocía bien la tradición de pen-

² Cf. Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*, Barcelona, Gustavo Gili, 1987.

samiento americano, había situado el objeto de sus investigaciones en Europa en términos semejantes. Así afirmaba, desde la introducción de *L'invention du quotidien: Arts de faire*, que tal objeto sería alcanzado sólo si "las prácticas o maneras de hacer cotidianas cesaran de figurar como el fondo nocturno de la actividad social, y si un conjunto de preguntas teóricas, de métodos, de categorías y de miradas (*vues*), atravesando esta noche, permitieran articularla".³ Por este gesto podía, en fin, aunque de un modo ciertamente precario, franquear el primer umbral epistemológico que conduce a la descripción de un objeto nocturno.

Más allá de los métodos y de los contenidos, más allá de lo que dice, una obra se juzga respecto de lo que calla. Hay pues que constatarlo, los estudios científicos –y sin duda también las obras que estos privilegian– comportan extrañas y vastas playas de silencio. Estos espacios en blanco dibujan una geografía de *lo olvidado*. Ellos trazan en negativo la silueta de problemáticas extendidas negro sobre blanco en los libros eruditos.⁴

Hemos dicho que el espacio oscuro que rodea al nacimiento de la estética, en la tradición ilustrada, viene reforzado por la creencia en un "conocimiento" que "no lo es" completamente, que está ferozmente desfigurado por una dicotomía que niega su identidad afirmándola: ser pensamiento en la ausencia de pensamiento y ser un no pensamiento en el pensamiento; "claridad extensiva", conocimiento sensible, a medio camino entre el conocimiento

³ Michel de Certeau, *L'Invention du Quotidien*, Vol. I (*Arts de Faire*) Paris, Gallimard, 1990, p. XXXV.

⁴ Michel de Certeau, *La culture au pluriel*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 63.

inteligible y el mundo de los afectos. Desde su formulación moderna, la estética, siempre limitada a la idea de obra de arte, experimenta una redefinición permanente, reclamando aquí un acceso más vasto al conocimiento inteligible, borrando allá progresivamente el divorcio entre conocimiento sensible y afecto. Jerga de espejos que se desarrollará a través de un nuevo vínculo social con la noción de "arte" y que el pensamiento americano se apropiará para afirmar los valores de su identidad así como su equivalencia con los valores de la "occidentalidad". En consecuencia, es un argumento eminentemente estético el que se privilegiará para promulgar la revisión de todas las categorías de pensamiento originadas en una "razón europea". Sin embargo, la argumentación estética será desarrollada mucho más en el estudio de una noción vasta de "cultura", que en el análisis de la producción individual de las obras de arte. De ahí la reivindicación de una estética nueva y de un nuevo objeto estético por el cual ella se transforma en una ciencia nocturna para un objeto nocturno. De ahí, igualmente, el vínculo entre la filosofía americana y el estudio del arte como producción social global.

El programa de la "filosofía nocturna" ha consistido precisamente en establecer una "filosofía latinoamericana" informal a partir de una doble operación: por una parte, la problematización de la noción de "América Latina" y de su estatuto respecto de Occidente y la modernidad; por otra, la problematización del método de conocimiento que exigiría la afirmación de un estatuto ontológico y cultural específico para América Latina. A estas dos operaciones de distinción, la filosofía nocturna responde con un gesto igualmente doble: por una parte, situando su objeto siempre más allá de sí mismo; por otra, afirmando la existencia de una para-

razón americana, concebida por lo general como una razón estética que permite tanto un conocimiento del mundo sensible como su identificación con el sujeto cultural de la enunciación. Lo propio del "ser americano", para esta tradición "informal" de pensamiento es su acercamiento sensible a un mundo que no puede ser cabalmente aprehendido por la razón extra-cultural que, históricamente, ha sido la razón occidental. Y esta razón es estética en la medida en que su objeto, al que atribuye una naturaleza simultáneamente ontológica y cultural, no es directamente deducible sino de "una identidad de lo sensible" que la legitima como *analogon* de la razón.

Pensamiento poscolonial y filosofía nocturna: las herencias de Ortega

El pastiche modernista es, en América, una de las consecuencias de la aparición de una crítica naciente, en el seno de la elite intelectual religiosa, derivada del proceso de superposición de sistemas de sentido durante el barroco avanzado del siglo XVIII. Ella comporta una apertura sistemática al conocimiento ideal del mundo por intermedio de la razón, pero permanece fiel al principio inamovible de la revelación. La distancia de los grandes centros de debate y de generación de escuelas de pensamiento, favoreció la posibilidad de desarraigar sistemas intelectuales que se debían en Europa a condiciones de historicidad muy particulares, para asimilarlos, modificarlos y aun manipularlos como si se tratara de sistemas de ideas puros, dispuestos a la elección por la evolución natural de la metafísica y la técnica. La crítica naciente apunta en general a la escolástica, no

a la fe.⁵ Se le reprocha a la primera la petrificación de la razón, pero sin que ello modifique el estatuto que se confiere a la segunda como soporte natural de la existencia de Dios. En Venezuela, el franciscano Juan Antonio Navarrete (1750-1814) escribe su *Area de letras y teatro universal*, que denigraba el tomismo y la Inquisición. En Argentina, José Elías del Carmen Pereira (1760-1825), también franciscano, se declara fervientemente cartesiano por su adhesión al innatismo, a la unión del alma y del cuerpo, a la distinción del alma y de sus accidentes, al mismo tiempo que acepta la visión de Dios y el ocasionalismo de Malebranche, rechaza el mito de la generación espontánea a partir de la putrefacción, se entusiasma por la experimentación científica abandonando en sus aspectos esenciales la cosmología aristotélica y la física de l'École, y hace el elogio de Franklin.⁶ En Ecuador, Eugenio Espejo (1747-1795), mestizo y autodidacta, médico y licenciado en derecho, escribe bajo seudónimo varios textos satíricos que ridiculizan "cierta elocuencia sagrada, demasiado ampulosa y vana".⁷ Perseguido y encarcelado tres veces por sus ideas (y liberado pocos días antes de su muerte), se declara admirador de Feijóo, de Mayans y de Verney, y opositor al pensamiento escolástico; en esta lógica tensionada por la contradicción caben, simultáneamente,

⁵ No todos los pensadores pro-modernos se sitúan como "adversarios resueltos de toda la escolástica", afirma Alain Guy, aun cuando se trata de religiosos como los jesuitas de Lima José de Aguilar (1652-1731) y Nicolás de Olea (1635-1705). Este último revelaba "un gusto pronunciado por el cartesianismo y por el baconismo". En Alain Guy, *Panorama de la philosophie ibéro-américaine*, Genève, Éditions Patiño, 1989, p. 13.

⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷ Cuyo origen atribuía a los jesuitas, pero también a otros religiosos. *Ibid.*

Bacon, Locke, Clarke, Wolff, Hobbes, Pufendorf, Grotius y Montesquieu, sin que por ello se deje de ser "sinceramente piadoso" y de reprochar su ateísmo a la Revolución Francesa.⁸ El mexicano Benito Díaz de Gamarra y Dávalos (1745-1783), después de haber seguido una carrera intelectual y religiosa brillante que le vale la nominación de protonotario apostólico del Sumo Pontífice, es perseguido por la Inquisición en razón de sus escritos. Fundamentalmente, después de la publicación de *Academias divinas* y de *Academias filosóficas*, y por sobre todo, de *Elementa recentioris philosophiae* (México, 1774). "Esta obra, que desarrollaba la enseñanza dispensada cotidianamente por Gamarra, aspiraba a ser la punta de lanza de la renovación pedagógica e ideológica de México, contra las rutinas de una escolástica entonces anquilosada".⁹ Nuevamente, en Gamarra se percibe el eclecticismo tan difícil de aceptar en las escuelas europeas, que lo hacen reclamarse al mismo tiempo de Bacon, de la "Royal Society", de Pourchot, de Descartes, de Malebranche, de Rohault y de Newton, así como también de los matemáticos holandeses, de Leibniz y de Wolff, pero permaneciendo siempre fiel a la revelación de Dios. En Cuba un cambio radical se opera en torno a la francmasonería y a la acción del obispo Espada quien, a partir de 1802, "favorecerá el abandono de la escolástica y el llamado a Las Luces".¹⁰ En Perú, el Convictorio de San Carlos, fundado en Lima en 1770, se vuelve el centro de difusión de las ideas de Bacon, Descartes, Leibniz, Locke, Newton y Condillac. El *Mercu-*

⁸ Ibid., p. 16.

⁹ Ibid., p. 17.

¹⁰ Ibid., p. 27.

rio Peruano expresa las aspiraciones de los innovadores.¹¹

Cuando los jefes políticos y militares de la oligarquía criolla multiplican sus revueltas contra la Monarquía, lo hacen luego animados por ideas que se habían expandido —a veces de manera solapada—, desde hacía al menos medio siglo. Luces y liberalismo inglés y norteamericano daban el tono, reforzados por dos eventos de fuerte impacto: la Independencia de Estados Unidos y la Revolución Francesa. Es el caso tanto para hombres “modernos”, agnósticos convertidos a la razón y el progreso, como Simón Bolívar, José de San Martín (1778-1850) y los hermanos José Miguel, Juan José y Luis Carrera, como para un sacerdote: Miguel Hidalgo, cura de Dolores que lanza el primer “grito” de la Independencia Mexicana y que, por tal razón, será inmediatamente perseguido por la Inquisición.

Aun cuando es posible seguir sus antecedentes mucho más atrás, el origen del pensamiento nocturno que caracteriza a la actividad intelectual americana, en el curso del siglo XX, remonta de manera inmediata a las interrogaciones geopolíticas planteadas por las élites criollas que condujeron el proceso de Independencia durante el siglo anterior. En una década solamente (aproximadamente entre 1810 y 1820), las naciones americanas nacientes se vieron confrontadas a una autonomía administrativa para la cual no estaban preparadas. Era necesario encontrar rápidamente un sistema de gobierno capaz de funcionar, y elegir, entre aquellos que ya existían en Europa

¹¹ En Arequipa, igualmente, estas ideas encontraban un eco en el Seminario de San Jerónimo. Toribio Rodríguez de Mendoza es allí apodado el “Bacon peruano”.

y Estados Unidos, aquel que mejor se adaptara a la especificidad cultural de cada sociedad. El diagnóstico resultó aún más complicado que la elección del modelo y muchas preguntas parecían quedar sin respuesta. ¿Cuál era verdaderamente el estatuto cultural americano? ¿Dicho estatuto era común a toda América no-sajona o faltaba aún discernir un estatuto particular para cada una de las naciones concernidas? ¿Este gran estatuto o este conjunto de estatutos culturales, podía ser establecido de otro modo que no fuera su grado de parecido y de pertenencia al mundo de la occidentalidad? Una última pregunta agrupaba a las anteriores: ¿América formaba parte de Occidente?

Numerosos son los pasajes que Simón Bolívar consagró al problema en sus reflexiones políticas. "Somos un pequeño género humano", escribe entonces en su célebre Carta de Jamaica (1815).¹² Este "pequeño género", que se sitúa entre un parecido y una diferencia respecto de la historia occidental, es también un género nuevo.

Poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, (somos) nuevos en todas las artes y ciencias, aunque en cierto modo viejos en los usos de la sociedad civil (...) apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue y, por otra parte, no somos indios, ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país, y los usurpadores españoles.¹³

Tal cuestionamiento aparecerá desde ahora en casi todos los países americanos, pero los modos

¹² Cf. Simón Bolívar, *Carta de Jamaica*, Latinoamérica, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, 1, UNAM, 1978.

¹³ Simón Bolívar, "Carta de Jamaica" (1815), en José Ángel Cuevas, *Utopías y antiutopías latinoamericanas*, Santiago, Ediciones de la Vía Láctea, 1994, p. 11.

de resolverlo serán muy diferentes unos de otros. Modos que servirán para justificar, como en Argentina, una concepción racista del Estado, particularmente en los discursos de Alberdi y Sarmiento, pero también, como en Martí, en Cuba —“quiero ligar mi destino a los pobres de la tierra”—, fundarán un pensamiento socialista embrionario. En Chile, Francisco Bilbao, cofundador de la Sociedad de la Igualdad con Santiago Arcos, transformará los mismos problemas en una crítica de Occidente. Bilbao, en un principio gran admirador de la sociedad francesa —él es el primero en hablar de América Latina¹⁴— concentrará sus fuerzas, después de la invasión de México, en la denuncia de todos los imperialismos de su tiempo, así fuesen sajones, eslavos o “latinos”.

El imperialismo ruso y los Estados Unidos, potencias ambas colocadas en las extremidades geográficas, así como lo están en las extremidades de la política, aspiran el uno a extender la servidumbre rusa con la máscara del paneslavismo, y el otro la dominación del individualismo *yankee*. Rusia está muy lejos, pero los Estados Unidos están cerca.¹⁵

A la pregunta por la identidad americana se agregará desde ahora el cuestionamiento progresivo de la supuesta civilidad del mundo Occidental. Gabino Barreda (1818-1881) se referirá a los franceses como a “bárbaros”, luego de la derrota del ejército de Napoleón III, en Puebla, en 1862, y a Ignacio Zaragoza, general mexicano,

¹⁴ Cf. Rojas-Mix, op. cit.

¹⁵ Francisco Bilbao, *Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de Repúblicas*, Latinoamérica, Cuadernos de la Cultura Latinoamericana, 3, UNAM, México, 1978, p. 24.

como al salvador del verdadero "mundo civilizado" de los americanos. Después de Puebla se aseguraba

el porvenir de América y del mundo, salvando las instituciones republicanas. El general mexicano se propuso, como Temístocles, salvar a su patria y salvar con ella las instituciones que un audaz extranjero quería destruir y que contenían en sí todo el porvenir de la humanidad. (..) (En este día) el nombre de Zaragoza, de este Temístocles mexicano, se ligó para siempre con la idea de independencia, de civilización, de libertad y de progreso, no sólo de su patria, sino de la humanidad.¹⁶

De la crítica de la ambición occidental de poder a la crítica de los valores que condicionaban tal ambición había sólo un paso. De pronto, la barbarie apacible, la falta de iniciativa y la incapacidad de sobreponerse a la anarquía política, rasgos mediante los cuales se construía un estereotipo histórico de las sociedades americanas (la palabra subdesarrollado no aparecerá sino después de la segunda guerra mundial), podía también, bajo otro ángulo, revelar aspectos positivos. Dichos aspectos no eran necesariamente virtudes, pero no eran tampoco, desde un punto de vista moral, inferiores a la violencia "civilizada" de los países occidentales. Un cuarto de siglo antes de que esta idea se impusiera en la mayoría de los países americanos con la visión del horror de la primera guerra mundial, José Martí (1891) ya sacaba sus conclusiones.

¹⁶ Gabino Barreda, *Oración Cívica*, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, 72, UNAM, México, 1979. Citado in Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1988), p.48.

Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza.¹⁷

Siguiendo una línea abierta por Rubén Darío – volveremos al punto más adelante –, el *Ariel* de José Enrique Rodó marca, en 1902, una etapa embrionaria en la formación de un pensamiento filosófico, pero todavía periférico y dependiente del discurso político. Para este último, la afirmación de una identidad era prácticamente una cuestión de supervivencia frente a las presiones de las potencias mundiales contemporáneas por ganar terreno allí donde los españoles lo habían perdido.

Paradójicamente, son precisamente los trabajos de un filósofo español, José Ortega y Gasset (1883-1955), los que gatillarán en América una reflexión “territorializante” sistemática, autónoma del puro discurso político.¹⁸ Como totalidad teórica, el discurso orteguiano no sólo se expresa en un idioma común y familiar a españoles y americanos, sino que también se funda en una axiología extraordinariamente favorable al desarrollo de un discurso de la especificidad, capaz tanto de legitimar la idea de una “cultura americana” como de satisfacer su necesidad

¹⁷ José Martí, *Nuestra América*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 16.

¹⁸ Sobre la proyección del pensamiento de Ortega en América consultar: José Luis Gómez-Martínez, *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega y Gasset et Iberoamérica*, Madrid, Ediciones EGE, 1995. Igualmente consultar: Antonio Santamaría García, “El legado filosófico de José Ortega y Gasset en América Latina. José Gaos y el Movimiento de Historia de las Ideas”, *Anuario de Estudios Americanos*, L-2, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1993; y Tzvi Medin, “Una paradoja aparente : eurocentrismo y nacionalismo orteguianos en Hispanoamérica”, *Identidades en América Latina*, II, Vol. 5, N°2, Tel Aviv, Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, Julio-Diciembre 1994.

de adhesión al mundo moderno. Su discurso no sólo hace posible la existencia de una condición autónoma al discurso identitario, sino que además es capaz de armonizar este principio con una filosofía "universal" cuya referencia continuaba siendo la tradición franco-germana. La penetración de las ideas de Ortega se producirá a la par, en los años veinte, de las repercusiones de una "segunda crisis colonial" que había caracterizado el cambio de siglo. Esta crisis implicaba el ocaso del poder europeo sobre el continente americano y el ascenso de Estados Unidos, así como también la pérdida, para España, de sus últimas colonias de ultramar. La coyuntura de descolonización que agrupa, a partir de sus propias experiencias, a las élites americanas con las españolas, permitirá una extraordinaria empatía entre el pensamiento filosófico y los nuevos discursos de independencia y de identidad. Los problemas que Ortega transmitirá a los americanos eran también los que se planteaban los españoles: una nación que había construido su imperio aislada del resto del continente experimenta, ahora que ha perdido sus últimas colonias, el peso de la soledad y el complejo del retraso. En su soledad, se repliega sobre sí misma y constata hasta qué punto ha terminado por asimilar (y asimilarse con) sus antiguos territorios de ultramar. Las preguntas se cruzan y se confunden. Por una parte los españoles quieren saber quiénes son; por otra parte quieren volverse "europeos" y "modernos". Miguel de Unamuno (1864-1936) es uno de los primeros en expresar este sentimiento que es el de una generación que siente su existencia como una caída. "España está por descubrir y sólo la descubrirán los españoles europeizados".¹⁹

¹⁹ Citado en Pedro Laín Entralgo, *España como problema*, Vol. II, Madrid, Aguilar, 1956, p. 41.

En el centro de esta afirmación, doble y contradictoria, desarrolla Ortega su pensamiento. El pensador admira la modernidad europea que considera encarnada de un modo más profundo por Alemania y particularmente por su filosofía, que traducirá y divulgará en el mundo hispanófono. Tomará ciertos aspectos aislados de este pensamiento, particularmente de la filosofía de la historia de Hegel, y los adaptará a un sistema de argumentación que permita revalorizar la identidad española y, por extensión, la de América. La afirmación de la idea de España es imposible mientras esta no ha desplegado una razón capaz de revelar los valores que le serían inherentes. El problema de la ausencia de una ciencia española²⁰, tan presente en los primeros escritos orteguianos, conlleva una interrogación global: ¿existe un pensamiento español? Al transformar ciertas ideas del pensamiento filosófico alemán en pensamiento hispanoamericano, Ortega pretende marcar la diferencia por la exigencia de invariantes culturales sobre las cuales unos y otros tendrían matrices de recepción y de enunciación autónomas, tautológicas. En su *Prólogo para alemanes*, Ortega afirma:

Todo lo que yo he escrito hasta este prólogo, lo he escrito *exclusivamente y ad hoc* para gentes de España y Sudamérica, que, más o menos, conocen el perfil de mi vida personal, como yo conozco las condiciones intelectuales y morales de la suya. He evitado siempre escribir *urbi et orbi*.²¹

²⁰ Cf. José Ortega y Gasset, *La ciencia romántica*, Obras Completas, Vol. I, Revista de Occidente, Madrid, 1946.

²¹ José Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, en Obras completas, vol. VIII, Madrid, Revista de Occidente, 1965, p. 18.

El doble juego del discurso que puede ser comprendido de manera diversa según la condición del destinatario aparece aquí muy claramente. Las tradiciones francesas y alemanas han subrayado sobremanera los aspectos reaccionarios de su pensamiento: su nostalgia del pasado, su elitismo, su ambigüedad respecto de la Guerra Civil. Otros son, sin embargo, los útiles del discurso de Ortega que la reflexión incipiente de los intelectuales americanos resaltará en provecho de una investigación autónoma y, en muchos aspectos, progresista. Tres principios, que se encadenan, resultan capitales.²² Primero, la idea de Razón Vital²³ mediante la que Ortega intenta desligarse de la pesada carga de la metafísica escolástica y por la cual vislumbra también la elaboración de una filosofía pragmática, existencial, útil al hombre confrontado al *hic et nunc* de sus determinaciones históricas externas. De donde se desprende el segundo principio: el circunstancialismo. El hombre no es sin su circunstancia ya que la razón que permite su conocimiento es una razón histórica. La comprensión del pasado es la clave para la redención del presente. Una suerte de apropiación y transformación del estatuto que Husserl da a la noción de conciencia (en cuanto conciencia de algo), parece estar aquí en la base de un nuevo principio de identidad. Los discursos poseen su origen en la intencionalidad del sujeto cognoscente. Las ideas son respuestas al sujeto que vive y a los desafíos que ofrece la circunstancia. De ahí la idea que, extendida al sujeto co-

²² Cf. José Ortega y Gasset, *Historia como sistema y otros ensayos filosóficos*, Madrid, Sarpe, 1984.

²³ Para una introducción al tema consultar el prólogo de José Edmundo Clemente a su recopilación de escritos de Ortega sobre el arte, titulado precisamente "Estética de la Razón Vital". Cf. José Ortega y Gasset, *Estética de la Razón Vital*, Buenos Aires, La Reja, 1956.

lectivo, permite el enunciado de una tercera noción: la de generación.

La lógica de la argumentación es simple pero permitirá, en América, la aparición de construcciones teóricas cada vez más originales. A pesar de esta simplicidad (o más bien en razón de ella), una filosofía americana podrá reclamar por fin su *carta de ciudadanía*. Se tratará en principio de una articulación armoniosa de lo particular y de lo universal. Vale decir que la filosofía, como tradición coherente universal de conocimiento, común y comprensible por todos, puede y debe ejercer este conocimiento sobre objetos en sí específicos, por su sujeción a condiciones de ocurrencia histórica –circunstancias– particulares. Pero la condición de la filosofía así enunciada encierra una problemática de segundo grado: ¿si el objeto del conocimiento así como el sujeto que conoce son determinados en su especificidad por las circunstancias históricas, *hic et nunc*, la razón filosófica adquiere a su vez una especificidad? Y, de comprobarse tal especificidad, ¿puede realmente continuar siendo universal? La primera interrogación abrirá el pensamiento americano, siempre obsesionado por la búsqueda de su identidad, a la posibilidad de establecer un objeto autónomo. Pero es sobre todo la segunda interrogación la que le permitirá auto-enunciarse como alternativa al pensamiento occidental y definir una axiología propia, equivalente a la de la tradición europea pero clausurada a sus útiles de conocimiento.

Aquellos que seguirán este segundo camino terminarán casi siempre por refugiarse en “sistemas teóricos estéticos”. La deriva esteticista de la pregunta por la identidad en América, venía ya enunciada en España por el discurso literario de la generación del 98 y antecede al aspecto “sensualista”

igualmente presente en el pensamiento de Ortega. La pregunta "¿existe una filosofía española?", parecía responder a una afirmación que era casi una creencia popular. "¡No tendremos el pensamiento, pero tenemos el corazón!".²⁴ La respuesta de Ortega no andará tampoco muy lejos.

(La) famosa pendencia entre las nieblas germánicas y la claridad latina viene a aquietarse con *el reconocimiento de dos castas de hombres: los meditadores y los sensuales* (el subrayado es nuestro)(...) Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas (...) Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto, a saber, la forma, el sentido físico y moral de las cosas.²⁵

José Gaos (1900-1969), discípulo de Ortega, tomará en cargo, durante su exilio en México (1939), la americanización de la filosofía del maestro. De la obra de Gaos "como de la mayoría de los transterrados españoles se acuñaba una nueva divisa: "Americanizar a España"; España prolongándose en América, y América prolongándose en España".²⁶ El autor de esta afirmación, Leopoldo Zea (1912), será a su vez uno de los más fieles continuadores de la reflexión del español. Es bajo la dirección de Gaos que Zea comenzará su tesis de doctorado en filosofía, y es Gaos quien lo convencerá de renunciar a su sujeto inicial, "los sofistas griegos", para reemplazarlo por

²⁴ Cf. Joaquín Costa, "Representación política del cid en la epopeya española", *Antología del pensamiento de la lengua española en la edad contemporánea*, Editorial Séneca, México, 1945. En Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1988, p. 100.

²⁵ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, OC, I, Revista de Occidente, Madrid, 1946, p. 349.

²⁶ Leopoldo Zea, op. cit., p. 193.

una investigación "en relación con los problemas filosóficos de América Latina". La decisión culminará en un trabajo, publicado en 1944, sobre *Apogeo y decadencia del positivismo en México*.²⁷ El proyecto nacionalista post-revolucionario mexicano daba a la filosofía de la historia de Ortega, a través de Zea, una extraordinaria oportunidad de ser aplicada. Ella servirá para levantar la primera gran crítica sistemática al pensamiento positivista, en el modo en que fue asimilado y apropiado por los mexicanos, y constituirá el principio de una línea general de reflexión sobre América Latina, vigente hasta nuestros días. La suma de conflictos que confluyeron en el estallido de la primera guerra mundial había asestado un primer gran golpe a la idea de Occidente como modelo y como guía incontestable de un proyecto "positivo" en el que toda la humanidad cobraba un sentido teleológico. Además, este período de decadencia de Occidente, develado algunos años más tarde por Spengler con una influencia mucho más determinante para los intelectuales americanos que para los europeos²⁸, abrirá un paréntesis en la dependencia americana al menos hasta finales de la segunda guerra mundial, en 1945. Sus consecuencias no serán únicamente económicas, sino también intelectuales. Los treinta años de conflicto europeos que van de 1914 a 1945 significaron para América no sajona una oportunidad única de repliegue sobre sí misma, antes de que Estados Unidos tomara el relevo de las antiguas potencias del Viejo Mun-

²⁷ Cf. Prefacio de Charles Minguet a la edición francesa de *América en la historia* (1957). Leopoldo Zea, *L'Amérique Latine face à l'histoire*, Paris, Editions Archives, 1991, p. 6. Traducción de Jean A. Mazoyer y Jean Martin.

²⁸ Cf. Th. Adorno, "Spengler tras el ocaso", *Prismas*, Barcelona, Ariel, 1962.

do, en un impulso nuevo con miras a una dominación global. En este contexto general de eclipse del modelo externo, los discursos afirmativos dependientes, tal como el positivismo, pierden su vigor. Las élites intelectuales y políticas están por vez primera solas ante países que se vuelven inmensos y extraños: territorios que les parecen de pronto desconocidos, indescubiertos por la negligencia de las modalidades tradicionales de relato. En este período aparecen también los grandes proyectos populistas del continente.²⁹ El terreno es propicio para la invención de una tradición en la cual filósofos y hombres políticos invierten sus esfuerzos.

En Brasil, el pensamiento de afirmación americana se articulará sobre los trabajos de Raimundo Farías Brito (1862-1917) y, fundamentalmente, de José Pereira da Graça Araña (1868-1931), uno de los padres de la idea de una identidad nacional del Brasil fundada sobre un *ethos* de la sensualidad y del amor fraterno. Estrechamente ligado a la aparición del arte "moderno" en su país, este filósofo de extracción popular publica la novela *Canaan* (1902) y el ensayo *Estética da vida* (1920), determinante en la configuración de tendencias discursivas que darán origen (y sucederán) a la

²⁹ La cadena de los grandes proyectos populistas americanos comienza en México en 1910, continúa en Perú en 1931 con el APRA, el Getulismo en Brasil desde 1937 y el Peronismo en Argentina, en 1945. Sobre los populismos consultar: Fernando Calderón "Latin American identity and mixed temporalities ; or, How to be postmodern and indian at the same time", in J. Beverly / J. Oviedo / M. Aronna (eds), *The Postmodernism. Debate in Latin America*, Durham / London, Duke University Press, 1995. Igualmente W. Rowe / V. Schelling, *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*, México, Grijalbo, 1993. Y Ernesto Laclau, "Hacia una teoría del populismo", in *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1978. Ver del mismo autor en colaboración con C. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

Semana de Arte Moderno de 1922.³⁰ En otro trabajo, *O espírito moderno* (1925), Graça Arahna muestra hasta qué punto la búsqueda identitaria en Brasil coincidía con el desarrollo de la idea de Nación y ésta con la noción de modernidad. “Ser brasileño es ver todo como brasileño, aunque sea la vida o la civilización extranjera”.³¹ Graça Arahna hace de la estética una ética de las sensaciones y de los afectos que desborda completamente la esfera del arte y que se transforma por esta acción en un proyecto integral de vida y de mundo, centrado en el amor activo y en la felicidad militante.

La felicidad absoluta nace de la concepción estética del universo, base de la estética de la vida. Es ella que proviene de nuestra integración al cosmos y que realiza la unidad infinita del ser, la alegría que no puede otorgarse sino a los estados especiales de la inconsciencia trascendental que alcanzamos a través de la religión mística, por la filosofía suprema, por el movimiento del arte y por el amor sublime.³²

Una ética en tres dimensiones sigue a esta visión estética del mundo: aceptación de la unidad del universo, incorporación a la tierra y solidaridad íntima con los otros hombres.³³

El universo se proyecta en nuestro espíritu como una imagen, como un espectáculo. De este modo la idea entera que se tiene del universo –así sea

³⁰ Particularmente aquellas de Oswald y Mario de Andrade, y en menor grado de Sergio Millet.

³¹ Cf. José Pereira Graça Arahna, *O espírito moderno*, Sao Paulo, Companhia Editora Nacional, 1925.

³² José Pereira Graça Arahna, *A estética da vida*, Río de Janeiro, Garnier, (s/f), 1ª edición de 1920, p. 81.

³³ Cf. Alain Guy, *Panorama de la philosophie ibéro-américaine*, Genève, Editions Patiño, 1989.

ésta científica, matemática o biológica, así sea idealista o religiosa— es espectacular. Podemos afirmar que la función esencial del espíritu es el factor estético y que sólo éste nos explica el universo.³⁴

El pensamiento peruano de comienzos de siglo manifiesta, igualmente, una vitalidad y una variedad que no parecen mantener su envergadura en los decenios posteriores. Habría que confrontar aquí la presencia de una reflexión estética “ortodoxa”, universalizante, explícita en un quehacer filosófico tradicional, con una reflexión heterodoxa, territorializante, que se expresa en una filosofía política y económica, pero que posee un potencial estético implícito. La primera se encarna ejemplarmente en la obra del cuasi centenario Alejandro Octavio Deústua (1849-1945), una de cuyas obras centrales es precisamente una *Estética General* (1923). La segunda es el fruto de una generación de pensadores “peruanistas” que comprende, por una parte, el *indigenismo* de Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) y de Luis Alberto Sánchez (1900), fuente ideológica del APRA, y por otra el *telurismo* mestizo de José María Arguedas (1911-1969).³⁵ Tal vez no sería abusivo citar aparte a José Carlos Mariátegui (1895-1930), a quien se sitúa tradicionalmente entre los *indigenistas*. No porque no lo

³⁴ Graça Arahna, *A estética da vida*, op. cit., p. 26.

³⁵ Cf. Rojas-Mix, op. cit. Haya de la Torre, fundador de la Alianza Popular Revolucionaria de América, APRA, llegará en su revuelta antipositivista al extremo de buscar inspiración en la Relatividad General de Einstein para elaborar una filosofía de la historia americana fundada en la suposición de un espacio-tiempo que le sería propio. “La historia del mundo, vista desde el espacio-tiempo histórico indoamericano, no será nunca lo que el filósofo observa desde la posición privilegiada del espacio tiempo histórico europeo. Así, lo que puede estar terminando para el espacio-tiempo europeo, puede tal vez estar comenzando para el espacio-tiempo americano”. Cf. Víctor Raúl Haya de la Torre, *Espacio-tiempo histórico*, Lima, 1948.

sea, sino porque su indigenismo viene asociado a un rasgo mucho más excéntrico: la utilización innovadora, en el análisis de la identidad peruana, de útiles teóricos marxianos.³⁶ A la paradigmática dualidad peruana entre costa y montaña, sobre la que se articulan los discursos identitarios del período, se superponen según Mariátegui –aunque no de modo directamente correlativo–, una dualidad entre una economía feudal y una economía pseudo-capitalista, y una dualidad cultural entre los estamentos “europeizantes” y las castas “indígenas”, que poseen un estatuto “extrasocial”.³⁷ El mestizaje no ha podido resolver la dualidad, sino que ha producido una tipología socio-económica compleja. Lo único que parece estar bien definido en Perú es la naturaleza. La especificidad de su cultura permanece sin embargo indescubierta. “La dualidad de la historia y del alma peruanas, en nuestra época, se precisa como un conflicto entre la forma histórica que se elabora en la costa y el sentimiento indígena que sobrevive en la sierra hondamente enraizado en la naturaleza”.³⁸ Curiosamente, Mariátegui irá más lejos en la elaboración de un discurso estético adaptado

³⁶ Tal calificación nos parece aquí más apropiada. La lectura crítica de Marx, y fundamentalmente de sus escritos anteriores a *El Capital*, de menos pretensión cientificista, es en Mariátegui muy libre. Economía y modelo cultural tienden, en este autor, a adquirir un carácter de reciprocidad antes que de subordinación, lo que lo vincula más con el Ordine Nuovo de Antonio Gramsci e incluso con la sociología de Max Weber, antes que con la “doctrina marxista” ligada a la práctica política latinoamericana.

³⁷ Por extrasocial hay que entender aquí: fuera de los límites que la organización del poder fija al sistema social. Mariátegui recurrirá a menudo, en toda conciencia, a esta paradoja que consiste en situar fuera de la sociedad una categoría, “casta”, que es intrínsecamente social.

³⁸ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1952, p. 216.

a la especificidad cultural³⁹ en sus escritos políticos, que en sus numerosos artículos consagrados a la crítica de arte.⁴⁰

Un fenómeno similar se produce en México. Con el descenso del ideal de Comte y de su triple identidad con las nociones de civilización, de Occidente y de Europa, la afirmación de "universalidad" se manifestará allí como una reivindicación de las particularidades culturales que caracterizará por igual la literatura y el pensamiento político del siglo. Paralelamente, puede ponerse en la cuenta de la herencia orteguiana, en México, una línea de reflexión que concierne, por una parte, a los trabajos de la generación del *Ateneo*, particularmente los de José Vasconcelos (1882-1959), y por otra, a los de Samuel Ramos (1897-1969) y del joven Octavio Paz. Percibimos aquí un espectro de lecturas. Vasconcelos representa el polo mesiánico. En *La raza cósmica*, el sujeto mestizo de América Latina se sitúa en el centro de una utopía política en la cual el subcontinente posee valores que, anclados en el plano de lo sensible, están por encima de aquellos del mundo occidental. *La raza cósmica*, exclusiva al hombre americano, es un modelo, único futuro posible para las razas que desean permanecer puras y que viven en función de valores puramente inteligibles. La "discriminación positiva" del racismo de Vasconcelos comporta, tras la afirmación de una identidad mexicana y americana, una tentativa profunda de descolonización simbólica. Como para toda una generación de pensa-

³⁹ Ver, por ejemplo, el séptimo de sus 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana*, consagrado a "El proceso de la literatura". Mariátegui, op. cit.

⁴⁰ Cf. José Carlos Mariátegui, *Signos y obras*, Lima, Amauta, 1975 (primera edición 1959) ; y del mismo autor, *El artista y la época*, Lima, Amauta, 1959.

dores latinoamericanistas, el sujeto de tal afirmación es, en Vasconcelos, un sujeto estético.

Pienso que corresponde a una raza emotiva como la nuestra, sentar los principios de una interpretación del mundo en acuerdo con nuestras emociones. Las emociones no se manifiestan ni en el imperativo categórico ni en la razón, sino en el juicio estético, en la lógica particular de las emociones y de la belleza (...) Pienso que esta doctrina corresponde a un estado de alma continental ya que esta no es una pura elucubración de la fantasía.⁴¹

En oposición al discurso de Vasconcelos se sitúa el de Samuel Ramos. Aprovechando el campo de autonomía que le deja el pensamiento circunstancialista, Ramos intenta trazar un retrato de los mexicanos a partir de un análisis psicosocial inspirado en la unión de las nociones de complejo de inferioridad de Alfred Adler y de inconsciente colectivo de Carl Gustav Jung. Su célebre y polémica obra, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), pone de relieve al tipo del "mexicano medio", lleno de complejos, que debe superar con una actitud desafiante y viril las frustraciones cotidianas que le depara la realidad. El mexicano de Ramos podría ser un "hombre medio" universal si no fuera porque además está constreñido por el peso de una condición histórica particular.

⁴¹ José Vasconcelos, *El pensamiento latinoamericano*, Cuadernos de la Cultura Latinoamericana, México, UNAM, 1978, p. 13. Como Mariátegui, Vasconcelos manifiesta su originalidad estética mucho más en sus ensayos políticos, históricos y filosóficos en general, que en su obra consagrada explícitamente a la estética (Cf. José Vasconcelos, *Estética*, México, Botas, 1936). De las 770 páginas que componen este voluminoso tratado de teoría e historia del arte, ninguna hace alusión a problemáticas o autores americanos, con la sola excepción de una comparación marginal entre arte egipcio y arte maya.

Afirma Adler que el sentimiento de inferioridad aparece en el niño al darse cuenta de lo insignificante de su fuerza en comparación con la de sus padres. Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura que sólo a medias puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizaje, y hasta por la magnitud desproporcionada de la naturaleza. Pero este sentimiento no actúa de modo sensible en el carácter mexicano, sino al hacerse independiente, en el primer tercio de la centuria".⁴²

El laberinto de la soledad, de Octavio Paz, interviene en 1950 como un discurso intermediario entre el discurso de Vasconcelos y el de Ramos. En la dialéctica de los dos polos, el primero mesiánico, el segundo pesimista y autoculpabilizante, se sitúa la soledad trascendental con la que puede designarse la identidad del hombre mexicano y del hombre americano en general.

Es imposible identificar ambas actitudes. Sentirse solo no es sentirse inferior, sino distinto. El sentimiento de soledad, por otra parte, no es una ilusión –como a veces lo es el de inferioridad– sino la expresión de un hecho real: somos, de verdad, distintos. Y, de verdad, estamos solos.⁴³

⁴² Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), Obras Completas vol. I, México, UNAM, 1975, p. 118.

⁴³ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1986 (1950), p. 18.

Las razones paralelas

Las décadas que siguen al término de la Segunda Guerra Mundial conocerán una proliferación considerable de autores que, desde las más diversas disciplinas, intentan la elaboración de un discurso territorial. Nombrarlos a todos y, más aún, establecer un nexo entre sus discursos y la enunciación de un "sujeto americano estético" resulta una tarea casi imposible. No sólo por las extensas páginas que ello exigiría sino también porque el pensamiento "latinoamericanista" ha sido, históricamente, un pensamiento fragmentario, sin continuidad. En tales circunstancias, la pretensión a la exhaustividad en el registro podría acompañarse, impunemente, de omisiones sistemáticas. Si en la confrontación sincrónica y diacrónica de las fuentes es posible constatar una extraordinaria convergencia de modalidades de reacción frente a problemáticas históricas comparables, muy pocas de estas fuentes dan cuenta, sin embargo, de un diálogo con autores precedentes o ultranacionales. Entre ensayistas decimonónicos como Bello, Lastarria, Alberdi, Sarmiento, Samper, Echeverría y Bilbao, y los teóricos de principios de siglo: Rodó, Ugarte, Torres, Vasconcelos o García Calderón, las citas y los vínculos explícitos son tan difusos como los que podrían existir entre Arciniegas, Ramos, Orrego, Francovich, Reyes, Ardao, Martínez Estrada, Mariátegui, Buarque de Holanda o Romero, y la generación de Paz, Zea y O'Gorman, que incluye el problema de la "negritud" y el mundo de las Antillas con Fanon y Cesaire y se articula con el pensamiento de los años sesenta y setenta: el de Ribeiro, Salazar Bondy, Miró Quesada, Kusch, Dussel, los "teóricos de la dependencia" y los

“teólogos de la liberación”. Entre éstos y tantos otros, la convergencia en la búsqueda de una identidad territorial está marcada por la ausencia de una verdadera conversación. En este fin de siglo, son más bien miradas externas, o desde la exterioridad, las que han emprendido la labor de establecer nexos y circularidades retrospectivas.⁴⁴ Además, la toma de distancia de la reflexión americanista cuenta en los últimos años con el refuerzo de un debate generalizado sobre la representación planetaria de las identidades extraoccidentales. Debate en el que dialogan los llamados “epistemólogos del discurso poscolonial”, y en el que intervienen, entre otros, los trabajos de Walter Mignolo⁴⁵, Edward Saïd⁴⁶, Gayatri Spivak⁴⁷ o Homi Bhabha.⁴⁸ En efecto, el

⁴⁴ Consultar, entre otros, Alain Guy, *Panorama de la philosophie ibéro-américaine*, Ginebra, Patiño, 1989; Sergio Sarti, *Panorama della filosofia ispano-americana contemporanea*, Milán, Cisalpino-Goliárdica, 1976; Miguel Rojas-Mix, *Los cien nombres de América*, Barcelona, Lumen, 1991; Santiago Castro Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill, Barcelona, 1996. Los dos últimos autores, aunque sudamericanos, han desarrollado su trabajo en Europa.

⁴⁵ Cf. Walter Mignolo, “La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”, *Crítica y descolonización: El sujeto colonial en la cultura latinoamericana*, Caracas, Fuentes para la historia de Venezuela, 1992; y también, “Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales”, *Revista Iberoamericana. Literatura colonial: Identidades y conquista en América*, Vol LXI, N° 170-171, Pittsburg, enero-junio, 1995; y “Colonial and Postcolonial Discourse. Cultural Critique or Academic Colonialism?”, en *Latin American Research Review*, 3, 1991.

⁴⁶ Edward Saïd, trabajó desde finales de los sesenta en la representación occidental de Oriente, resaltando la capacidad del discurso colonial de inventar su colonizado, vale decir, de producirlo como objeto de investigación científica. Cf. Edward Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (con prefacio de Tzvetan Todorov), Paris, Seuil, 1980.

⁴⁷ Cf. Gayatri. Ch. Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, en P. Williamns/L. Christmas (eds), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York, Columbia University Press, 1994.

⁴⁸ Cf. H. Bhabha, *The location of Culture*, London/New York, Routledge, 1994.

cuestionamiento profundo de los grandes discursos sobre la historia que caracteriza a la filosofía francesa de los años sesenta y setenta (Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard) posee su contraparte americana en una “epistemología de los márgenes”, que se manifiesta, al menos, desde los trabajos de O’Gorman⁴⁹ a principios de los años cincuenta. La mayor parte de estos discursos, prolíficos en la construcción y defensa de “metodologías de afirmación territorial”, poseen sin embargo su talón de Aquiles en una operación lógica por la cual confieren una identidad positiva a la “latinoamericanidad”, sobre la base de la afirmación de una identidad homogénea de la occidentalidad.⁵⁰ Sin ir más lejos, gran parte del discurso elaborado por la vertiente argentina de la “filosofía de la liberación”, en los años sesenta, está relacionada con esta problemática, y representa un antecedente –aunque desde otro tipo de mediación teórica– de los mecanismos argumentales que caracterizan en Chile, en los años 80, el trabajo de Pedro Morandé y Carlos Cousiño.⁵¹ Es precisamen-

⁴⁹ Cf. Edmundo O’Gorman, *La idea del descubrimiento de América*, Fondo de Cultura Ecómica, 1951; *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, 1958.

⁵⁰ Santiago Castro-Gómez ha formulado pertinentemente esta crítica a los discursos que construyen identidades rígidas de la especificidad cultural del continente. Cf. *Crítica de la razón latinoamericana*, op. cit.

⁵¹ Los discursos neo-barrocos de los sociólogos chilenos Pedro Morandé y Carlos Cousiño, que caracterizan los años 80, y más recientemente, de Cristián Parker (Cf. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1993) son en gran medida herederos de la búsqueda de una teoría hermenéutica general de la “cultura americana”, emprendida por Kusch y Dussel y seguida de cerca por Carlos Cullén (Cf. *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua-Buenos Aires, Castañeda, 1978) y Juan Carlos Scannone (Cf. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990).

te Enrique Dussel⁵² quien adapta a la cultura americana, desde fines de los años sesenta, la noción weberiana de *ethos*⁵³, antes de que esta fuera retomada por Morandé (1984) como una invariante identitaria católico-barroca para toda la sociedad americana.

Uno de los principales exponentes de la escuela argentina, Rodolfo Kusch (1920-1979), quien trabajó durante los años sesenta en las comunidades aymara y quechua del altiplano andino⁵⁴, creía que sobre el suelo americano coexistían dos culturas opuestas entre ellas: una, superficial y visible, fruto de la civilización europea, la otra, inconsciente y profunda, de origen "amerindio". Kusch aprovechaba la dualidad castellana de los verbos ser y

⁵² Citemos entre sus numerosas publicaciones: *Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977; *Para una de-structuración de la historia de la ética*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1971; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973; *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Estela, 1967.

⁵³ Enrique Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, op. cit. En esta obra, Dussel define *ethos* al final de la argumentación siguiente: "El aspecto subjetivo de un grupo es la realización efectiva, la participación real (formal), que los miembros del grupo tienen de los bienes objetivos y comunes (o propios) de la comunidad (...) Entre la pura objetividad y la espontaneidad pura subjetiva (la libertad) existe un plano intermedio, el de los modos, actitudes fundamentales, o existenciales que cada persona o grupo o pueblo ha ido constituyendo, y que determina la dirección o el sentido del acto. Esta actitud no es acumulable como los útiles objetivos, pero posee sin embargo cierto aspecto de continuidad ya que puede recibirse en la educación, en la tradición o en la manera constante de reaccionar gracias a las repetidas experiencias. Esta actitud previa de la espontaneidad en el uso de los útiles de civilización es lo que llamamos *ethos*". Ibid., p. 28. Y más adelante: "A las actitudes existenciales las hemos llamado *ethos*, mientras que al sistema de útiles, civilización". Ibid., p. 29.

⁵⁴ Cf. Rodolfo Kusch, *América profunda*, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1986. (primera edición, 1963). Consultar del mismo autor: *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, Hachette, 1970, y *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, 1978. Igualmente consultar, "Anotaciones para una estética de lo americano", en *Comentario* N° 29, Buenos Aires, Diciembre 1955.

estar, para caracterizar la diferencia entre las dos culturas americanas: la cultura del ser y la cultura del estar. La cultura del ser, típica de las grandes ciudades americanas, se manifiesta en el hombre práctico y calculador que correspondería al individuo de la modernidad europea. Individuo que funda sobre la razón su proyecto de adecuación a la realidad: *ser alguien*. La cultura del estar es la del campo y de los suburbios. Se caracteriza por la pasividad, la vegetatividad y el quietismo. Esta última se expresa en el "dejarse estar". Gran erudito y germanista, Kusch refuta la lectura que Ortega y luego José Gaos, han hecho de la filosofía de Heidegger⁵⁵ (1889-1976). Afirmará consecuentemente que ciertas nociones de *Sein und Zeit*, que conciernen justamente al verbo *sein*, deben ser interpretadas en castellano en función del verbo *estar* y no del verbo *ser*, así por ejemplo *Dasein* o *In der Welt Sein*.⁵⁶ La coexistencia de dos principios de identidad que se excluyen mutuamente, en el interior mismo de las sociedades americanas, posee para Kusch una incidencia sobre los dos sistemas culturales resultantes. Incluso la cultura del ser, dicho de otro modo, la cultura occidentalizada, no puede llegar a ser plenamente occidental ya que está constantemente sometida, sin saberlo, a la cultura del estar, por una forma de canibalización o de dominación a contrapelo que él denomina *fagocitación*.⁵⁷

⁵⁵ Sobre la influencia de Nietzsche, Heidegger, Spengler y Keyserling en el pensamiento americano consultar Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

⁵⁶ Rodolfo Kusch, *América profunda*, Buenos Aires, Bonum, 1986, p. 97-98.

⁵⁷ Kusch recurre aquí a un neologismo para describir, por analogía a la fagocitosis biológica, el proceso de absorción de la cultura del ser por la cultura del estar. En el sistema teórico de Kusch, la fagocitación juega el rol de una verdadera contra-aculturación.

El sistema de sentido del *ser* se sitúa en una dimensión alternativa a aquella del *estar*, razón por la cual, incluso bajo una relación de dominación por el *ser*, el *estar* provee de un espacio de resistencia simbólico capaz de contrarrestar el poder del primero. De este modo, el hombre americano y su "razón" del *estar*, no puede ser aculturado sino en el plano del *ser*, al que no puede ser reducido. En la dimensión del *estar*, opone a la aculturación, la *fagocitación* que define como "una dialéctica que juega en un ritmo inverso al establecido, ya que supone una absorción del *ser* por el *mero estar*".⁵⁸ La *fagocitación* controla el proceso por el cual, para el hombre americano, toda creación resulta blanda y sin tensión, "un poco como si nos venciera la naturaleza".⁵⁹ Kusch afirma, en relación al vínculo entre aculturación y *fagocitación*: "la aculturación se produce sólo en un plano material, como la arquitectura o la vestimenta, en cambio, en otros órdenes pudo haberse producido un proceso inverso, diríamos de *fagocitación* de lo blanco por lo indígena. Quizá hubo siempre una acción simultánea de los dos procesos pero nuestros ideales de progresismo nos impiden ver este último. La *fagocitación* se da en un terreno de imponderables, en aquel margen de inferioridad de todo lo nuestro, aun de elementos aculturados, respecto a lo europeo, ahí donde adquirimos nuestra personalidad nacional, cuando somos netamente argentinos, peruanos, chilenos o bolivianos y también en ese hecho tan evidente de nuestra mala industria o nuestra peor educación pública".⁶⁰ En suma, la *fagocitación* se manifiesta cuando "tomamos con-

⁵⁸ Ibid., p. 172.

⁵⁹ Ibid., p. 157.

⁶⁰ Ibid., p. 158-159.

ciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales aunque nos lo propongamos".⁶¹ Por último, la *fagocitación* no es una invariante absoluta y exclusiva de la cultura americana, sino una forma de racionalidad alternativa a la de la modernidad europea predominante. Sin embargo, aunque reprimida, ella forma igualmente parte del proyecto moderno. Como hecho universal, la *fagocitación* se sitúa

en un terreno invisible, en aquella zona que Simmel coloca por debajo del umbral de la conciencia histórica, ahí donde se disuelve la historia consciente, diríamos de la pequeña historia, y donde reaparece la gran historia, en ese puro plano del instinto. La *fagocitación* no es consciente sino que opera más bien en la inconciencia social, al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y de la civilización".⁶²

La tendencia orteguiana a positivar la filosofía de la historia de Hegel⁶³, la cuestión de la identidad y la búsqueda de una "razón paralela" irán, en los pensadores argentinos mencionados, muy ligadas a la elaboración de un discurso antropológico-teológico destinado a proveer de respuestas concretas al problema de la pobreza y la marginalidad. Este discurso, conocido hoy con el nombre de Filosofía de la Liberación es la fuente común de dos de los más excéntricos sistemas teó-

⁶¹ Ibid., p. 159.

⁶² Ibid., p. 173.

⁶³ Gran parte de las problemáticas que en este artículo aparecen apenas repertoriadas, como por ejemplo la representación hegeliana de la naturaleza en el pensamiento americano, podrían ser en sí el objeto de un trabajo de largo aliento. Éstas han sido en buena medida desarrolladas en nuestra tesis doctoral *Identité et altérité dans la musique américaine du XXe siècle au sud du Rio Bravo*, Paris, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 1997. Cf. Vol. I, Parte I, y Vol. II, Parte III.

ricos desarrollados en las sociedades americanas: la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación. En lo que concierne a su potencialidad estética, la Filosofía de la Liberación desarrolla una noción de *anticipación* derivada de la cristología que impondrá, al interior de las ciencias sociales, una oposición de base a la identidad absoluta entre experiencia de la dependencia e ideología. Esta oposición genera un "espacio de sentido" al interior de una constricción global, marcada por la alienación y la falsa conciencia. Posee por lo tanto una identidad doble, como utopía y como anticipación de la utopía. La doble utopía no es posible a partir de un análisis puramente marxiano, sino que se inserta en una tradición teológica cristiana según la cual el hombre espera la realización del Reino de Dios en la tierra, anticipándolo al interior de su esperanza por una "ortopraxis"⁶⁴ del acto y del gesto; del testimonio y del rito. Igualmente, sólo esta idea cristiana de anticipación se deja asociar a la noción de un espacio de resistencia simbólico en el que el arte es, al mismo tiempo, utopía y su realización provisoria. En las sociedades transidas por la experiencia del sufrimiento, "obras" son, ante todo, fruto de "artes de hacer", que resisten la pura "objetualidad" a que la creación simbólica estaría condenada en las sociedades industrializadas.

Enrique Dussel (1934), el más importante representante de la Filosofía de la Liberación⁶⁵ junto con Rodolfo Kusch, Arturo Roig y, en un menor grado

⁶⁴ Cf. Leonardo Boff, *San Francisco de Asís: ternura y vigor*, Santiago, Ediciones Paulinas, 1982. Traducción de Camilo Luquin.

⁶⁵ Si nos hubiésemos referido solamente al desarrollo teológico del movimiento, habría sido necesario citar de antemano la obra del peruano Gustavo Gutiérrez (1928) y a la del brasileño Leonardo Boff (1938). Gutiérrez utiliza simbólicamente la palabra Ayacucho que quiere decir en Quechua "lugar de muertos", para significar la pobreza de la muerte y la muerte de la pobreza.

el peruano (en un principio próximo a Ortega) Augusto Salazar Bondy⁶⁶ (1926-1974), desarrolla a su vez el concepto de *Analéctica*. Variante de la noción de *fagocitación* de Kusch, la *analéctica* representa, simultáneamente, el método y el lugar de enunciación de la Filosofía de la Liberación. Es también un nuevo gesto de territorialidad filosófica que se plantea como alternativa y superación de la dialéctica. Dussel opone al concepto de "totalidad" el concepto de "exterioridad" (en el sentido que le da Emmanuel Levinas). Sólo este último es capaz de expresar un principio de realidad. "Analéctico quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo se sitúa siempre más allá (*anó-*) del horizonte de la totalidad".⁶⁷ Según Dussel, la totalidad está puesta en duda por la "interpelación provocadora" del Otro. Igualmente la dialéctica, como método de comprensión de dicha totalidad, está puesta en duda por un método de la praxis de la relación con el Otro. Este segundo método se sitúa "más allá del fundamento" y se llama método *analéctico*. La praxis es una condición anterior a la comprensión del mundo. Dussel llama a esta comprensión "acceso a la exterioridad", y la considera el único terreno adecuado para el ejercicio de la conciencia crítica. Por dicha razón, además, el método analéctico es una forma de superación del método dialéctico.

El método analéctico es por ello crítico y superación del método dialéctico, no lo niega, como la dialéctica no niega a la ciencia, simplemente lo asume, lo completa, le da su justo y real valor. El método dialéctico de un Marcuse, Adorno y aún

⁶⁶ Cf. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1988, primera edición 1968.

⁶⁷ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Mexico, Edicol, 1977, p. 166.

Bloch, es ingenuo con respecto a la criticidad positiva de la utopía de la exterioridad política de los pueblos periféricos, de la mujer popular, de la juventud oprimida de las sociedades dependientes.⁶⁸

Para Dussel, la Filosofía de la Liberación es una Filosofía “posmoderna⁶⁹, poseuropea, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia”.⁷⁰

Calibanismo y canibalismo

Los diferentes estadios por los que atraviesa, en su evolución, la vida intelectual americana, se vuelven transparentes en el itinerario exegético que ella ha trazado sobre el tema del Calibán, el bárbaro de *La Tempestad* (1625) de William Shakespeare. Tal elección no es arbitraria. En la pieza del dramaturgo inglés convergen, de modo paradigmático, los elementos en juego en los vínculos culturales en-

⁶⁸ Ibid., p. 167.

⁶⁹ El empleo de esta noción en Dussel no debe ser asimilada al concepto mediático de posmodernidad como “cultura del pensamiento único”, ni al de Lyotard, más neutro, como “condición del saber en las sociedades más desarrolladas” (Jean François Lyotard, *La condition post-moderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 7). Posmoderno designa, en el sistema teórico de Dussel, la crítica de la modernidad como una noción puramente intraeuropea, a partir de la para-modernidad marginal pero creativa, de los oprimidos americanos y del mundo entero. La post-modernidad, en Dussel, encarna la superación de la modernidad europea por la marginalidad de la modernidad americana. En otro pasaje de su obra, Dussel afirma que “las clases oprimidas o populares de las naciones dependientes son aquellas que conservan en su cultura un máximo de exterioridad respecto del sistema mundial actual; éstas solamente pueden presentar una alternativa nueva y real a la humanidad, considerando su alteridad metafísica”. Dussel, Ibid., p. 90.

⁷⁰ Enrique Dussel, Ibid., p. 9.

tre América y Occidente. Primero, ella se sitúa en una isla desierta, exótica, antípoda de la civilización. En ella, tres personajes antitéticos pero complementarios, diseñan un triángulo simbólico. Próspero representa al civilizado, al europeo noble e íntegro y, además, al amo-maestro de Calibán. Calibán es el salvaje, el bárbaro, el no-hombre que Próspero intenta educar, rescatar de su vil condición natural. Mediando este vínculo antagónico, Ariel representa al genio aéreo, al espíritu y a la espiritualidad. Calibán es casi "caníbal" si no fuese por un enroque de consonantes al que Shakespeare parece librarse con el fin de velar nominalmente la verdadera condición de su personaje. De hecho, éste habría escrito la pieza fuertemente impresionado por un ensayo de Montaigne, *Des cannibales*⁷¹, que data de 1580.

En el cambio de siglo, los personajes de *La tempestad* ya habrán sido utilizados por dos intelectuales americanos para simbolizar, siempre en relación con la pregunta de la identidad, la amenaza de la expansión de los Estados Unidos. El temor de las ambiciones geopolíticas del gigante sajón, expresada en los discursos políticos a partir de la mitad del siglo XIX, se manifiesta esta vez en la obra de un poeta nicaragüense: Rubén Darío (1867-1916). El "padre del modernismo" publica en 1898 *El triunfo de Calibán*. Es muy probable que Darío se haya inspirado a su vez (en la elección de la obra, no en su análisis) del *Calibán, Suite de Tempête*, de Ernest Renan (1877), aunque en el ensayo de Darío el tema está, por vez primera, situado en un contexto americano.

Rubén Darío resalta fundamentalmente la opo-

⁷¹ Cf. Michel de Montaigne, "Des cannibales", *Essais*, vol. I, Paris, Librairie Générale Française, 1972.

sición entre Calibán y Ariel que interpreta como una oposición entre materialismo y espiritualismo y, por extensión, entre los Estados Unidos y la América "latina". El poder militar y económico del que dispone la potencia del norte es incapaz de ejercer una influencia profunda sobre los valores del espíritu, privilegio único de la humanidad americana. Darío es el primero en hacer la transposición de Calibán como identidad de la barbarie civilizada de los Estados Unidos.

No, no puedo, no quiero estar de parte de esos búfalos de dientes de plata. Son enemigos míos, son los aborrecedores de la sangre latina son los bárbaros...Y los he visto a esos *yankees*, en sus abrumadoras ciudades de hierro y piedra... Parecíame sentir la opresión de una montaña, sentía respirar en un país de cíclopes, comedores de carne cruda, herreros bestiales, habitantes de casas de mastodontes. Colorados, pesados, groseros, van por sus calles empujándose y rozándose animadamente, a la caza del dollar. El ideal de esos calibanes está circunscrito a la bolsa y a la fábrica. Comen, comen, calculan, beben whisky y hacen millones..."⁷²

Siguiendo esta misma línea aparecerá, cuatro años más tarde, el *Ariel*(1902) de José Enrique Rodó⁷³, denuncia de la "nordomanía" predominante y de los antivalores de la industrialización prag-

⁷² Rubén Darío, "El triunfo de Calibán" (1898), reproducido en Raymundo Ramos, *El ensayo político latinoamericano en la formación nacional*, México, ICAP, 1981, p. 225, y citado por Liliana Weinberg de Magis, "La identidad como traducción. Itinerario del Calibán en el ensayo latinoamericano", *Identidades en América Latina*, I, Vol. 5, N°1, Tel Aviv, Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, enero-junio 1994, p. 27.

⁷³ Cf. José Enrique Rodó, *Ariel. Liberalismo y Jacobinismo*, México, Editorial Porrúa, 1991.

mática. Este perfil de un Calibán con connotaciones negativas será todavía perfeccionado en los primeros escritos de Leopoldo Zea.⁷⁴ Este refleja "la preocupación por emprender una crítica a los proyectos civilizadores del siglo XIX".⁷⁵

Una segunda línea de análisis aparecerá, tres decenios más tarde, trocando la dicotomía materialismo-espiritualismo por la de colonizador-colonizado. Esta última, más moderna, resaltará principalmente el vínculo entre Calibán y Próspero, y relativizará los valores a los cuales ambos arquetipos supuestamente respondían. Roberto Fernández Retamar⁷⁶ (1930) reivindica la figura de Calibán en su ensayo homónimo (1971), pero ésta no será objeto de una reflexión sistemática sino en la obra de Leopoldo Zea *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1983), por la que, además, el filósofo mexicano revisará su posición de los años cuarenta.

Los rasgos resaltados por Leopoldo Zea muestran las trampas que comporta la afirmación de un pensamiento americano verdaderamente autónomo, sin vínculo con el episteme occidental, tal cual ha sido vislumbrado en el transcurso del siglo. ¿Se puede verdaderamente hablar de sí mismo en un lenguaje que no es verdaderamente propio sino ineluctablemente prestado? La respuesta es probablemente negativa, pero la conciencia de esta constricción permite, en cambio, marchar verdaderamente por el sendero de la autonomía. Esta no puede ser absoluta, pero al menos garantiza una estrategia eficaz y real de descolonización.

Hemos dicho que algunas de estas operaciones

⁷⁴ Cf. "Las dos Américas" (1944), *Cuadernos Americanos*, 2, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

⁷⁵ Liliana Weinberg de Magis, op. cit., p. 29.

⁷⁶ Cf. Roberto Fernández Retamar, *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*, México, SEP-UNAM, 1982.

de deconstrucción del episteme habían sido ya llevadas a cabo durante los años 50 por los trabajos de Edmundo O'Gorman (1913-1986) quien, en su *Invencción de América*, mostraba que el lenguaje no es un medio neutro situado entre la conciencia y la realidad, sino un instrumento para la construcción simbólica de la historia y, más aún, para la invención de la realidad. Sin embargo, Leopoldo Zea propondrá una alternativa para romper el círculo vicioso de la dependencia. La modernidad, a pesar de todo, permite una experiencia dialéctica de la historia. En *La Tempestad*, Calibán se rebela contra su amo Próspero con estas palabras: *You taught me language and my profit on't Is, I Know how to curse: the red plague rid you For learning me your language.*⁷⁷ Si, para hablar, Calibán debe hacerlo en la lengua de aquel que le da el nombre de un colonizado, de un subordinado, posee al menos la libertad de maldecirlo rompiendo, aun cuando se trate de un gesto provisorio, la condición profunda de su dominación. La reflexión de Zea se detiene en el vínculo entre la noción de bárbaro y la noción de expectativa de verdad. El autor resalta el hecho de que bárbaro, en un sentido etimológico y onomatopéyico, designa precisamente la incapacidad de decir y, luego, la imposibilidad de poseer la verdad. Insistirá sobre este punto Zea en varios momentos. "para los griegos, bárbaro era el que no hablaba bien el griego. Por ello los no griegos eran entes marginales cuya humanidad estaba en entredicho".⁷⁸ "Bárbaro era igualmente, para los romanos, el individuo que estaba fuera de la ley, del derecho, del orden de la ciudad, *la civitas*, por ex-

⁷⁷ William Shakespeare, *The Tempest*, Australia, Penguin Books, 1958, p. 39.

⁷⁸ Leopoldo Zea, "Discurso desde la marginación y la barbarie", México, FCE, 1988, p. 25.

celencia".⁷⁹ "Bárbaros; bárbaro, palabra onomatopéyica que el latín traduce como *balbus*, estos es, el que balbuce, tartamudea: *Bar-ba...*".⁸⁰ *Balbus*, en latín, es el "balbuciente, tartamudo, torpe de lengua, el que no pronuncia clara y distintamente".⁸¹ "Bárbara de lo bárbaro e su sentido original, esto es, balbuceo de la verdad, del *logos* que no se posee. Bárbaro será entonces el que no posee la verdad y con ella la palabra que la expresa".⁸²

La subordinación profunda del colonizado sigue siendo esta dicotomía "con seguro" a la cual está obligado: decir no es decirse, sino decir la verdad del otro. La única escapatoria posible a este otro es el acto de maldecir, que no es solamente decir mal de alguien, sino también decirlo mal y, por consiguiente, una verdad dicha a medias, incompleta, un discurso *in fieri*. "El maldito es quien subvierte el orden del *logos* por excelencia".⁸³ En otro momento de *La tempestad*, Próspero dice a Calibán: "Tenía compasión de ti. Me tomé la molestia de hacerte hablar. A cada instante te he enseñado una y otra cosa. Cuando tú, hecho un salvaje, ignorando tu significación, balbucías como un bruto, doté tu pensamiento de palabras que lo dieran a conocer".⁸⁴ El colonizado oscila entre estos dos polos trágicos, sin salida. O habla bien para

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid., p. 32.

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid., p. 24.

⁸³ Ibid., p. 16.

⁸⁴ "I pitied thee,/Took pains to make thee speak, taught thee each hour/One thing or other: when thou didst not -savage!-/Know thine own meaning, but wouldst gabble like/A thing most brutish, I endowed thy purposes/With word that made them known". W.S. *The Tempest*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 19. Citado en castellano por Zea, op. cit., p. 27.

nombrar al otro que lo domina pero sin nombrarse a sí mismo, o bien se nombra a sí mismo pero se nombra mal. "Aunque, para tener la verdad, ciertamente no se necesita ser filósofo sino tan sólo tener el poder para hacerla prevalecer".⁸⁵ Sólo esta segunda elección, por precaria que parezca, garantiza un espacio de autonomía. "Discurso desde la marginación y la barbarie a partir del discurso impuesto por diversas formas de dominación del hombre; a partir de una historia que ha venido marcando los límites de toda historia que no sea vista como barbarie".⁸⁶ Zea cierra su trabajo con un balance más bien positivo. La oposición de Próspero y Calibán no corresponde más a la oposición de América y Occidente. Ella representa una oposición arquetípica de tendencias que han terminado por reconocerse, una en la otra, y que están, igualmente, presentes en las aspiraciones de los americanos y de los occidentales. No obstante la adhesión asimétrica del hombre americano al hombre occidental, este último desea, inconscientemente, acceder al valor indescriptible de una identidad exclusiva de América y, en general, del mundo en los márgenes de la modernidad.

La barbarie como balbuceo, como supuesta inmadurez, cambia de lugar. Próspero al mirarse al espejo se siente mirado por Calibán que va a resultar ser el verdadero Próspero. El marginador se siente marginado fuera de una sociedad a la que ya no pertenece. Los jóvenes del mundo europeo y occidental supuestamente superior hacen lo posible en su falso y buscado desaliño por aparecer como pertenecientes a un mundo que no es el propio. Como ayer el gaucho del que nos

⁸⁵ Ibid., p. 16.

⁸⁶ Ibid., p. 30.

habla Sarmiento se empeñaba en cambiar el poncho por la levita, la cincha por el bombín. Viernes ya no quiere ser como Robinson, Robinson quiere semejarse a Viernes. Mediante artificios pretende parecerse al lejano hindú o lama. Todo menos ser lo que se es. Si Rodó habló en su momento de "nordomanía" al querer nuestra América ser como los Estados Unidos, ahora podríamos hablar de "barbaromanía" respecto al europeo-occidental empeñado en confundirse o semejarse a los hombres del mundo no occidental.⁸⁷

Por último, la interrogación de Calibán evoca igualmente un tipo de reflexión, muy generalizado en la vida intelectual americana, que podría ser llamada "Caníbal". Los manifiestos vanguardistas del Brasil utilizaron el adjetivo para caracterizar la estrategia que consiste en producir un discurso autónomo, e incluso original, mediante la apropiación, la reterritorialización, la deconstrucción y, finalmente, la recontextualización de los discursos y los sistemas simbólicos occidentales. Esto es evidente a nivel de la producción simbólica y de los fenómenos estéticos. En gran medida, los sistemas de pensamiento americanos han hecho de la estrategia caníbal la base de su argumentación y de su afirmación como discurso relativamente independiente de la epistemología occidental. Aquí se inscriben los conceptos de *fagocitación* de Rodolfo Kusch y de *Analéctica* de Enrique Dussel. Ellos representan, por su búsqueda de una "razón paralela", algunos de los más claros ejemplos de una filosofía nocturna.

Desde el momento en que Calibán asume su canibalismo, puede finalmente vislumbrar su emancipación. Calibán no puede tener un idioma pro-

⁸⁷ Zea, Op. Cit., p. 302-303.

pio pero puede hablar de otro modo el idioma del que lo nombra, creando así un espacio de resistencia simbólica. En esto, el tema de Calibán, tal cual Zea lo propone, se encuentra con una reflexión que sale de los límites exclusivos de América "Latina" y que trata, en general, sobre el problema de la enunciación del sujeto colonial en los márgenes planetarios de Occidente moderno.

El sujeto americano ha girado en torno a un objeto nocturno forjándose una conciencia de la contradicción entre la marginalidad y heterogeneidad de su existencia y la centralidad y homogeneidad del episteme que lo nombra. La estrategia estética de la filosofía nocturna nace de la incertidumbre respecto del derecho a hablar en la lengua del colonizador y encarna una primera tentativa de pensamiento de descolonización. La condición negativa de una identidad americana, como margen, revela también el hecho de que ni Europa ni América son sistemas homogéneos, uno moderno, el otro no moderno o pre-moderno, sino más bien un sólo sistema heterogéneo dentro del cual la función marginal del mundo americano pone en evidencia la fragilidad de Occidente como único origen posible de sentido.

Bataillon, Francis 134, 136

Begun, Mijail 50

Bolmarada, José Manuel 18, 46, 60, 85

Bolmarada, Pedro 20

Darreda, Gabino 138, 139

Barrios, Eduardo 124

Barrón, Miguel 86

Barrón Arana, Diego 24

Barrón Lugo, Ramón 79

Baudelaire, Charles 84

Becquet, Gustavo Adolfo 23

INDICE DE NOMBRES

A

- Adler, Alfred 172, 173
Adorno, Theodor W. 166, 182
Advis, Luis 80
Aguirre Cerda, Pedro 85, 89
Alberdi, Juan Bautista 158, 174
Alday, Manuel 47
Alessandri, Arturo 18
Alessandri, Jorge 85
Allende, Juan Rafael 41, 42
Allende, Pedro Humberto 41
Allende, Salvador 85, 144, 145
Anguita, Eduardo 102, 132, 133
Araneda, Rosa 51, 51
Arciniegas, Germán 174
Arcos, Santiago 158
Ardao, Arturo 174
Arguedas, José María 169
Arrau, Claudio 115

B

- Bacon, Francis 155, 156
Bajtín, Mijail 50
Balmaceda, José Manuel 18, 48, 60, 85
Balmaceda, Pedro 20
Barreda, Gabino 158, 159
Barrios, Eduardo 124
Barros, Miguel 86
Barros Arana, Diego 24
Barros Luco, Ramón 59
Baudelaire, Charles 84
Bécquer, Gustavo Adolfo 23

Bello, Andrés 21, 138, 139, 174
Benjamin, Walter 131
Bhabha, Homi 175
Bilbao, Francisco 158, 174
Blanco Amor, Eduardo 115
Blest Gana, Alberto 26, 115
Bloch, Ernst 183
Bolívar, Simón 29, 156, 157
Borges, Jorge Luis 31
Boulting, Jonathan 103
Brunet, Marta 33, 35, 41
Buarque de Holanda, Sergio 174

C

Cabero, Alberto 19
Carrera, José Miguel 48, 156
Carrera, Juan José 48, 156
Carrera, Luis 48, 156
Castagnari 32
Carrol, Lewis 96
Casanova, Héctor 134
Certeau, Michel de 150, 151
Cesaire, Aimé 174
Clarke, Samuel 155
Comte, Auguste 171
Condillac, Etienne Bonnot de 155
Cordero, José Hipólito 50
Cousiño, Carlos 176
Cruz, Alberto 92, 103
Cruz, Carlos Alberto 89, 103
Cruz, Fabio 103

D

Darío, Rubén 160, 184, 185
De Rokha, Pablo 140, 143
Deguy, Michel 103
Deleuze, Gilles 48, 149, 176

Derrida, Jacques 176
Descartes, René 155
Deústua, Alejandro Octavio 169
Díaz de Gamarra y Dávalos, Benito 155
Díaz Gamarra y Dávalos, Benito 155
Donoso, Armando 56
Dussel, Enrique 149, 174, 176, 177, 181-
183, 190

E

Echeverría, Esteban 174
Edwards Bello, Joaquín 16, 18, 103, 132, 133
Encina, Francisco Antonio 19, 26, 25, 94
Errázuriz Echaurren, Federico 48
Espada, Obispo 155
Espejo, Eugenio 154
Espinosa, Patricia 153
Eyzaguirre, Jaime 90, 101-103

F

Fanon, Frantz 174
Farías Brito, Raimundo 167
Fédier, François 103
Feijóo, Benito 154
Feliú Cruz, Guillermo 90, 95, 102, 105
Fernández Retamar, Roberto 186
Finlayson, Clarence 90, 101
Foucault, Michel 176
Francovich, Guillermo 174
Franklin, Benjamin 154
Frei Montalva, Eduardo 85
Freud, Sigmund 84

G

Gaos, José 160, 165, 178
García, Nicasio 50
García Calderón, Francisco 174

García Canclini, Nestor 150
Girola, Claudio 103
Godoy, Hernán 21, 24
Gómez Millas, Juan 117, 119
Góngora, Mario 90, 104, 105, 118
Góngora y Marmolejo, Alonso de 24
González de Nájera, Alonso 24
González Videla, Gabriel 85, 97
Grotius, Hugo de Groot 155
Guajardo, Bernardino 50
Guattari, Felix 48
Guevara, Tomás 24
Guzmán, Nicomedes 102

H

Hansen, Federico 157
Haya de la Torre, Víctor Raúl 169
Hegel, G.W.F, 84, 162, 180
Heidegger, Martin 178
Heisse González, Julio 89, 95
Hidalgo, Miguel (cura de Dolores) 156
Hobbes, Thomas 155
Hostos, Eugenio María de 20
Humeres, Roberto 81
Hurtado, Alberto 90
Huidobro 133
Husserl, Edmund 163

I

Ibáñez del Campo, Carlos 9, 18, 85, 130
Iommi, Godofredo 103-105
Isamitt, Carlos 86
Ivelic, Radoslav 16

J

Jara, Ramón Ángel 51
Jerez, Javier 50

Jobet, Julio César 89, 94, 95

Jocelyn Holt, Alfredo 102

Jung, Carl Gustav 172

K

Kaldor, Nicholas 100

Kant, Immanuel 148

Keller, Carlos 13, 14

Kusch, Rodolfo 174, 176-179, 181, 182, 190

L

Lafourcade, Enrique 81, 125-127

Lagos, Soledad 34-35

Larraín Gandarillas, Joaquín 49

Lastarria, José Victorino 20, 106, 138, 139, 174

Latorre, Mariano 36, 38, 57, 89, 105, 106

Laval, Ramón 45

Lavín, Carlos 86

Lefebvre, Alfredo 89, 102

Leibniz, Gottfried Wilhelm 155

Lenz, Rodolfo 39, 45

Letelier, Alfonso 86

Letelier, Valentín 138

Levinas, Emmanuel 148, 182

Lévi-Strauss, Claude 11, 35

Lihn, Enrique 81

Lillo, Baldomero 32, 43

Locke, John 155

Lytard, Jean-François 84, 176, 183

M

Mac Iver, Enrique 19, 55

Malebranche, Nicolas de 154, 155

Mann, Thomas 34

Marcel, Gabriel 138

Marcuse, Herbert 182

Mariátegui, José Carlos 35, 169-172, 174

- Martí, José 139, 158-160
Martín-Barbero, Jesús 150
Martínez Estrada, Ezequiel 174
Marx, Karl 135, 136, 139, 170
Massardo, Jaime 21
Mayans, Gregorio 154
Medina, José Toribio 24
Mende, Tibor 106
Meneses, Daniel 50, 51
Mignolo, Walter 175
Millas, Jorge 80, 81, 90, 102, 132
Miranda, Patricio 107
Miró Quesada, Francisco 174
Mistral, Gabriela 28, 54, 102, 103, 115, 125, 144
Molina, Eduardo 57, 81, 144
Molina y Garmendia, Enrique 30, 57
Montaigne, Michel de 6, 184
Montesquieu, Charles de Secondat, baron de la
Brède 155
Montt, Jorge 49
Montt, Pedro 61, 73
Mora, José Joaquín 20, 21
Morán, Buenaventura 41
Morandé, Pedro 176, 177

N

- Napoleón III 158
Navarrete, Juan Antonio 154
Neruda, Pablo 103, 115, 125, 137, 143
Newton, Isaac 155
Nietzsche, F. 139, 178
Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco 24

O

- O'Gorman, Edmundo 104, 174, 176, 187
Orrego, Antenor 174

Ortega y Gasset, José 9, 10-12, 153, 160-
163, 165, 166, 178, 181
Ovalle, Alonso de 20
Oyarzún, Luis 30, 79-81, 90, 102, 103, 117-
124, 126-137, 139, 143

P

Palacios, Nicolás 19, 25-27
Parra, Desiderio 50
Parra, Nicanor 79, 81, 119
Parra, Violeta 79-81, 131
Paz, Octavio 13, 64, 128, 171, 173, 174
Peralta, Ariel 89, 105
Peralta, Juan Bautista 50
Pereira da Graça Arahna, José 167-169
Pereira, José Elías del Carmen 154
Pereira Salas, Eugenio 86
Pérez, Javier 50
Pérez Rosales, Vicente 24
Pérez Román, Jorge 104
Pinochet, Tancredo 19
Pinto, Aníbal 89, 91, 95-98, 101
Portales, Diego 21, 133
Pourchot 155
Pufendorf, Samuel 155

R

Ramírez Necochea, Hernán 89, 94, 95
Ramos, Samuel 171-174, 185
Renan, Ernest 184
Reyes, Adolfo 50
Reyes, Alfonso 174
Reyes, Neftalí 103
Reyes, Salvador 106, 119
Ribeiro, Darcy 174
Roa, Armando 30, 90, 135
Rodó, José Enrique 25, 160, 174, 185, 190

Rodríguez, Manuel 48
Rodríguez, Zorobabel 41
Rohault, Jacques 155
Roig, Arturo 178, 181
Romero, José Luis 174

S

Saïd, Edward 175
Salas, Filomena 86
Salas Viu, Vicente 86, 87
Salazar Bondy, Augusto 174, 182
Salinas, Maximiliano 46
Samper, José María 174
San Martín, José de 156
Sánchez, Luis Alberto 169
Santa Cruz, Domingo 31
Sarmiento, Domingo Faustino
138, 158, 174, 190
Schwartzmann, Félix 30, 90, 120
Sepúlveda, Fidel 17
Shakespeare, William 183, 184, 187
Schiller, J. C. F. 84
Schopenhauer, A. 84
Simmel, Georg 180
Simons, Edison 103, 104
Spengler, Oswald 166, 178
Spivak, Gayatri 175
Subercaseaux, Benjamín 38, 90,
91, 107, 108, 110-112, 115, 123, 131, 139

T

Temístocles 159
Torqoy, Henry 104
Torres, José 174
Torres Arce, Víctor 42

U

- Ugarte, Manuel 174
Unamuno, Miguel de 26, 27, 141, 161
Uribe Echevarría, Juan 42, 105
Urrutia Blondel, Jorge 86

V

- Valdés, Regina 35
Valdivia, Pedro de 116
Vasconcelos, José 26, 171-174
Venegas, Alejandro 19, 28, 54-77
Verney, Luis Antonio 154
Vicuña Cifuentes, Julio 44, 45
Vivaceta, Fermín 22
Vivar, Jerónimo de 24

W

- Wolff, Klaus-Dieter 155

Z

- Zaragoza, Ignacio 158, 159
Zea, Leopoldo 159, 165, 166, 174, 186-191
Zola, Emile 32

TABLA DE CONTENIDOS

¿El ensayo, qué ensaya?	5
FLUJOS DE IMAGINARIO, SISTEMAS DE SENTIDO Y REFRACCIÓN DEL ESTILO EN EL CHILE DEL PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX	9
El terremoto de Talca	9
Expansión de la escritura: fundaciones míticas	17
La refracción del estilo y la muerte del espacio	28
<i>Pasadores</i>	38
El itinerario de Venegas	54
SOCIEDAD URBANA Y REPRESENTACIÓN EN LA SEGUNDA REPÚBLICA PRESIDENCIAL	79
El sueño de Violeta: situación y problema	79
Civilidad y artificio: Aníbal Pinto y Benjamín Subercaseaux	91
Luis Oyarzún: La conciencia íntima de lo territorial	117
“AMÉRICA LATINA” COMO APORÍA: LAS ESTÉTICAS NOCTURNAS	147
Pensamiento poscolonial y filosofía nocturna: las herencias de Ortega	153
Las razones paralelas	174
Calibanismo y canibalismo	183
INDICE DE NOMBRES	193





PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE
VICERRECTORIA ACADEMICA