

ANUARIO
DE
POSTGRADO

Nº9

2009-2010

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Decana

María Eugenia Góngora Díaz

Directora de la Escuela de Postgrado 2010-2012

Prof. Irmtrud König von Prinz

Consejo de Postgrado 2010-2011

Prof. Grínor Rojo, Prof. Raúl Villarroel, Prof. Gabriel Salazar, Prof. Eduardo Thomas, Prof. Pamela Chávez, Prof. Guido Vallejos, Prof. Claudia Zapata, Prof. Kemy Oyarzún, Prof. Rodrigo González, Prof. María Elisa Fernández, Prof. Carlos Zenteno, Prof. Natalia Cisternas.

Director de la Escuela de Postgrado desde 2013

Prof. Eduardo Thomas Dublé

Consejo de Postgrado 2013

Prof. José Luis Martínez, Prof. Carlos Contreras, Prof. María Elisa Fernández, Prof. Lucia Stecher, Prof. Sandra Baquedano, Prof. Manuel Rodríguez, Prof. Darcie Doll, Prof. Kemy Oyarzún, Prof. Rodrigo González, Prof. Mario Matus, Prof. Cristián Lagos, Prof. Natalia Cisternas.

PRESENTACIÓN

En el año 1995 la Facultad de Filosofía y Humanidades publica el primer número del, en ese entonces, *Anuario del Magíster*. Para el segundo número, que salió en 1997, ya tomó su nombre definitivo: *Anuario de Postgrado*, dando cuenta del incremento de los programas de postgrado y de la creación de nuevos programas y menciones, tanto en magíster como en doctorado, así como de la actualización de los programas.

Si bien la historia de este anuario ha sido algo irregular, publicándose cada dos años, con algún salto de un año, siempre hemos pensado que es un aporte en dos aspectos. El primero, que da cuenta de las actividades de nuestros estudiantes de postgrado como parte de la comunidad académica de la Facultad y, en segundo lugar, permite, en la mayoría de los casos, iniciar a los estudiantes en el ámbito de la publicación de resultados de investigación: presentación de trabajos, revisión por parte de pares, entrega de resultados, correcciones, etc.; aspectos, todos estos, con los que tendrán que lidiar durante toda su futura carrera académica.

En este noveno número del Anuario publicamos treinta y cuatro trabajos de estudiantes de los años 2009 y 2010, seleccionados de entre todos los programas de magíster y de doctorado que se dictan en nuestra Facultad.

Finalmente, con este número inauguramos una nueva etapa del Anuario de Postgrado, que pasará a ser una publicación exclusivamente electrónica.

NOTA EDITORIAL

En el presente número del Anuario de Postgrado, se conservaron las particularidades de cada artículo, en lo que se refiere a citas, notas a pie de página y bibliografía.

ANUARIO DE POSTGRADO Nº9
2009 - 2010

Doctorado en Filosofía REQUENA, Miguel: El liberalismo y la teoría de poder en la visión de Michel Foucault.	10
Doctorado en Filosofía / Estética y Teoría del Arte SALINAS, Pedro: Once aspectos del delirio: desde la pérdida a la crematística del inconsciente (respecto del delirio, el juego y la religiosidad).	24
Doctorado en Filosofía / Moral y Política ALFONSO, Jorge: ¿Es el hombre realmente un ser social o político? Aristóteles <i>versus</i> Hobbes.	40
Doctorado en Historia / Historia de Chile BRAVO, Carolina: La "crisis del Centenario" vista desde la historiografía. ¿Festejos en tiempo de crisis?: el año 1910 como tiempo-eje.	76
Doctorado en Historia y Magíster en Historia BECERRA, Silvia y VALENZUELA, Catherine: Discurso y conmemoración: la imagen de país para el V Centenario y Bicentenario chileno en la prensa escrita.	102
Doctorado en Literatura Chilena e Hispanoamericana CABALLERO, Alejandra: Las cartas de amor de Carmen Arriagada y la indiscreta presencia del poder.	134

Magíster en Estudios de Género y Cultura en América Latina	
LOYOLA, Alejandra: Narrativas de superyó femenino y la maternidad en la novela <i>El contagio</i> .	162
ROBLES, Andrea: "No te olvides que te has casado con un hombre y no con Dios": Género, matrimonio y representación. Chile, 1910-1921.	184
ROBLES, Rodrigo: Maternidad: ¿Un deseo femenino en la teoría freudiana?	210
TOLEDO, Natalia: Una propuesta del concepto "Matria" desde la crítica literaria feminista.	232
VALDIVIESO, Ignacia: Aborto y emancipación biológica: discursos del MEMCH, 1935-1941.	254
Magíster en Estudios Latinoamericanos	
FIELBAUM, Alejandro: Lugar y traducción. Mariano Moreno y <i>El Contrato social</i> .	280
HERRERA, Patricia: La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los "códices" mesoamericanos.	304
LANDRY, Veronique: Migración haitiana en tierra dominicana: Condiciones de vida, discriminación y Derechos Humanos.	338

PALOMINOS, Simón: Notas sobre la construcción de lo popular en Chile: clases medias y el desarrollo del campo cultural a través del folklore musical durante el periodo del Estado de Compromiso (1930-1960).	364
UBILLA, Lorena: Experiencias de modernidad en sujetos marginales y trabajadores. Una mirada desde la narrativa de Nicómedes Guzmán y Manuel Rojas.	392
VICUÑA, Pilar: Educadoras y Gestoras en el Centenario: reflexiones en torno a discursos de mujeres en educación.	420
Magíster en Filosofía / Axiología y Filosofía Política	
BASCUR, Carolina: Lo oculto en <i>De la Evasión</i> de Lévinas.	444
GUTIÉRREZ, Mario: ¿Derechos y utilidad, son conciliables? Las propuestas de Ronald Dworkin y John Stuart Mill.	466
Magíster en Filosofía / Epistemología	
MORALES, Felipe: Sobre la filosofía experimental y la malla conceptual del sentido común de la consciencia.	482
Magíster en Filosofía / Metafísica	
MARTÍNEZ, Jorge: Heidegger y la Constitución del Dasein: existencia, identidad e Verdad.	508

Magíster en Historia

ÁLVAREZ, Fernanda: 532
El Parlamentarismo: vacíos y carencias historiográficas.

BETANCOURT, Francisco: 558
La monarquía como posibilidad. Los independentistas y sus proyectos para América del Sur.

Magíster en Historia / Etnohistoria

OJALVO, Álvaro: 584
Masculinidad en textos pre-toledanos (1550-1569): la construcción genérica del otro.

VALENZUELA, Eduardo: 600
Brujería, idolatría, superstición: antecedentes de una praxis condenatoria en la Hispanoamérica colonial.

Magíster en Historia / Historia de Chile

ORELLANA, Gilda: Clotario Blest: 626
la acción directa en el Paro Nacional de 1955.

Magíster en Lingüística / Lengua Española

HASLER, Felipe: 652
Introducción a los relatos orales mapuches: aproximación a la oralidad mapuche como expresión verbal artística y didáctica.

MARTÍNEZ, Constanza: 676
Representaciones discursivas de identidad en adultos en situación de calle: argumentatividad y valoración.

Magíster en Literatura

ÁLVAREZ, Manuel:

Estrella distante, la comunidad y la Dictadura: una lucha
contra el olvido. 710

CANAVE, Carolina:

Mito, historia e identidad despojada: genealogía de una
comunidad espuria en *El obscuro pájaro de la noche* de
José Donoso. 736

GUAJARDO, Mario:

Perspectivas de enunciación en *Una Tempestad*, de Aimé
Césaire. Una lectura comparada. 760

MARTINOVICH, Francisco Javier:

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del
Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos.
El espejo de agua (1916) y *Ver y palpar* (1941). 790

PÉREZ, Ángela:

Con los ojos de la niñez... Configuración identitaria en *Flor
de Liz*, de Elena Poniatowska. 820

URIBE, Catalina:

La furiosa leyenda del corazón devorado y la unión de los
amantes en la muerte. 836

Miguel Requena C.

El liberalismo y la teoría del poder en la visión de Michel Foucault.

Título: El liberalismo y la teoría del poder en la visión de Michel Foucault.

Autor: Miguel Requena C.

Palabras Claves: Poder, modernidad, contractualismo, liberalismo.

Resumen

¿Se puede deducir el poder desde la economía? Con esta pregunta Michel Foucault inicia su Curso en el College de France 1975-1976, señalando que hay ciertos puntos en común entre la concepción jurídica y la tradición liberal de la Sociedad, lo cual ha dado origen al llamado *economicismo de la teoría del poder*.

10

Según Foucault, como el poder se conforma en base al poder concreto que cada individuo posee y que cede total o parcialmente para constituir una soberanía política, nos encontramos ante una operación jurídica basada en un intercambio contractual, en una economía de circulación que se da entre las mercancías, el poder y las riquezas, que se inicia en los albores del siglo XVIII y que ha dado paso al utilitarismo económico vigente hasta nuestros días.

EL LIBERALISMO Y LA TEORÍA DEL PODER
en la visión de Michel Foucault¹

Miguel Requena C².

En esencia, el poder no se da ni se intercambia, sino que se ejerce y sólo existe en el acto mismo del propio poder. Entonces, si el poder se ejerce ¿cómo se infiltra en el quehacer económico de la sociedad? De ahí que surgen dos grandes modelos de interpretación del poder: *primero* como *poder político* según la relación *dominación-represión*, el que surge como consecuencia de una guerra y de la aplicación permanente de la fuerza en una situación de lucha y de sumisión, y *segundo*, según el esquema de los filósofos del siglo XVIII, en donde el poder se cede a un solo hombre que se constituye en soberano, por medio de un contrato acordado entre los miembros de una cierta comunidad.

De manera que estas dos teorías contrapuestas han dado lugar a dos tradiciones que surgen, por un lado, con la aparición del discurso *histórico-político* tras las guerras civiles y religiosas del siglo XVI, en donde el poder se conforma como un fenómeno de potestad que nunca se ejerce en exclusiva, sino que adquiere la forma de algo que circula y que funciona en cadena, y por otro, por un acuerdo hipotético *filosófico-jurídico*, producto de la revolución burguesa en la Inglaterra del siglo XVIII, bajo la hipótesis de que el poder político

¹ Este artículo forma parte de los escritos preparatorios para elaborar la Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía y se enmarca en el convenio MECESUP UCH0602.

² Candidato al grado de Doctor en Filosofía de la Universidad de Chile.

comienza cuando cesa la guerra, con lo que surge el *contrato-opresión* que adquiere, según la teoría del derecho, la forma de un convenio entre los hombres con la doble función de legitimar el poder de la soberanía y establecer la obligación a la obediencia, con el solo propósito de lograr una voluntad única, aunque con ello se llegue a un estado de opresión.

En el primer caso, la sociedad surge de “*la ley de las batallas, de las victorias, de las masacres y de las conquistas*” (Foucault, 2000, p.30), por lo que la guerra es un frente que atraviesa toda la agrupación social y constituye el motor que conforma las instituciones y el orden, de manera que la verdad del discurso *histórico-político* se enraíza en la relación de fuerzas entre dos sociedades que se enfrentan, sin que sea necesario apoyarse en un aparato de universalidad jurídica o filosófica. Mientras que en el segundo caso, la Sociedad se constituye cuando un grupo de individuos dispersos y en estado latente de peligro deciden unirse para buscar un modo de vida con menos sobresaltos, bajo el predominio de la paz y la razón.

¿Se trata entonces de una guerra entre los débiles contra los fuertes o sólo escaramuzas entre los ricos y los *descamisados*? En realidad estamos ante dos situaciones diferentes, en donde la guerra del discurso *histórico-político* consiste en un enfrentamiento en batallas, con vencedores y vencidos, y con las consecuencias posteriores de una dominación brutal; mientras que *la guerra de todos contra todos* se refiere a una guerra interna entre igualdades, sin que existan diferencias marcadas de fuerza, por lo que sus efectos quedan anulados de forma inmediata aun antes de que se inicien. A este efecto, Thomas Hobbes, co-fundador del Modernismo y de una nueva episteme mecanicistas con la publicación del *Leviatán* en 1651,

entró a elaborar una nueva teoría del poder, dando un giro en las ideas políticas del siglo XVIII, que modelaron fuertemente la Sociedad de su época y cuyo ascendiente ha perdurado hasta nuestros días.

En el capítulo XX, el filósofo inglés establece que el poder se puede conformar como una *soberanía por adquisición*, cuando el poder se funda en algún tipo de fuerza basada en una batalla, en donde un pueblo se impone a otro y ocupa su territorio. Esto implica que hay vencedores y vencidos y que estos últimos están expuestos a una muerte segura si es que no acceden a ser sometidos según lo dispuesto por los ganadores, ya que *“los hombres unidos por temor a la muerte o a la servidumbre, autorizan todas las acciones de un determinado hombre que tiene en su poder sus vidas y sus libertades”* (Hobbes, 1984, p.205).

Mientras que en el capítulo XVIII, el creador del Leviatán señala como una segunda forma de poder *la soberanía por institución*, cuando cada sujeto, movido por la incertidumbre y el temor a sus vecinos, decide otorgar a alguien todo o parte de su poder para que lo represente, con lo cual *“el Estado queda constituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, para que un cierto hombre se le otorgue por mayoría el derecho de representación”* (Hobbes, op.cit., p.181). De manera que en el primer caso la guerra es una guerra externa y total, entre sociedades que se enfrentan con sus ejércitos, en donde el más fuerte somete al más débil, mientras que el segundo caso se trata de una guerra al interior de una Sociedad con contrincantes que poseen las mismas o casi las mismas fuerzas, donde sólo existen diferencias solapadas que mantienen una cierta incertidumbre de quien puede ganar y, por lo tanto, frena las agresiones.

En la práctica, esta controversia entre historicismo y contractualismo surge de la comparación entre el *Leviatán* y los relatos históricos de Henri de Boulainvilliers³, quien recibió de Luis XIV la comisión de elaborar un *Informe Soberano* sobre el estado de la Nación francesa, en donde el noble y ensayista francés incluyó un relato referido al origen y la decadencia de la nobleza francesa empobrecida ante el poder de la iglesia, los magistrados y la propia burguesía. En esencia, se trata de un informe que se centra en la tradición histórica que reactiva la tesis olvidada *de la sangre derramada por la nobleza en nombre del rey*, quien renegó de sus compromisos con la aristocracia.

Es en esta historia que Boulainvilliers relata de cómo los francos conquistaron una Galia dominada por el Imperio Romano, en donde previamente los nobles galos desarmados habían sido neutralizado y nivelados a la categoría de pueblo raso por Roma. Sin embargo, la ley igualitaria de la Naturaleza, que tiende a corregir los errores y las debilidades de los hombre, procuró con los años nivelar los efectos de la invasión y cambiar lentamente la relación de poder, hasta que los más fuertes se convirtieron en débiles y estos últimos en los dominadores.

De manera que la aristocracia gala, que al principio de la invasión franca quedó reducida a un grado extremo de debilidad, paulatinamente fue capaz de situarse cerca del rey como consejeros y con ello alcanzar el poder político y las riquezas. No obstante esta tradición, ante el surgimiento implacable de la burguesía el gran adversario de Boulainvilliers pasó a ser el hombre en *estado de*

³Ver *Sur la Noblesse de France* en www.books.google.es

Naturaleza, el salvaje, que los teóricos postularon como el elemento clave a partir del cual se conforma el cuerpo social, como un invento de los economistas en forma de un *homo oeconomicus* carente de historia, a quien sólo lo mueve su propio interés por intercambiar sus bienes por otros productos.

Por lo que, aunque el discurso *histórico-político* trató de condenar al salvaje hobbesiano salido de la selva para pactar y fundar la sociedad, en el fondo es este salvaje el que finalmente se impuso como el fundador de la sociedad y, al mismo tiempo, como creador de un cuerpo económico que permitía relacionarse con los otros para intercambiar los bienes apropiados. En definitiva, contra el salvaje hobbesiano, el discurso *histórico-político* presentó el bárbaro que provenía de otra civilización para invadir las fronteras, no con el propósito de fundar una sociedad, sino para destruir la civilización conquistada y obligar a sus habitantes a pagar tributos.

Con ello, afirma Foucault, ya sea con un esquema o con otro, lo que Hobbes realmente quiso demostrar es que la soberanía no depende de la voluntad individual, sino del temor que cada individuo siente por el otro, por lo que "*los hombres escogen un soberano por temor mutuo y no por temor a aquel a quien instituyen*" (Hobbes, op.cit., p.205). De forma que para consolidar su legitimidad, siempre el *soberano* se ve obligado a ejercer una suerte de vigilancia y de control, que evite la usurpación de los bienes y los derechos económicos individuales de cualquier miembro de la Sociedad.

Por lo que el *bárbaro* quedó en el olvido, al igual que la primacía de la aristocracia guerrera, mientras que el *salvaje hobbesiano*, que reflejaba el anti-historicismo burgués, dominaría el escenario político y económico durante los próximos siglos, por lo que desde ahí en

adelante se entendió que gobernar implicaba conducir los asuntos de Estado de manera tal que se lograra un fin conveniente y convenido por todos, lo más cercano posible a la perfección. Con ello, para consolidar su legitimidad, el Estado debía ejercer una suerte de vigilancia y de control sobre la propiedad y sobre los derechos individuales, cualquiera que fuera las condiciones de las personas.

Se aseguraba de esta manera que el derecho privado adquiriría los mismos atributos del derecho público, con las consiguientes regulaciones entre los individuos y entre éstos con el Estado. En esencia, el poder político debía ser un poder despótico, en donde el Estado tenía la obligación de asegurar la prosperidad de la Nación basado en prácticas gubernamentales en donde sólo cuentan los efectos, sin que por ello se deban reconocer derechos naturales anteriores al ejercicio del gobierno vigente (Foucault, 2008, p.31).

16

Así, los nuevos investigadores de la realidad social inglesa descubrieron que los secretos del hombre se pueden revelar por caminos más directos, develando sus características por medio de la disección de la sociedad hasta alcanzar su unidad atómica y, desde ahí, recomponer la trama social por medio de leyes capaces de reflejar la realidad que explican la conducta de cada individuo. Con la tesis de una *“guerra de todos contra todos”*, en los albores de la Modernidad, no se postulaba el nacimiento del Estado, sino que concebía una sociedad en tránsito formada por individuos que siguen luchando por la primacía de sus intereses al interior de las fronteras, ya que *“el valor del hombre es como el de todas las demás cosas, su precio”* (Hobbes, op.cit., p.101).

Entonces, ¿cómo nace el Estado?, y ¿qué responsabilidades tiene? Según el discurso racionalista de la Modernidad, como el ser

humano se mueve mediante impulsos de atracción y de repulsión, constituyendo una inercia natural que incentiva el instinto de auto-conservación y su inevitable afán de poder. Así, el hombre guiado por su razón no hace más que concebir la realidad en base a la suma total por adición de las partes, *“del mismo modo que los aritméticos enseñan a sumar y a restar en número, los geómetras enseñan lo mismo con respecto a las líneas ... y los políticos suman pactos, unos a otros, para establecer deberes humanos”* (Hobbes, op.cit., p.57).

Por lo que sólo un pacto entre todos los hombres podía derrotar la anarquía que surge del comportamiento del ser humano, siempre dominado por los miedos y las pasiones, conformando de esta manera un instrumento conceptual válido para enjuiciar la sociedad y su extensa red de relaciones comerciales, como un nuevo orden legal que tiene como fin lograr la paz y así defender la propiedad y la vida misma de cada integrante de la sociedad. En un mundo mecanicista que no requiere de Dios ni tampoco de una idea pre-concebida de la moral, el discurso de la ciencia se imponía en función de tres condiciones naturales en el hombre: *primero*, la *competencia* entre las personas, como aquello que impulsa a los hombres a enfrentarse mutuamente para lograr los mayores beneficios en su acción de acumular bienes, *“aunque con ello se exponga a las acechanzas de la envidia”* (Hobbes, op.cit., p.99); *segundo*, la *desconfianza* hacia los demás, lo que mueve a buscar la independencia de sus acciones, requiriendo para ello asumir un estado de completa *“ausencia de impedimentos externos que con frecuencia reduce parte del poder que un hombre tiene para hacer lo que quiere”* (Hobbes, op.cit., p.139) y *tercero*, el afán ilimitado de *gloria* y su pretensión de alcanzar el poder para obtener algún bien manifiesto, *“ya que el hombre es como todas*

las demás cosas, su precio, es decir, tanto como sea el uso de su poder” (Hobbes, op.cit., p.101).

Sin embargo, como la Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales entre sí, tanto en las facultades del cuerpo como en las del espíritu, resulta más razonable convenir y pactar políticamente cada uno con cada uno, para que *“a un cierto hombre se le otorguen por mayoría el derecho de representar a la persona de todos”* (Hobbes, op.cit., p.181). De esta manera, afirma Foucault, el gran logro de la burguesía fue la idealización del individuo al separar su identidad del sentimiento colectivo, anclando a cada sujeto en su propio ser, valioso por sí mismo, con lo cual pudo transitar desde una ética externa propia del mandato familiar, basada en la tradición medioeval que requería mantener unida la herencia y los títulos nobiliarios, hacia una ética interna que expresa la lealtad hacia los otros sólo por conveniencia.

18

El hombre hipotético, el salvaje imaginado, se abrió paso para transitar desde una situación desprovista de seguridad, hasta alcanzar un lugar en una sociedad política en donde cada cual se puede desenvolver en libertad, regido por leyes que norman su comportamiento al momento de realizar los intercambios y las acciones de comercio que son provechosas para todos. Al escapar de esta situación de aislamiento, la verdadera condición de *libertad* requería de un *pacto* entre iguales para transitar a la Modernidad, superando los resabios del pasado feudal no como un devenir histórico, sino como el punto de partida ligado a los nuevos procesos de producción y de tenencia de la propiedad.

De manera que la condición de *desconfianza natural* se trastocó en un estado de *libertad sin interferencias*, en donde cada cual

desarrolla sus actividades sin que nadie se interponga en su propio quehacer, mientras que la condición de *permanente competencia* dio paso a un *individualismo* propicio para que cada hombre pudiera apropiarse de todo aquello que resulta útil para disponer de ello según su antojo, ya sea para consumir o para intercambiar según su voluntad, como un acto de *apropiación compulsiva*. En su centralidad, al suprimir el antiguo estado de Naturaleza, el poder de la nueva época radicaba en un *individualismo de posesión* propicio para fomentar el comercio y la manufactura, pero como al ejercicio de la competencia tiende a generar inevitablemente algunos conflictos sociales, se volvía necesario que cada individuo cediera parte de su propio poder político a un único gobernante o a una asamblea de representantes, para que éstos pudieran administrar la Sociedad según ciertas normas de convivencia, a las cuales todos debían someterse.

Surgía así una cierta contradicción entre la pasión de los seres humanos por desear los bienes del prójimo, en donde "*si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutar ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno al otro*" (Hobbes, op.cit., p.134), y la necesidad de alcanzar un equilibrio adecuado para evitar la confrontación, cediendo frente a los demás siempre que con ello se logre algún bien para sí mismo, a través de "*la mutua transferencia de derechos que es lo que los hombres llaman contrato*" (Hobbes, op.cit., p.142). De manera que la institucionalidad adquiriría la forma de un único poder, encaminado a proteger internamente la vida y la propiedad de los súbditos, bajo la forma mixta de una *soberanía por institución*, lo cual se debía expresar en acciones soberanas

obligatorias para todos los súbditos, validada por un pacto obligatorio y aceptado por la mayoría, encabezado por un gobernante que debía manejar los asuntos “*con puño de hierro, para evitar una guerra tal que es la de todos contra todos*” (Hobbes, op.cit., p.136), y externamente en forma de una *soberanía por adquisición* orientada a adquirir las riquezas que pudieran proporcionar los territorios de ultra mar.

Así, en una relación de dominio y de resistencia, el hombre moderno guiado por su *libertad sin interferencias* y por su *individualismo de apropiación*, cambiaba la imposición de un mercado medieval que mantenía las relaciones de intercambio en base a una frondosa serie de reglamentaciones, por un mercado sin regulaciones que impedía la intervención de agentes externos que pudieran desnaturalizar su función, de manera que “*a mediados del siglo XVIII se hizo evidente que el mercado ya no era un lugar de jurisdicción y quedó como algo que obedece a los mecanismos naturales y espontáneos*” (Foucault, 2008, p.48). El mercado se convertía así en un lugar de *veridicción*, en donde al actuar natural permitía la formación de los precios, bajo la atenta mirada de un Estado preocupado por vigilar y corregir aquellas desviaciones que podían alejar el quehacer económico de las buenas prácticas del intercambio, bajo la prédica de que “*un buen gobierno no es sólo aquel que actúa con justicia, sino el que deja en libertad de acción a las fuerzas del mercado*” (Foucault, 2008, p.50).

Para los contractualistas originarios, las acciones del Estado fundadas en la gastada argumentación del *derecho divino* de los reyes, se debía reemplazar por la utilidad de su intervención. Pero, ¿resulta útil lo que hace el gobierno?, y ¿para quién es útil? De manera que la razón gubernamental pasó a ser una razón que estaba en función de

los intereses privados, en una nueva interpretación de las libertades básicas del hombre en función del valor de la utilidad del Estado y de sus acciones.

De ahí en adelante, la matriz contractualista inglesa orientó la Sociedad desde el doble discurso del guerrero y aristócrata de la historia que es capaz de dominar los territorios más allá de sus fronteras, y del burgués que al interior de la Sociedad adopta un *acuerdo por conveniencia*, en donde cada cual puede realizar los contratos que le convengan y establecer el libre intercambio de los bienes, con lo cual la sociedad civil y la sociedad económica pasarían a confundirse en un solo concepto, marcado por la idea de que *“la libertad de mercado es la que debe asegurar el enriquecimiento recíproco, correlativo y más o menos simultáneo de todos los países”* (Foucault, op.cit., p.73). Por lo que las nuevas ideas liberales asumían el costo de restringir la propia libertad en base a lograr una mayor seguridad, orientada a proteger el interés de cada miembro de la Sociedad, aunque no todos estuvieran capacitados para ello.

El nuevo arte de gobernar pasaba por la *veridicción* que el mercado hace del Estado y por la necesidad de mantener un complicado equilibrio entre la *libertad sin interferencias* y la *seguridad individual*, lo cual hacía necesario desplegar un amplio procedimiento de control, a través de ciertas acciones reguladoras que permitían intervenir los procesos económicos indirectamente. La teoría económica postulaba, de esta manera, que es el propio mercado es el que debe discernir qué prácticas gubernamentales son correctas, de manera de determinar si ha actuado con un buen criterio o, simplemente, ha aplicado una política desatinada y contraria a los intereses individuales.

Con lo cual el nuevo liberalismo económico se estructuró en torno a un aparato de control que garantizaba, por un lado, las libertades básicas, en especial la libertad de comercio y, por otro, la seguridad de la propiedad y de las fronteras. En esencia, *“el liberalismo económico pasaba a ser simplemente la política inglesa de dominación”* (Foucault, op.cit, p.137), que se expresaba a través del control interno de los ciudadanos y del gran predominio de ultramar, lo que perduró hasta finales del siglo XIX, en que tuvo que compartir con Estados Unidos y luego con el resto de Europa su primacía, tras los acuerdos entre el presidente Roosevelt y su homólogo, el primer ministro británico Winston Churchill, en lo que se conoce como la *Carta del Atlántico*.

Por lo que *“el neo-liberalismo, no se situó bajo el signo del laissez-faire sino, por el contrario, bajo el signo de una vigilancia, una actividad, una intervención permanente”* (Foucault, op.cit., p.158). Así, por medio de ajustar la Sociedad al modelo de empresa, el gobierno dejaba de ser responsable de que aumentara la brecha entre ricos y pobres, o de priorizar tal o cual consumo, ya que la comunidad estaba conformada por individuos capaces de determinar por su propia cuenta qué cosas son correctas y cuáles no lo son.

El verdadero sujeto económico del liberalismo del siglo XX pasó a ser la empresa, respaldada por su creciente independencia vigilada por un Estado que centraliza las decisiones a un nivel de experticia que no requerían de la participación de la gran mayoría. Con lo cual, según Foucault, el Estado se recubría de una capa de barniz ético que trata de ocultar su vocación omnipresente y burocrático, caracterizado por dos actitudes: *primero*, por la idea de que el Estado posee por sí mismo y en virtud de su propio dinamismo una especie

de poder de expansión, que lo empuja sin cesar a ganar cada vez mayores espacios a la sociedad civil y, *segundo*, por una suerte de continuidad genética de formas de Estado, que se inicia con el Estado Administrativo, sigue como Estado Benefactor, luego como Estado Burocrático, para pasar al Estado Fascista y de ahí al Estado Totalitario.

De manera que “*estas dos ideas vecinas entre sí y que se sostienen una a la otra, constituyen, a mi entender, una especie de lugar común crítico que encontramos con mucha frecuencia en la hora actual*” (Foucault, op.cit., p.219).

BIBLIOGRAFÍA

- Foucault, Michel. *Defender la Sociedad*, F.C.E., México, 2000.
- _____. *Nacimiento de la Biopolítica*, F.C.E., Buenos Aires, 2008.
- Harrington, James. *La república de Océana*, F.C.E., México, 1996.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*, SARPE, Madrid, 1984.
- Locke, John. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, ESPASA CALPE, Madrid, 1991.

Pedro Salinas Q.

Once aspectos del delirio: desde la pérdida a la crematística del inconsciente (respecto del delirio, el juego y la religiosidad).

Título: Once aspectos del delirio: desde la pérdida a la crematística del inconsciente (respecto del delirio, el juego y la religiosidad).

Autor: Pedro Salinas Q.

Palabras Claves: Delirio, Imaginación, Juego, Religiosidad, Función de Realidad.

Resumen

En el presente artículo, se revisa el delirio, como una alteración de lo que Pierre Janet definió como la *fonction du reel*. Se indagan sus caracteres distintivos y se perfila cierta "lógica del delirio", la que admitiría una correspondencia solidaria con la actividad lúdica, la expresión del arte y la creencia religiosa.

Once aspectos del delirio:
de la pérdida de sentido de realidad a la crematística del inconsciente.
(vínculos con el juego, el arte y la religiosidad)

Pedro Salinas Q.*

*"Lo que en cada instante suele
ser para nosotros perfectamente
evidente, suele ser también
enigmático; así el tiempo, el yo,
así también la realidad"*
(Karl Jaspers)

I

25

El delirio junto con las alucinaciones¹, por lo general, se alzan como síntomas patognómicos de un proceso de alteración de la conciencia, o de lo que Pierre Janet denominaba como la *fonction du reel*². Particularmente el delirio, para Jaspers, se constituye como una transformación en la vasta conciencia de realidad, caracterizada por un juicio patológicamente falseado donde emergen, como

* Psicólogo Clínico y Docente, estudiante del programa de Doctorado en Filosofía, mención Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile. Becario Programa MECESUP, proyecto UCH/0705.

¹ Las alucinaciones, a diferencia del delirio que es una alteración del juicio, son según Jaspers, percepciones corporales engañosas que no han surgido de percepciones reales por transformación, sino que son completamente nuevas y se presentan junto y simultáneamente a las percepciones reales. Jaspers, K. *Psicopatología General*, México, Fondo de Cultura Económico, p. 78.

² Janet, P., citado en Jung, C. *Teoría del psicoanálisis*, Barcelona. Plaza & Janés.

Pedro Salinas Q.

Once aspectos del delirio: desde la pérdida a la crematística del inconsciente (respecto del delirio, el juego y la religiosidad).

características de la ideas delirantes³, ciertos rasgos propios e identificativos en el pensamiento del sujeto: en primer lugar, la ausencia de duda ante la naturaleza de sus ideas; luego, que sobre ellas (las ideas), recae una certeza subjetiva que hace innecesaria la comparación; como tercer aspecto, las ideas del sujeto delirante son refractarias a las experiencias, no son influidas por el juicio de otros, ni por conclusiones irrefutables. Finalmente, se da en ellas una imposibilidad de contenido⁴. De este modo, en el carácter magnánimo y autosuficiente del delirio, es factible advertir una *lógica del delirio*, como lo plantea Remo Bodei, una especie de *adaequatio forzada*, caracterizada por modos concretos, pero anómalos, de articular percepciones, imágenes, pensamientos, creencias, afectos y humores, según principios particulares⁵.

Me atrevo argumentar, entonces, que, al menos en primera instancia, estos rasgos descritos por Jaspers bosquejan al delirio como una especie de pérdida del sentido de realidad, que sirve para

³ En el presente trabajo, se hablara del Delirio en sus concepción general, sin embargo para Jaspers, cabe distinguir entre las "ideas deliroides", en las que se puede rastrear cierta causa: "afectos, experiencias traumáticas o humillantes, capaces de despertar sentimientos de culpa y otras experiencias de falsas percepciones y extrañamiento de mundo de las percepciones" (Jaspers, op.cit.,p.108) y que emergen bajo una lógica peculiar factible de aprehender " y las "ideas delirantes", las que no pueden ser seguidas psicológicamente y que funcionan fenomenológicamente como expresión de "algo último" quebrando todo vínculo aún de causalidad imaginativa con la realidad. En un ámbito creciente del compromiso de conciencia de realidad, se puede distinguir entonces los: *juicios deliriosos*, los *juicios delirantes*, presentes en psicosis afectivas, los *juicios cognitivos unitarios*, en las psicosis puramente delirantes y los *juicios cognitivos escindidos*.

⁴ Jaspers, K. op.cit. p. 110.

⁵ Bodei, R. "Las lógicas del delirio", en Leyra, A., *De Cervantes a Dalí: escritura, imagen y paranoia*, Caracas, Editorial Fundamentos.

contrastar la contingencia del pensamiento con el mundo externo que se extiende más allá de un *yo*, resaltando como lo más evidente la primacía de la actividad inconsciente y el desborde de la subjetividad. Pero también el delirio se manifiesta como la circularidad de la experiencia, es decir, como el continuo indiferenciado donde un punto sigue a otro y a otro, sin que nada logre alterar el devenir de un pensamiento que vuelve una y otra vez sobre sí mismo, pensamiento que para Badiou, en su estado normal, debiera conformarse más bien como un proceso, una indagación que captura y que posee movimiento constante, en cuanto tiene la capacidad de extenderse, ampliarse y replegarse sobre sí (autoconciencia). En referencia a cierto carácter de normalidad del pensamiento, George Kelly, psicólogo precursor de lo que hoy se conoce como *constructivismo psicológico*, sostenía, décadas atrás, que los cambios exigen la reconstrucción continua de los acontecimientos en la esfera cognitiva, afectiva y conductual del sujeto, por lo que la *psicopatología*, entonces, estaría dada en términos de un sistema de construcción rígido, impermeable al cambio. Al respecto, afirmaba lo siguiente: “la experiencia de cada día exige la consolidación de algunos aspectos de nuestros puntos de vista, la revisión de algunos otros y el completo abandono de los demás”⁶.

De este modo, el ámbito psíquico tridimensional, donde es posible distinguir perspectiva, figura y fondo, operando el color y el claroscuro como medio de volumen y contraste, ha sido reemplazado en el delirio por el plano pavoroso de una hoja blanca de tono uniforme e indiferenciado; la presencia de lo absoluto, presente en el sujeto delirioso, hace que la experiencia vinculante con el mundo exterior haya sido cerrada y completada en una figuración anómala subjetiva, donde quien la padece ha puesto llave por dentro a un

⁶ Kelly, G.A. *Psicología de los constructos personales*. Barcelona. Paidós, 1955, p.14.

Pedro Salinas Q.

Once aspectos del delirio: desde la pérdida a la crematística del inconsciente (respecto del delirio, el juego y la religiosidad).

aparente sentido de totalidad y congruencia. Con ello ha extinguido, de paso, la duda en favor de la certeza absoluta y ciega, invirtiendo la relación entre certeza y verdad, pues en cuanto más se incrementa la seguridad de la pseudopercepción, con mayor complejidad se conforman *sustitutos de verdad*.

Así, el delirio se conforma, por un lado, como *pérdida* del sentido, *circularidad* de la experiencia, como *perseveración del pensamiento*, como el *plano indiferenciado*, como *certeza absoluta y ausencia de perspectivas y contraste*. Pero la pérdida, vista como una fragilidad o resignación —versus el carácter opuesto de la realidad como resistencia, fortaleza y voluntad en el sentido de oposición al inconsciente, espacio vasto, desconocido y dominante para la conciencia, según Freud—, no es una pérdida que se asuma sin un retorno. La ganancia secundaria es el retroceso, la retirada de afrontar la linealidad (a favor de la circularidad), la temporalidad y la causalidad de la realidad que no se detiene y donde la conciencia es el testigo privilegiado de ese tiempo y ese espacio en particular, que ocurre y sucede en conformidad con el yo. Así, también el delirio es *incongruencia* con el mundo exterior y sobreidentificación con una realidad psíquica pulsional e inconsciente, donde los complejos se han constelado ganándose su derecho a la autonomía. Es por ello que, en su sentido más obvio y casi tautológico, el delirio es la alteración o pérdida parcial de la *conciencia de realidad*, definida ésta por Freud, como: “un órgano de los sentidos para la apreciación de cualidades psíquicas mediante el cual el individuo es ‘conciente’ de la entrada sensorial y también de experiencias placenteras y dolorosas”⁷.

En términos propios, es lo que experimentamos a diario con requisito de contingencia, entre mente y mundo en una relación

⁷ Freud, S. “Esquema del psicoanálisis”, en *Obras completas*, Vol. XXIII, Madrid, Amorrortu, 1938 (1940), Trad. López Ballesteros, L.

recíproca y recursiva de causalidad —y por tanto de témporo-espacialidad—, la que, sin embargo, no alude necesariamente a la “realidad psíquica objetiva”, la que en últimas instancias, de acuerdo al psiquiatra vienés, sería siempre inconsciente⁸. El aspecto de *incongruencia*, en tanto, se refiere a la clausura del rol vinculante del Yo, el que se manifiesta en la mantención de los contenidos psíquicos en unidad con el ego, mediante la generación de notas egosintónicas entre conciencia y experiencia, logrando continuidad e identidad respecto de sí mismo. En este sentido, la conciencia de realidad, como construcción del yo, operaría en función de los tres ejes con los cuales Kant vinculaba la realidad: temporalidad, especialidad y causalidad.

II

¿Pero podría considerarse, acaso, a la imaginación como una forma de delirio? ¿Podrían ser la ilusión, el juego y la creatividad, manifestaciones de una cierta inconformidad con la realidad?, ¿o una cierta tendencia a “independizarse del mundo exterior”, en palabras de Freud? Quizás la pregunta adecuada sería ante qué clase de experiencia percibida.

Delacroix sostiene, en su “*Psicología del arte*”, que es ante el hastío donde surge el poderoso llamado “a la agitación y a los sueños, donde se busca escapar del tiempo opresor y hueco en busca de momentos vividos de plenitud”⁹. Sostiene al respecto que una “tesis

⁸ Esta afirmación, Freud la explica en función de que, no es la conciencia la que gobierna la mente pues “cualquier acto psíquico, comienza como un acto inconsciente y puede permanecer así, o bien, desarrollarse dentro de la conciencia, según se tope o no con resistencia” (Freud, 1938, Vol XII, p. 264).

⁹ Delacroix, H. *Psicología del Arte*, Editorial Paidós, Madrid, 1951, p. 27.

Pedro Salinas Q.

Once aspectos del delirio: desde la pérdida a la crematística del inconsciente (respecto del delirio, el juego y la religiosidad).

confusa” remontaría el arte al juego¹⁰, de cuya evolución habría surgido este último, trazando como elemento común el que ambos buscan escapar de la sujeción de lo real y de la vida cotidiana. En este caso, el artista “se crearía un mundo y lo dominaría como el niño que juega”¹¹. Así establecido, en el juego, tanto el niño como el adulto, al margen de sus juegos libres e irregulares, poseen juegos regulares y aprendidos —“que la tradición enseña y la disciplina mantiene”—, donde el mantenimiento en el juego, mediante leyes propias y pautas de relación constantes de forma independiente del mundo real, es lo que garantiza la existencia del mismo para no ver quebrado el encanto. En ambos caso, el juego es mezcla de acción y sueño, donde el niño se crea un mundo *paralelo*, se da a su obra, y los juguetes pueden pasar a representar lo que son o aquello en que pueden convertirse: “Todo puede convertirse en juguete y un juguete puede convertirse en cualquier cosa”¹².

30 Pero para que ello ocurra, debe existir un acuerdo entre los jugantes, para que ese mundo representado, en cuanto ordenación de micromundo y objetos que los constituyen, pueda autovalidarse. Para ello sirven las leyes de implicancia o exclusión, donde, al igual que el caso del pensamiento delirante, cualquier juicio externo que introduzca la duda de la representación del objeto o de las leyes establecidas en el juego bajo propiedad de clausura operacional, es

¹⁰ Al respecto, Delacroix se basa en los escritos de Schiller (carta XXVII “sobre la educación estética”, en *La educación estética en el hombre...*) quien ve en el juego no sólo el exceso de energía que se dilapida en a actividad superflua, sino que, además, lo ve como la armonización de las facultades que permitiría comprender el pasaje del estado físico al estado estético “la armonía interior de las tendencias y la libertad de contemplación”, integrando así la visión de Spencer y Kant, respecto del juego.

¹¹ Op.cit. p. 20.

¹² Op.cit. p. 25.

visto como amenaza y alerta. Delacroix, en relación con el juego como delirio de creación de micromundo, lo señala del siguiente modo: “Se sabe que cuando juegan, los niños temen la presencia de los escépticos y los malvados”¹³.

Visto así, la comparación con el mundo real y el juicio externo carecen de sentido para los jugantes y aquello que pudiera parecer válido en el mundo real, en el espacio del lúdico material colectivo del soñante, funciona con la misma eficacia que el delirio para el individuo, cumpliendo, al menos, con los tres primeros rasgos que Jaspers planteaba como distintivos del delirio, dejando de lado la falta de contenido, en cuanto el juego es vaciado temporalmente de aquello que define la realidad externa y vuelto a llenar con nuevos elementos que dan un sentido de orden y contingencia particulares entre los objetos del juego y las leyes que los sustentan.

Es así como el juego se constituye, para Delacroix, como un espacio que yace “en el umbral de la mitomanía y el delirio de imaginación” y, tal como la psicosis, la ensoñación del jugante genera otro mundo y hace vivir al margen de la realidad, en la *lateralidad* del mundo real, difiriendo de la confusión, el estado esquizoide y la mitomanía. Creo ver, entonces, que la diferencia de estos estados mentales con patologías mayores se distingue por el sentido de voluntad de los jugantes y por la instauración de leyes que se saben provisorias, donde el mundo real se hace invisible momentáneamente por el mandato poiético del “*como si*” o el “*se dice*”, como propiedad autorreferencial y cerrada del espacio de juego. De igual modo, y a diferencia de la psicosis deliriosa, la “ilusión consagrada y aceptada del espacio de juego”¹⁴, evidencia, según Delacroix, un movimiento sutil de la conciencia, donde la ilusión de juego se desarrolla

¹³ Op.cit. p. 39.

¹⁴ Op.cit.

Pedro Salinas Q.

Once aspectos del delirio: desde la pérdida a la crematística del inconsciente (respecto del delirio, el juego y la religiosidad).

estructuralmente ligada por algún medio al mundo real —el espejo de Alicia, la puerta del jardín secreto, etc.—, como un viaje que sabe de ida y vuelta, donde la conciencia no se ha vaciado completamente en pos de lo ilusorio.

Pero ¿es el juego sólo un ejercicio voluntario de delirio puramente lúdico para el niño? Si pensamos que aún en el más remoto e inconsciente acto de delirio se hace patente el carácter teleológico del inconsciente, entonces es factible de advertir que el juego, como espacio abierto para el delirio, también, y contrariamente a lo que se pudiera pensar, es un ejercicio de dominio y control sobre el medio, donde las reglas no operan sino en la sincronidad y el acuerdo con la disposición mental del jugante a dejarse llevar por la ensoñación de un rol que configura, en la sumatoria de estos, un modo particular de organización psíquica como ejercicio de la fantasía y de la imaginación como forma de afrontar el mundo. Así lo ejemplifica Borel en la representación del adolescente sumido en su sueño, quien contesta ante el llamado de la realidad con un *“déjame! que estoy en el encantamiento”*. El encantamiento de ser lo que se desea y manipular las cosas a voluntad, sostiene Delacroix.

El delirio, entonces, como medio de hacer frente a la realidad, se expresaría como una suerte de *antídoto* para el veneno doloroso ante la intuición de la verdad, realidad última y objetiva, donde lo bello y lo grotesco pueden confluír sin contradicción, tal como entendía Víctor Hugo la experiencia de lo sublime, o como lo testifica Rimbaud en la siguiente cita: “Una noche senté a la belleza sobre mis piernas y la encontré amarga y la injurié...”, o como lo plantea Bergson en el siguiente fragmento: “Si la realidad hiriera directamente nuestros sentidos y nuestra conciencia, si pudiésemos entrar en comunicación (comuni6n) inmediata con las cosas, el arte sería nulo o mejor, todos seríamos artistas, porque nuestra alma vibraría entonces al unísono con la naturaleza. Nuestros ojos, ayudados por nuestra memoria,

recortarían en el espacio y fijarían en el tiempo cuadros inimitables. Nuestra memoria captaría al pasar, esculpidos en el mármol vivo del cuerpo humano, fragmentos de estatuas tan bellos como los de la estatuaria antigua”¹⁵.

III

Hasta acá, el juego, visto como una suerte de delirio voluntario, temporal y funcional, formado en torno a la ilusión consagrada y aceptada en la comunión de los jugantes, permite que se dé una realidad dentro de otra realidad, pues se estima como real, algo que de antemano se sabe que no es. Delacroix concluye de este modo, dejando la interrogante respecto si acaso no es éste el mismo el fenómeno religioso que se da cuando el creyente reza y ruega frente a una imagen de devoción, aún sabiendo que la imagen no es el objeto mismo de adoración. Esta paradójica funcionalidad del pensamiento en la construcción de la realidad a partir de una representación religiosa, Freud la reflejaba en el carácter contradictorio de la creencia religiosa como medio para mantener el vínculo con el mundo real, afirmando que: “La idea de que el hombre pueda intuir su relación con el mundo exterior a través de un sentimiento directo, orientado desde un principio a este fin, parece tan extraña y es tan incongruente como la estructura de nuestra psicología”. Nuevamente aparece acá, entonces, la idea del delirio como opuesto a la resistencia, el que Freud lo describe en “El malestar de la cultura” como un “relajo” placentero en el que “la satisfacción se obtiene en ilusiones que son reconocidas como tales, sin que su discrepancia con el mundo real impida gozarlas. El terreno del que proceden estas ilusiones es el de la imaginación, terreno que otrora, al desarrollarse el sentido de la

¹⁵ Bergson, H., *La risa*, Buenos Aires, Losada, 1930, Trad. Amalia Haydée Raggio.

Pedro Salinas Q.

Once aspectos del delirio: desde la pérdida a la crematística del inconsciente (respecto del delirio, el juego y la religiosidad).

realidad, fue sustraído expresamente a las exigencias del juicio de realidad, reservándolo para la satisfacción de los deseos difícilmente realizables.¹⁶

En mi opinión, en este caso, el curso del pensamiento y su cierto carácter delirioso, ya sea en el juego o en la creencia religiosa, se manifiesta ahora como *economía* provista por el yo, para dar cuenta de aquellos aspectos que, dado lo limitado del entendimiento humano, no son factibles de aprehender de forma puramente racional, por lo que la aprehensión del *μυστήριον* (*mysterion, myein*), etimológicamente como lo indica la palabra, debe ser llevado a cabo “con los ojos y la boca cerrados”. Es decir, como un salto de fe y sin cuestionamiento. Con el misterio inaprensible aludo a las manifestaciones del *ainigma* de lo absoluto, representadas bajo las ideas de totalidad, eternidad o la nada, y en coincidencia con Montaigne, en cuanto que “el hombre no puede ser más de lo que es, ni imaginar más que según su alcance” (II 183 / II 236), por lo que en definitiva todo conocimiento (racional) es esencial y condenadamente humano¹⁷, surgiendo en un paisaje de la apología de Raimundo Sabunde, la interrogante al hombre respecto de:

“¿Quién le ha hecho creer que este admirable movimiento de la bóveda celeste, la luz eterna de esas luminarias que giran tan por encima de su cabeza, los movimientos terribles y admirables del océano infinito, han sido establecidos y se prosiguen a través de tantas edades para su servicio y conveniencia. Se puede imaginar algo más ridículo que esta frágil criatura, quien, lejos de ser dueña

¹⁶ Freud, S., “El porvenir de una ilusión, el malestar en la cultura, y otras obras”, en *Obras completas*, Vol. XXI, Madrid, Amorrortu, 1927-1931.

¹⁷ Oyarzún, P., “Montaigne: Escritura y escepticismo”, en *La letra Volada*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales.

de sí misma, se halla sometida a la injuria de todas las cosas, se llame a sí misma dueña y emperatriz del mundo, cuando carece de poder para conocer la parte más ínfima y no digamos para gobernar el mundo” (Essais, II, Cap XII).

En este caso, es el carácter delirioso del pensamiento (visto como imaginación), el que se lanza en la búsqueda de la trascendencia desde la inmanencia, logra lo que Freud denominaba como una “satisfacción sustitutiva”, tal como la que ofrecería el arte o la religión, como un narcótico psíquico eficaz para hacer frente a la realidad y la omnipotencia del destino mediante la imaginación. Y es que, tal como alerta Freud, el sufrimiento, nos amenaza por tres lados: “desde el propio cuerpo, que condenado a la decadencia y la aniquilación ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y angustia; del mundo exterior, capaz de encarnizarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables y finalmente, por las relaciones con otros seres humanos”.

Pero es claro que el cuerpo *condenado* a la decadencia y la aniquilación, encarnado en un yo, buscara formas de darle un sentido y una continuidad a la vida contra la eminente extinción, pero al menor costo, pues pensar lo impensado y lo ignoto no puede sino generar mayores montos de ansiedad y angustia que la originaria búsqueda de dicho sentido. En este caso, el carácter teleológico de la existencia, a diferencia de la circularidad del pensamiento delirioso, se hace evidente aún en la concepción de lo trascendente, pues todo tiene un sentido, un comienzo y un fin (paraíso, eternidad, walhalla, nirvana, etc.)

De este modo, si se acepta en la creencia religiosa la participación necesaria de un pensamiento que da un “salto de fe”, como lo propio de todo proceso donde se ve implicada alguna forma de representación; tipo de pensamiento que, aun cuando conlleva un

Pedro Salinas Q.

Once aspectos del delirio: desde la pérdida a la crematística del inconsciente (respecto del delirio, el juego y la religiosidad).

elemento de delirio, no genera *transposición* ni alteración en la función de realidad, pues la contingencia entre lo psíquico y el mundo se mantiene —los objetos, lo material, los otros significativos—. A este tipo de pensamiento, ante el cuestionamiento racional por la totalidad, más que una advertencia, desde la fe se le hace una invocación para que no traspase terrenos que no puede franquear mediante la razón: “Yo te suplico, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y al ver todo lo que hay en ellos, reconozcas que Dios lo hizo todo de la nada, y que también el género humano fue hecho de la misma manera” (2 Macabeos 7:28, 100).

En la creencia religiosa se advierte, entonces, que la fe requiere de un sacrificio como vía para abrazar la trascendencia, sacrificio entendido como “la acción religiosa, el rito, que mediante la consagración a la divinidad de un ser vivo, material o vegetal, un líquido o un objeto —si se trata de un ser vivo, con o sin inmolación— crea un vínculo entre la divinidad y la persona que lleva a cabo el rito”¹⁸. Implica, por tanto, tal como lo plantean Hubert y Mauss¹⁹, que el contacto entre lo sagrado y lo profano requiere en el acto sacrificial de una “víctima”, que en el caso del creyente será la razón. Pero en el caso del delirio patológico, este sacrificio no sería otro que la cremación total de la realidad exterior a favor de una realidad interior desligada de los fenómenos del mundo, quedando la persona, que es inundada por la locura, como Caín, errante por el mundo de los objetos. El inconsciente, en este punto, ha arrasando con todo resto de juicio de realidad, resultando una conciencia y un *ego* fragmentados, anteriormente parte del *id*, como habitante originario del inconsciente y ganado con el devenir de una cultura, de la cual la

¹⁸ Widengren, G. “Fenomenología de la religión”, Citados en Sánchez, J., *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, p.461.

¹⁹ *Essai sur la nature et la fonction sociales du sacrifice*, citados en op.cit., p. 462.

religión también es parte constituyente y ordenante de nuestra noción de tradicional de “Ser”. Religión psíquicamente administradora del *mysterio*, al punto que el propio Freud, pese a lo categórico de su ateísmo sostenía que “sería insensato desarraigar de pronto y violentamente la religión, sobre todo porque sería inútil. El creyente no se deja despojar de su fe con argumentos ni con prohibiciones. Y si ello se consiguiera de algún modo, caso sería una crueldad. Un individuo acostumbrado a los narcóticos no podrá dormir ya si le privamos de ellos”²⁰.

En este caso, el espacio psíquico deja de ser administrado por el yo, como núcleo de la conciencia bajo un principio de economía, y quien toma el control es el territorio vasto, amplio, oscuro y originario del inconsciente, quien de forma usurera, prepotente y arrogante, se rige ya no por la economía, sino que por la *crematística*, grabando con impuestos cada vez más altos a un sujeto frágil, incapaz de ligar contingentemente entre el yo y el exterior, impotente para distinguir la linealidad de la experiencia en sus tres dimensiones, pasado, presente y futuro —acaso como el misterio del *uno* y *trino*, como sostiene Trías—, e incapaz de prestar resistencia ya desde el otrora fecundo terreno de la realidad.

IV

En definitiva, de esta breve revisión, se han establecido once aristas del delirio en su sentido más general: visto como *pérdida* de la función de realidad; como *circularidad*, en cuanto un pensamiento que se opone a lo lineal, causal, y que vuelve una y otra vez sobre sí mismo en un movimiento indiferenciado; como *perseveración*, visto el delirio como un sistema de juicio erróneo que se niega a adoptar

²⁰ Freud, S., op.cit.

Pedro Salinas Q.

Once aspectos del delirio: desde la pérdida a la crematística del inconsciente (respecto del delirio, el juego y la religiosidad).

nuevas formas de proceder; como lo *indiferenciado*, idea vinculante con la noción de circularidad, donde los estímulos del medio no logran de proveer el contraste para ver los matices de la hoja blanca plena de la nada; como *lateralidad*, como creación de un mundo paralelo, operacionalmente cerrado y que, en el caso del juego, mantiene un vínculo de apertura estructural con el mundo real que permite la vuelta del estado de ensoñación del juego; como *sustitución e inversión* de la verdad, dando cuenta de la correlación entre la certeza de lo absoluto y los sustitutos de verdad que manifiesta el pensamiento delirante; como *relajo*, en oposición a la resistencia, que presta el ego a los embates del inconsciente; como *retirada*, en el afrontamiento del mundo real; como *sacrificio*, en el ámbito del delirio religioso, donde en el caso de la patología delirante de naturaleza religiosa, se ofrece como sacrificio en el altar a la realidad misma; y, finalmente, como *economía* del ego, en la aprehensión del misterio como constitución de la realidad y *crematística* del inconsciente en el caso de la psicosis.

38

BIBLIOGRAFÍA:

Bergson, H. *La risa*, Buenos Aires, Losada, 1930, trad. Amalia Haydée Raggio.

Delacroix, H. *Psicología del Arte*, Editorial Paidós, Madrid, 1951.

Freud, S. "El porvenir de una ilusión, el malestar en la cultura, y otras obras", en *Obras completas*, Vol. XXI, Madrid, Amorrortu.

Jaspers, K. *Psicopatología General*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Jung, C. *Teoría del psicoanálisis*, Barcelona : Plaza & Janés.

Kelly, G.A. *Psicología de los constructos personales*. Barcelona: Paidós, 1955.

Leyra, A. *De Cervantes a Dalí: escritura, imagen y paranoia*, Caracas, Editorial Fundamentos. 2006.

Oyarzún, P. "Montaigne: Escritura y escepticismo", en *La letra Volada*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2009.

Sánchez, J. *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, 2003.

Jorge Alfonso.

¿Es el Hombre realmente un ser social o político? Aristóteles *versus* Hobbes.

Título: ¿Es el Hombre realmente un ser social o político?
Aristóteles *versus* Hobbes.

Autor: Jorge Alfonso.

Palabras Claves: Sociedad, política, naturaleza, convención,
gobierno, economía.

Resumen

El autor compara la visión del Hombre como un ser social o político en Aristóteles y Hobbes, analizando las obras *La Política*, de Aristóteles, y el *Leviatán*, de Hobbes, con un método a medias textual e histórico. El autor concluye que Hobbes no niega la sociabilidad del Hombre sino la politicidad del mismo, que no le parece tan natural como a Aristóteles, sino que meramente convencional; siendo el Estado un artificio para evitar el retorno a la barbarie y vivir una vida confortable. Visión que prepara la secularización de la política y su posterior reemplazo por la economía.

¿Es el Hombre realmente un ser social o político?
Aristóteles *versus* Hobbes

Jorge Alfonso

Que el hombre sea realmente un ser político o social, o mejor que lo sea naturalmente, sin esfuerzo, es algo que la realidad cotidiana parece desmentir continuamente, sobre todo, si lo social o lo político va aparejado con que también sea un ser racional. Las conductas irracionales cotidianas, la desobediencia civil, las conductas anómicas, como se dice ahora, parecen echar por tierra la pretendida sociabilidad humana. Al punto tal que muchas veces nos preguntamos si el hombre es realmente un ser social.

Es este problema el que queremos abordar aquí, y lo haremos, mediante una revisión del libro I de *La Política* de Aristóteles, lugar clásico, para esta afirmación de la politicidad o sociabilidad humana. A manera de contrastación de dicha afirmación haré uso de Thomas Hobbes y su obra el *Leviatán*, lugar clásico para la afirmación contraria, puesto que es la que pone fin a esta idea clásica, y da comienzo a la visión moderna del tema.

Comencemos con Aristóteles y *La Política*, en la traducción de Julián Marías para la edición del Centro de Estudios Constitucionales de Madrid. El Libro I, 1 comienza con el tema de la *comunidad*. Siendo el todo mayor que la parte de acuerdo a una directriz del pensamiento griego, debemos definir primero la comunidad para después preguntarnos por la naturaleza del ser del hombre, como parte de este todo. Afirma Aristóteles: “Vemos que toda ciudad es una

comunidad y que toda comunidad está constituida (*sic*) en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende toda las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil.” (1252a 1-6) ¹ Varios aspectos de la filosofía aristotélica están presentes aquí: el finalismo, la comunidad, la mirada holística en que el todo es más importante que la parte, la afirmación de que toda ciudad es una comunidad antes que un Estado. El español tiene dificultades para traducir desde una mirada actual lo que Aristóteles dice, ya que aparece la expresión *pasan polín horomen koinonian*, en que se emplean los derivados de los términos *pan* (todo), *polús* (mucho), *hóros* (límite, definición) y *koinós* (común); ² todos estos términos parecen hablarnos, primero, de lo social más que de lo político, más de la convivencia que de las normas, quizá porque éste sea el orden natural de las cosas: primero se convive y luego, para mejorar la convivencia y llevarla a algún bien común, se instituye el Estado.³

¹ Aristóteles. *Política*. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales. 1983.

² Pabón & Echauri. *Diccionario Griego-Español*. Barcelona. SPES. 1964.

³ “Uno de los más graves errores del pensamiento *moderno*, cuyas salpicaduras aún padecemos, ha sido confundir la sociedad con la asociación, que es aproximadamente, lo contrario de aquella. Una sociedad no se constituye por acuerdo de voluntades. Al revés, todo acuerdo de voluntades presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven, y el acuerdo no puede consistir sino en precisar una u otra forma de esa convivencia, de esa sociedad preexistente.” (J. Ortega y Gasset. “Prólogo para los franceses”. En: *La Rebelión de las Masas*. Lima, Perú. Universo, 1975, p. 18).

Claro está que en este análisis, a medias semántico y ontológico, típico también de los griegos, el problema, o la situación, que el Estagirita quiere plantear, es la naturaleza del *modus vivendi* que corresponde a las distintas formas de convivencia y en particular a los distintos tipos de mando que se ejercen en la casa o en la comunidad política, aunque la casa sea también una comunidad. Preferimos mantener en lo posible la expresión *comunidad* para no traer a colación las connotaciones modernas de *ciudad* o *Estado*. Curiosamente la convivencia de Atenas y de los atenienses, pueblos originarios de nuestra cultura, se parece más a la de los pueblos originarios actuales, aymara, mapuche, comunidades que son como pequeñas naciones que ejercen una democracia directa y que se rigen por el derecho consuetudinario y que en lo religioso son todavía panteístas. Por eso hablar hoy de la *polis* como de una ciudad-Estado resulta algo forzado.

43

Pero volvamos al tema de la autoridad, del mando. Toda convivencia provechosa tiene que ver con el mandar y el obedecer, toda cultura que no entienda esto está en proceso de disolución, según Ortega.⁴ Al respecto, Aristóteles descata lo siguiente: “No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de esclavos, pensando en que difieren entre sí por el mayor o menor número de

⁴ “La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad. Como ande en esta turbia la cuestión de quién manda y quién obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente... La naturaleza humana, por su naturaleza propia, tiene que estar puesta a algo, a una empresa gloriosa o humilde, a un destino ilustre o trivial.” (Ortega, *ibíd.*, p. 164).

subordinados, y no específicamente; que el que ejerce autoridad sobre pocos es amo, el que la ejerce sobre más, administrador de su casa, y el que sobre más aún, gobernante o rey.” (1252 a 6-12). No sabemos, en este momento, a quien se refiere Aristóteles con esos “otros” que creen que el mando es diferente solo por el número de mandados, pero no es extraño que a veces se piense así, recordamos que el gran *Leviatán* de Hobbes ha sido también comparado al gobierno familiar, paternal, siendo éste un Leviatán en pequeño. Pero el asunto es más complicado y cuando, siguiendo el método del análisis que sigue el filósofo, se empieza a vislumbrar la diferencia entre el gobierno doméstico y el político, será el momento de entender qué quiere decir Aristóteles con aquello de que el Hombre es un ser político.

44 En 1, 2 Aristóteles comienza a establecer un criterio para distinguir las distintas formas de mando. Hay unas uniones naturales y por ende regidas por la necesidad (*anánke*) como el del macho y la hembra para la generación. Es interesante notar que *anánke* también significa coacción, violencia, acciones opuestas a la libertad, puesto que lo que se impone por la fuerza no implica una decisión libre. Esta visión naturalista se aplica a los hombres, entre los cuales aquellos que pueden prever, anticipar las consecuencias de los actos son por naturaleza jefes, y los que no son capaces de hacerlo, son por naturaleza esclavos. Todo resulta hoy muy etnocéntrico, lo que indica que debemos constantemente preguntarnos con qué realmente podemos quedarnos del pensamiento de este gran filósofo y qué habrá que desechar. Pero, sigamos adelante, estas diferencias que hoy nos molestan como culturales, o ya sobrepasadas, se justifican en

la visión orgánica o funcional del Estado, aduciendo así el filósofo que cada cosa tiene su fin en este orden (el de la *polis*), ya que la naturaleza no hace nada en vano. A lo que añade la idea de que las aldeas unidas por necesidades no cotidianas, domésticas, se constituyen en aldea y eligen un rey, como lo hacen los bárbaros que antes estaban dispersos. Es decir, los bárbaros, eligen a los más ancianos dentro de sus parientes ya que todavía están, a este nivel unidos por lazos de sangre, lo que indicaría que lo que Aristóteles anticipa es que mientras se vive a nivel de parentesco se está sometido a *ananke*, a la necesidad, a lo que es natural y no libre o político.

Donde comienza el filósofo a acercarse a lo propio de *lo político*, perteneciendo a la *polis* justamente —estamos evitando decir lo *público*, para no traer al pensamiento un concepto moderno— es en un pasaje del libro I, 2 en que afirma “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de la necesidad de la vida, pero existe ahora para vivir bien.” (1252b 27-30) Se refiere así Aristóteles a una entidad que describe como *pleiónom komon koinonía téleios polis*, las palabras siguen refiriéndose a muchos en comunidad pero se agrega *télios* que Marías traduce como *perfecto*, también puede ser *acabado*, *realizado* o *terminado*; lo que llama la atención es que la perfección se dice con un término ligado a *telos* (fin)⁵. Lo perfecto, entonces, es lo que ha llegado a su fin natural, es lo acabado y realizado, no tanto porque imite una idea o modelo anterior, sino

⁵ Pabón & Echauri. *Diccionario Griego-Español*. Barcelona. SPES. 1964.

porque en la naturaleza, en la *physis*, en que todo está en movimiento, el movimiento acaba cuando un ente cualquiera (hombre, perro, casa) llega a ser lo que debe ser, a su *telos* y ocupa su lugar natural, su *topos*. Ahora bien, la ciudad perfecta llega al fin que le corresponde cuando alcanza su *total suficiencia*, así traduce Marías, *péras tes autarkeías*, ha llegado a los límites (*péras*) de la *autarquía*. Hay aquí, ciertamente, un problema de traducción, porque *autarkeía* se refiere a autogobierno, en el sentido de dominio de sí pero también a autosustento en el sentido de capacidad de satisfacer las necesidades básicas, biológicas. A lo mejor porque para ser autosuficiente una comunidad tendrá que suplir sus necesidades básicas y ser autónoma a la vez.

Aquí surge un aspecto interesante de la discusión, la ciudad es el fin natural de la aldea, es decir, la aldea se mueve hacia ese fin, por lo tanto, ser un ciudadano es algo natural y ser un ser de y para la *polis* es ser, justamente, un animal político, un *zoón politikón*. Aristóteles lo expresa así: “De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a la que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor.” (1252^a 30-35)Y si el Hombre o los hombres conforman la ciudad cumplen con su fin y los hombres son los animales políticos por naturaleza, *antropos physei politikón zoón* podría leerse como el hombre es el ser que siempre está en movimiento, en camino, hacia ser plenamente un animal político.

En contraposición, el a-social es menos, o más que un Hombre. Por ejemplo, el malvado, si lo es por naturaleza y no por azar, es el que ama la guerra y es como “una pieza aislada en los juegos.” Si alguien puede vivir, por otra parte, sin la sociedad sería a lo mejor un dios pero no un Hombre, según las palabras de Homero que Aristóteles cita. Pero ser un animal social, en el caso del hombre, no es ser como cualquier animal gregario que viven y trabajan juntos para la sobrevivencia de la especie, siendo la abeja uno de los casos más connotados ya en la época de los griegos (hoy día se discute si se comunican, si tienen lenguaje incluso). El hombre es más que cualquier animal, estos pueden ser el género próximo, pero no la diferencia específica, y el filósofo lo aclara:

[...] La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusiva del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad. [...] (1253a 7-18)

En este párrafo hay varios puntos de interés para nuestro propósito y todas pasan por el lenguaje. Hobbes, más adelante lo

haremos notar, hace del lenguaje también una peculiaridad de la sociabilidad humana, pero atribuye a ésta el origen de los conflictos políticos, no obstante, vemos que Aristóteles hace de la capacidad de operar en el lenguaje la diferencia específica del ser humano en comparación de los otros animales gregarios o comunitarios. Otro aspecto de interés es que a lo justo o lo injusto, a lo dañoso o lo conveniente, Aristóteles lo liga al sentido ya que habla de *aisthesin*, por lo que habría algo estético en la percepción de lo correcto o de lo incorrecto, no algo solo pensado; la ética cristiana suele decir que el mal, o el bien, se siente o se intuye, que es algo innato.

48 Pero, en fin, tener la palabra y el sentido de lo justo o de lo injusto, de lo dañoso o de lo conveniente, todo esto junto, permite llegar a constituir una casa o una comunidad; y así éste sería el origen natural de estas formas de convivencia. Da entonces la impresión de que históricamente los hombres por necesidad natural constituyen casas, luego aldeas y con ellas ciudades. Pero eso no es así en la visión aristotélica, porque siendo la ciudad el fin natural de los hombres y por ende el bien último, y el bien es aquello a que todas las cosas aspiran según la *Ética Nicomaquea*, todas las acciones tienden y acaban en la ciudad y tienen sentido, o alcanzan su sentido, una vez constituida la ciudad con los muchos que tiene algo en común y que son parte de ella. Desde un punto de vista lógico, *onto-lógico*, advierte Marías en la nota 10 de I,2, la ciudad es anterior al individuo y éste alcanza su plenitud cuando llega a ser parte de una *polis*.

El próximo párrafo es una reiteración del principio de que el todo es mayor que la parte y, que por ende, la ciudad es mayor que el individuo o anterior a él. Se recurre aquí a la teoría orgánica del

Estado, en que éste es semejante a un hombre más grande, un *makro ánthropos*, en el cual los hombres son tales porque son como sus órganos, la justificación es que al igual que en el caso de un hombre muerto, la mano ya no es mano o el pie ya ha dejado de serlo porque: “Todas las cosas se definen por su función y sus facultades, y cuando éstas dejan de ser lo que eran no se debe decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre.” (1253 a 22-25) Una mano muerta solo conserva el nombre ya no es más lo que era. Hablar de *función* resulta de nuevo algo muy moderno, pero, Aristóteles se refiere, más bien, a la *dýnamis*, a la dinámica natural que impulsa al ente a su fin, a su *telos*, en este caso a la ciudad, y, de nuevo, el término o hace referencia a lo común (*koinós*) y a lo plural de *polis*. Algo muy importante que afirma el Estagirita y que tendrá consecuencias para nuestra contrastación con Hobbes, es la afirmación de que la *polis* es el lugar natural de la justicia, de la *diké*, y que ésta sea su perfección, su fin. San Agustín advertía que sin justicia cualquier organización de seres humanos no es más que una banda de ladrones. Así:

[...] el hombre perfecto es el mejor de los animales —afirma el filósofo—, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón. La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo. [...] (1253 a 31-38)

Dentro de la ciudad hay justicia, fuera de ella, el hombre naturalmente dotado para el bien o para el mal puede hacer cosas

terribles. Esta afirmación es muy importante para la posterior determinación del estado de naturaleza hobbesiano o de la posibilidad de una justicia fuera de la ciudad. Por ahora esta afirmación prueba la importancia que atribuye Aristóteles al hecho de llegar naturalmente a vivir en sociedad y al hecho de que sea la vida ciudadana, algo natural que conduce a cada hombre a su fin propio.

Llegar naturalmente a vivir en comunidad es el fin deseable, entonces, de todo hombre y el que cree que puede vivir aislado, es simplemente, una bestia o un dios. La ciudad permite la autosuficiencia, la *autarquía*, que aunque parece referir solo a la autonomía, tiene que ver, por lo que se puede apreciar ahora, también, con la provisión de lo necesario para vivir, por eso creemos que Marías traduce *autarquía* por *suficiencia* y no solo como autogobierno que es la traducción habitual cuando nos referimos al dominio de sí de los estoicos; por ejemplo: Los griegos, y en particular Aristóteles, ¿subsumen la provisión de alimentos, el pan techo y abrigo bajo la misma categoría del mando o dominio? Este es un problema no muy claro en este momento y que quizá se aclare en la medida de que avancemos en el análisis de los próximos párrafos.

De aquí en adelante tendremos que abreviar y seleccionar solo los textos atingentes a nuestro propósito, que es delimitar el concepto de Hombre como ser social y su justificación, para luego poder comparar la visión antigua con la moderna. En 1, 3 comienza a aparecer una distinción sobre la cual pensadores contemporáneos, y por ende todavía modernos, se han referido muchas veces, para desde ahí, por comparación, entender qué está sucediendo en este momento en política (me refiero a Arendt, Agamben, Foucault y

otros). Hablamos del tema del gobierno doméstico en comparación con el político, ¿es el mismo tipo de gobierno? Porque todavía hay algunos que piensan que lo es, tal como en los tiempos aristotélicos; en cambio hay otros que piensan que no es lo mismo y que la diferencia específica de lo político es lo que tenemos que establecer antes para entender estos fenómenos.

¿Qué dice Aristóteles? Lo siguiente: “Una vez que hemos puesto de manifiesto de qué partes consta la ciudad, tenemos que hablar, en primer lugar, de la administración doméstica, ya que toda ciudad se compone de casas. La parte de la administración doméstica corresponden a aquellas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta consta de esclavos y libres.” (1253 b 3-6) La administración doméstica es la *oikonomías* (de *oikos* = casa), es decir, se tiene que hablar de economía de las reglas que rigen la casa en primer lugar, siendo la casa, una de las partes de la *polis*. En esta economía hay esclavos y libres, *oikia de teleios ek doulon kai eleuthéron*, casi como decir, *tener esclavos y libres es el fin de la casa*. Es interesante hacer notar que la *libertad* como tema filosófico comienza aquí, en el concepto de *eleuthería*, como la libertad del noble, que toma decisiones por sí mismo, que es causa de sí (*causa sui*)⁶, por lo mismo, el diccionario propone como sinónimo este concepto de

⁶ Se debe recordar que Aristóteles no está hablando de la libertad como el *libre albedrío* o la libertad de los existencialistas, sino de los actos *voluntarios*, que no es lo mismo. La *eleuthería*, en verdad, corresponde a la condición jurídica, al *status*, del amo frente el esclavo. Al respecto resulta muy interesante el estudio de la *proáiresis*, el acto voluntario que sucede a la deliberación en el artículo de Antonio García Ninet “Aristóteles: Silogismo práctico y *akrasía*”, *A Parte Rei* 50, marzo de 2007, pp.1-17.

independencia, generosidad, alteza de ánimo (paradojalmente también de *licencia y desenfreno*). El señor de la casa lo es porque naturalmente toma decisiones, piensa por los otros, los esclavos, las mujeres y los niños. De aquí surgen tres tipos de relaciones, la heril⁷, la conyugal (puesto que la unión de un hombre y una mujer no tiene nombre) y la procreadora (que tampoco tiene un nombre correcto para Aristóteles). Estas son las mínimas relaciones fundamentales, advierte el filósofo, a la que habría que agregar una tercera, la crematística (de *xréma*, dinero). De esta forma, la *oikonomía* estaría compuesta, al menos, de tres tipos de relaciones: la heril, la conyugal y la crematística. Nótese que hay otras sin nombre, que no se pueden ni siquiera pensar.

52

En primer lugar, se dispone Aristóteles a hablar del amo y del esclavo y reitera el problema de si es igual mandar en la casa que mandar en la ciudad, pero no ofrece aquí una solución al tema. De ahí se pasa a I, 4 donde se comienza hablando de la *propiedad*. La propiedad se refiere al uso de las cosas necesarias para la vida. Así se habla de los instrumentos (*to órganon*). Se introduce aquí un tema discutible, al distinguir los instrumentos inanimados de los animados, en lo que se incluye a los esclavos, el buey, que también es un instrumento animado, es, por ejemplo, el esclavo del campesino. Los instrumentos inanimados deben ser movidos por los amos, si las lanzaderas tejieran solas no habría necesidad de dirigir las, si los esclavos, instrumentos animados pudieran ser causa de sí, no habría amos. Es peculiar que una idea tan elevada como la de la libertad

⁷ Heril (del lat. *erilis*; amo)1. adj. Perteneciente o relativo al amo. (RAE)

tenga este origen tan bajo, pero la Antigüedad era otra época y cultura, y seguramente en esos tiempos no se sentía así.

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con la propiedad? Si el esclavo es una propiedad, y lo es aquí, el tema es pertinente para establecer la relación amo y esclavo. Prestemos atención. Primero, el filósofo se refiere a una distinción importante para él, la de la producción y la acción, sostiene el filósofo: “[...] lo que se suelen llamar instrumentos lo son de producción, mientras que las posesiones son instrumentos de acción; la lanzadera produce algo aparte de su funcionamiento; el vestido (,) y el lecho, únicamente su uso. Además, como la producción y la acción difieren esencialmente y ambas necesitan de instrumentos, éstos presentarán necesariamente las mismas diferencias. La vida es acción, no producción, y por ello el esclavo es un subordinado para la acción. [...]” (1254 a 5-12) Este pasaje es algo ambiguo a nuestro parecer. En la *Ética Nicomaquea* Aristóteles también se refiere a la distinción entre el obrar y el producir. Advierte que en el producir, el producto es más importante que la producción, la mesa es más importante que la acción del carpintero, pero en la ética tratándose de el obrar cuyo fin está en sí mismo (no tiene un producto, es una acción intransitiva), lo que vale es la vida realizada plenamente, la *vida buena*. Ciertamente que las personas otorgan más valor al producir y a los productos que a la vida bien llevada (que parece ser el problema que Aristóteles advierte ya en esos tiempos). Pero aquí ¿qué quiere decir con que el esclavo es para la vida y no para la producción, que es un subordinado para la acción. Se dice que los esclavos, estos instrumentos vivientes eran, justamente, para producir los bienes necesarios para la vida, y por eso

los ligamos al cocinar, hacer la limpieza de la casa, es decir ocuparse de los trabajos domésticos; ¿qué quiere decir el filósofo que son subordinados a la vida, a la acción y no a la producción? Quizá sea por el hecho que los esclavos actúan (¿con alguna iniciativa?) y no son meros instrumentos inanimados. El punto no está claro porque el Estagirita pasa a otro tema inmediatamente, sin dar más luces al respecto, aunque más adelante se aclara algo.

El otro tema es también de interés y es, o tiene que ver, con el concepto de propiedad aplicada al esclavo. Advierte el filósofo:

De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte: la parte no solo es parte de otra cosa, sino que pertenece totalmente a ésta, y lo mismo la posesión. Por eso el amo no es del esclavo otra cosa que amo, pero no le pertenece, mientras que el esclavo no solo es esclavo del amo, sino que le pertenece por completo. De aquí se deduce claramente cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo: el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ése es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo e independiente. (1254 a 9-17)

Quizá aquí esté la solución de lo planteado sobre por qué el esclavo está relacionado con la vida y no con el producir, la expresión se refiere a un ente que es *organon praktikòn kai choristón*. Está claro que es práctico o activo (de la vida, de la acción) pero *choristón*, más bien es *separado* que independiente o ¿habrá aquí un reconocimiento al hecho de que el esclavo puede actuar por sí mismo, que tiene

iniciativa para hacer lo que se le mande ya que no se manda solo? Recordemos que el *pedagogo* era el esclavo que llevaba al hijo a la escuela, eso era ser algo más que un mero instrumento animado y, a lo mejor, el ser un instrumento animado es más bien un símil de Aristóteles, pero no lo sabemos, solo lo proponemos como posible explicación. También el hecho de que el esclavo sea parte y posesión del amo y que le pertenezca totalmente hace pensar que le sirve al amo para llevar adelante su vida; vida, la del amo, que no se agota en la casa sino que, al revés, se manifiesta en su perfección fuera de la casa, en la vida activa de la *polis*: quizás habrá que hacer otras distinciones entre los esclavos, y los no esclavos, aunque no *libres*, los comerciantes, los extranjeros, etc.

Como es de menor interés para captar por qué el hombre es un ser social, vamos a resumir el resto del tema del esclavo porque es obvio que lo de ser social o político se refiere a la actividad de los amos en la *polis* y que no tiene que ver con las artes mecánicas que se ocupan de lo *banáusico*⁸, artes menospreciadas por los señores griegos ocupados de la vida activa pero no de los asuntos domésticos que tienen que ver con la producción para la satisfacción de las necesidades cotidianas, no políticas. En I, 5 se refiere Aristóteles de nuevo al esclavo como siendo por naturaleza el que no puede pensar por sí mismo ni menos actuar independientemente. Esto es bueno y conveniente para el filósofo y no deja de tener cierta razón, ya que la sociedad requiere de algunas personas que manden y de otras que obedezcan. ¿Por qué habría de ser malo obedecer, acaso no es

⁸ *Bánausos*=Artesano, obrero manual (también vulgar, de mal gusto) Pabón-. Echaury, *op. cit.*

necesario también que no todos manden y algunos más incluso obedezcan? Todavía más, habría que prestar atención a otra distinción aristotélica, habría esclavos por naturaleza y esclavos por azar, los vencidos en la guerra llegan a ser esclavos, siendo que por naturaleza no lo eran, por eso, Aristóteles tiene dudas sobre la legalidad de estas prácticas bélicas. Aparece aquí la alusión a que, en el hombre, el alma debe mandar naturalmente al cuerpo puesto que también se es esclavo cuando un hombre se rinde a las necesidades del cuerpo, una enseñanza que se desprende de la ética de Aristóteles también y puede que ya no haya esclavos en el sentido habitual pero hay, también, ciertamente, esclavos de sí mismos.

Un aspecto que no podemos pasar por alto ocurre en I, 6 y lo expondremos con algún detalle por su pertinencia para nuestro problema. Empieza el tema con la alusión a que algunos griegos consideran injusta la esclavitud producto de una guerra injusta, pues “no se puede llamar esclavo a quien no merece la esclavitud”, lo que hace pensar que la esclavitud no es tan así de natural, o que, al menos, cuando se produce debe ser justa, aunque la justicia no la vemos con facilidad como algo tan natural, aunque la justicia exista en la *polis*, y la *polis* sea algo natural. También se refiere el filósofo a cierta esclavitud convenida y conveniente para ciertos hombres, por lo que no está totalmente claro que sea siempre un mal social. Lo que lleva a una afirmación importante para nuestra investigación, y que quizás sea la solución al porqué el esclavo pertenece a la acción, a la vida y no a la producción. Señala el filósofo: “Es evidente, pues, que hay cierto motivo para la controversia y que hay esclavos y libres que no lo son por naturaleza, y también que en algunos hombres su

condición de esclavos o libres está bien definida, y entonces es conveniente para el uno ser esclavo y para el otro dominar, y es justo, y uno debe ser regido y otro regir según su disposición natural, y por lo tanto, también dominar.” (1255 b 4-9) En este caso la esclavitud no aparece como un castigo o una afrenta a la dignidad humana, sino que, más bien, como un contrato de trabajo. Aunque ciertamente hay algo más.

Si el esclavo es parte del amo, y es parte de la acción, no del producir —de lo puramente banáusico— la acción del esclavo puede ser buena o mala para la vida del amo. Por eso es importante prestar atención a lo que el filósofo dice al respecto: “[...] el hacerlo mal (se refiere al ser un mal esclavo) es perjudicial para ambos, pues la parte y el todo, el cuerpo y el alma tienen los mismo intereses, y el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo. Por eso el amo y el esclavo que por naturaleza merecen serlo tienen intereses comunes y amistad recíproca, y cuando no es éste el caso, sino que son amo y esclavo por convención y violencia, sucede lo contrario.” (1255 b 9-15) Introduce aquí, Aristóteles, el tema de la *philia*, que es más que amistad, y que es tan trascendental para el mundo griego porque parece ser un tipo de relación casi filial entre los hombres de una misma patria. Esta patria común, implica obligaciones filiales de respeto a la tradición, a los padres y a las creencias religiosas, y permite que la relación amo y esclavo se vea no como un castigo sino como una servidumbre voluntariamente aceptada. Este texto es la transición hacia el artículo I, 7 que contiene otro tema relevante.

En I, 7 hay un aspecto del tema que es de importancia para nuestra investigación y que quizás sea el *locus classicus* para establecer la posición de Aristóteles sobre el Hombre como un ser político, puesto que supone que ya está claro que no es lo mismo mandar en la casa que mandar en la ciudad —lo supone, porque no está muy claro dónde están estos supuestos en los artículos anteriores—. El más claro de ellos es la existencia de hombres libres y esclavos; los hombres no son todos iguales en la Grecia clásica. Y porque no son todos iguales surge el problema de cuál es, entonces, la diferencia entre mandar a los esclavos en la casa o en la ciudad. Por eso el filósofo sostiene que: “Estas razones ponen de manifiesto que *no es lo mismo el gobierno del amo que el de la ciudad, ni todos los poderes entre sí, como dicen algunos, pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza y otro sobre esclavos*, y el gobierno doméstico es una monarquía (ya que toda casa es gobernada por uno solo), mientras que *el gobierno político es de libres e iguales.*” (1255 b 16-19) Ésta es la afirmación más radical de Aristóteles, los gobiernos se ejercen en una comunidad de hombres libres e iguales, aunque hoy nos parezca contradictorio que dicho gobierno haga distinciones entre esclavos, mujeres y extranjeros, y que la cuna de la democracia no sea tan igualitaria como quisiéramos.

Con todo, lo discutible que parece este concepto de igualdad entre los hombres, es ciertamente una tesis provocativa, la del Estagirita, en un mundo en que la jerarquía natural es lo aceptado, y en la que los hombres no son iguales, y unos nacen para mandar y otros para obedecer. Al menos, es una primera advertencia sobre la necesidad de la igualdad, no solo de la libertad, para el buen gobierno.

Pero esta afirmación de Aristóteles debe ser matizada con otros aspectos de la filosofía política del mismo, como es el caso de su apego a la ley en un sentido muy fuerte, casi positivo, en contra del derecho consuetudinario, resultado de haber asumido un mayor realismo político influido, a lo mejor, por el Platón tardío de *Las Leyes*, que admite que las leyes (positivas) son una concesión a la fragilidad humana, el mismo realismo que lleva a Aristóteles a juzgar a los gobiernos por sus aciertos, y a no tener una posición única sobre el mejor gobierno, aceptando incluso los gobiernos mixtos. Aun así, nos choca, por una diferencia cultural, la insistencia en la idea de la jerarquía natural cuando dice, por ejemplo: “El amo no recibe ese nombre por poseer una ciencia determinada, sino por ser de tal condición, y análogamente el esclavo y el libre.” (1255 b 20-22) Se es amo por naturaleza, se nace así, como se es esclavo por el mismo motivo, Aristóteles no puede escapar a sus propias creencias. Otra cosa curiosa que se dice en este pasaje es que admitiendo que podría haber una ciencia o libros sobre cómo mandar, estas ciencias serían serviles, si enseñaran a los esclavos a hacer bien sus tareas. La verdadera ciencia lo dice Aristóteles es la de saber hacer uso de los esclavos, de saber mandar (tampoco de cómo obtener más esclavos). El amo tiene que saber mandar en su casa; no obstante sí puede desentenderse de esta tarea servil y nombrar un ecónomo mejor, para así dedicarse totalmente a la vida política.

En I, 12 Aristóteles aplica su idea del gobierno político a la casa, y lo que dice es importante para reforzar su concepción. Resumiremos el texto para nuestro propósito. El padre gobierna a su hijo como un rey, sus hijos son como vasallos, pero a su esposa la trata como libre,

como un ciudadano. Y subraya que Zeus, según Homero, es el padre de los dioses, y por eso, es rey, y agrega que el rey tiene que ser distinto de sus súbditos, tiene que manifestar su realeza con símbolos de ella; pero, a su vez, tiene que ser de la misma casta, tal como el más viejo respecto del más joven, o el padre respecto del hijo. Y en I, 13 señala que para el gobierno doméstico importan más el tipo de hombre que las riquezas, quizá recordando el ejemplo anterior, el buen padre gobierna con afecto y por su mayor edad al hijo, aunque éstas también sean las cualidades de un gobierno regio.

Se incluye aquí una reflexión llamativa sobre los esclavos y la posibilidad de que ellos puedan también ser virtuosos, ya que no desconoce Aristóteles que igual son hombres y se pregunta si podrían practicar las virtudes cardinales de todo buen ciudadano y alcanzar la *kalokagathía*. Citamos un pasaje que ayuda a comprender el tema del esclavo como siendo parte de la vida del amo. Dice el filósofo:

[...] en general hay que estudiar la cuestión respecto del que manda y del que obedece y ver si ambos tienen la misma virtud o virtudes diferentes. Porque si ambos tienen que participar de la *kalokagathía*, ¿por qué el uno ha de mandar siempre y el otro obedecer? [...] Por otra parte, que uno tenga que participar de dicha excelencia y otro no, parece extraño [...] Porque si el que manda no es morigerado y justo, ¿cómo mandará bien? Y si no lo es el que obedece, ¿cómo obedecerá bien? [...] (1259b 32-40)

El problema está, al aparecer, en Aristóteles, en su incapacidad de abstraerse de la creencia de la inferioridad natural del esclavo, que carece según él “en absoluto de la capacidad deliberativa”,

puesto que, aunque libres y esclavos tengan las mismas facultades mentales, en ellos existen “de distinto modo”. Curiosamente, sería su pupilo Alejandro Magno quien tendría la visión de que todos los hombres son iguales y haría algo para terminar con este etnocentrismo griego. Terminamos aquí nuestra revisión del libro I de la *Política* para pasar a discutir el tema desde de la visión moderna de Hobbes.

En filosofía política moderna, y a partir del *Leviatán* de Thomas Hobbes, se suele afirmar que éste niega la naturaleza social del Hombre, entre otras muchas críticas que dirige a Aristóteles. El *locus classicus* podríamos decir de esta negación de la sociabilidad humana es el capítulo XIII del *Leviatán*⁹, que lleva como título “De la condición natural de la humanidad respecto de su felicidad, y miseria”. Es importante advertir que Hobbes va a empezar su discurso a partir de la condición humana tal como es, puesto que afirma:

[...]La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales, en las facultades del cuerpo, y de la mente; que aun si encontráramos alguna vez un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro; aun así, cuando se toman en conjunto, la diferencia entre un hombre y otro, no es tan considerable, como para que algún hombre pueda en base a ellas reclamar para sí algún beneficio, que otro no pudiera reclamar para sí, tan bien como él. Porque en cuanto a la fuerza del cuerpo, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya

⁹ Hobbes Thomas. *The English Works of Thomas Hobbes*. III. Sir William Molesworth (ed). Germany. SCIENTIA VERLAG AALEN. 1966. Traducidos por el autor.

sea mediante secretas maquinaciones, o confederándose con otros, que están en el mismo peligro que él. [...] ¹⁰

Este párrafo pone fin a la jerarquía natural y establece una igualdad original que se basa en una comprobación empírica, y no en una fundamentación metafísica o de carácter sobrenatural: Los hombres son iguales y nadie puede reclamar para sí ningún derecho que otro hombre no pueda también reclamarlo para sí.

Fundamentación empírica que aun así es difícil de aceptar, los griegos también pensaban que la desigualdad era algo natural, perceptible por los sentidos, y nosotros mismos podemos dudar de esta igualdad tan rampante. Lo que sucede, según Hobbes, es que no queremos ver las cosas como son, o no podemos verlas de esta manera. Es en relación a esta ceguera respecto a nuestra igualdad natural que Hobbes sostiene, además que:

[...] En cuanto a las facultades de la mente, dejando a un lado las artes fundadas en las palabras, y especialmente aquellas destrezas que proceden de reglas generales e infalibles, llamada ciencia; que muy pocos tienen, y en muy pocas cosas; siendo no una facultad nativa, nacida con nosotros; ni obtenida, como la prudencia, mientras buscábamos alguna otra cosa, yo encuentro aun una mayor igualdad entre los hombres, que esa de la fuerza. Porque la prudencia, no es sino experiencia; que en igual tiempo, se da a todos los hombres, en todas esas cosas a las que por igual se aplican.[...] ¹¹

¹⁰ Hobbes, *ibíd.*, p. 110.

¹¹ Hobbes, *ibíd.*, p. 110.

La ciencia es, entonces, solo de unos pocos, y en pocas cosas, como para que esos pocos que la tienen se sientan con derechos a ciertos privilegios. En cambio, la mayoría solo tiene la experiencia que dan los años. Lo importante es que así nadie tiene una superioridad clara sobre los otros como para reclamar algún derecho. Lo que sucede es que algunos hombres no aceptan esta igualdad y creen ser superiores a otros. Pero ésta es una falsa impresión, una forma de soberbia, el pecado original. El filósofo inglés da cuenta de ella de la siguiente manera: “Lo que quizás hace esta igualdad increíble es una vana gloria respecto de la sabiduría de cada uno, que casi todos los hombres piensan que la tienen en un mayor grado que el vulgo, es decir, que todos los hombres, menos ellos, y unos pocos otros, que por su fama, o porque concuerdan con ellos, ellos aprueban.”¹² La gloria es vana porque cada persona dice Hobbes se cree más inteligente que los otros porque su inteligencia es la que tiene a la mano, en cambio, la de los otros la ve a la distancia. Lo que también reafirma la igualdad porque cada cual parece estar contento con la porción de inteligencia que le ha tocado en suerte, lo que es “un gran signo de que algo está bien distribuido”, subraya el filósofo.

El problema está en que de esta igualdad de habilidades surge la igualdad en cuanto a la esperanza de poder obtener lo que se desea. Y que si dos hombres quieren una misma cosa y no la pueden disfrutar los dos a la vez se vuelven enemigos. Esto que es natural si se lleva a extremo, por ejemplo, como en el *estado de naturaleza* en que los

¹² Hobbes, *ibíd.*, pp. 110-111.

hombres viven sin leyes o gobernantes, y tienen solo un derecho natural a todo lo necesario para vivir. Si en este estado de naturaleza los hombres llegan a querer las mismas cosas, no tienen cómo decidir que es lo propio, porque en ese estado nada es tuyo o mío dirá Hobbes, porque no hay propiedad ni justicia; nada es justo o injusto, ni bueno o malo donde no hay todavía un poder central que dictamine al respecto. Esta es una de las causas de conflicto permanente que se daría en este hipotético estado de naturaleza. Otras son la desconfianza, el temor ante el poder ajeno o simplemente la gloria, el querer cada uno que su opinión sea tenida por la mejor.

Ante esta situación no queda otra cosa que anticipar y dominar por medio de la fuerza, lo que significa que el estado natural se torna la guerra de todos contra todo. Pero como la guerra trae consigo la muerte, el mayor de los males, la razón indica que una forma de salir de este estado es un *contrato social* mediante el cual se autoriza a una persona, o reunión de personas, para que actúe como gobernante y ponga fin a los conflictos, haciendo justicia y determinando qué es lo que es cada cual. Para que esto funcione, la razón también indica ciertos preceptos o leyes de naturaleza que es necesario seguir para que el pacto se cumpla y se mantenga en el tiempo. La primera es buscar la paz a como dé lugar —pero si no se alcanza, hacer uso de todos los recursos de la guerra para obtener lo necesario para la vida—; la segunda, renunciar al derecho a todas las cosas (la total libertad), siempre que los otros lo hagan también (nadie tiene derecho a ofrecerse como oveja ante los lobos); la tercera, que los hombres cumplan los pactos, para lo cual el gobernante que ha conservado el poder de las armas, puede obligar, hasta por la fuerza, a

los hombres a cumplir los pactos que han celebrado ya que *pacta sunt servanda*. Hay otras leyes prudenciales que cumplir pero que suelen ser omitidas por considerarse que estas tres son las principales.

Este es, básicamente, el esquema de pensamiento hobbesiano. Los hombres son iguales lo que implica el fin de la jerarquía natural, que permaneció incluso en la Edad Media. Pero los hombres no son sociables por naturaleza, no pueden impedir la guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza, no son el *zoón politikón* de Aristóteles porque su entrada en el pacto o contrato es un artificio, no algo natural, para impedir que se maten unos a otros. Es más Hobbes lo subraya: “[...] los hombres no experimentan ningún placer, sino por el contrario, una gran molestia, en reunirse, cuando no hay un poder que los atemorice a todos. Porque cada hombre espera que los otros lo valore tal como el se valoriza a sí mismo, y cualquier signo de desprecio o menosprecio, naturalmente conduce (a las persona), tanto como se atreva (lo que entre aquellos que no tengan ningún poder que los mantenga en paz, es suficiente para que se destruyan unos a otros) a extraer una gran valoración de sus despreciadores, mediante el daño [...]”¹³. De aquí que, las tres causas de conflicto natural sean la competencia, para obtener una ganancia; la desconfianza, para obtener seguridad, y la gloria para obtener reputación —¿no suena acaso familiar todo esto?—.

¿Es esta la negación total de la política clásica, y en particular de la de Aristóteles? Está claro que se rechaza la jerarquía natural, los hombres son iguales, y por lo mismo ninguno tiene derecho a

¹³ Hobbes, *íbid.*, p. 112.

reclamar algún privilegio que otro no pueda reclamarlo para sí también. Está relativamente claro que los hombres no son sociables por naturaleza ni menos políticos, no sienten ningún placer en estar juntos, salvo que los obliguen por la fuerza. Pero hay otros aspectos que no hemos traído a colación para no distraer la exposición de lo que consideramos fundamental. En la visión de Hobbes, el Hombre no es libre en el sentido tradicional, no es *causa sui*. La libertad la define Hobbes como la ausencia de obstáculos a los deseos del Hombre; y si el Hombre es movido por sus pasiones está determinado por ellas, *e. g.* el miedo a la muerte, la pasión más fuerte, el mayor de los males, los lleva a instituir el contrato social. Ahora bien, la participación en política no es vista, así, como algo natural en los hombres. Más aún, sostiene Hobbes que el deseo de participar en el gobierno de la ciudad no es más que una mayor ambición de poder, una *cupiditas dominandi* que poseen solo algunos ya que la mayoría son pusilánimes y se conforman con obedecer. De esta forma se quita toda nobleza a la vida política y se ve a las claras que estamos en un nuevo mundo.

¿Tiene razón Hobbes, el hombre no es el *zoón politikón* de la tradición? Al parecer sí, ¿pero cómo podríamos saber si lo que dice es cierto? Hay dos caminos, el análisis textual (a-histórico) y el histórico, que explica todo por el contexto en que se dijo. Ambas tendencias se dan en el análisis de la obra de Hobbes. Lo que dice Hobbes se puede explicar, por ejemplo, por una serie de hechos históricos como la revolución copernicana que dejó al hombre solo frente aun mundo infinito y también frente a un Dios lejano e incomprensible, y que condujo a un individualismo y subjetivismo muy moderno. La Reforma y su nuevo credo protestante que niega la libertad del hombre como

libre albedrío, y hace depender la salvación puramente de la gracia de Dios, un Dios lejano, lo que conduce al *deísmo*, la idea de que Dios existe pero no interviene en el mundo. Todo esto, entre otros hechos históricos, conduce a una secularización de la vida, al desencanto del mundo, y los hombres quedan, así, liberados a su suerte. En esta situación solo pueden confiar en su razón para constituir un *modus vivendis*, un mundo que se constituye, no mirando a un orden cósmico como modelo, sino que centrado en las necesidades humanas (¿banáusicas?). Ya no se trata de una vida superior al servicio en la *polis* de la justicia como Idea o en la ética o estética sino simplemente en la utilidad para una vida confortable, justamente la idea de filosofía de Hobbes.

Se podrían aportar más ejemplos de estas interpretaciones o justificaciones contextuales, nosotros mismos lo hemos ligado ¡hasta la historia de la literatura inglesa! Pero la filosofía de Hobbes también admite una discusión textual, y eso es lo que haremos ahora. Podríamos partir preguntándonos: ¿Será tan diferente lo que dice Hobbes respecto a lo que dice Aristóteles? Vamos por parte, el mismo Hobbes seguramente se enfrentó a la crítica respecto a su negación de la naturaleza humana como social o política, ya veremos, más adelante, que no es lo mismo decir que sea político o social. Por esto mismo, es de interés, la respuesta del mismo Hobbes a esta crítica. En una nota a pie de de página del *De Cive* o *Philosophical Elements of a True Citizen*, Hobbes respecto de la *sociabilidad* del hombre afirma lo siguiente:

[...] La mayor parte de esos hombres que han escrito cualquiera cosa concerniente a las repúblicas

(*commonwealths*), suponen, o requieren de nosotros, o nos piden que creamos que el Hombre es una criatura nacida apta para la sociedad (*born fit for society*). Los griegos lo llaman *zoon politikón*; y sobre esta base, construyen la doctrina de la sociedad civil, como si para la preservación de la paz, y el gobierno de la humanidad, no hubiera nada necesario más que los hombres debieran acordar hacer ciertos pactos y, al mismo tiempo condiciones para ello, que ellos mismos llamaran leyes [...] ¹⁴

Lo cual Hobbes considera falso porque no es lo que se observa diariamente. Pero antes de ver por qué es una opinión falsa, debemos prestar atención a una nota a pie de página de Hobbes atinente a nuestro tema. Concluye el pensador inglés, respecto a la expresión *nacidos aptos para la sociedad*, lo siguiente:

[...] Puesto que vemos realmente a los hombres constituyendo sociedades y ninguno viviendo fuera de ellas, puesto que discernimos un deseo de todos de congregarse y de correspondencia mutua, puede verse como una soberana estupidez, establecer en el mismo umbral de esta doctrina tal escollo ante el lector, como sería negar que el hombre nace apto para la sociedad. Por lo tanto, debe decirlo más claramente, que es realmente verdadero, que para el hombre por naturaleza, o que para el hombre tan pronto como nace, la soledad es un enemigo; porque los niños necesitan de otros que los

¹⁴ Hobbes, *English Works* II, pp. 2-3.

ayuden a vivir, y aquellos de años más maduros que los ayuden a vivir bien. De donde (se deduce) que yo no niego que los hombres (incluso naturalmente impulsados) deseen reunirse [...] ¹⁵

Por lo tanto, lo que niega Hobbes no es que los hombres sean sociables, nos gusta reunirnos con quienes queremos o necesitamos, solo que, ¿es esto lo mismo que ser un animal político? El punto es otro, y lo expone muy bien el filósofo al subrayar que: “[...] las sociedades civiles no son meras reuniones; sino que obligaciones, para el establecimiento de ellos la confianza y los pactos son necesarios; la virtud de lo cual, a los niños y tontos, y los frutos para aquellos de los cuales no han sufrido aún las miserias que acompaña su falta, son totalmente ignorados; de aquí que, sucede que aquellos que no saben que lo que es una sociedad, no pueden integrarse a ella; ni aquellos que, ignorantes de los beneficios que trae, no se preocupan de ella.” [...] ¹⁶ Los niños y los tontos y los que no ven los beneficios que trae el abandonar el estado de naturaleza y entrar, podríamos decir, en un estado de derecho, no se preocupan de cuidar el orden social, porque no ven ningún beneficio en ello.

Los niños y los tontos puede entenderse que no vean los beneficios de vivir en sociedad, pero, los que no son ni niños ni tontos, tampoco ven los beneficios de vivir en sociedad, si lo hicieran no habría que enseñarles, como propone Hobbes, que el vivir en

¹⁵ Hobbes, *ibid.*, p. 2.

¹⁶ Hobbes, *ibid.*, p. 2.

sociedad es la única forma de evitar volver al estado de naturaleza, de evitar la barbarie. Por lo que Hobbes concluye que:

[...] Es manifiesto, por lo tanto, que los hombres, porque nacen niños, nacen inaptos para la sociedad. Muchos, también, quizás la mayoría de los hombres, ya sea por defectos de la mente, o por falta de educación, permanecen inaptos durante todo el curso de sus vidas; y aun así, tienen los niños, y aquellos más maduros, una naturaleza humana. De lo cual (deducimos) que el hombre es hecho apto para la sociedad no por la naturaleza, sino por la educación [...] ¹⁷

Los hombres agrega Hobbes pueden desear ser sociales, pero una cosa es desearlo y otra ser aptos para vivir en sociedad. Y el ser apto para la sociedad se aprende, no viene en forma natural. Otra prueba de que la vida social, o, más bien, política, no es natural sino convencional, es el siguiente argumento hobbesiano:

[...] Dicho axioma (el Hombre como un ser social), aunque recibido por los más, es, no obstante, falso; un error que proviene de una ligera contemplación de la naturaleza humana. Porque aquellos que inquirieran en forma más aguda en las causas del porqué los hombres se reúnen, y se deleitan en su mutua compañía, descubrirían fácilmente que esto sucede no porque no podría pasar de otra manera, sino por accidente. Porque si por naturaleza un hombre debiera amar a otro, esto es, como tal, no debiera haber ninguna razón que se pudiera obtener, del

¹⁷ Hobbes, *ibíd.*, p. 2.

por qué no ama, entonces, a cualquier hombre, como siendo igualmente un hombre; o por qué habría más bien de frecuentar aquellos, cuya compañía le significa a él honor o provecho. Nosotros no buscamos, por lo tanto, la sociedad en sí misma, sino para recibir algún honor o provecho de ella; esto nosotros lo deseamos primariamente, aquello secundariamente [...]¹⁸

Creemos que el punto de Hobbes está ya más claro, lo que no quiere decir necesariamente que esté correcto. Debemos, eso sí, hablar con más precisión. Estamos hablando del hombre como un *ser social* y del hombre como un *ser político* como algo aparte, porque ambas cosas no son lo mismo. Si bien todos somos sociables, a la mayoría les agrada estar con sus amigos y familiares —que son como nuestro yo extendido—, también es un hecho que a la mayoría no le agrada participar en política, y a los pocos que les interesa es por su mayor deseo de poder según Hobbes. Para juzgar esto habría que sacar alguna conclusión siquiera aproximada de esta contrastación de Hobbes con Aristóteles, lo que sería nuestro punto final.

Lo expuesto implica el comienzo del proceso de secularización de la política¹⁹, ya que hasta entonces la política era vista como algo a medias sacro y a medias político, en el más alto sentido, es decir, como la vida de acuerdo a la naturaleza del Hombre como ser

¹⁸ Hobbes, *ibid.*, p. 3.

¹⁹ Hobbes, que, a veces es visto como un precursor de la secularización moderna, o, incluso, su fundador, en realidad, es un pensador que posee incluso una teología política, muy discutible; pero, con certeza, la secularización es un efecto no buscado ni deseado por Hobbes.

racional y trascendente. Lo que, a su vez, lleva en la modernidad a una paulatina pérdida de importancia de la política, la que comienza a ser vista como una pura administración de los medios para una vida confortable (el fin de la filosofía según Hobbes). En este plano, puramente político, ya no es posible pensar como Aristóteles. Cruzando lo textual con lo con-textual se puede decir que la concepción de Aristóteles parece ser solo posible en el mundo griego, donde la existencia de los esclavos alivia la conducción de la *oukonomía* y satisface las necesidades banáusicas, permitiéndole al *despotés* una vida política entre libres e iguales, la de los nobles, que hoy se ve más como un privilegio obtenido por la fuerza, que como un acuerdo racional: ¿cómo podríamos volver a una situación como esa?

72 Quizá la única esperanza es volver a pensar la política sobre la base griega pero adaptándola a nuestros tiempos. Uno de los mejores intentos es el de Hannah Arendt en *La Condición Humana*²⁰. Parte Arendt describiendo la vida activa, que sería como el equivalente actual de la vida política, y distinguiendo en ella tres actividades fundamentales: la *labor*, el *trabajo* y la *acción*. La *labor* es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, su desarrollo, su metabolismo, el crecimiento; es decir, lo que corresponde al alimentarse, la salud, los cuidados médicos, a lo mejor, lo banáutico. El *trabajo* es lo no natural en el Hombre, lo que proporciona los artificios que necesitamos para una vida confortable, los productos culturales, artefactos que van más allá de las

²⁰ Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Buenos Aires. Paidós. 2008.

necesidades naturales (¿sería esto todavía banáusico o ya estamos en otro plano?). La *acción* corresponde a la actividad que se desarrolla en el espacio *entre* los hombres, en el espacio propiamente *político*, según Arendt, que no está ya mediado por las cosas sino por las relaciones humanas, lo que, nos parece, es lo más cercano a la vida activa opuesta a la contemplativa y a la meramente voluptuosa de Aristóteles.

Lo que sucede en la actualidad es resultado de una ecuación entre estas tres actividades, que no estamos en condiciones de presentar en nuestro estudio con total propiedad ya que sería muy extenso y no llevaría lejos de nuestro afán. Pero lo que podemos advertir es que la distinción clásica entre *oukonómia* y *politeia* ya no es posible, ya no es una opción. Es más la distinción moderna entre lo privado y lo público, que el cristianismo acentuó, ya no es más la distinción clásica entre lo banáusico y lo estético. Curiosamente la política se fue transformando en economía y lo privado ha ido ganando lugar a lo público, como señala Michel Foucault, de forma tal que el mundo ha tenido otra revolución copernicana. En ésta, el *trabajo* se ha transformado en la vida más apreciada, como decir, que la *oikonomía* domina el mundo, y ya no hay lugar para la *politeia*, que se ha transformado en pura administración. Lo único que queda para recuperar la política es la *acción*. Pero la acción es ciega sin una guía y, así, nos enfrentamos a una singular paradoja, el mundo sufre de problemas éticos y políticos pero no se da cuenta de ellos o peor, no los ve. Por eso nuestra situación nos recuerda una máxima de Epicteto que

quisiéramos traer a colación porque, a nuestro parecer, describe muy bien lo que sucede hoy:

Cierto médico visita a un enfermo y le manifiesta: *-Tenéis fiebre; privaos por hoy de tomar todo alimento, y no bebáis sino agua.* El enfermo lo cree, le agradece y le pasa. Un filósofo dice a un ignorante: *son desenfrenados vuestros deseos; vuestros temores son bajos y serviles, tenéis falsas creencias.* El ignorante se irrita y se siente herido en su amor propio. ¿A qué obedece esta diferencia? A que el enfermo conoce su mal, y el ignorante no conoce el suyo.²¹

Esto dicho por un estoico tardío y algo desilusionado debiera hacernos pensar en los problemas de fondo de nuestra cultura. Para una acción inteligente en esta nuestra circunstancia no nos queda otra cosa que atender con una mirada crítica al pasado y prepararnos para influir en el futuro lo mejor posible. Nuestra forma de hacerlo es la filosofía... y quizá no haya otra más fundamental.

Bibliografía

Arent, H. *La Condición Humana*. Buenos Aires. Paidós. 2008.

Aristóteles. *Política*. Trad. Julián Marías. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales. 1983.

Epicteto. *Máximas*. Buenos Aires. Editorial TOR. n. d.

²¹ Epicteto, *Máximas*. Buenos Aires, Argentina: Editorial TOR, n. d., p.94.

García Ninet, A. "Aristóteles: Silogismo práctico y akrasía", *A Parte Rei* 50, marzo de 2007, pp. 1-17.

Hobbes, T. *The English Works of Thomas Hobbes*. III. Sir William Molesworth (ed.) Germany. SCIENTIA VERLAG AALEN. 1966.

Ortega y Gasset, J. "Prólogo para los franceses". En: *La Rebelión de las Masas*. Lima. Universo. 1975.

Diccionarios:

Diccionario de la Real Academia Española (RAE), 2000.

Pabón & Echaury. *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: SPES, 1964.

Carolina Bravo.

La “crisis del Centenario” vista desde la historiografía. ¿Festejos en tiempo de crisis?: el año 1910 como tiempo-eje.

Título: La “crisis del Centenario” vista desde la historiografía. ¿Festejos en tiempo de crisis?: el año 1910 como tiempo-eje.

Autor: Carolina Bravo.

Palabras Claves: “crisis del centenario”, ensayistas, crítica historiográfica.

Resumen

La *Crisis del Centenario* y el año-eje de 1910; *ethos* de una época de nuestra historia, se inscribe dentro de un contexto de denuncia enarbolada por una pléyade de intelectuales que expresaron –a través de sus escritos reflexivos- cierta sensación de “estar pasando *por* o estar viviendo *un* estado de crisis”. En esta perspectiva, proponemos realizar un balance historiográfico que revise la producción discursiva denominada como *Literatura de Crisis* y las diversas lecturas que una selección de autores propone para el tema.

La “Crisis del Centenario” vista desde la historiografía. ¿Festejos en
tiempo de crisis?: El año 1910 como tiempo-eje.

Carolina Bravo González¹.

1. Introducción.

La etapa de nuestro devenir nacional conocida como “Crisis* del Centenario”, corresponde el escenario social, económico y político desarrollado en torno al año 1910, a su vez, época y contexto socio-cultural en el cual una pléyade de intelectuales comenzó a cuestionar los logros y la *visión país* que la oligarquía había venido construyendo desde el siglo anterior. Para esta elite dirigente la difícil situación que

77

¹ El presente escrito está asociado al artículo “*El Parlamentarismo. Vacíos y Carencias Historiográficas*” de Fernanda Álvarez Hernández. Ambas propuestas son producto (*trabajo final de investigación que llevó por título: “La República Parlamentario y la Crisis del Centenario”*) del Seminario “*Cuestión Social y Movimiento Popular en Chile (1810-1925)*” dictado por el Dr. Sergio Grez Toso y cursado durante el primer semestre del presente, en el Programa de Doctorado en Historia mención Historia de Chile.

* Podemos entender el constructo crisis como “un cambio importante en el desarrollo de un proceso que da lugar a una inestabilidad”. En nuestro caso, este sustrato, converge con *la Crisis del Centenario* y el año-eje de 1910; *ethos* de una época de nuestra historia que se identificó plenamente con esta sensación de “estar pasando *por* o estar viviendo *un* estado de crisis”. Desde esta perspectiva, la *crisis* que analizamos es el resultado, la consecuencia, del conjunto de problemas que se denominaron conceptualmente “*cuestión social*”. Proponiéndose así una temporalidad para la crisis que iría aproximadamente desde los últimos años de la década de 1890 hasta la ruptura registrada en la década de 1920.

Carolina Bravo.

La “crisis del Centenario” vista desde la historiografía. ¿Festejos en tiempo de crisis?: el año 1910 como tiempo-eje.

afectaba a los estratos sociales medios y bajos no constituía un problema mayor, por lo tanto estimaban que las problemáticas de tales sectores no requerían de soluciones políticas integrales. Este contexto inundado de desajustes, fue el resultado directo de la transición —traumática, si se quiere—, que comenzó a experimentar la sociedad desde mediados del siglo XIX; *sociedad* que fue conducida a una crisis de naturaleza diversa, a la luz de un sistema político oligárquico rígido que no estaba diseñado para adaptarse a los cambios que demandaba el proceso de industrialización. De manera tal que las expresiones propias del conjunto de problemas conocidos como “cuestión social” devinieron en la más aguda y prolongada *crisis social* del período republicano; crisis que inevitablemente terminaría por *estallar en el rostro* de la elite dirigente.

En materia historiográfica, este tema ha concitado una cuota importante de atención, tanto es así que desde 1899 empezaron a surgir las primeras reflexiones en calidad de denuncia de *la crisis nacional* en la que se estaba sumergiéndose el país. La literatura a disposición —emanada de las prolíficas reflexiones de aquella generación de intelectuales del nuevo siglo— se hizo más profusa, tanto en la modalidad ensayística —afectada por la doble direccionalidad, a nivel discursivo y de los hechos acontecidos— como en investigación histórica. Es dable indicar que el término “Crisis del Centenario” es una *construcción historiográfica*, de modo que un elevado número de obras no hace mención a este concepto abarcador, sino que se abocan a analizar las expresiones de la crisis social. Los estudios relacionados con esta temática se han teñido de cierto esencialismo, a raíz de enfoques basados casi exclusivamente en el movimiento obrero, movimiento social-popular o movimiento popular. A contrapelo de la copiosa producción de estos *actores históricos*, la emergente *clase media* ha sido poco explorada.

El presente trabajo se desarrolla en una doble perspectiva, esto es: en la óptica del balance y la crítica historiográfica. Nos proponemos realizar una revisión exhaustiva y un estudio crítico de una selección bibliográfica que trata el tema en cuestión. La consulta al universo de libros y artículos no se limita al ámbito nacional, incorporándose a esta revisión investigaciones de autores extranjeros. A modo de contrapunto, expondremos, por un lado, las similitudes en las interpretaciones y supuestos teóricos y, por otro, la falta de consenso detectado, tanto a nivel discursivo como en la perspectiva de la discusión historiográfica.

2. El Problema Historiográfico: 1910 como tiempo-eje.

Para Vicente Huidobro, el Chile de 1925 es "un país que a penas a los cien años de vida está viejo y carcomido, lleno de tumores y de supuraciones de cáncer como un pueblo que hubiera vivido dos mil años y se hubiera desangrado en heroísmos y conquistas"². Si este era el sentimiento al que se adhería la mayor parte de la intelectualidad de la tercera década del siglo XX, cabe preguntarse ¿qué pasaba, entonces, con aquella sensación extendida que la mayoría de los historiadores consultados para el período histórico que nos convoca, contextualizan para la última década decimonónica y las dos primeras del nuevo siglo? Veamos, a continuación, lo que diversos autores nos refieren sobre el tema.

La idea que tenemos del centenario patrio es de una época de protestas y malestar intelectual y social, expresada por un grupo de

² Vicente Huidobro, *Balance Patriótico*. Publicado en *Acción*, número 4 de 8 de agosto de 1925. Citado por Mario Góngora, *op. cit.*, p. 275.

Carolina Bravo.

La “crisis del Centenario” vista desde la historiografía. ¿Festejos en tiempo de crisis?: el año 1910 como tiempo-eje.

pensadores que se quejan de la crisis que vive el país. Una época de fuerte desarrollo sindical, de fundación de organizaciones socialistas y anarquistas, de huelgas y masacres populares, junto a las celebraciones y la muerte de un presidente de la república —Pedro Montt—, situación que acontece durante una estada en Bremen, Alemania. Bernardo Subercaseaux, en su *Historia de las ideas y de la Cultura en Chile*, nos retrotrae al origen de esta crisis de fin de siglo, el decimonónico, que estaría marcada —socioculturalmente— por un relajamiento y degeneración de las costumbres y del modo de ser de la aristocracia devenida en plutocracia finisecular³. Para el autor, en el *ethos* del período 1900-1910 subyace la idea extendida de un fuerte cuestionamiento al afrancesamiento social y estético de esta plutocracia que se abstrae de la sociedad que la circunda⁴. Crítica de la que, por supuesto, hace eco la literatura de crisis que veremos surgir durante las dos primeras décadas del siglo XX.

Para los compiladores de *Chile en el siglo XX*⁵, en tanto, las referencias a una crisis integral, pero latente aún, son decidoras. Situación que quedaría en evidencia ya entrado el siglo, cuando efectivamente se denotara el agotamiento de un sistema político y de un estilo de vida que se presentaban inadecuados para afrontar los desafíos exteriorizados por los nuevos tiempos; “todo el mundo oficial demostraba su desajuste con una realidad que estaba cambiando

³ Bernardo Subercaseaux, *Historia de las Ideas y de la Cultura en Chile*, Tomo II, Fin de Siglo: La época de Balmaceda, Editorial Universitaria, Santiago, 1997, pp. 50-59. El autor, centra su estudio en la historia de las ideas y de la cultura que vio nacer, durante las primeras décadas del nuevo siglo, los principales movimientos de vanguardia artística nacional.

⁴ *Ibid*, p. 145.

⁵ Mariana Aylwin, Sofía Correa, Cristian Gazmuri, Sol Serrano, *Chile en el Siglo XX*, Editorial Emisión, 1ª edición, Santiago de Chile, 1985, p. 19.

radicalmente”⁶. Realidad denunciada, desde variados ángulos, por los críticos del período⁷.

Siguiendo a Cristián Gazmuri —uno de los pocos historiadores que se ha ocupado de sistematizar, mediante una recopilación de fuentes documentales, las reflexiones realizadas por contemporáneos en torno a la noción de crisis—, tenemos que el concepto en sí haría alusión a un estado de crisis; sustrato que, así entendido, entablaría una relación directa entre el contexto y la mentalidad de una época⁸. Bajo estos presupuestos, varias figuras denunciaron el hecho de que el país atravesaba problemas estructurales. Hablamos, ciertamente de una crisis —latente— nacional. Ahora bien, lo notable es que estos pensadores profesaban diferentes tendencias ideológicas, dando por sentado que “la crítica no era fruto de un comportamiento político ni doctrinario claro, sino, el resultado de una actitud emotiva de los autores frente a su observación de la realidad chilena”. Para Gazmuri “no existe un pensamiento concordante en cuanto a la naturaleza de la crisis que denuncian. Para algunos es una crisis de decadencia (MacIver, Edwards). Para otros es crisis social y de desarrollo (Recabarren, Venegas). Otros creen que el problema radica en un elemento de cultura como ser: la raza (Palacios, Encina). Otros enfatizan el problema político (Subercaseaux), educacional (Pinochet, Encina) o los problemas económico monetarios (Ross, Subercaseaux, etc.)”⁹; breve sistematización por dimensión del autor que ciertamente puede variar según los criterios analíticos que se apliquen. Ahora bien, el elemento de continuidad estaría dado por la sensación, transversal a todos, de

⁶ Mariana Aylwin et. alt., *op. cit.*, p. 20.

⁷ Mario Góngora, *op. cit.*, p. 86.

⁸ Cristián Gazmuri, *El Chile del Centenario. Los ensayistas de la crisis*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2001, pp. 7-15.

⁹ Cristian Gazmuri *op. cit.*, p. 18.

Carolina Bravo.

La “crisis del Centenario” vista desde la historiografía. ¿Festejos en tiempo de crisis?: el año 1910 como tiempo-eje.

la existencia de una relajación de la clase alta chilena de la época y por la sinceridad, dolor y preocupación con que abordan el tema: *Les dolía la realidad que contemplaban. Querían la regeneración de Chile*.

Desde esta perspectiva, nos encontramos con el singular acercamiento que realiza Rafael Gumucio a la época del Centenario patrio. Según el autor, cuando el país celebró el Primer Centenario, existían dos Chiles diferentes: el primero triunfante; mientras que el otro vivía en la miseria¹⁰. Nada más acertado; pues es el Chile de la “cuestión social” es el que hacía frente a estas disyuntivas emanadas, tanto de la realidad material, como desde el punto de vista discursivo. La “cuestión social” no estaba para fiestas, más aún cuando el Chile del centenario se nos presenta con una población recesiva —morían más personas de las que nacían—, “con una mortalidad infantil de 306 por mil y una tasa de prostitución que alcanzaba el 15% de las mujeres adultas de la capital”¹¹. ¿Qué es lo que ocurre entonces? ¿Tiene o no asidero, razón de ser, la fiesta centenaria de la elite dirigente? Podemos decir, certeramente, que lo que observamos —festejos inmersos dentro de un contexto cultural que tendía a cuestionar los logros y la visión que la oligarquía tenía del país, la cual desconocía la difícil situación que afectaba a las nacientes clases medias y al

¹⁰ Rafael Gumucio, “Chile entre dos centenarios. Historia de una democracia frustrada”, en *Revista Polis*, Universidad Bolivariana, 2005, p. 6. Discurso en que el autor establece una suerte de análisis comparativo —y en proyección— entre las celebraciones Centenarias y las futuras (desde su actualidad) Bicentenarias.

¹¹ Bernardo Subercaseaux, *Historia de las Ideas y de la Cultura en Chile*, Tomo III, El centenario y las vanguardias, Editorial Universitaria, Santiago, 2004, p. 49. Señalamos anteriormente que el autor de este texto se centra en el desarrollo cultural, y en mayor medida artístico, alcanzado por la sociedad chilena del periodo. Sociedad elitista que poco o nada tenía que ver con la realidad experimentada por las clases populares de las primeras décadas del siglo.

proletariado— es el desfase entre un tipo de discurso que trataron de imponer unos cuantos y una realidad apabullante, que la mayoría de las veces no tenía nada que ver con los preceptos que se pregonaban oficialmente¹².

Llegados a este punto, se hace necesario referir que la mayoría de los autores que trabajan el tema sólo se limitan a establecer, además de los principales planteamientos que hemos tratado hasta el momento, una caracterización de lo expuesto por los ensayistas que escribieron entorno al tiempo-eje de 1910; suerte de discurso que se relaciona con la sistematización de diversas dimensiones de una crisis que, transversalmente, sitúan a partir de los últimos años de la década de 1890 y las dos primeras décadas del siglo XX.

Otro tópico interesante de tratar, es el que hace alusión al tema identitario y nacionalista; fundamento analítico escasamente trabajado por la mayoría de los autores nacionales seleccionados. Cabe destacar al ya citado Bernardo Subercaseaux, quien inicia su discurso desde esta perspectiva; específicamente cuando hace alusión al deterioro del alma nacional enarbolada por algunos autores de la literatura de crisis¹³. Desde estos presupuestos, creemos que los

¹² El Chile de este momento contaba “en la capital 11600 conventillos en los cuales habitaban 75.000 personas. Los sectores populares vivían en una promiscuidad que fue caldo de cultivo para todas las enfermedades infecciosas: la peste bubónica, el cólera, la viruela, el tifus cobraron muchas vidas”. Mariana Aylwin, *op. cit.*, p.73. Sumemos a esta situación el fuerte ciclo represivo iniciado por el Estado contra los alzamientos obreros organizados: Huelga de 1903, Huelga de la Carne en 1905 y Matanza de la Escuela Santa María en 1907. Acontecimientos que no hacen más que complejizar la estructura social del período circundante a la crisis del centenario.

¹³ Subercaseaux, *op. cit.*, p. 146. Según el autor, los ensayistas denuncian un estado de ánimo pusilánime, que estaba corroyendo el espíritu, rebajando la voluntad de ser y adormeciendo el alma del país. Similares planteamientos encontraremos en

Carolina Bravo.

La “crisis del Centenario” vista desde la historiografía. ¿Festejos en tiempo de crisis?: el año 1910 como tiempo-eje.

citados vicios del sistema parlamentario, unidos a la extendida sensación de crisis moral, económica y social, no hacen más que exteriorizar los desajustes inherentes a una sociedad nacional en proceso de modernización. Quien también establece un contrapunto interesante con respecto al tema nacionalista es el historiador alemán Stefan Rinke, que en su texto *Cultura de Masas: Reforma y Nacionalismo en Chile. 1910-1930*, nos refiere que “la búsqueda de identidad en combinación con una sensación de crisis, eran lugar común en el Chile de comienzos del siglo XX”¹⁴. Tal situación se había reflejado en una plétora de libros y artículos de escritores de la llamada literatura de crisis, publicados —como ya hemos mencionado— durante los últimos años de la década de 1890 y los dos primeros decenios del siglo XX. El historiador alemán llega casi a la misma conclusión que Subercaseaux: No sólo el sistema político y la economía daban la impresión de caos; la composición misma de la sociedad parecía estar desapareciendo: “Las críticas se concentraban en los continuos problemas económicos, en el sistema parlamentario con su faccionismo, fraude electoral y corrupción, y en el liberalismo en general”¹⁵. Ciertamente, la modernidad misma era la culpable de cuanto fallaba en Chile. Ahora bien, para Mario Góngora, quien

su artículo “Chile es mi segunda Patria: Vanguardia heroica y recepción nacionalista”, en *Atenea*, N° 501, Universidad de Concepción, 2010, pp. 63-64.

¹⁴ Stefan Rinke, *Cultura de Masas: Reforma y Nacionalismo en Chile (1910-1931)*, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago, 2002, p. 119.

¹⁵ Stefan Rinke, *op. cit.*, p.120. Para Enrique Molina (quien llegará a ser Rector de la Universidad de Concepción) el nacionalismo “no es otra cosa que el mismo amor de la patria convertido en doctrina de independencia económica y espiritual, en afirmación de la personalidad colectiva, y a veces en tendencia de expansión y predominio”, Gonzalo Vial, *op. cit.* Capítulo segundo, Tomo II, pp. 204-212.

también hace eco de este deterioro del *alma nacional*, lo que se viene desarrollando desde la última década del siglo diecinueve y, con más profundidad, desde los primeros años del siglo XX, es “la crisis del Estado Nacional y del genuino pueblo, amenazado, a la vez, por la disolución racial, los negocios corruptos, el capitalismo y el socialismo”¹⁶. Cifrando su crítica en el advenimiento de nuevos constructos ideológicos que tendrían gran acogida entre los sectores social y económicamente oprimidos. Finalmente, conviene referir que, para el último de los autores consultados que trabaja el tópico de la identidad, esta etapa de crisis y cambio en Chile va acompañada culturalmente por la “declinación de la influencia positivista y la aparición de un pensamiento nacionalista, de una conciencia anti-imperialista y anti-oligárquica y de una nueva valorización del mestizaje”¹⁷. Sentimiento (el discurso nacionalista al que también podemos unir la exaltación de la raza promovida por Palacios y Encina) que, para el autor, sería expresado por algunos ensayistas críticos.

Posiblemente, uno de los tratamientos más interesantes del tópico nacionalista y de crisis del centenario patrio es el propuesto por el profesor brasileño Gerson Ledezma Meneses, quien postula que “el Chile del centenario patrio transitó por una profunda evaluación de su sistema político, económico y social”¹⁸. Para este historiador existían

¹⁶ Mario Góngora, *op. cit.*, pp. 89-90. Góngora llega a postular que “ni el anarquismo ni el socialismo de 1900-1910 en Chile ha producido pensamientos originales; tienen el significado poderoso de la acción, pero se podría decir que son inexistentes en el plano intelectual”, p. 108.

¹⁷ Jorge Larraín, *Identidad Chilena*, LOM Ediciones, Santiago, 2001, p. 99.

¹⁸ Gerson Ledezma, “Chile en el primer Centenario de la Independencia en 1910: Identidad y crisis moral”. Departamento de Historia de la Universidad Federal del Ceará, Fortaleza, Brasil. Para el profesor Ledezma “la crisis era latente en otros

Carolina Bravo.

La “crisis del Centenario” vista desde la historiografía. ¿Festejos en tiempo de crisis?: el año 1910 como tiempo-eje.

un grupo de intelectuales, políticos y líderes sindicales que coincidían en el diagnóstico de una crisis generalizada, cuya responsabilidad estaba en las elites dominantes, pero también en la Iglesia Católica, en la cultura heredada de la Península Ibérica, en la imitación extranjera y, finalmente, en el incentivo de la inmigración¹⁹. La crisis era de orden social, político y también económico; sentimiento expresado, tanto por la intelectualidad de clase alta y media a través de los presupuestos nacionalistas, como por los intelectuales socialistas y obreros quienes defendían al país de los inmigrantes y la mimesis foránea. El autor situaría en esta categoría de intelectuales socialistas a Luis Emilio Recabarren, mientras que a Tancredo Pinochet, al médico Nicolás Palacios y al profesor Alejandro Venegas, los caracteriza como intelectuales mesocráticos. Por intelectualidad obrera se refiere a todo órgano de circulación periódica (prensa obrera) ligada a organizaciones obreras.

86

Una vez expuestos los principales postulados desarrollados por la historiografía —selectiva— pertinente a la crisis patria que giró en torno al año-eje de 1910, conviene estructurar un acercamiento a las dimensiones abordadas por la literatura de crisis. Breve sistematización que se articulará sobre dos ideas básicas: *la crisis moral* y *la pobreza económica*. Desde este sustrato se desprenderían variadas dimensiones que no trataremos a cabalidad a modo de no incurrir en el mismo tipo de ejercicio que han desarrollado la mayor

sectores socioeconómicos; se advertía en la degradación del sistema electoral; la degeneración de los operarios, indios y campesinos viciados en el alcohol; la empleomanía y el desempleo; en fin, la crisis se evidenciaba en constantes revueltas populares y huelgas protagonizadas por trabajadores industriales, desempleados, artesanos, trabajadores del salitre e inmigrantes de origen campesino en vías de proletarización”.

¹⁹ *Ídem.*

parte de los autores estudiados. No obstante lo anterior, cabe mencionar al historiador Armando de Ramón, quien en colaboración con el arquitecto Patricio Gross, realiza un análisis de las condiciones de vida materiales observadas en la ciudad de Santiago para los años que van desde 1880 hasta 1918²⁰. La distinción del texto recae en que su tratamiento de la crisis es realizada a partir de los testimonios proporcionados por visitantes extranjeros, rescatando la visión más ligada a la exaltación de la “cuestión social”.

Se podría decir que hay tantas fuentes de origen de la crisis como ensayistas, porque no existe entre estas figuras un pensamiento concordante en cuanto a la naturaleza de la crisis. Como lo veremos a continuación, para algunos es una crisis de decadencia, para otros es una crisis social y de desarrollo. Algunos piensan que el centro del problema radica en algún elemento de la sociedad o cultura chilena. Otros enfatizan la esterilidad del estilo político, las tendencias educacionales o problemas económicos monetarios. Por otro lado, algunos proponen soluciones a la crisis, aunque sus fórmulas fueron vagas y diferentes entre sí. En lo que si existió concordancia entre todos los ensayistas es en el elemento representado por la relajación moral de la oligarquía chilena de la época y de la crisis económica en la que estaba sumido el país. Ciertamente, la Generación del Centenario —su matriz intelectual— la integran un grupo de pensadores de diversas orientaciones ideológicas e incluso de edades diversas que, en medio de las celebraciones, realizaron una fuerte crítica al *estado moral* de la nación.

En la perspectiva moral debemos situar, primeramente, al líder Radical Enrique Mac Iver (1845-1922), quien en el año 1900 pronuncia

²⁰ Armando de Ramón y Patricio Gross, “Algunos testimonios de las condiciones de vida en Santiago de Chile: 1888-1918”, en *Revista Eure*, Paraguay, pp. 67-74.

Carolina Bravo.

La “crisis del Centenario” vista desde la historiografía. ¿Festejos en tiempo de crisis?: el año 1910 como tiempo-eje.

su famoso discurso en el Ateneo de Santiago sobre la crisis moral de la República²¹. En este mismo contexto realiza su pregunta retórica ¿progresamos? Su respuesta fue que el desarrollo de Chile estaba estancado debido a la decadencia y corrupción de la clase que controlaba el poder. Unos pocos años después, Nicolás Palacios (1854-1911) diagnosticó la misma situación en su famoso libro *La raza chilena*. Al igual que Mac Iver, Palacios encontró las causas de la crisis en la decadencia de una elite que había adoptado modelos de desarrollo extranjeros a la vez que se burlaba de la población nativa chilena²². Tancredo Pinochet (1880-1957) es otro ensayista que coincide con el tema de la decadencia; para él esta actual imagen de degeneración se contradice con el glorioso pasado que se constituye en el diagnóstico característico del centenario. Desde su perspectiva, el dilema chileno era causado por la falta de una ética de trabajo de la oligarquía y por la venta de recursos económicos al extranjero, ante lo cual recomendó a los chilenos aprender del ejemplo extranjero de progreso y éxito, a confiar en sí mismos y a promover el desarrollo a través de una perspectiva económica nacionalista y proteccionista.

Quizás uno de los más interesantes críticos sea Alejandro Venegas (1870-1922), quien, para explicar la crisis, pone énfasis en la desigualdad social: El régimen del curso forzoso de papel moneda, juntamente con aumentar la fortuna de los grandes agricultores a expensas del pueblo trabajador, ha dado a la vida de los chilenos una nueva orientación, fijándoles como norte la acumulación de riquezas. “Este mezquino ideal, junto con nuestro erróneo sistema de

²¹ Enrique Mac Iver, “Discurso sobre la Crisis Moral de la República”, en Cristian Gazmuri, *op. cit.*, pp. 33-42.

²² Nicolás Palacios, Decadencia del Espíritu de Nacionalidad, en Cristian Gazmuri, *op. cit.*, pp.105-117.

educación, ha hecho de nuestro país una república oligárquica que tal vez no tiene par en los tiempos que alcanzamos. La impresión más viva que recibe el viajero observador al estudiar nuestra organización social, es la que le produce el contraste entre la gente adinerada y pobres, esto es explotadores y explotados; no existe la clase media”²³.

Desde otro punto de vista, pero en la misma perspectiva, Luis E. Recabarren (1876-1924) lleva su crítica al extremo, al no sentirse incorporado al Estado que celebra el aniversario. Para Recabarren, los únicos que realmente deben celebrar el centenario son los burgueses, pues “el pueblo nada ha ganado con la independencia de este suelo de la Corona Española”²⁴. Las clases proletarias aún son esclavas del orden económico, del orden político y de sus propios vicios. No ha llegado su hora de “celebrar”. Claramente el tema de la pobreza y su presencia en la sociedad chilena es un eje de pensamiento que recorrerá buena parte del siglo XX y aunque Recabarren posee un proyecto opuesto al de Francisco Antonio Encina (1874-1965), ambos coinciden en la necesidad de su superación. Así traemos a colación el tema de la educación; pero no de cualquier tipo, sino más bien de una educación nacional que fomente la instrucción económica²⁵, que es de por sí muy deficiente. Según Encina, la falta de educación económica

²³ Alejandro Venegas, “Cartas al Excelentísimo Señor Don Pedro Montt”, en Cristian Gazmuri, *op. cit.*, pp. 145-190. Venegas a través de sus cartas denuncia lo que realmente era el gran problema del Chile de 1910: la existencia de una clase rica y frívola, pero que conservaba el manejo del Estado y lo conducía desacertadamente, y, como contrapartida, el resto del país languidecía sin perspectivas y sin futuro.

²⁴ Luis Emilio Recabarren, “Ricos y Pobres a través de un siglo de vida Republicana”, en Cristian Gazmuri, *op. cit.*, pp. 269-285.

²⁵ Francisco A. Encina, La Educación Económica y el Liceo, en Cristian Gazmuri, *op. cit.*, pp. 197-260

Carolina Bravo.

La “crisis del Centenario” vista desde la historiografía. ¿Festejos en tiempo de crisis?: el año 1910 como tiempo-eje.

ha traído como consecuencia la expulsión de jóvenes que, no teniendo aptitudes para las letras, las artes o las ciencias, engrosan las filas de la desmoralización social. Caen en la ociosidad forzada —que genera vicios— o, en su defecto, contribuyen a desquiciar el aparato administrativo. Para Encina, “esta tropa de fracasados constituyen agentes poderosos de desmoralización. Nuestra crisis moral y nuestro desquiciamiento administrativo son, en parte, obra suya”²⁶. Si se potencia la educación económica podríamos tener algún tipo de salvación. Es necesario fomentar la instrucción, en todos sus grados y sus formas: el pueblo más instruido será el pueblo más poderoso. Ahí está la solución de la crisis moral y social que aqueja al país.

Para finalizar esta breve sistematización referida a la literatura de crisis, debemos hacer mención a la base discursiva que hemos clasificado como de índole económica. En esta línea situamos a Agustín Ross Edwards, quien postula que el régimen de inconvertibilidad monetaria y el fenómeno especulativo devenido de éste es lo que mantiene al país subsumido en su actual crisis. Ross no ve en Chile una crisis integral, solo un gravísimo problema económico²⁷. Ciertamente encontramos un trasfondo de liberalismo económico en sus planteamientos; sobre todo cuando se refiere a la importancia de la participación, en la economía nacional, de los capitales extranjeros, argumentos a los que se sumaban el fuerte

²⁶ *Ídem*. Gonzalo Vial recoge los postulados de Encina en el tomo de la Historia de Chile consultado y nos remite a una polémica educacional en torno a la época del centenario entablada entre el profesor Enrique Molina, defensor de una educación más tradicional y humanista y Francisco A. Encina.

²⁷ Agustín Ross Edwards, “Buenas condiciones del país, pero arrastrado por sus legisladores a la repudiación (1910-1911)”, *Sesenta años de cuestiones monetarias, financieras y problemas bancarios*, en Cristian Gazmuri, *op. cit.*, pp. 288-318.

incentivo librecambista. Postura de la que discrepaba fehacientemente Francisco A. Encina, quien en su libro *Nuestra inferioridad económica* reconoció (anticipando argumentos popularizados por la teoría de la dependencia) que el intercambio económico internacional nunca perseguía fines altruistas: “los más débiles siempre eran más o menos abiertamente explotados por el jugador más fuerte del partido”²⁸. En la misma trinchera economicista situamos a Emilio Rodríguez Mendoza, quien sostenía que la decadencia económica del país se debía única y exclusivamente a las fuertes entradas fiscales proporcionadas por la riqueza del salitre (‘El Salitrazo’), y Guillermo Subercaseaux Pérez, quien hacía recaer en la apelación al *nacionalismo* la cura de todos los males económico, político y sociales propios a la crisis que atravesaba el país. Como vemos, un elemento transversal cruza los discursos de la *intelectualidad crítica*: la generalidad de los ensayistas presentados tendieron a establecer un negativo balance del país, señalando que Chile fue más importante durante el siglo XIX, que en su propio presente, al cumplirse 100 años de independencia.

3. Celebraciones Centenarias: Algunos ejemplos comparativos.

Lo ocurrido en Chile durante los años que giran en torno al tiempo eje de 1910, obliga a expandir la mirada y analizar experiencias latinoamericanas respecto al tema aquí referido, a modo de establecer un balance en la perspectiva continental y mediante el tratamiento de casos específicos.

Luis Alberto Romero, para el caso argentino, se aproximó al estudio del Centenario de la revolución de Mayo con el propósito de

²⁸ Stefan Rinke, *op. cit.*, p. 121.

Carolina Bravo.

La “crisis del Centenario” vista desde la historiografía. ¿Festejos en tiempo de crisis?: el año 1910 como tiempo-eje.

hacer un contrapunto entre la construcción de la imagen de Argentina en la primera celebración y la que existe hoy. En ese ejercicio histórico, destacó la visión optimista compartida por la fracción intelectual de la sociedad y por los viajeros extranjeros que dejaron testimoniado el festejo de la prosperidad argentina, sostenida principalmente por la expansión del sector agropecuario, tal como lo manifestó en 1910 Leopoldo Lugones en su *Oda a los ganados y a las mieses*²⁹. De tal modo la famosa denominación del “granero del mundo” hizo que Argentina pasara por su hora más gloriosa, como afirma Horacio Salas³⁰. Estableciendo un símil con los eventos experimentados allende Los Andes, no sólo predominaron discursos cargados de satisfacción y positivismo, también pulularon ensayos de corte crítico y pesimista que pusieron en entredicho la supuesta pujanza del país y que, en su conjunto, componen el “espíritu del Centenario”³¹. En esa línea, Hugo Presman planteó que la oligarquía celebró la revolución de Mayo con una “pompa orgiástica”, coexistiendo las lujosas y edificantes ceremonias junto al estado de

²⁹ Leopoldo Lugones, *Odas seculares*, Buenos Aires, 1910, citado por Luis Alberto Romero, “La Argentina en el espejo de los Centenarios”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, 2009, [En línea], Puesto en línea el 16 diciembre 2009. URL: <http://nuevomundo.revues.org/57968>. Consultado el 29 julio 2010.

³⁰ Horacio Salas, *El Centenario, la Argentina en su hora más gloriosa*, Planeta, Buenos Aires, 1996. “Europa, especialmente Gran Bretaña, se nutría de carne y trigo de la Argentina. Cuando se desató en 1914 la Primera Guerra Mundial, los submarinos alemanes bloquearon el ingreso a Gran Bretaña. Entonces, Argentina tuvo una crisis profunda” Entrevista a Horacio Salas, *Ámbito.com*, 5 de abril de 2010.

³¹ Luis Alberto Romero, *op. cit.*

sitio y la represión de las protestas obreras³². Frente a estos escenarios contrastantes, Romero planteó que la densidad de la reflexión de ese *annus mirabilis*³³, tanto de la ensayística optimista como de la pesimista, expresaron dos puntos de vista que, aunque contradictorios, poseían un común denominador, el que dice relación con “la posibilidad de la reforma, del mejoramiento de una realidad perfectible, y la confianza en la potencia de quien podía realizar esas reformas: el Estado”³⁴.

Por otro lado, Raúl Román Romero, en un estudio sobre el conflicto entre las ciudades del interior de Colombia y las de la costa Caribe, esboza algunos análisis acerca de las celebraciones centenarias de la independencia colombiana, proponiendo que las festividades del 20 de julio de 1910 y 7 de agosto de 1919 se presentaron como símbolos temporales, ejes fundamentales para la construcción de una memoria nacional que fortaleciera el Estado-nación. El autor afirma que el ambiente reinante durante esos años no solamente se vio afectado por la crisis económica y de soberanía o identidad nacional, sino que el discurso histórico que sustentaba las prácticas bipartidistas —liberales y conservadores— y la supuesta unidad del pasado, igualmente, habrían entrado en un estado de crisis, lo que explica la proliferación de una vigorosa crítica sobre tales materias proveniente de diversos sectores sociales, de zonas rurales y de la totalidad de los centros urbanos del país. Bajo tal proceder, la celebración del centenario de 1910 “está llena de múltiples significaciones, aparece de un lado como una fecha fundadora de la república y la libertad y,

³² Hugo Presman, “Las Argentinas de los Centenarios”, en Marco Roselli (ed.) *Bicentenario de la Revolución de Mayo y de la Emancipación Americana*, Ediciones Instituto Superior Dr. Arturo Jauretche, Buenos Aires, 2010.

³³ Luis Alberto Romero, “Las voces del Centenario”, *La Nación*, 25 de mayo de 2005.

³⁴ Luis Alberto Romero, “La Argentina...”, *op. cit.*

Carolina Bravo.

La “crisis del Centenario” vista desde la historiografía. ¿Festejos en tiempo de crisis?: el año 1910 como tiempo-eje.

de otro, se presenta llena de los diversos contenidos del pasado con que debía identificarse el territorio colombiano”³⁵. El que la celebración exhibiera un evidente carácter centralista, desarrollado esencialmente en la capital, tal como lo testimoniaron Lorenzo Marroquín y Emiliano Isaza³⁶, plantea la existencia de un pasado difuso y una memoria nacional dispersa, demostrado en la celebración de otros centenarios que también se postulaban iniciadores de la República³⁷.

Hernán Godoy, en su obra antológica, presenta fragmentos de una obra referida a la pléyade de autores que fueron parte de la denominada Generación del ‘98 español³⁸, la que puede ser comparada al conjunto de ensayistas que publicaron sus reflexiones en Chile en torno a 1910. El año 1898 marcó la pérdida de las últimas colonias españolas —Cuba, Puerto Rico y Filipinas— y, en términos generales, el final del largo período de declive iniciado en el siglo XVII. En esas circunstancias de crisis política e ideológica, un amplio grupo de escritores estuvo preocupado de lo que se llamó el “problema español”, de modo que indagaron en sus causas e intentaron buscar remedios para la regeneración de España³⁹. Sus actividades no

³⁵ Raúl Román Romero, “Memorias enfrentadas: Centenario Nación y Estado, 1910-1921”, en *Memorias*, Año 2, Nº 2, Colombia, 2005, p. 4.

³⁶ Lorenzo Marroquín y Emiliano Isaza, *Primer centenario de la Independencia de Colombia, 1810-1910*, Escuela tipográfica salesiana, Bogotá, 1911.

³⁷ Raúl Román Romero, *op. cit.*, p. 13.

³⁸ Hernán Godoy, *Estructura social de Chile*, Editorial Universitaria, Santiago, 1971, p. 245. Citado por Luis Muñoz, *Los festejos del Centenario de la Independencia, Chile en 1910*, Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1999, p. 14.

³⁹ Antoni Marimon, *La Crisis del 1898*, Ariel, Barcelona, 1998. Según el autor, las repercusiones económicas derivadas de la pérdida de las colonias no fueron tan significativas como las consecuencias ideológicas, lo que habría dado paso al

estuvieron limitadas a la literatura, sino que se extendían a los campos de la ciencia, la medicina, la historia y el ensayo. Dentro de esta misma línea conviene destacar al escritor hispano Miguel de Unamuno, quien por esos años publica su ensayo *En torno al Casticismo Español*, escrito que versa sobre el profundo marasmo que cruza transversalmente a su patria. Unamuno mantuvo correspondencia con connotados intelectuales y políticos del periodo que nos convoca, demostrando a su vez, un profundo conocimiento de la situación acontecida a principios de siglo XX.

En la misma perspectiva, el emblemático 1910 mexicano también nos retrotrae a un tiempo-eje lleno de simbolismo. El centenario de México está muy lejos de *representar* una festividad en honor al *Grito de Dolores* pronunciado por el Padre Miguel Hidalgo en el día 16 de septiembre de 1810⁴⁰. El seudo centenario mexicano corresponde a los años finales del porfiriato —tiranía de Porfirio Díaz que se prolongó por más de 30 años a partir de 1876—, década en la cual se dieron a conocer una gran cantidad de escritos que tendieron a cuestionar al periodo conocido como “La República Restaurada” (1867-1876), contexto que posibilitó la instauración de la dictadura del General Díaz⁴¹. Es precisamente eso lo que constata la historiadora María Luna Argudín en su artículo referido a las polémicas discursivas desarrolladas por la intelectualidad mexicana de la primera década del

regeneracionismo, la consolidación del catalanismo y del vasquismo, el crecimiento del republicanismo y el movimiento obrero.

⁴⁰ Jhon Tutino, “Soberanía quebrada, insurgencias populares, y la independencia de México: La guerra de independencias, 1808-1821”, en *Historia Mexicana*, Colegio de México, Volumen LIX, Nº 1, 2009, p. 22.

⁴¹ María Luna Argudín, “Cinco formas de representar el pasado, a propósito de las polémicas en torno a Benito Juárez (1905-1906)”, en *Historia Mexicana*, Colegio de México, Volumen LVII, Nº 3, 2008, pp. 778-850.

Carolina Bravo.

La “crisis del Centenario” vista desde la historiografía. ¿Festejos en tiempo de crisis?: el año 1910 como tiempo-eje.

siglo XX. Por otro lado, apreciamos la existencia de una suerte de crisis moral muy extendida en la sociedad mexicana del porfiriato, decadencia a la que hace alusión Lillian Briceño Senoisian. Es importante consignar que esta crisis moral que gira en torno al año 1910 y, por extensión, oficia de antesala revolucionaria, dice relación con la propia crisis del Estado Liberal positivista de Porfirio Díaz⁴². Crisis de un régimen autoritario que, según Thomas E. Skidmore y Peter H. Smith, fue precipitada por los oprimidos. “Los disidentes descontentos, con frecuencia jóvenes, llegaron a un punto de cólera tal que atacaron al sistema. Eso fue lo que pasó en México de 1910”⁴³. Convulsiones sociales y descontento similar al experimentado por nuestros *ensayistas críticos del Centenario*.

En consecuencia, es ineludible dejar planteadas ciertas interrogantes que son necesarias y que surgen a la luz de las reflexiones disímiles formuladas por los historiadores aquí revisados. En primer lugar, cabe preguntarse ¿cuándo las expresiones propias de la “cuestión social” pasaron a constituirse en crisis? ¿Se puede dar una respuesta de corto plazo sustentada sólo en la transformación de una huelga a motín, como ocurrió en Valparaíso en 1903, o cuando una protesta derivó en revuelta, como en Santiago en 1905 o cuando la huelga general de 1919 tuvo tales repercusiones que el gobierno declaró “estado de sitio”, por primera vez en 25 años, en Santiago y Valparaíso? O más bien ¿convendría focalizar la mirada en procesos de larga data, como por ejemplo, las migraciones internas que alteraron los mecanismos de los núcleos urbanos tradicionales, como

⁴² Lillian Briceño Senoisian, “La Moral en acción. Teoría y práctica durante el porfiriato”, en *Historia Mexicana*, Volumen LV, Nº 2, 2005, pp. 420-452.

⁴³ Thomas Skidmore y Peter Smith, *Historia Contemporánea de América Latina. América Latina en el Siglo XX*, Editorial Crítica, Barcelona, pp. 250-255.

ocurrió con Santiago, que pasó de 189.000 habitantes en 1885 a 507.000 para el año 1920? Por otro lado, cabe plantearse si existió la “Crisis del Centenario” propiamente tal, o era acaso que el “Centenario de la República” estaba en crisis. El término, a nuestro entender, limita la perspectiva analítica, pues le resta importancia a la crisis misma al estar en función de una fiesta oligárquica. Con respecto a este último punto, el valor simbólico que tuvo el año 1910 tanto para la elite como para los ensayistas testigos de la crisis ¿fue compartido igualmente por el segmento popular? ¿Cómo celebró el “bajo pueblo” el Centenario? Ante aquellas interrogantes resulta muy ilustrador el testimonio de Luis E. Recabarren, quien expresó en su *Ricos y Pobres* “yo miro y veo en todas partes generales alegrías y entusiasmos al acercarse [...] festividades, y yo en mi ser [...] mas bien siento tristeza”⁴⁴. Sin embargo, una vez terminadas las festividades, los dramas sociales continuaron golpeando a una sociedad cada día más compleja, la que, ciertamente, tenía muy poco que celebrar.

4. Conclusión.

Luego de establecido el presente *balance historiográfico*, se hace necesario entender la denominada “Crisis del Centenario” como aquel escenario —social, económico y político— desarrollado en torno al año-eje de 1910, en que una determinada generación de intelectuales comenzó a cuestionar los logros y la visión que la oligarquía tenía del país; elite dirigente que desconoció —en una primera etapa— la difícil situación que afectaba a los estratos sociales medios y bajos. Este contexto, inundado de desequilibrios, fue el resultado directo de la transición de la sociedad finisecular hacia la

⁴⁴ Luis Emilio Recabarren, *op. cit.*, pp. 269-270.

Carolina Bravo.

La “crisis del Centenario” vista desde la historiografía. ¿Festejos en tiempo de crisis?: el año 1910 como tiempo-eje.

industrialización; sociedad que coexistió con la inflexibilidad de un sistema político que no había sido pensado para responder al conjunto de demandas sociales enarboladas por los estratos sociales medios y bajos. El resultado de estas contradicciones y transición traumática fue que las expresiones propias de la *cuestión social* sobrevinieron en la más aguda y prolongada *crisis social* del país durante el siglo XX, cuando no de toda su historia republicana.

En consecuencia, es menester señalar ciertas interrogantes que no han podido ser respondidas por la historiografía o que, si se han respondido, aún dejan preguntas abiertas; interrogantes que surgen de la reflexión realizada a partir de las obras consultadas. En primer lugar, cabe preguntarse ¿Cómo se llegó a una sensación tan difundida de crisis? ¿Existió la “Crisis del Centenario” propiamente tal? ¿Cómo celebró el “bajo pueblo” una conmemoración emanada desde el poder Oligárquico?

La doble direccionalidad, entendida como la existencia de un discurso oficial que se adueñó de la fiesta centenaria y la realidad circundante donde, precisamente, encauzó su mirada la intelectualidad crítica, ha ocasionado una suerte de confusión entre la historia y la historiografía, dejando inconclusa una pregunta fundamental: ¿de qué carácter era la crisis que estalló en el cambio de siglo? ¿Fue oligárquica o de la sociedad en su totalidad? Dos planteamientos que, de cierta manera, nos remiten nuevamente a las diversas reflexiones extraídas tanto de la *literatura de crisis* como de las propuestas historiográficas revisadas en este escrito. No obstante lo anterior, el discurso aquí presentado no pretende ser concluyente, pues la denominada *crisis del centenario* y *el año-eje de 1910* se instituyen como etapas de nuestro devenir nacional que exigen nuevas y constantes *lecturas críticas*.

Bibliografía.

Libros.

- Aylwin, Mariana; Correa, Sofía; Gazmuri, Cristian; Serrano, Sol. *Chile en el Siglo XX*. Editorial Emisión, 1ª edición, Santiago de Chile, 1985.
- Edwards, Alberto. *La fronda aristocrática*. Editorial Universitaria, Santiago, 1982.
- Gazmuri, Cristián. *El Chile del Centenario. Los ensayistas de la crisis*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2001.
- Marimon, Antoni. *La Crisis del 1898*. Ariel, Barcelona, 1998.
- Muñoz, Luis. *Los festejos del Centenario de la Independencia, Chile en 1910*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1999.
- de Ramón, Armando; Gross, Patricio y Vial, Enrique. *Imagen ambiental de Santiago 1880-1930*. Ediciones Universidad Católica de Chile, 2ª edición, Santiago, 1984.
- Rinke, Stefan. *Cultura de Masas: Reforma y Nacionalismo en Chile (1910-1931)*. Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago, 2002.
- Salas, Horacio. *El Centenario, la Argentina en su hora más gloriosa*. Planeta, Buenos Aires, 1996.
- Skidmore, Thomas y Smith, Peter. *Historia Contemporánea de América Latina. América Latina en el Siglo XX*. Editorial Crítica, Barcelona, 1996.

Carolina Bravo.

La "crisis del Centenario" vista desde la historiografía. ¿Festejos en tiempo de crisis?: el año 1910 como tiempo-eje.

Subercaseaux, Bernardo. *Historia de las Ideas y de la Cultura en Chile*, Tomo II, Fin de Siglo: La época de Balmaceda. Editorial Universitaria, Santiago, 1997.

_____, *Historia de las Ideas y de la Cultura en Chile*, Tomo III, El centenario y las vanguardias. Editorial Universitaria, Santiago, 2004.

Vial, Gonzalo. *Historia de Chile, 1891-1973*, Tomo II, Vol. I. Editorial Santillana del Pacífico, Santiago, 1981.

Artículos.

Argudín, María Luna. "Cinco formas de representar el pasado, a propósito de las polémicas en torno a Benito Juárez (1905-1906)", en *Historia Mexicana*, Colegio de México, Volumen LVII, Nº 3, 2008, pp. 778-850.

Briceño Senoisian, Lillian. "La Moral en acción. Teoría y práctica durante el porfiriato", en *Historia Mexicana*, Volumen LV, Nº 2, 2005, pp. 420-452.

Gumucio, Rafael. "Chile entre dos centenarios. Historia de una democracia frustrada", en *Revista Polis*, Universidad Bolivariana, 2005.

Ledezma, Gerson, *Chile en el primer Centenario de la Independencia en 1910: Identidad y crisis moral*. Departamento de Historia de la Universidad Federal del Ceará, Fortaleza, Brasil.

Presman, Hugo. "Las Argentinas de los Centenarios", en Marco Roselli (ed.) *Bicentenario de la Revolución de Mayo y de la*

Emancipación Americana. Ediciones Instituto Superior Dr. Arturo Jauretche, Buenos Aires, 2010.

de Ramón, Armando y Gross, Patricio (eds.). “Santiago de Chile: características histórico ambientales, 1891-1924”, en *Nueva Historia*, Vol. 4, Londres, 1985.

_____, “Algunos testimonios de las condiciones de vida en Santiago de Chile: 1888-1918”, en *Revista Eure*, Paraguay.

Romero, Luis Alberto. “La Argentina en el espejo de los Centenarios”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, 2009.

Tutino, Jhon. “Soberanía quebrada, insurgencias populares, y la independencia de México: La guerra de independencias, 1808-1821”, en *Historia Mexicana*, Colegio de México, Volumen LIX, Nº 1, 2009, p. 22.

Silvia Becerra y Catherine Valenzuela

Discurso y conmemoración: La imagen de país para el V Centenario y Bicentenario chileno en la prensa escrita.

Título: Discurso y conmemoración: La imagen de país para el V Centenario y Bicentenario chileno en la prensa escrita.

Autor: Silvia Becerra Faúndez.
Catherine Valenzuela Marchant.

Palabras Claves: Conmemoración, Quinto Centenario, Chile, España, Bicentenario.

Resumen

El presente trabajo relaciona dos conmemoraciones oficiales que nos involucran directamente con España. La primera de ellas es el Quinto Centenario del encuentro de España con América latina y el segundo momento corresponde al Bicentenario de la independencia. El estudio en cuestión es una visión que se construyó con imágenes, discursos políticos y reflexiones finales ante la coyuntura de la conmemoración.

Discurso y conmemoración: La imagen de país para el V Centenario y
Bicentenario chileno en la prensa escrita.

Silvia Becerra Faúndez.
Catherine Valenzuela Marchant.

*“Lieux de memoire saturados de
conmemoraciones (...) cada una
de las grandes conmemoraciones
nacionales (...) para aprehender,
en un rápido abordaje de historia
inmediata, el lugar de nacimiento
de esos lugares, el movimiento de
época que los rebasa y los
implica”
Pierre Norá.*

En la actualidad, las conmemoraciones oficiales están ligadas directamente al recuerdo de momentos, situaciones, personas o cosas que ya no están y que en algún momento fueron utilizadas como símbolos identitarios para la sociedad; ¿cercanía de la población a la historia?, ¿utilización de la historia propiamente tal? Lo claro es que las conmemoraciones sirven también como vehículo para traer elementos ausentes, hacerlos presentes, cobran vida, dan continuidad histórica y construyen imágenes mediáticas.

Los temas que a continuación expondremos están vinculados puesto que relacionan históricamente a dos naciones que son geográficamente heterogéneas, Chile y España, en dos momentos específicos: el primero de ellos, es la llegada del europeo a América con sus instituciones culturales, mientras que el segundo se relaciona

con los primeros pasos de la pérdida de los territorios del Imperio Español, situaciones que han sido conmemoradas a nivel latinoamericano en grandes escenarios, a saber, V Centenario (1992) y Bicentenarios.

Nos centraremos en la construcción de la imagen que Chile pretende mostrar hacia afuera en ambos momentos, considerando como fuente trascendental las manifestaciones discursivas expresadas en los periódicos de la época correspondiente. Esta investigación constituirá un aporte en la medida en que pretende realizar una reflexión respecto de ambos momentos, constituyéndose como una suerte de discurso conciliador, considerando que en el caso de Chile el Bicentenario representa una conmemoración que aún no se concreta y en el cual las decisiones están más motivadas por una especie de política ideológica.

Chile frente al universalismo: El oficialismo ante el V centenario.

Como parte del proyecto cultural de conmemoración del Quinto Centenario del *Encuentro entre dos mundos*, España fue la sede durante la primavera y el verano de 1992 de la última feria mundial del siglo. Igual a sus predecesoras del siglo XIX y XX la feria sería una vitrina, la última del siglo y primera de la post Guerra Fría, de las construcciones de modernidad, progreso y civilización. Además, el contexto mismo de España y la celebración del Quinto Centenario se prestaban para la puesta en escena de un nuevo entorno postcolonial. En el trasfondo de la feria aparecía no sólo el triunfo de Estados Unidos como única súper potencia mundial, sino también la sombra de la nueva Unión Europea deseosa de rivalizar el poderío económico y político estadounidense en América Latina.

El oficialismo realiza su propuesta a todos los países que quisieran participar, así, el “31 de mayo de 1976, en República Dominicana, el rey de España, Juan Carlos I, lanzó la idea de que para celebrar el quinto centenario del viaje de Colón (entonces se hablaba del “Descubrimiento de América”, pero mas tarde el propio rey comenzó a utilizar el término “encuentro de dos culturas”) se podría organizar una exposición Universal. Obviamente, la exposición tendría como escenario el territorio de España.¹ La iniciativa tendría como objetivo principalmente mostrar la conmemoración del inicio de la era de los descubrimientos y donde los países expondrían lo mejor de su cultura.

Un escenario en donde se reunió la humanidad a pensar en quiénes somos y cuáles realmente han sido los avances, cuál es el país que se ha construido y cómo nos planteamos frente al mundo. Pasó a ser un fenómeno organizado para que asistieran gran cantidad de personas y así realizar un diagnóstico respecto de la civilización actual, fue sin duda un escenario propicio para que la gente contemplara el pasado, el presente y el futuro, un puente que conectara tiempos históricos en una sola dirección exhibiendo al mundo logros materiales. Un espejo de la civilización, pero que contiene imágenes estudiadas y proyectadas hacia la búsqueda de un futuro, “Porque la exposición es un acontecimiento vivo, no está hecha hasta que se llene de gente y la pone en marcha, es un gran escenario en el que la gente misma puede verse jugar”². Situación que avala un traspaso de culturas en un espacio diseñado para la conjugación cultural universal a pasos del nuevo milenio.

¹ *La Nación*, 11 de abril, 1992. P.12.

² *La Nación*, 18 de Abril, 1992. P.14.

Desde el inicio en el debate comunicacional aparecieron posturas que plantearon a esta Expo como un gran mercado, en donde la cultura pretendió llegar a muchas personas, alcanzando a los objetos de consumo y consolidándose como una conmemoración que “[brindaría] tanto una prueba del cruzado mágico de culturas, sabores, materias y formas como el consumo complacido en el universo de lo efímero”³. Existía un afán de mostrar este encuentro como un gran mercado universal en el cual surgirían nuevos espacios de comercio entre regiones, en una etapa de reciente apertura, posterior a la guerra fría, dándole un sentido cercano a un gran mercado global.

En el contexto de la conmemoración del V Centenario —en el seno de cuya celebración comenzó a gestarse la idea, promovida por Felipe González, de reunir a todos los presidentes de América Latina con la finalidad de reconstruir el “*espacio iberoamericano*” y conformar una comunidad que pronto sería frenada por la persistencia de gobiernos autoritarios en diversas partes de la región⁴— y como parte del proyecto de Transición chilena a la democracia, el nuevo gobierno de la Concertación tomó como una de sus primeras tareas políticas la reinserción de Chile en los escenarios políticos y económicos internacionales. Los diecisiete años de dictadura habían aislado al país de los nuevos pactos y círculos económicos latinoamericanos y mundiales. El nuevo gobierno de Patricio Aylwin dedicó gran parte de los primeros años de la década de los ‘90 a redefinir y reinventar el nombre y la marca de “Chile”

³ *Ibidem*.

⁴ Mónica Hirst y Luciana Torchiario. “Las Cumbres Iberoamericanas: balance y perspectivas”. P. 156, en Celestino del Arenal (coord.). *España y América Latina 200 años después de la Independencia. Valoración y Perspectivas*. Barcelona, Real Instituto Elcano, 2009.

alrededor de los nuevos escenarios mundiales posteriores a la Guerra Fría. Además de la reactivación de relaciones diplomáticas y económicas con gran parte de las naciones del mundo, uno de los proyectos principales fue la participación en la Expo Mundial de Sevilla 1992.

El proyecto chileno:

“Y no sabemos si nuestro sistema de refrigeración va a funcionar sin fallas. Muy excitante. Pero algo falta. Algo esencial y peligroso para una verdadera aventura. ¿Sabe lo que a mí me gustaría? Me gustaría que alguien esté pensando en derretirlo, ojalá lo intenten...Quiero que hagan el intento. Quiero que alguien...alguien cercano, dentro de Chile mismo, que ese alguien odie el iceberg tanto como yo lo amo. Quiero que se atrevan. Eso me daría una vitalidad...”

Ariel Dorfman, (*La Nana y el iceberg*)

107

La mayoría de los países latinoamericanos participaron en conjunto dentro de un pabellón común construido por el gobierno español: sólo Chile, Puerto Rico, Venezuela, Cuba y México decidieron participar individualmente. Desde el principio, la idea central del Pabellón Chileno en Sevilla fue redefinir para el mundo la nueva nación democrática chilena y vender, internacionalmente, la marca comercial “Chile”. Ese esfuerzo venía desde arriba, siendo el Ministerio de Economía uno de los principales gestores y contribuidores del proyecto⁵. A cargo del proyecto estaría el empresario Fernando Léniz, quien había sido anteriormente Ministro de Economía. Para Léniz, la meta principal del pabellón era mostrar al

⁵ *La Tercera* 13 de julio, 1991. “Apoyan Exposevilla '92”, P.10.

mundo cómo la economía chilena había madurado para convertirse en una economía sana y confiable, dedicada a la exportación y atractiva para la inversión extranjera⁶. El centro de la definición del nuevo Chile moderno sería el *Iceberg*, una escultura preparada con hielos milenarios rescatados de la Antártida y llevados hasta Sevilla como muestra de la nueva audacia y tecnología chilena. La propuesta buscaba proyectar al mundo el “Chile de hoy, con ciudadanos que crean, que usan la tecnología y que son capaces de tener una vida atractiva”⁷.

Una de las curiosidades del Pabellón chileno era la composición física de trabajadores voluntarios. Los visitantes al pabellón fueron recibidos siempre por un grupo de jóvenes políglotas, todos *niños de bien*: “los hombres son altos, de buena pinta y para nada representan al chileno común. El promedio de altura es de un metro 78 cm. para arriba, pelo castaño claro y con aire de mundo”⁸. Los jóvenes eran todos de las clases medias-altas de Chile, en su mayoría hijos de recientes inmigrantes europeos, que habían sido entrenados desde antes de su salida de Chile para ser “embajadores de la nación”⁹. En Chile, muchos protestaron por la composición social y racial de este grupo de jóvenes y la inaccesibilidad de jóvenes de las clases bajas a trabajos en el pabellón.

Sin embargo, el *Iceberg* no fue sólo un ejemplo del conocimiento y la tecnología chilena a las puertas del siglo XXI. Para muchos, la transparencia y pureza de los hielos milenarios antárticos fueron una representación del proyecto cultural y social de la Transición. Desde el

⁶ *La Tercera* 5 de marzo, 1991. “Chile en Expo-Sevilla”, P.7

⁷ *La Tercera* 6 de julio, 1991. “Chile estará en la Expo Sevilla '92”, P.15.

⁸ *La Tercera* 14 de junio, 1992. “Nunca tan privilegiados: Lolos chilenos en Expo Sevilla '92”, P.17.

⁹ *Ibid.* P.13.

comienzo del proyecto, el *Iceberg*, representante frío de la unidad y transparencia del nuevo Chile, buscaba esconder y congelar los grandes problemas de la Transición a la democracia y de los pactos culturales, económicos y políticos concretados entre los nuevos demócratas y los representantes y defensores del régimen militar.

La preocupación por la presentación chilena y el stand que se instalaría, llevó a construir una imagen distinta, lejana a la de Latinoamérica del subdesarrollo, que dio a entender un país ordenado, dejando en claro que las condiciones eran óptimas para invertir en estas tierras “Mientras el resto de Latinoamérica mostraba mucho baile y colorido, Paquistán presentaba al hombre más grande del mundo y Marruecos exhibía camellos, nuestro stand era considerado como uno de los más serios y ordenados”, asegura Tironi. Además, Chile fue el único país que instaló al interior de su pabellón un centro de negocios, donde los visitantes de diferentes países podían consultar acerca de las empresas nacionales”¹⁰. La situación evidencia claramente un alejamiento del verdadero espíritu que debiera materializarse en el contexto de la conmemoración del *Encuentro entre dos mundos*, más bien abarcó la posibilidad de conseguir capital extranjero para realizar más contactos con empresas que consiguieran mover al país dentro de una economía internacional.

La gran muestra se inició el 20 de abril de 1992 hasta el 12 de octubre del mismo año, y el pabellón de Chile se abrió con un atractivo trozo de hielo extraído desde campos de hielo en el extremo sur de nuestro territorio, “lo más importante para los organizadores del pabellón chileno de la Exposición Universal de Sevilla, era mostrar un país sólido y no tropical. Quizás por eso escogieron como símbolo un iceberg. Terminada la muestra y pese a los debates sobre su

¹⁰ Revista *Qué Pasa*. Abril, 1992. P.24.

representatividad, no se puede negar que el enorme pedazo de hielo dio resultado”¹¹. Fue el punto más importante del pabellón chileno que recibió más de tres millones de visitas durante el desarrollo de la exposición¹², siendo destacado por el resto de los pabellones latinoamericanos y dejando abierto el tema respecto de que si realmente el *iceberg* nos representaba, ya que para muchos no lo hacía, pero lo que estaba detrás de la discusión era que la Expo Sevilla se entendió de manera distinta.

La imagen del iceberg es asumida como simbolismo de la transición y la modernidad económico-tecnológica, en donde si bien se generan discusiones en torno a la nación y a su concepción o representación de lo que ha sido la identidad nacional — especialmente en el ámbito académico intelectual—, se orienta en mayor medida hacia lo referente a los avances en materia de política y relaciones internacionales, no se debe obviar el hecho de que la Expo Sevilla de 1992 representó, por antonomasia, una suerte de vitrina al mundo en donde cada nación se mostraba con la finalidad de proyectarse internacionalmente. Sin embargo, planteamos que el *Iceberg* puede ser visto realmente no sólo como la producción cultural esencial de la Transición, sino también como la producción cultural que define las formas de construir el pasado, la historia y la memoria durante la Transición; la frialdad, abstracción y limpieza que definen al *Iceberg* son las bases de los pactos políticos, culturales y sociales que construyeron, y siguen construyendo aún, el proceso chileno de Transición. La limpieza del *Iceberg* simula la limpieza de la nación durante un proceso en el que torturadores y torturados escogieron el olvido y la cristalización de un nuevo estado democrático, un estado

¹¹ *Ibidem*.

¹² Dato entregado por Revista *Qué Pasa*, 26 de octubre de 1992. P.31.

democrático cimentado sobre las bases económicas establecidas por el régimen militar. Más que una feria, a la Expo Sevilla en Chile se le dio una connotación de sala de exposición material de nuestra cultura, a través de los sonidos que recorren de norte a sur el territorio, “la institución Sevilla es el nuevo centro cultural chileno, exportable. Se reúnen en éste pabellón, cosas que en el país jamás veremos. Lo cual es una ventaja casi “radiofónica” que permite una gran inflación de comentarios y asociaciones (...) Nuevamente el placer de contar. De contar, siempre un cuento. El cuento de Chile”¹³. De alguna manera se sintetizaron elementos presentes de norte a sur que dejaban en claro el amplio espectro de posibilidades que presentaba el país.

Llevaron testimonios sonoros intactos, un trozo comprimido de nuestro país que, sin lugar a dudas, generó la ocasión de conocer y para muchos significó más posibilidades de inversión que no se habían presentado jamás hasta el momento de la conmemoración del V Centenario.

No hay consenso sobre la imagen del nuevo Chile del iceberg

En 1999 el escritor chileno Ariel Dorfman publicaba su novela *La nana y el iceberg*¹⁴, en donde narra cómo y por qué su país había decidido que fuera un iceberg el símbolo que representase a Chile en la Exposición Mundial de Sevilla en 1992. Paralelamente, el autor relataba la historia de la “nana” del protagonista, símbolo de la tradición indígena y su sabiduría. La novela, en general, presenta la situación del Chile de los primeros años de la Transición a la democracia, específicamente en 1992, con la participación del país en

¹³ *La Nación*, *Ibid.* op.cit.

¹⁴ Ariel Dorfman. *La nana y el iceberg*. México. Planeta, 1999. P.21.

la Feria Mundial de Sevilla como trasfondo. A través del texto, la familia Mackenzie es introducida y se enfrenta al discurso de modernidad de la postdictadura de Pinochet, y el supuesto ascenso de Chile por encima del resto de América Latina. De gran importancia aquí es la pieza central de la muestra chilena en la Expo Sevilla 92, el *Iceberg* que “demostraría al mundo no sólo la modernidad económica y tecnológica de Chile, sino su escapatoria definitiva de los síntomas tropicales que mantenían rezagada al resto de América Latina”¹⁵. Dorfman contraponía así, de manera metafórica, una de las más importantes tensiones que han atravesado la historia chilena a lo largo de cinco siglos.

Las primeras voces que se pronunciaron en contra del proyecto fueron de algunos grupos ambientalistas. Desde finales de 1991, Manuel Baquedano, presidente del Instituto de Ecología Política de Chile, había alertado ante lo que catalogaba como una propuesta anti-ecológica de parte de la nación misma. Para Baquedano y otros ecologistas chilenos el *Iceberg* representaba el comienzo de la explotación del último continente virgen del planeta. Más aún, el país se presentaba ante el mundo como débil en su defensa de la ecología: para Baquedano, la muestra del país se “derretiría de vergüenza” ya que simbolizaría una “incitación a saquear el continente” antártico¹⁶. Igualmente, la izquierda extra-parlamentaria acusó al gobierno de

¹⁵ Juan R. Hernández García. *Transparencias que se derriten: el “Iceberg” del 92 y la Identidad chilena en la transición*. http://amauta.upra.edu/vol5investigacion/Transparencias_que_se_derriten_J_Hernandez_Amauta_5_Final.pdf (última visita sábado 17 de julio, 2010)

¹⁶ “Critican traslado del Iceberg”, *La Tercera* 14 de noviembre, 1991. P.11.

crear una alianza con la empresa privada para, a través del *Iceberg*, promocionar la depredación de recursos del continente helado¹⁷.

Algunos años después, el sociólogo y político chileno Tomás Moulian describió el *Iceberg* como el estreno internacional del nuevo Chile limpio, sanitizado¹⁸. Las vetas del agua congelada se convertían para Moulian en el enfriamiento y desaparición de la sangre y la violencia de la dictadura, la nostalgia de los exiliados, el dolor de los torturados. El *Iceberg* se convertía así en el punto culminante de la operación de blanqueamiento nacional en la que se basó la Transición. Para Moulian, el *Iceberg* representó la presentación internacional de los pactos socioeconómicos de la Transición, la transparencia y pureza del nuevo estado y la nueva economía nacional.

Para la escritora chilena Diamela Eltit, el *Iceberg* se convirtió en una definición neutral de la cultura y el pasado nacional, convirtiéndolos en mera imagen de espectáculo y mercado¹⁹. El espectáculo que presentaba el estado chileno era el espectáculo de la modernidad, un espectáculo de modernidad envidiable por cualquier escritor del boom latinoamericano. Y es que, a final de cuenta, ha sido la modernidad la que ha definido la Transición y la Concertación gobernante de partidos del centro y la izquierda, una modernidad

¹⁷ “Ambiciones De Un Empresario Moderno: La Privatización De Los Icebergs”, *El Siglo*. 15 al 21 de diciembre, 1991.

¹⁸ Tomás Moulian. *Chile actual: Anatomía de un mito*. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 1998. P.19.

¹⁹ Diamela Eltit. *Emergencias: Escritos sobre la literatura, arte y política*. Editorial Planeta/Ariel, Santiago, 2000.

completamente acrítica a los planteamientos de democracia del nuevo proyecto estatal²⁰.

Consecuentemente, es relevante destacar que las perspectivas presentadas respecto del real significado del *iceberg* tienen una segunda lectura, compartida en parte por el mundo académico latinoamericano, la que escapa de los cánones referentes a la modernidad económica y a la tecnología, ligándose más bien al ámbito cultural identitario como elemento estructurador de la imagen que se pretende proyectar al exterior, en el contexto de un país en transición hacia la democracia. Siguiendo esta línea, se observan en el simbolismo del iceberg dos elementos claramente definidos: por una parte la prevalencia de lo blanco como hito fundacional de la historia nacional, mientras que por otra la fuerza de la presencia indígena en el país. Aparentemente se trataría de dos realidades poco relacionadas entre sí, pero que en el recorrido literario-épico que realiza Dorfman por la historia chilena se aproximan a la arista más candente de la historia social y política: el tema de la identidad nacional. Desde esta perspectiva, no resulta casual el hecho de que haya sido un iceberg la figura que representara a Chile en la Exposición de Sevilla en 1992, puesto que en el entorno del optimismo modernizante cimentado en los triunfos económicos de la década de los ochenta, el iceberg mostraba a Chile como un país en tránsito a la democracia, eficiente, calculador e imaginativo al estilo europeo y, por lo tanto, muy distinto al tropicalismo del resto de la región. El simbolismo del iceberg, en su frialdad, representaba para el gobierno

²⁰ Katherine Hite. "When the Romance Ended: Leaders of the Chilean Left, 1968-1998", Columbia University Press, New York 2000, en Juan R. Hernández García. *Transparencias que se derriten: el "Iceberg" del 92 y la Identidad chilena en la transición*. P. 13.

de la reapertura democrática una condición natural y virginal, dejando en claro el corte histórico con el pasado que pretendió trazar el Chile de la transición con el pasado utópico-revolucionario del latinoamericanismo de los sesenta y con el pasado traumático de la dictadura militar²¹. Pero la blanca imagen del iceberg referida implícitamente al supuesto presente y anhelado futuro del país, anulaba no sólo toda referencia a la presencia de casi un millón de indígenas en Chile, sino que reforzaba una negación más: la del mestizaje, lo que evidenciaba el carácter intolerante y prejuicioso de la sociedad chilena y fortalecía uno de los principios sustantivos de una concepción ahistórica de la identidad nacional; la homogeneidad racial y cultural de la población. Al respecto, Gilda Waldman señala que en el caso chileno, la construcción de una narrativa en torno a la identidad nacional se ha sustentado en una mitología de origen: el predominio de lo “blanco” sobre lo “no blanco”, mitología que, desde la exclusión de lo indígena y la negación del mestizaje, se tradujo en un racismo encubierto, latente, disfrazado y ubicuo, presente en todos los niveles de la sociedad y que acompaña permanentemente a la estratificación social²².

La imagen de Chile en la feria generó una disonancia que fue originada por la forma de la propuesta y en cómo se afrontó el evento, al momento de establecer cuáles serían los elementos a presentar en la feria, ya que sus responsables justificaron el iceberg cómo una instalación artística, no obstante no se representó al país de

²¹ Nelly Richard. *Residuos y metáforas: ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición*. Santiago de Chile. Cuarto Propio, 1999. P. 175.

²² Gilda Waldman Mitnick. *Chile: indígenas y mestizos negados. Política y Cultura*, primavera 2004, núm. 21. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México. P. 98. La autora agrega: “se trata de un racismo no percibido como un problema social, por lo cual no ha sido objeto de la ciencias sociales en el país”.

forma consensuada “Ciertamente, Sevilla tiene algo de museo: se exhiben y se venden objetos, productos, etcétera (...) Pero Sevilla no es un museo. Algunos han sostenido que se trata más bien, de un supermercado (...) A condición, claro está, de conectar supermercado y modernidad. Que no es el caso, ¿verdad?”²³. El sentido del iceberg es lo que se cuestiona, ya que se posiciona como un producto más dentro de la feria, respondiendo a un símbolo publicitario que engancharía a más inversionista a estas tierras lejanas y que vagamente representaría algo de la tan discutida identidad chilena.

España y los Bicentenarios Latinoamericanos.

La visión del mundo europeo académico en torno al Bicentenario se orienta hacia una revisión historiográfica que permita exponer con rigor lo que fueron los procesos de independencia, constituyendo de esta forma una gran oportunidad para el revisionismo; consecuentemente, se pretende poner fin a lo que se conoce como las historias patrias, de visiones localistas, mediante la crítica historiográfica a todo lo que fue el siglo XIX, “la conmemoración de los bicentenarios acabará con las ortodoxias históricas de los libros de texto. Lo más probable es que hasta los grandes héroes de las independencias terminarán derrumbados”²⁴. Momento que también servirá para aumentar los sentimientos que ligan a las personas al territorio quién ha sido espectador directo de la emancipación.

Conjuntamente, los círculos gubernamentales oficiales españoles han optado por mantener una actuación más bien pasiva,

²³ *La Nación*, 11 de abril, 1992. P.15.

²⁴ Fernández, Felipe. “Latinoamérica ante sus Bicentenarios”. En *El Mundo*, España, 16 de diciembre, 2009.

en donde ha primado la política del acompañamiento y de la sabia prudencia constituyéndose como un momento en donde no impera la indiferencia al momento de la conmemoración, “pues somos todos españoles y americanos, los que nos independizamos en su día de las cadenas del pasado, y de lo que representó el Rey felón. Y somos todos, juntos, los que debemos forjar un nuevo entramado de retos y metas de intereses estratégicos comunes”²⁵. Es una unión necesaria para la discusión bicentenario que ha tendido, en la actualidad, a ser más localista antes de pensar en la relación que evidencia el hecho con España, de esta forma se ha tejido un entramado Bicentenario muy localista y autónomo.

El autor español Bastenier nos manifiesta la necesidad de configurar una nueva imagen de España, para el momento del Bicentenario, desenmarcándola del nacional catolicismo, agrega que hay avances en el tema pero el silencio a primado bastante en relación al ámbito de la conquista. Agrega que América latina se encuentra anquilosada en la misma imagen del criollo blanco, no ha buscado nuevas reformulaciones, consecuentemente —agrega—, “la palabra clave es autocrítica. España ha de saber reconocer los horrores de la conquista, no el genocidio que trompetea Chávez, porque no hubo plan de exterminio, y el siglo XVI no es el XXI, pero la evangelización y la rapiña de riquezas a sangre y a fuego son episodios cuya extrema crueldad no fue fruto del azar”²⁶. Es el momento en el cual volver a crear conceptos y perspectivas, sobre la temática, se hace necesario para contribuir con nuevas formas de hacer historia.

²⁵ Toro, José. “La estrategia del acompañamiento”. En *El país* 17 de Agosto, 2009.

²⁶ Bastenier. “Bicentenarios y autocrítica”. En diario *El País*, España, 20 de mayo, 2005.

Que no sea visto solo como un proyecto de lucha por la independencia es sólo un proceso más complejo, es el poder que ha quedado vacío. El Bicentenario pasa a constituir un elemento renovador para lo iberoamericano, para salir de la tensión que se provocaba entre valores compartidos, en base a estos dos valores —la modernidad y la ciudadanía— se garantizan las principales aspiraciones de los ciudadanos. Una de las propuestas es la construcción de un Estado de Bienestar, en donde América latina quedaría con una ciudadanía absoluta.

La comisión Bicentenario en Chile

Desde el punto de vista legal, en Chile se estableció la creación de la Comisión Bicentenario el 16 de octubre del año 2010 con el objetivo de asesorar al Presidente de la República, presentando como objetivos principales “el diseño, programación y coordinación de las políticas, planes, programas, proyectos y actividades que permitan al país alcanzar el máximo de sus posibilidades para la conmemoración de los 200 años de su Independencia”²⁷. En los próximos pasos se diseñarían las acciones a seguir para esta conmemoración junto a una Secretaría Ejecutiva que integraría a distintos sectores políticos “por eso, convocamos a un grupo pluralista, amplio y representativo”²⁸.

Las primeras políticas comunicacionales en relación a obras de infraestructura, propuestas por la Comisión se centraron en la imagen del país aludiendo que “para el año 2010, cuando se celebre el

²⁷ Decreto Supremo 176. Disponible en: <http://www.chilebicentenario.cl/frmComisionBicentenario.aspx?idseccion=23&idarticulo=911&t=1>

²⁸ Lagos, Ricardo. “Chile tiene mucho que celebrar”. En Diario *LaTercera* 27 de Mayo, 2010.P.8.

Bicentenario de la República, se espera que Chile sea un país atractivo, interconectado y con mejores ciudades (...) El conjunto de iniciativas diseñadas para la conmemoración se desarrollarán a lo largo del país, en dos áreas: Interurbanas e Interregionales, y urbanas”²⁹. Los fundamentos de este proyecto están centrados principalmente en el rescate patrimonial que potenciarían los bordes fluviales que tiene el país, hacer ciudades mas turísticas e interconectadas. Así, los cascos patrimoniales serían los primeros en restaurarse para recuperar zonas que estaban más abandonadas.

El 4 de marzo del 2010 la Comisión Bicentenario estaba compuesta por personajes de distinta tendencia política y áreas de trabajo que diseñaron programas de elaboración material e intelectual para conmemorar la fecha, incorporándose construcciones como el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, mejoramiento del Estadio Nacional, re-acondicionamiento de la Catedral de Santiago, entre otras obras de carácter arquitectónico. La intelectualidad se hizo presente a través de obras como *los historiadores frente al Bicentenario* y tesis que llevaron el sello bicentenario.

Integrantes Comisión Bicentenario

Juana Albornoz	Marta González	Patricia Roa
José Balmes	Víctor Gubbins	María Teresa Ruiz
José Bengoa	Milan Ivelic	Horacio Salinas
Cristina Bitar	Alberto Kassis	Lucía Santa Cruz

²⁹ “Chile 2010”. Revista *Patrimonio Cultural*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, nº 32 año IX invierno 2004.

Matías Bize	Mario Kreutzberger	Cecilia Serrano
Jorge Burgos	Elizabeth Lira	Enrique Silva Cimma
Consuelo Cheyre	Humberto Maturana	Agustín Squella
Gonzalo Cienfuegos	Carlos Montes	Eugenio Tironi
León Cohen	Agustín Moreira	Alberto Undurraga
Adriana Delpiano	Arturo Navarro	Juan Gabriel Valdés
Agustín Edwards del Río	Héctor Noguera	Gabriel Valdés
Paula Escobar	María Estela Ortíz	Joanna Vera
Carlos Figueroa	Carlos Peña	Iván Vuskovic
Cristian Gazmuri	Bruno Philippi	José Zalaquett

Enfoques sobre prensa chilena y el Bicentenario

Las construcciones comunicacionales en Chile sobre el tema del Bicentenario nos arrojan un camino que va orientado hacia la conmemoración del acontecimiento de 1810. Desde allí se han ido entretejiendo discursos que nos muestran el tema de forma distinta. En la publicación *El Siglo* —perteneciente al partido comunista chileno— se nos presentan cuestionamientos fundados en el pasado centenario de la independencia “Al inicio de las actividades oficiales que festejan los doscientos años de la independencia, vale la pena preguntarse por el sentido de ese aniversario, especialmente para los derechos y los intereses de nuestro pueblo. Si bien es cierto que los últimos cien años los trabajadores fueron protagonistas de nuestra

historia, el profético diagnóstico que trazó Luis Emilio Recabarren cuando se cumplió el primer Centenario mantiene en buena medida su vigencia”³⁰. Situación que se plantea en base a los ideólogos fundadores de su partido, que aparecen nuevamente representados al momento de la conmemoración.

Se complementa así la visión con el discurso emitido desde la presidencia, que fundamenta el Bicentenario como un espacio de diálogo, debate y controversias, así en palabras de Michell Bachelet “no debemos asustarnos sino buscar acuerdos y así elevar la calidad de la política, ya que el 2010 podemos hacer el balance de lo que hemos construido”³¹. La seriedad de la conmemoración se sustenta en la gran inversión que se está realizando proveniente desde el gobierno de Ricardo Lagos y la creación de la Comisión Bicentenario cuya misión es *“asesorar al Presidente de la República en el diseño, programación y coordinación de las políticas, planes, proyectos y actividades que permitan al país alcanzar el máximo de sus posibilidades para la conmemoración de los doscientos años de vida republicana”*³². Para finalizar, el artículo de la publicación deja abierta la invitación a subsanar urgente el nivel del debate “el sentido del Bicentenario exige un enfoque de mayor profundidad, que trascienda la inmediatez y precariedad de los festejos y apunte a pasos concretos para profundizar el sistema democrático y superar las inequidades sociales, que siguen siendo la principal característica de nuestra sociedad”. En cierta medida queda demostrado que la postura gubernamental carece de sentido social para los encargados de la línea editorial del periódico, ya que no se plantea reforzar el actual

³⁰ *El Siglo*, 9 de octubre 2009, Santiago. P.18.

³¹ *El Siglo*, *Ibid op. cit.*

³² *Idem.*

sistema político, ni mejorar las condiciones de los grupos de más escasos recursos de la sociedad.

En contraposición, en la editorial del diario *El Mercurio* nos encontramos con una visión totalmente distinta, puesto que se enfocan principalmente en el hecho histórico “El 18 de septiembre de 1810 no significó la independencia de la metrópoli. No fue, tampoco, un acto de rechazo a la monarquía. Fue, más bien, la expresión de un consenso para asegurar la gobernabilidad de una provincia del imperio español en América en un momento particularmente difícil”³³. De esta manera se demuestra el revisionismo propuesto por el periódico también tomando como causales directas “La invasión francesa, la abdicación de Carlos IV en su hijo Fernando, la prisión de ambos, la abdicación de éste en Napoleón y el traspaso de la corona a su hermano José demostraron la implacable eficiencia del corso y la incapacidad de la maquinaria burocrática y militar para impedir el desenlace (...) La resistencia a los invasores, que surgió en forma improvisada a través de juntas, se pudo coordinar en una Junta Central y, más adelante, en una regencia”. Asociado directamente a la ocupación napoleónica de España junto a la imposibilidad de frenar su avance, serían las causas del movimiento juntista americano que se conmemoraría en el Bicentenario.

Reafirmando su posición, establece como principio fundante del movimiento emancipador la lealtad hacia el rey “Lo que Chile recuerda hoy es, entonces, la formación de un Gobierno Autónomo destinado a defender el reino para Fernando VII. Sin esa calidad — sostuvo en 1831 un protagonista del 18 de Septiembre, José Miguel Infante— habría sido irresistible la oposición del pueblo,

³³ *El Mercurio*, 18 de septiembre 2009. P.3.

connaturalizado con la servidumbre”³⁴. Planteamiento que intenta dejar establecido el escaso apoyo popular que tendría una declaración de independencia en 1810, versión afirmada en que “fue la constitución antigua, base de una lealtad entendida de manera barroca, esto es, como exposición de una actitud que esperaba cambio de fidelidad y servicio justa recompensa (libertad de comercio, para ser precisos). Por eso hubo planteamientos autonomistas y junteros, pero nunca francamente independentistas”³⁵.

En contraposición, aparecerían planteamientos desde la historia chilena que no concuerdan con la postura comunicacional, “el propósito fundamental de la Junta de 1810 fue afianzar y legitimar la autonomía política que había caído de hecho en manos del vecindario santiaguino a causa de la crisis constitucional de la monarquía”³⁶. La motivación de la primera junta en sí corresponde a la *autonomía* dejada por la situación española y no responde el deseo de los vecinos de jurar la lealtad al Rey.

La prensa chilena, a través de la relación historia y bicentenario, nos ha mostrado una visión distinta a la planteada por el mundo académico europeo español, en la cual no ha sido comunicadora de nuevas posturas hasta el momento (julio 2010) sino que más bien se ha centrado en la crítica de algunos estudios hechos por la historiografía,“ aunque buena parte de los mapuches apoyaron a las tropas españolas en las luchas finales de la emancipación de Chile, la admiración, a veces idealizada del araucano fue común entre las

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Lucena, Manuel. Razón y sentimiento en las independencias. En *Revista de Occidente* nº 341, *Bicentenario de las Independencias Americanas: lo que queda del futuro*, Madrid, octubre, 2009. P.33.

³⁶ Jocelyn-Holt, Alfredo. “*La Independencia de Chile. Tradición, Modernización y Mito*”. Editorial Planeta Chilena S.A, Santiago, 2001. P.160.

principales figuras de la independencia comenzando por O'higgins y diversos símbolos étnicos se incorporaron a la bandera y los primeros diseños del escudo patrio"³⁷. La expresión deja abierta la posibilidad de dudar sobre el indígena como un símbolo de patriotismo pues al plantear la participación de ellos junto a los españoles, se les desvincula totalmente del proceso que significó la independencia, proyectando el bicentenario como una conmemoración ajena a los indígenas.

Otra de las imágenes que han sido expuestas son las costumbres, las fiestas que se realizaron en el Centenario de la Independencia en Chile son un claro ejemplo, en donde "Algunas familias, como los Concha Cazotte, organizan por su cuenta fastuosas fiestas, que demostraban la opulencia y la refinada cultura de nuestra clase alta (...) A su vez, el pueblo celebra con ramadas y chinganas que se repletaban en San Pablo y la Chimba y resuenan al son guitarras, vihuelas y arpas, y a un sonoro tamboreo acompañado de ruidosas huifas"³⁸. Sin lugar a dudas nuestro centenario fue un momento de celebración para los distintos sectores sociales, imagen que se revive y rescata en la prensa invocando quizás un ingrediente ausente en la sociedad de hoy que es compartir una fiesta rememorando un acontecimiento histórico. En esta nota bicentenario también aparece expresado el sentir de un sector más crítico "¿Qué estamos celebrando? Se preguntan algunos que no están convencidos de que sea un buen momento para el festejo, debido a que parte importante de la sociedad chilena vive en una realidad de pobreza y desesperanza que no coincide con el entusiasmo de miembros del gobierno y clase alta (...) Algunos políticos y economistas vociferan contra él papel

³⁷ *El Mercurio*, "Notas para el bicentenario". Santiago, 30 de mayo, 2010.P.24.

³⁸ *El Mercurio*. Ibid.op.cit.

moneda en tanto que los intelectuales se encrespan ante tanto dispendio y frivolidad”³⁹. Se evidencia una tercera perspectiva respecto de la conmemoración del bicentenario, la visión de un sector más crítico —el intelectual— preocupado por la cuestión social de pobreza y marginación urbana que existía en la época mencionada.

La conmemoración y el debate político

En el mes de mayo del año 2010 nos encontramos ante una situación un poco más compleja; un reciente terremoto afectó a la zona central del país generándose un mensaje desde el actual Gobierno, a través del cual se decretó la austeridad de la conmemoración del Bicentenario por lo que la prensa a comunicado lo siguiente “A cuatro meses de la conmemoración del Bicentenario, no hay claridad respecto del alcance y sentido que tendrá la celebración. Hitos como este son una oportunidad para hacer alto en el devenir histórico de los pueblos y reforzar su identidad mediante obras materiales e intelectuales”⁴⁰. Proyectos que vendrían del gobierno anterior y muy cuestionados en el presente, ya que no tuvieron impacto ni relevancia en la sociedad, a diferencia del centenario chileno en donde se construyeron obras como la Biblioteca Nacional y el Museo de Bellas Artes. El escenario que se nos presenta al mes de junio del año 2010 “un escaso presupuesto y un reducido equipo ejecutor, el Presidente Piñera ha anticipado que los festejos harán del Bicentenario una fecha memorable. Pero, sin obras que inaugurar y con un escasísimo tiempo restante, el desafío es enorme, más que el año del Bicentenario 2010 podría lamentablemente

³⁹ Idem.

⁴⁰ *El Mercurio*, Editorial. 30 de mayo, 2010, Santiago.P.3.

quedar en la memoria colectiva sólo con el año del gran terremoto"⁴¹. Siendo así, el tema del Bicentenario se ha concebido más bien como un debate entre los sectores políticos del ex gobierno y el actual, no construyéndose una discusión de la real importancia en torno a la conmemoración. En defensa del mandato anterior, aparece Ricardo Lagos quien señala que "Se gobierna pensando en el largo plazo, en la próxima generación, con la conciencia de que la historia no comienza con el gobierno que se inicia, al contrario, se construye a partir de lo que hicieron los gobiernos anteriores."⁴² La defensa radica especialmente en cómo han surgido cuestionamientos frente al bicentenario desde distintas perspectivas sumándose otras "Según Julio Dittborn, "la comisión que armó Lagos fue una soberana pérdida de tiempo. Yo asistí a seis o siete reuniones y (...) lo único que hicieron las 30 personas que iban fue hablar del concepto de identidad"⁴³. Los intereses políticos que se interponen han jugado en contra de la realización centralizada del Bicentenario, la comisión no ha encontrado un acuerdo con los distintos sectores políticos que la integran.

A juicio del historiador Jocelyn-Holt, el tema realmente no les importa a los historiadores, "quienes hacemos historia institucional en este país no somos más que un puñado de personas. El grueso está obsesionado con la vida privada, los sujetos 'silenciados', la memoria antropológica, el relato televisivo de 'héroes', el rescate 'patrimonial' más nostálgico-cosista que analítico-crítico (e.g. la restauración de una iglesia y no un estudio profundo del parlamentarismo), o con asuntos

⁴¹ *El Mercurio*. Ibid. op. cit.

⁴² *La Tercera*, 27 de Mayo 2010, Santiago. P.8.

⁴³ *La Tercera*, 29 de Mayo, 2010. Citado en el "Bicentenario Fantasma" Alfredo Jocelyn-Holt.

algo estrambóticos como el ‘cuerpo’ (¡el cuerpo físico del chileno!). La inquietud por la ‘identidad’, otra manía gremial del momento, tampoco nos ha llevado a ninguna parte”⁴⁴. Situación que denota una crítica desde la misma disciplina histórica, mostrando el vacío de estudios y bibliografía sobre el tema en cuestión, que puede ser aún subsanada debido a que este es el inicio de una conmemoración, que ha estado en el debate porque no existe un acuerdo básico para empezar la celebración ¿Qué es lo que se celebra?, las visiones historiográficas sobre el acontecimiento son bastantes y han crecido desde allí perspectivas, en torno al hecho que muestran una falta de unión de criterios.

V Centenario y Bicentenario: reflexiones finales.

En cuanto a las reflexiones, consideramos que emergen ideas y propuestas para mejorar la situación en que se encuentra la región, construyendo así un balance de nuestro futuro como continente, planteado de forma global “el desafío que tiene América latina en el siglo XXI es el de no engañarse a sí misma y de darse cuenta que ahora se trata, ni más ni menos, de alcanzar el desarrollo económico con justicia social y con democracia política. Y sin pretexto para sacrificar la democracia porque sólo de esta manera se logra el desarrollo”⁴⁵. Dejando atrás el pasado inmediato de la dictadura militar que fue bastante perjudicial, sólo en el aspecto económico polarizó a la sociedad. De este problema se creó una propuesta que se proyectó hacia delante con visión de futuro y que se hiciera “cargó de su pasado” proyectando una imagen internacional de país moderno.

⁴⁴ Jocelyn-Holt. “Bicentenario fantasma”. En *La Tercera*, 29 de mayo, 2010.

⁴⁵ *La Nación*, 5 de Octubre, 1992. P.8.

Otro de los temas que aparecen relacionados con la imagen de futuro es transformar, en la conciencia colectiva, lo que se entiende por conmemoración ya que tradicionalmente se ha concebido como una fecha en donde se apela al sufrimiento y padecimiento de los pueblos originarios a manos de los conquistadores y en donde son desbastados y asediados, situación que también constituye un problema historiográfico, pero las nuevas intenciones radican en “no celebrar, pero sí conmemorar, Conmemoración no es sinónimo de celebración; es un acto tradicional en honor a un hecho histórico que debe ser proyectado hacia el futuro”⁴⁶ y no retrotraído mediante la alienación social.

No ligar el hecho únicamente al pasado sin visión de futuro es lo que se pretendió, entendiendo los roles de los protagonistas para evitar, de una u otra forma, el enjuiciamiento contemporáneo de la problemática, se propone más bien entender el contexto en el cual se generan los acontecimientos “tiempos en que la política vigente indicaba que había que conquistar nuevas tierras a sangre y a fuego, e imponer su cultura; una época en que, pese a años de mal aprovechado cristianismo, no se consideraba buena la otra fe que la propia y donde los hombres no eran considerados iguales”⁴⁷. Llamando quizás a entender el espíritu de la época, desenmarcado de la actualidad en donde construir y mirar hacia el frente se hace fundamental para insertarse en la comunidad internacional.

Discurso que se ha construido en similitud con la propuesta española en manos del rey Juan Carlos al momento de cerrar la Expo Sevilla “el descubrimiento no fue un hecho unilateral de este lado del mar hacia el otro. El surgimiento de un nuevo continente supuso un

⁴⁶ *La Nación*, 12 de octubre, 1992.P.III

⁴⁷ *La Nación*, Ibid. op. cit. P. IV

enriquecimiento colectivo y por ende un trasvase recíproco”⁴⁸. El análisis trata de dar a entender que también América traspasó parte de su cultura a España, situación que por lo general está fuera de recordarse al momento de la conmemoración de la llegada del europeo a nuestra región. La realidad que se construyó esta en base a unificar ambas regiones “Latinoamérica, Hispanoamérica, Iberoamérica, no es un concepto artificial sino una realidad pujante, que en este medio milenio ha adquirido consistencia y forma”⁴⁹. No abandonando los elementos históricos que nos unen en un camino de varios siglos con altos y bajos, ausencias y presencias.

Nuestra propuesta planteaba la construcción de una imagen de país en ambos momentos trabajados, no obstante la diferencia en cuanto a imagen se contraponen en la conmemoración del V Centenario en donde el país se expone en la vitrina del mercado internacional como un destino económico estable y moderno; mientras que en el Bicentenario no existe una política de Estado que permite construir una imagen mediática de Chile, nos encontramos con debates y controversias surgidas del cambio de Gobierno, apareciendo estas como protagonistas en el escenario comunicacional Bicentenario.

Para finalizar, la idea de celebrar una Cumbre Iberoamericana en 1992 —aprovechando la conmemoración del V Centenario— contribuiría claramente a la inserción global de España, no obstante debemos destacar el hecho de que tal conmemoración no tuvo para Chile el mismo significado que para el país hispano, pues mientras para el segundo constituía el recordar un momento histórico además de una oportunidad de estrechar lazos con Latinoamérica, para el

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ *La Nación*, *Ibid.* op. cit. P.V

primero representó la oportunidad de proyectarse hacia el exterior a través de la gran vitrina al mundo que fue la Expo Sevilla de 1992. Consecuentemente, si hacemos una comparación entre el significado del V Centenario y el Bicentenario en Chile las diferencias son aún más abismantes al considerar que el Bicentenario es una conmemoración de carácter nacional (que aún no se concreta, sino más bien está en preparación), cuya esencia es el recuerdo y la conexión con un pasado común presente en la conciencia colectiva y cuya tradición se materializa en la ritualidad festiva observada en tiempos próximos a la fecha en cuestión. Mientras que por otra parte, la conmemoración del V Centenario o *Encuentro entre dos mundos* corresponde a una celebración de carácter externo cuya trascendencia está más bien ligada a ámbitos de relaciones exteriores, políticas, económicas, sociales y/o culturales, en un contexto de cooperación internacional.

Bibliografía

- Bastenier. "Bicentenarios y autocrítica". En diario *El País*, España, 20 de mayo del 2005.
- Dorfman, Ariel. *La nana y el iceberg*. México. Planeta, 1999.
- Diamela Eltit. *Emergencias: Escritos sobre la literatura, arte y política* (Santiago, Chile: Editorial Planeta/Ariel, 2000).
- Del Arenal, Celestino. *España y América Latina 200 años después de la independencia. Valoración y perspectivas*. Madrid, Real Instituto Elcano, 2009.
- Fernández, Felipe. "Latinoamérica ante sus Bicentenarios". En *El Mundo*, España, 16 de diciembre del 2009.
- Hite, Katherine. *When the Romance Ended: Leaders of the Chilean Left, 1968-1998* New York: Columbia University Press, 2000.
- Hernández García, Juan. *Transparencias que se derriten: el "Iceberg" del 92 y la Identidad chilena en la transición*. http://amauta.upra.edu/vol5investigacion/Transparencias_que_se_derriten_J_Hernandez_Amauta_5_Final.pdf (última visita sábado 17 de julio, 2010)
- Hirst, Mónica y Torchiaro, Luciano. "Las Cumbres Iberoamericanas: balance y perspectivas", p. 156, en Celestino del Arenal (coord.). *España y América Latina 200 años después de la Independencia. Valoración y Perspectivas*. Madrid, Real Instituto Elcano, Barcelona 2009.

Silvia Becerra y Catherine Valenzuela

Discurso y conmemoración: La imagen de país para el V Centenario y Bicentenario chileno en la prensa escrita.

Jocelyn-Holt, Alfredo. *“La independencia de Chile. Tradición, Modernización y Mito”*. Santiago, Editorial Planeta Chilena S.A, 2001.

Lagos, Ricardo. “Chile tiene mucho que celebrar”. En Diario *La Tercera* 27 de Mayo, 2010.

Lucena, Manuel. Razón y sentimiento en las independencias. En *Revista de Occidente* nº 341, *Bicentenario de las Independencias Americanas: lo que queda del futuro*, Madrid, octubre de 2009.

Moulian, Tomás. *Chile actual: Anatomía de un mito*, 19. ed. (Santiago, Chile: ARCIS Universidad, LOM Ediciones, 1998).

Richard, Nelly. *Residuos y metáforas: ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición*. Santiago de Chile. Cuarto Propio, 1999.

Silva, Bárbara. *Identidad y Nación*. Santiago, LOM Ediciones, 2009.

Toro, José. “La estrategia del acompañamiento”. En *El País* 17 de Agosto del 2009.

Paredes, Javier. *Historia Contemporánea de España*. Barcelona, Editorial Ariel, 2004.

Pereira, Juan Carlos. *La política exterior de España*. Barcelona, Editorial Ariel, 2003.

Waldman Mitnick, Gilda. *Chile: indígenas y mestizos negados. Política y Cultura*, primavera 2004, núm. 21. México, Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco.

Fuentes

Informe Gubernamental. *Bicentenario Chile 2010*. Editores El Mercurio, Santiago, Marzo 2010.

Diario *La Nación*, abril y octubre 1992.

Diario *La Tercera*, marzo y julio 1992; mayo 2010.

Diario *El Siglo*, marzo 1991.

Diario *El Mercurio*, 2010.

Decreto Supremo 176. Comisión Bicentenario Chile.

Revista *Qué Pasa*, abril y octubre 1992.

Revista *Patrimonio Cultural*. Nº 32 IX invierno 2004. Dibam, Santiago de Chile.

Título: Las cartas de amor de Carmen Arriagada y la indiscreta presencia del poder.

Autor: Alejandra Caballero Gatica.

Palabras Claves: Siglo XIX, correspondencia, matrimonio, poder, amor.

Resumen

El presente artículo estudio la relación por correspondencia entre Carmen Arriagada y Mauricio Rugendas, y la situación que se instala entre ambos y el marido de Carmen Arriagada, Eduardo Gutike. Mediante el análisis de las cartas de Carmen Arriagada, la autora se adentra en el triángulo amoroso Arriagada-Rugendas-Gutike para estudiar el Chile cotidiano de la primera mitad del siglo XIX, el poder dentro del matrimonio y su transgresión.

Las cartas de amor de Carmen Arriagada y la indiscreta presencia del poder

Alejandra Caballero Gatica

Introducción

[...] Pueda que en momento de reflexión te quieras explicar mi anterior conducta, esta ligereza, quizás inconstancia; una palabra te daría la llave, pero para eso tendría que poner a luz defectos de **él** que me es preciso así disimularme a mí misma y *que debo callar. Si yo hablase de mis defectos no temería decírtelos porque tú debes conocerlos. No posees tú toda mi alma? Son los de él* que me justificarían [...] ¹

135

Una mujer llamada Carmen Arriagada escribe cartas, lee y organiza tertulias. Pertenece a la élite chilena de la primera mitad del siglo XIX, está casada y vive en provincia. Un hombre llamado Mauricio Rugendas, pintor romántico alemán, soltero, también escribe cartas, lee y viaja por el mundo. Carmen y Mauricio guardan un secreto y lo textualizan cotidianamente, se escriben, se leen, se recomiendan lecturas, mantienen una relación sustentada en las cartas. Un militar alemán llamado Eduardo Gutike, esposo de Carmen, amigo de Mauricio, observa con cautela desde un lugar privilegiado, sospecha, vigila y controla. Este personaje como de segundo plano

¹ Carmen Arriagada, carta – prohibida de enero de 1837, p. 59 (el destacado es mío).

interrumpe las cartas de su esposa y las lee a su antojo, pero no solo las lee si lo estima necesario, también puede escribir en ellas. Estos tres personajes conforman el libro *Carmen Arriagada. Cartas de una mujer apasionada*². ¿Qué tienen en común estos personajes?, ¿cómo en la vida cotidiana de Carmen Arriagada se entrecruzan? ¿Qué papel ocupa Eduardo Gutike en la correspondencia de los dos amantes?, ¿qué figura representa? Quisiéramos, en lo que viene, intentar algunas respuestas a estas preguntas.

Para ello, nos internaremos en las cartas para observar y analizar la crítica a la vida cotidiana allí presente y el sujeto que se construye en las cartas. Observaremos de qué manera este sujeto resiste una situación de vida agobiante.

Creemos que en las cartas de Arriagada el sujeto de la enunciación se dirige, en distintos momentos, a diferentes destinatarios, principalmente motivada por los dos tipos de cartas que escribe: unas oficiales y amistosas, y otras prohibidas y de amor. ¿Cómo es el sujeto que escribe en los dos tipos de cartas?, ¿cambia al verse modificados los espacios del secreto?, ¿cambia la identidad del sujeto destinatario? ¿Se resiste de alguna manera Carmen al poder que ejerce la vigilancia de Gutike?

El análisis de las relaciones de pareja nos llevará a la discusión teórica respecto de las figuras de poder presentes, de la mano de las nociones de Michel Foucault. Posteriormente, nos interesa advertir el lugar privilegiado que la figura aparentemente empequeñecida del esposo ocupa en las cartas y en la relación de Carmen Arriagada y Mauricio Rugendas.

² La recopilación incluye correspondencia durante dieciséis años, desde Linares, el 23 de noviembre de 1835 hasta Talca, 9 de junio de 1851.

El presente ensayo tiene como tesis de lectura que Eduardo Gutike, desde un lugar cotidiano privilegiado como esposo, pero también ocupando un lugar minimizado por la grandilocuencia de la figura de Rugendas en las cartas, ejerce el poder como una microfísica y que Carmen, siguiendo a de Certeau, utiliza tácticas de resistencia, propia de los dominados.

I. La vida cotidiana y las cartas de Carmen Arriagada

[...] Me levanto a las ocho y me acuesto a las ocho y media. Pero, me dirá Vd., y qué hace Vd., de las horas que no duerme? Yo no hago nada de ellas, como no son pasadas con gusto consumen mi vida sin acabarla! [...]

Carmen Arriagada (Chillán, 1807 – Talca, 1900) vivió 93 años, dieciséis de ellos los dedicó a escribir cartas a Mauricio Rugendas. Pertenecía a la elite chilena, su padre fue uno de los protagonistas de la Independencia, amigo de O'Higgins, dueño de varias propiedades en Linares y Talca. Cuando él muere, en 1831, su hija se hace cargo de la hacienda de Linares. Carmen recibió una muy buena educación en Santiago y se casó con el militar alemán Eduardo Gutike. La familia se fue a vivir a Talca en 1836, allí dedicaba su tiempo a la lectura, particularmente a la de escritores franceses románticos y a la promoción de la cultura: organizaba una tertulia en su casa, promovía el teatro y ayudó a crear un periódico llamado *Alfa*. Se considera cercana a una idea romántica de la existencia. La familia se había empobrecido por los malos negocios de Gutike, aunque seguía perteneciendo a la elite chilena de principios de siglo XIX.

Un dibujo de Mauricio Rugendas (1802 – 1858) fue fechado el 30 de noviembre de 1835 en la ovejería del fundo San Antonio cerca de Linares. Se piensa que por ese tiempo el pintor conoció a Eduardo Gutike, posteriormente a su esposa. El 23 de noviembre fue invitado por la familia Gutike a visitarlos en Linares, se presupone que en ese día comenzó el romance con Carmen Arriagada.

Una situación particular en el Chile de la primera mitad del siglo XIX, es la constante visita e inmigración de europeos. Conocida como la segunda mundialización de la sociedad burguesa y la economía capitalista, una nueva forma de colonialismo. Rugendas forma parte de este movimiento de carácter económico y cultural en el que también vinieron inversionistas, científicos, intelectuales que viajan recogiendo información de los lugares y escribiendo diarios de viaje.

Los dos tipos de cartas

138

La carta es un género que tiene como propiedades estables una marca externa: enunciado que señala el lugar y momento de enunciación; supone un diálogo escrito y diferido —una comunicación entre emisor y receptor—; y es la representación de la ausencia del destinatario y manifestación de la presencia del emisor —el que escribe la carta transmite su presente—. Por su parte, la correspondencia íntima se caracteriza por ser “siempre una expresión libre, sincera y reflexiva de lo subjetivo”³. En las cartas de amor se reproduce una imagen, la más material posible del emisor, una suerte de erotismo que anticipa el encuentro, se textualiza una imagen de los cuerpos. Es una correspondencia singularizada por la imaginación y la

³ Cristián Gazmuri. “Angustia y correspondencia”. *Historia de la vida privada en Chile Tomo I*, p. 355.

ilusión de ganar el amor del otro, una necesidad de amor que la hace primordialmente unilateral, porque responde al deseo del remitente de dar y recibir amor: “la necesidad de amor creaba la necesidad de correspondencia”⁴.

Pensamos, siguiendo a Benveniste⁵ que en las cartas no solo se escribe para contar a otro lo que ha sucedido, lo que se reflexiona y lo que se desea; sino que en la misma escritura el sujeto se construye a sí mismo. Cuando en la escritura se refiere a un “yo” el escritor se constituye como sujeto, por lo tanto, no hay sujeto fuera del lenguaje. En las cartas, como en cualquier discurso, es el lenguaje que se pone en acción, es un acto individual de apropiación de la lengua, la lengua en discurso. Desde esta perspectiva, la discusión entre el yo y el otro, entre individuo y sociedad queda fuera, no hay sociedad por sobre el individuo, en donde él sea mero resultado de un determinismo; ni un yo esencial que tiene dominio absoluto sobre la conciencia de sí⁶. Por su parte, Goolishian y Anderson, se refieren al sujeto de la psicoterapia considerando que el sí mismo, o *self*, no es algo absoluto, concreto y verdadero que habla de su vida como unidad preexistente; sino que el *self* es la misma reelaboración del propio pasado.

En *Carmen Arriagada. Cartas de una mujer apasionada*, se publicaron las cartas que la autora dirigió a Juan Mauricio Rugendas durante los años 1835 y 1851. Allí se observan dos tipos de cartas, unas de corte formal, las que podríamos llamar *oficiales*, en las que prima la amistad; y otras informales, *prohibidas* o concretamente de amor. Ambas se diferencian de otra manera muy particular y decidora para nuestro trabajo: el lector a las que están dirigidas. En las cartas

⁴ *Ibidem*, p. 356.

⁵ Émile Benveniste. *Problemas de lingüística general*, 1989.

⁶ *Ibidem*, pp. 182-183.

oficiales, el lector explícito es Rugendas y las cartas se encabezan, la mayoría de las veces, con un “Señor Don Mauricio Rugendas” y se firman “Carmen de Gutike” o “C. de Gutike” y las menos “Carmen”; sin embargo, aunque las cartas lo atestiguaran en la inscripción, existe el otro lector, uno enmascarado, disfrazado, Eduardo Gutike, su esposo. La diferencia está dada entonces, por la necesidad del disfraz. Carmen sabe que en cualquier momento Gutike puede leer las cartas que envía a Rugendas, no puede expresarse libremente, por lo tanto estas cartas no cumplen con la característica de las cartas privadas de ser “siempre una expresión libre, sincera y reflexiva de lo subjetivo”. En un principio Gutike no sospecha de la relación de amor entre su esposa y Rugendas; así que el acceso a las cartas es más bien inocente; sin embargo, en el momento en que duda de la fidelidad de su esposa, las cartas prohibidas se hacen imprescindibles para mantener el vínculo afectivo con Rugendas. A partir de la tercera carta oficial, del 30 de enero de 1836, quedan informados los amantes de la necesidad de otro tipo de cartas, en esta oficial, Carmen oculta la prohibida.

El otro tipo de cartas surge como consecuencia de las primeras y con el fin de mantener una correspondencia íntima, amorosa y sin la vigilancia de Gutike. Las cartas de amor, prohibidas, tomarán características particulares: algunas están informalmente dirigidas a Mauricio o Moro, cuando van “por mano” de amigos. Las que van por correo indican como destinatario a personajes ficticios creados a partir de nombres de familiares o simplemente inventados, por ejemplo: Ceferino Lagos o Lagos simplemente. Son firmadas por Prudencia, C., Lagos, China, Mora, tu Amante, etc. Un ejemplo de la complicidad de estas cartas se puede advertir en la carta prohibida del 25 de marzo de 1837:

*[...] No te escribí a B. A. bajo el nombre de Lagos porque allí hay uno de este nombre, pero en tu próxima dime el nombre de tu hermano y el apellido de tu madre y te dirigiré mis cartas directamente a B. A. con ese nombre; tú bien puedes dirigir las a Espinosa bajo los nombres prevenidos. Pero no me escribas con tu criado, no, no pongamos a muchos en nuestro secreto. [...]*⁷

Son más de treinta las cartas prohibidas que hace llegar a Rugendas. Estas que han sorteado la vigilancia son las que más nos interesan, en ellas Carmen expresa su amor a Rugendas con libertad y tratan, sobre todo, de su estado de ánimo, de sus dudas y de la relación con Gutike. Vemos que en ellas se advierte con mayor claridad la vida de pareja, son las que acceden a lo inconfesable, develar el secreto de un amor imposible. Nos permiten observar cómo se manifiestan las relaciones de poder y cómo un personaje que parece ubicarse en un plano inferior, ejerce una fuerza coercitiva decidora para la construcción del sujeto que escribe y para su discurso. Por su parte, las cartas oficiales nos informan sobre su vida cotidiana, cuando no puede hablar de lo prohibido, se lanza a escribir sobre los libros, las amistades, la vida en Talca o en Santiago y los negocios.

El matrimonio Gutike-Arriagada

Las cartas recorren 16 años de la vida de Carmen Arriagada y delimitan una historia de la vida moderna de Chile, en el momento de transformación del Chile colonial.

⁷ *Ibid.*, p. 74.

En el siglo XIX, los matrimonios habían cimentado una nueva forma de cohesión basada en la “compañía emocional”, según esto, las mujeres debían ser amigas de sus maridos, psicólogas de sus hijos y científicos domésticos preocupados, sobre todo, de aplicar las nuevas normas de higiene en el hogar. El ideal femenino constituía un estereotipo cultural aceptado que se caracteriza por una mujer católica, casada y con hijos:

Entre las virtudes más caras a la mujer católica casada, estaban aquellas vinculadas a la bondad, sagacidad, prudencia y, sobre todo, virtud. Debía ser discreta, hacendosa y ahorrativa, paciente y dispuesta al sacrificio, obediente y sumisa a la voluntad del marido, modesta y siempre de buen talante⁸.

El “bien amar” de la esposa queda clarificado en la cita anterior, pero ¿qué le cabía al esposo? Él debía solventar económicamente y aumentar el patrimonio familiar. Foucault la llama “sociedad disciplinaria”, un lugar para vigilar, castigar y educar, propio de las sociedades burguesas. El amor sería el lugar donde se rompe la sociedad disciplinaria.

La tarea primordial de los matrimonios era perpetuar la especie y preservar los intereses económicos familiares⁹, por esto, muchos de ellos eran pactados por los padres sin que mediara el afecto entre los esposos. Llama la atención dos aspectos: la familia Gutike no tuvo hijos, al parecer por un problema de infertilidad; y tampoco preservó el patrimonio de la familia Arriagada, poco a poco se fueron

⁸ “El matrimonio”, en *Revista Católica*, N° 9, 1843. Citado en Veneros, p. 26.

⁹ René Salinas. “La pareja: comportamientos, afectos, sentimientos y pasiones”, pp. 59-83.

empobreciendo. Entonces, la pareja no tenía ninguna razón social, de peso, que la mantuviera unida. ¿Por qué Carmen se mantiene unida a Eduardo Gutike en estas circunstancias? Debemos considerar también que la infidelidad no era una conducta extraña en las parejas de élite, como tampoco las uniones libres, a pesar del control de la Iglesia Católica y la “estrecha vigilancia que ejercían el Estado y la comunidad”¹⁰. Gutike tampoco responde al ideal de “amor romántico” propio de la modernidad. No cumple con la tarea de compañía y afecto que exige Carmen del matrimonio, casi nunca está en la casa y como tienen problemas financieros, ella prefiere no molestarlo si algo le inquieta, para eso, recurre a Rugendas:

[...] Perdone Vd., mi querido amigo, que le ocupe tanto de mí misma, pero ay! No tengo a quién confiar mis penas. Mi pobre Gutike está bastante agobiado de ellas, y por no aumentárselas, tengo que ocultar cuanto puedo las mías.[...] (Oficial – 22 de febrero de 1836, p. 29)

En definitiva, el esposo no le sirve de compañía, no le da contención emocional y pierde su dinero. Al parecer, tampoco se escriben cartas de amor, siendo esta costumbre común de los matrimonios chilenos a finales del siglo XVIII¹¹.

¹⁰ *Ibid.*, p. 63.

¹¹ En el artículo de Salinas se señala como indicador del dato a Sergio Vergara Quiroz. *Cartas de mujeres de Chile, 1630 – 1885*. Santiago, Chile: Andrés Bello, 1987.

Carmen y el amor a Rugendas

La vida de Carmen Arriagada, intensamente motivada por la modernidad en ciernes, se ve opacada por la provincia. Allí se siente sola y sin las cualidades que la ciudad le otorgaba a una “mujer que quiere ser moderna”. El acceso a la cultura le es denegado y la relación con su marido tampoco es feliz. En palabras de Leonidas Morales:

“Pienso que en el caso de Carmen Arriagada su vida no era sino una constelación de ausencias, una existencia cuya forma era la de un vacío. Imaginaba la pareja como una comunión intensa de cuerpos y espíritus, pero estaba casada con un hombre al que no amaba. Creía que la mujer tenía dones suficientes como para acceder a derechos y protagonismos que sin embargo se le negaban o se le restringían. Se sentía afín a un pensamiento moderno progresista, liberal, pero vivía en una sociedad más cerca todavía del pasado colonial que de la modernidad.”¹²

En este contexto aparece Rugendas. Él representa todo lo que anhela y “operará para ella la conversión de todas las ausencias en una presencia inagotable, gloriosa, a la manera de una epifanía”¹³. Rugendas no es solo el objeto de deseo, sino que el sentido de vida para ella. Le recomienda lecturas, le aconseja, le manda regalos, le hace encargos de compras, la retrata. Ella siente que se ha convertido en otra y soporta la vida en un matrimonio infeliz con tal de mantener

¹² Leonidas Morales. “Carmen Arriagada: la carta como salvación”.

¹³ *Ibid.*

la correspondencia: “Tú me has transformado en otro ser, un error, un amor mal colocado me había extraviado, y de despecho había caído en un letargo del alma; mas, viniste y mi alma se despertó de este sueño perjudicial; te amaré y con tu amor renació en mí el amor por todo lo bello (...)” (Privada – Talca, 5 de abril de 1837, p. 75). Esta transformación la lleva a reconocerse, como Rugendas, parte del romanticismo:

[...] No se disculpe usted de haberme hablado del Romanticismo, ni tema que lo tome por pedante jamás. La pedante soy yo, pues que me entrometo en cosas que no comprendo, porque no sé nada ni de romanticismo ni clasicismo. Yo me he formado una idea de ambos a mi modo, así como me la he formado de los hombres y del mundo, porque es preciso que Vd. sepa que yo vivo en un mundo ideal y por eso soy partidaria del romanticismo.[...] (Talca, 27 de noviembre de 1838, p. 175).

El romanticismo puede entenderse como una época en la historia de occidente y como un movimiento artístico-literario que surge en Europa a fines del siglo XVIII a consecuencia de la ruptura entre arte y la vida cotidiana. Se escribe desde la confianza en la ciencia, la moral y el arte; en un ideal de progreso lineal e ininterrumpido. También es la expresión de la subjetividad, de las emociones llevadas a escena con libertad, como ideal de realización del hombre y de humanidad. Es común en las cartas de Arriagada la disposición a girar en torno de sí misma, como ejemplo, las permanentes alusiones a sus enfermedades.

La relación de amor Arriagada –Rugendas, mantiene siempre un carácter ideal en el que los cuerpos quedan marginados, al parecer no

van más allá de besos y abrazos y no se consuma sexualmente. Susana Zanetti se refiere al respecto:

“El amor romántico, que hace del conflicto motivación para intensificar un fuego amoroso que enciende las almas más que los cuerpos, protegidos por el pudor o la distancia, alienta las subjetividades de nuestra historia, que hallan en ideales espirituales e intelectuales modos de atemperar la unión física negada. Si el deseo frustrado se atrinchera en los celos a través del reproche, sin embargo, como en las más famosas sagas amorosas, estamos ante un lazo que no se consume porque no se consuma, más allá de los impedimentos reales.”¹⁴

II. La indiscreta presencia del poder

Una de las propiedades de la carta, el que suponga un diálogo entre un emisor y un receptor inscritos en el papel, se rompe en las cartas de Carmen Arriagada, en donde aparece la figura de un destinatario intruso, un receptor espía, el esposo.

La presencia indiscreta de Gutike en las cartas que Carmen dirige a Rugendas, no obstante, no es tan indiscreta, es de alguna manera permitida por la remitente. En ocasiones, ella se encarga de ser intermediaria entre ambos: “En este momento se desmonta G. del caballo y por falta de tiempo no le escribe; me encarga de decirle muchas cosas amistosas”.

¹⁴ Susana Zanetti. “Leyendo con Carmen Arriagada”, pp. 299-230.

El destinatario intruso

La tercera carta y la primera que tiene el carácter de privada enviada por correo¹⁵, del 30 de enero de 1836, señala: “Gutike leerá todas sus cartas quizás”. La advertencia está hecha: no escribir nada “personal” y limitarse al trato permitido en una relación de amistad. De aquí en adelante Carmen escribirá cartas dirigidas oficialmente a Rugendas, llevarán explícita la marca del destinatario, sin embargo, se verá en la obligación de escribirlas también a su esposo. Quizás la indicación de Carmen no dimensiona lo que sucederá más tarde, al parecer Gutike no sospecha nada de la relación de su esposa con el pintor, pero sin embargo, leerá las cartas como una práctica “normal” de la relación conyugal de las parejas de la época. A pesar de ello, y cada vez de manera más definitiva, Gutike será el destinatario intruso, el vigilante y el censor.

¿Quién es el lector, a quién se dirige Carmen cuando escribe las cartas? Esta es la pregunta que se transforma en un problema si consideramos la existencia de los dos tipos de cartas. Las dirigidas a Rugendas, pero que puede leer también Gutike y las prohibidas, escritas a Rugendas, pero bajo otro nombre de destinatario. Estas últimas no serán leídas por Gutike, sobrellevan la vigilancia, sin embargo, él se inmiscuye igual, ya que pasa a ser uno de los dos temas fundamentales del discurso de Carmen: uno es el amor imposible que la une a Rugendas y el otro es la relación con su esposo y la manera que tiene de sobrellevarla. Como una paradoja, las cartas de amor siempre incluyen al intruso; aunque no se quiera, él mantiene una presencia fantasmal, inevitable.

¹⁵ La segunda carta de amor como se indica en la nota 7 de la publicación, p. 25.

La presencia fantasmal de Gutike se manifiesta de dos maneras: como destinatario intruso en las cartas oficiales y como tema y motivo de conversación entre Carmen y Rugendas en muchas de las cartas prohibidas o secretas. De todas las cartas que envía al pintor no pasan más de tres sin mencionar el nombre de Gutike directamente o hacer mención oculta de él. En la siguiente carta oficial, escrita antes de que Gutike sospechara de la relación de su esposa y el pintor (lo que se indica detalladamente en la carta del 18 de febrero de 1837), Carmen escribe lo siguiente:

[...] Jamás creí tener que dirigirme a Vd. En medio del luto y del llanto, po. Gutike, que partió hoy, me dijo de hacerlo para que no creyese era falta de él el silencio que me veo precisada a guardar con Vd.[...] (Carta oficial – Talca, 11 de julio de 1836, p. 43)¹⁶

148

Nos preguntamos si era necesario mencionar a Gutike en esta carta, sabemos que él había partido ese día y no la leería, además hasta ahora no sospecha de la relación amorosa, entonces, por qué, para qué. ¿Cuál es la fuerza que lleva a inscribir el nombre de su esposo, a quien no ama, en una carta dirigida a quien ama?

En la siguiente carta la figura omnipresente de Gutike está aún más nítida:

*[...] Si estás persuadido que te amo son (sic) todas las fuerzas de mi alma, que deseo merecer tu amor y que este amor será el preservativo contra mil acontecimientos en que puede echarme mi desgracia de saberte lejos quizás para siempre; de no tener un corazón a quien confiarme y de encontrar en **el hombre a quien estoy unida faltas que***

¹⁶ Esta carta la escribe contándole el fallecimiento de su cuñado Macdonell.

me han dejado en la vida sin apoyo y que me han obligado a buscar un corazón que solo en ti encontré, demasiado tarde para mi desgracia. No pido más. [...] (Carta privada, p. 59).¹⁷

Aquí ni siquiera es mencionado con su nombre, pero está presente. Lo que él representa en las cartas es el poder y su ejercicio en la sociedad chilena del siglo XIX.

Gutike y las estrategias de poder. La noción de poder en Foucault

En el trabajo de toda su vida Foucault buscó “elaborar una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos.”¹⁸. Por lo tanto, sus investigaciones acerca del poder tienen como eje el sujeto y no el poder en sí mismo; en tanto el sujeto se encuentre en relaciones de producción y significación, se encontrará en relaciones de poder.

Michel Foucault trabaja con dos nociones de poder; una jurídica-negativa en la cual el poder prohíbe, oculta, excluye. La otra es más bien técnica y estratégica, y entiende que los efectos del poder no llevan a una fuerza central, única; por el contrario, reflejan las relaciones impersonales construidas entre individuos o grupos: la prisión, el psiquiátrico, la escuela. No se reprime una subjetividad anterior y exterior; sino que los efectos de poder distribuyen, definen

¹⁷ Enero de 1837. El destacado pertenece al autor.

¹⁸ Michel Foucault. “El sujeto y el poder”. Traducción de Santiago Carassale y Angélica Vitale en la Biblioteca del Seminario de la Cátedra I de Historia de la Psicología del Profesor Hugo Vezzetti. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/foucault_sujetos_poder.htm

roles, acuña a los individuos; son sus productores. Para Foucault la pregunta interesante es: ¿Cuáles son las relaciones de poder? Los postulados de Foucault en relación con la problemática del poder y el Estado han sido sintetizados por Deleuze en el prólogo¹⁹ a la primera edición de *Un diálogo sobre el poder*. Creemos que alumbró nuestro análisis por lo que paso a resumir tres de ellos:

- Postulado de la propiedad. El poder no es algo que posea la clase dominante, no se “posee”; si no que se ejerce. Por lo tanto no es una propiedad, es una estrategia. Sus efectos son atribuibles a dispositivos de funcionamiento, los cuales pueden ser invertidos.
- Postulado de la localización. El poder no debe entenderse como un poder de Estado necesariamente, importa más la microfísica del poder.
- Postulado del modo de acción. Solo como estrategia extrema el poder actúa con mecanismos de represión e ideología. El poder no se contenta con impedir y excluir, produce lo real a través de una transformación técnica de los individuos; es decir, normaliza. La norma, lo normal, es para Foucault la forma moderna de la servidumbre.

Foucault aclara que en todo lugar donde haya poder, este es ejercido. Aunque nadie sea su titular, se ejerce igual en una dirección particular. Insistirá en que no es fácil reconocer en dónde y desde dónde se está ejerciendo el poder, pero existe claridad respecto a quién no lo ejerce. Su noción es muy interesante y útil, porque ubica el ejercicio del poder ya no en una institución representando una

¹⁹ Michel Foucault. *Un diálogo sobre el poder*, pp, 10-13.

ideología; sino que se ejerce desde el detalle, desde lo que está cerca día a día, desde lo cotidiano.

“Cada lucha se desarrolla alrededor de un lar particular de poder (uno de esos innumerables pequeños lares que pueden ser un jefecillo, un guardia de H.L.M., un director de prisiones, un juez, un responsable sindical, un redactor jefe de un periódico). Y si designar los lares, los núcleos, denunciarlos, hablar de ellos públicamente, es una lucha, no porque nadie tuviera aún conciencia de ello, sino porque tomar la palabra sobre este tema, forzar la red de información institucional, nombrar, decir quién ha hecho qué, designar el blanco, es una primera inversión del poder, es un primer paso para otras luchas contra el poder.”²⁰

Si el poder fuera solo represivo; si solo prohibiera, sería muy fácil resistírsele. Lo complejo es que el poder se ampara y es aceptado porque induce placer, “cala de hecho”, forma saber y produce discursos. Su peligro reside en que atraviesa el cuerpo social.

Si en la Edad Media se castigaba al infractor de una falta, en la actualidad se concentra la mirada y se vigila. El poder moderno dispone del campo social como escenario en permanente vigilancia. Busca tutelar todos los gestos, administrar los cuerpos, lo que entendemos desde el siglo XIX como sociedad disciplinaria: que vigila, educa y domina, se vale de una mirada omnipresente, la mirada panóptica. Los aparatos de control más tenaces no operan a través de la ley sino en sus resquicios, veamos: No siguen el señorío legal; sino la regularidad y el orden como regla de funcionalidad; un régimen de

²⁰ *Ibid.*, p. 32.

no derecho trata a la población como menor de edad y la tutela. Por una parte protege y da seguridad y por la otra justifica científica y técnicamente el estado de vigilancia.

¿Qué nos hace pensar que Gutike responde a la noción de poder en Foucault? Veamos: él administra los bienes y los pierde, posee el capital del matrimonio y, por lo tanto, Carmen no es independiente económicamente y está subordinada a él; es el jefe de hogar, la autoridad en el ámbito doméstico; vigila y controla, prohíbe la escritura a Rugendas, revisa su correspondencia, la tutela, no la deja salir sola, la humilla en público.

Gutike ejerce el poder de variadas maneras, que van desde el prohibir más burdo hasta la producción de discursos de dominio aceptados por Carmen. Ahora intentaremos hacer un registro de los modos de Gutike de ejercer el poder desde los más represivos y evidentes hasta los más sutiles y peligrosos. La estrategia más evidente es prohibir la escritura a Rugendas, lo que observamos en la carta siguiente, donde se narran los acontecimientos que hicieron sospechar a Gutike del romance:

[...] Oye lo que dio origen a todo esto. Había yo *copiado para ti aquellos bonitos versos de D.* Je suis á toi y los tenía en mi escritorio, pero no más que una simple copia. Una noche, cuando te escribí con el propio de D. Los leyó y al momento infirió que eran para ti y de palabra, **exigiendo que yo no te escribiera más de ningún modo**, llegó hasta decirme las expresiones más degradantes, en fin, como persuadido de mi falta.[...] (Carta prohibida - Talca, 18 de febrero de 1837).

En la misma carta, observamos el estado de vigilancia en la que vive Carmen: no tiene un momento propio, se revisa lo que lee, es

tratada como menor de edad. Vive en una situación de tutela económica y emocional. Claramente no es quien ejerce el poder.

Talca, 18 de febrero de 1837

Mi bien amado!

Cuántos largos y penosos días desde que pude *escribirte han pasado, sin poder procurar este único placer a mi alma afligida! Cuánto he deseado escribirte! Cuánta necesidad he tenido de confiarte mis pesares! Pero, imposible; no tengo un momento mío, se me vigila*, y ni tomar un libro puedo sin que no *se vea qué libro es. Oh! Mi tierno amigo! Todo es dolor para tu infeliz amiga.*

El mismo día que, en Bilbao, recibí tu tierna carta, llegó allí G. En los mismos momentos que yo la leía; por una feliz casualidad pude ocultarla y solo a ratos y llena de inquietud podía imponerme de las dulces expresiones de tu amor. [...]

Oh, mi R., no atribuyas a mí mi silencio, no lo creas falta de tu amiga; mi alma desea comunicarse con la tuya, mi corazón es el mismo; pero no puedo sin exponerme escribirte; aun puesta la *carta en el correo, temo que pregunte*, como es **amigo del administrador**, y la saque. Está lleno de desconfianza, no pierde la ocasión de hacerme sentir sus sospechas, que van más allá de la realidad, así es que mi vida pasa lo más penosa posible.

Una manifestación menos evidente del ejercicio del poder que la prohibición es el papel de Gutike como destinatario intruso. De esa manera, sin decir nada, logra impedir que los amantes expresen libremente sus sentimientos y obliga a Carmen a una autocensura

insufrible. Esto se advierte cuando ha pasado mucho tiempo sin poder hacer llegar una carta prohibida a Rugendas, en la siguiente han pasado casi dos años:

12 de agosto de 1841

Qué delicioso placer goza mi alma al poder de nuevo darte este dulce nombre! Por tanto tiempo que tu infeliz amiga se había privado del consuelo de escribirte, forzoso sacrificio a la seguridad de ambos; [...] ²¹

Vuelvo, al fin, a poder escribirte con libertad, a abrir mi corazón con el que lo posee y lo hace feliz. Cuánta falta me hace esta clase *de correspondencia!* *Cuánto la necesito!* [...] {pero} un temor, un temor más poderoso que el deseo de darme ese dulce placer, me ha retenido.[...] (13 de noviembre de 1841, p. 330).

154

Carmen se siente en un estado de vigilancia permanente y el temor la domina, la inhabilita y no le permite luchar. Los aparatos de control más obstinados manejan a través de resquicios, funcionan en la regularidad y el orden. Regularidad que está expresada en el epistolario cuando toma la forma de la rutina y el tedio. También en el temor y el acostumbamiento. Podríamos decir que Gutike ejerce su poder con una visión panóptica. Está en todas partes, todo lo puede ver, es amigo del administrador de correo, es decir que tiene accesos que para Carmen son impensables. El dominio es radical.

Talca, 7 de marzo de 1837

[...] Si vieras cómo busca y lee todo papel que ve encima de las mesas o cómodas, temo mucho que vaya hasta el mismo correo y pregunte si han puesto cartas para ti y las

²¹ p. 318.

pidan, y como él es amigo del administrador no se las rehusarían de ningún modo. [...]

Carmen y las tácticas de resistencia. Las tácticas cotidianas en de Certeau

Para Michel de Certeau el poder se vale de estrategias, cálculos objetivos de relaciones de fuerza, posibles cuando un sujeto de voluntad y de poder puede aislarse de un “ambiente”. La estrategia “postula un lugar susceptible de circunscribirse como un lugar *propio* y luego servir de base a un manejo de sus relaciones con una exterioridad distinta”²². Las estrategias ocultan su relación con el poder amparadas por ese lugar propio o por la institución. La táctica, en cambio, es también un cálculo, pero sin lugar; debe estar a la caza de oportunidades. Las tácticas serían los minúsculos y cotidianos procedimientos populares que “juegan con los mecanismos de la disciplina y solo se conforman para cambiarlos”²³. Esos procedimientos se resisten creativamente a la microfísica del poder, buscando el acto y manera de “aprovechar la ocasión”. Por su parte Foucault dirá:

“[...] no hay relaciones de poder sin resistencias, qué estas son tanto más reales y eficaces en cuanto se forman en el lugar exacto en que se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no debe venir de afuera para ser real, no está atrapada porque sea la compatriota del poder. Existe tanto más en la medida en que está allí donde está

²² Michel de Certeau. *La invención de lo cotidiano*, p. L.

²³ *Ibid.*, p. XLIV.

el poder; es pues, como él, múltiple e integrable en otras estrategias globales.[...]”²⁴

Foucault considera que una eficiente manera de resistir, de tomar la forma de la lucha, es denunciar los núcleos o lares de poder, porque tomar la palabra, nombrar, es un primer vuelco del poder, es un primer paso para otras luchas en contra de él.

Carmen, al escribir cartas prohibidas utilizando nombres ficticios, códigos propios y creativos canales de comunicación, está haciendo reapropiándose del espacio organizado por Gutike, utilizando una “táctica” modulada basada en detalles en lo cotidiano.

[...] Es preciso mucha cautela para escribirmos; juzga qué males traería el extravío de una carta o *si llega G. A tomarla. Me llegan tus cartas de B. Tu esquila de a bordo. (...) Si me escribes por el correo que sea bajo el nombre de Santos Gutiérrez o Matías Zumarán. Qué nombres! Qué disimulo!* (Carta privada - 18 de febrero de 1837, p. 67).

Es preciso tener muchas precauciones; *has poner los sobres de otra mano pues él va muchas veces al tiempo de llegar el correo y conociendo tu letra conozca también nuestra **estratagema***. Te pido, mi M., mi querido, que si no recibes carta mía por uno o dos correos no te inquietes, *no me culpes, nunca será otro el motivo de mi silencio que **el no tener lugar para escribir***; porque si me enfermo, siempre, te lo prometo, te escribiría avisándotelo y falta de deseo no puedes tú suponerlo de tu fiel amiga. [...] (Carta privada - 7 de marzo, p. 69).

²⁴ Michel Foucault. *Op Cit.*, p. 98.

Esta creatividad artesanal se manifiesta también en otros productos contruidos para Rugendas: bordados, subrayado de determinados pasajes de los libros que se intercambian; encargos de compras: “Añada Vd. A los encargos 6 varas de vuelecitos bordados de dos a tres dedos de ancho.” (Carta oficial – Bilbao, 31 de enero de 1837). Por último, la resistencia a la microfísica del poder que ejerce Gutike sobre Carmen tiene su mayor ejemplo en las prácticas de lectura y escritura que ella adopta y que se manifiestan y producen en las cartas. Es esa su mejor táctica, porque es en la escritura de las cartas a Rugendas, las oficiales y las prohibidas más la lectura de las que envía Rugendas y la lectura común y comentario de libros; en donde la resistencia permite la salvación, o dicho de otro modo, le permite jugar con los acontecimientos para hacer de ellos “ocasiones” en las cuales el sujeto puede seguir viviendo en un espacio que no le corresponde, en el “lugar propio” del poder. Estas tácticas de resistencia crean el ambiente de “antidisciplina” al que alude de Certeau y Foucault, son intentos hechos para disociar las relaciones de poder.

Lamentablemente, el poder ejercido por Gutike va tomando paulatina y estratégicamente un carácter sutil, pero muy nocivo. El ejercicio menos evidente del poder es el más devastador, porque domina desde dentro, porque no se nota, el dominado lo acepta y colabora en su permanencia. Es así que las tácticas de resistencia de Carmen van disminuyendo dando paso al avasallador ejército de la sutileza de Gutike. Recordemos la actitud creativa de buscarse la ocasión para comunicarse con Rugendas, la producción de las cartas prohibidas y todo el engranaje artesanal de ejecución. Esta actitud de resistencia fue provocada por el descubrimiento de Gutike y los mecanismos de control hacia ella. Cuando el poder se ejerce de manera violenta y evidente, Carmen actúa. Sin embargo, las

estrategias de poder más dominador son tenues y cuando Gutike se vuelve el marido comprensivo y enamorado, ejerce el poder de manera radical, cuando se “normaliza” la relación de pareja, Carmen adquiere la figura moderna de la servidumbre. Las cartas prohibidas disminuyen radicalmente con el cambio de actitud de Gutike, las primeras 27 son escritas entre enero de 1836 y septiembre de 1839, durante tres años, desde esa fecha hasta 1951 no escribirá más de tres o cuatro. Veamos cómo se manifiesta el proceso de resignación de Carmen.

[...] Vivo en tranquilidad con G., oh! Por amor de Dios, no me digas que le deje jamás ningún pretexto; no, no lo haré, le debo mucho, y él me trata ahora con amor y yo cómo le pago? Pero no hablemos de esto, no estuvo en mi mano vivir tranquila; mi vida no es tan desagradable como antes, él no me privará de escribirte como amigo; no soy infeliz sino porque estoy lejos de ti. [...] (Carta prohibida - Talca, 25 de marzo, p. 74).

[...] G. me escribió de Ch. Se hallaba allí por sus negocios, escribe muy cariñosamente y su amor se pinta en cada frase, y yo no puedo pagarle más que con la gratitud de que mi alma está llena; porque amor, bien sabe el Cielo, no está en mi mano. [...] (Carta prohibida – Talca, abril 24 de 1837, p. 81)

Cuando Gutike prohibía y sospechaba la mantenía distante, en cambio ahora la vigila mejor y la domina por completo.

[...] Y aún las de amistad tengo yo que reprimir y moderar cuando te escribo, por temor que vuelvan sus sospechas, porque Él lee siempre mis cartas y las tuyas. No obstante, ahora parece que sus sospechas han disminuido y desea

verdaderamente que tú vengas. [...] (Carta prohibida- El 13 de noviembre de 1841, p. 330)

Conclusión

La presencia de Gutike es indeleble en las cartas, está en todas partes y me arriesgaría a catalogarla como una figura panóptica, omnipresente. Controla la correspondencia de Carmen, sus negocios, su casa, hasta se encarga de mantenerla siempre agradecida y culposa para mantener ese control. No solo él vigila; sino que tiene una red de apoyo a su vigilancia. Si bien Carmen se “salva” en la escritura y el amor de Rugendas la mantiene viva; no logra transformar su entorno, no deja de sentirse sola y desgraciada, no desaparecen las carencias de la vida cotidiana: sigue casada, sigue sintiéndose una ciudadana de espíritu moderno en un pueblo colonial. En definitiva, los valores que representa Rugendas no tienen el mismo domicilio de Carmen y por lo tanto, están fuera de su cotidianidad: “son valores ausentes. La ausencia los convierte en el objeto del deseo. Pero ese objeto del deseo es al mismo tiempo Rugendas.”²⁵.

Si la figura de Rugendas y la mirada idealizada de Carmen le ayudan a liberarse del poder que ejerce Gutike; esta liberación es solo aparente. Ella resiste, es cierto, la táctica de las cartas prohibidas la liberan de la aplastante presencia de Gutike; sin embargo, ni deja de hablar de él ni deja de tenerlo presente. Al final, las estrategias de la microfísica del poder va a aniquilar con sutileza y cariño los intentos

²⁵ Leonidas Morales. “Carmen Arriagada: la carta como salvación”. Ponencia presentada en el Coloquio “Mujeres y escritura: voces y representaciones”. *Cyber Humanitatis* Nº 19, invierno de 2001. Revista de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile en <http://www2.cyberhumanitatis.uchile.cl/19/lmorales.html>

de Carmen de liberarse. Lo más evidente de esto es que Carmen jamás abandona a su marido. La estrategia del poder es más malévola, produce el cuerpo social a través de las disciplinas, no tanto prohibiendo como incitando, seduciendo y produciendo saber.

Bibliografía

ARRIAGADA, C. *Cartas de una mujer apasionada*. Santiago: Editorial Universitaria, 1990.

BENJAMIN, W. "Convolutio N". *La dialéctica en suspenso*. Traducción de Pablo Oyarzún. Santiago: Arcis-LOM, 1996.

BENVENISTE, É: "De la subjetividad en el lenguaje". En: *Problemas de lingüística general*. Ciudad de México: Siglo veintiuno editores, s. a. de c. v., 1989.

CERTEAU, M. DE. "Introducción general" a *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2000.

CHARTIER, R. *Escribir las prácticas*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1996.

ECO, U. *Lector in fábula*. Barcelona: Lumen, 2000.

FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones Endimiión, 1992.

_____ *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós, 1999.

_____ "El sujeto y el poder". Traducción de Santiago Carassale y Angélica Vitale. Biblioteca del Seminario de la Cátedra I de Historia de la Psicología del Profesor Hugo Vezzetti. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/Foucault_Sujetos_poder.htm

- _____ *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza editorial, 2001.
- GAZMURI, C Y SAGREDO, R. *Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional. De la Conquista a 1840*. Tomo 1. Santiago: Taurus, 2005.
- GIANNINI, H. *La Reflexión Cotidiana: hacia una Arqueología de la experiencia*. Cuarta edición. Santiago: Ed. Universitaria, 1995.
- GOOLISHIAN, H. Y ANDERSON. "Narrativa y Self. Algunos dilemas posmodernos de la psicoterapia". En: *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós, 1995.
- MORALES, L. "Carmen Arriagada: La carta como salvación". *Cyber Humanitatis* N° 19, invierno de 2001.
- _____ *Carta de amor y sujeto femenino en Chile*. Santiago: Editorial Cuarto propio, 2003.
- SALINAS, R. "La pareja: comportamientos, afectos, sentimientos y pasiones". En: *Historia de la vida privada en Chile. El Chile moderno de 1840 a 1925 Tomo 2*. Santiago: Taurus, 2005.
- VENEROS, D. "Continuidad, cambio y reacción 1900 – 1930". En: *Perfiles revelados*. Santiago: Editorial Universidad de Santiago, 1997.
- ZANETTI, S. "Leyendo con Carmen Arriagada". En: *Revista Universum n° 16*. Talca: Universidad de Talca, 2001.

Alejandra Loyola.

Narrativas del Superyó femenino y la maternidad en la novela *El contagio* de Guadalupe Santa Cruz.

Título: Narrativas del Superyó femenino y la maternidad en la novela *El contagio* de Guadalupe Santa Cruz.

Autor: Alejandra Loyola.

Palabras Claves: Superyó femenino, matrices de género, madre bifronte, abyección, *Xora*.

Resumen

A partir del análisis textual de la novela *El contagio* (1997) de Guadalupe Santa Cruz se demuestra que por medio de la ruptura del lenguaje es posible establecer narrativas rebeldes en tanto reveladoras del efecto perverso de los mandatos de género y productoras de fuga a dicho patrón enraizado en el orden simbólico. De esta forma, la liberación de un espacio expresivo en el ámbito literario se traduciría en la negatividad del escritor o escritora representadas a través de las rupturas del lenguaje, los silencios y el uso de metáforas.

Narrativas del Superyó femenino y la maternidad en la novela *El
contagio* de Guadalupe Santa Cruz

Alejandra Loyola

Desde una perspectiva psicoanalítica, al pensar en la relación madre-hija desde la organización psíquica del Superyó es inevitable volver hacia lo que constituye la identidad femenina, si es que esta existe como tal. Lo cierto es que madre e hija desarrollan un vínculo simbiótico patente producido por la identificación primaria, durante la fase preedípica materna, propia del reconocerse como *misma* en *otra*. Este reconocimiento produce que los patrones de género y sus mandatos sean transmitidos desde la madre a la hija, inconciente y concientemente, y que no solo esta última se configure de acuerdo a su *Ideal madre*, sino que también la madre organice su identidad materna de acuerdo a la relación de apego con su hija. Mecanismos de identificación secundaria operarán más tarde en el Superyó femenino, marcado por los mandatos de género en que las mujeres, madres e hijas, se configurarán de acuerdo a la pertenencia a otro u otra, a ser deseo de otro u otra, por tanto objeto sin individuación. Es más, las palabras de la antropóloga feminista Marcela Lagarde resumen el claro efecto del patriarcado en la configuración de las subjetividades femeninas en que “todas las mujeres por el hecho de serlo son madres y esposas [...] Más aún, todas las mujeres son madresposas aunque no tengan hijos ni esposo” (355).

De acuerdo a la línea de psicoanálisis lacaniano, la constitución de la identidad de acuerdo a los mandatos de género se debe a la entrada al Orden Simbólico a través del lenguaje, que dejaría una marca del significante en la organización psíquica del sujeto. Esta

perspectiva supondría una suerte de destino inalienable en que solo se es por la palabra que nombra. Entonces, ¿cómo se podría pensar una forma de subvertir el Orden Simbólico si somos *en y por* el lenguaje?

A través del análisis textual de la novela *El contagio* (1997) de Guadalupe Santa Cruz intentaré demostrar que a través de la ruptura del lenguaje es posible establecer narrativas rebeldes en tanto reveladoras del efecto perverso de los mandatos de género y productoras de fuga a dicho patrón a través de la configuración de un orden propio desde un nuevo decir. Para ello, primero se analizarán los principales conceptos psicoanalíticos integrando una discusión en relación a los mandatos de género en la constitución psíquica de la mujer. Después se establecerá el punto de contacto entre literatura y psicoanálisis con perspectiva de género que orientara el análisis de la producción textual en cuestión.

Psicoanálisis y género

La línea psicoanalítica con perspectiva de género desarrollada por profesionales feministas, sitúa las marcas identitarias de género en la fase preedípica de intensa relación con la madre, una fase prelingüística, con el fin de desmontar las teorías psicoanalíticas cargadas de misoginia en que el sujeto mujer se constituye a través de la envidia del pene y del complejo de Edipo, y así demostrar el poder de las normas de género externas que se llegan a internalizar de tal manera que se piensan propias del desarrollo psíquico de las mujeres y que las mantiene encadenadas al ámbito de lo femenino, lo histérico, lo débil, lo subordinado y sobre todo, lo privado.

De acuerdo a Emilce Dio Bleichmar, en “Feminidad/ Masculinidad: resistencias en el psicoanálisis al concepto de género”

(1992), existe un imperativo de género que termina siendo prescriptivo de la organización del Yo de acuerdo al modelo de la madre en una relación preedípica anterior a la Ley del padre y a la entrada en el Orden Simbólico. Es más, Julia Kristeva en “Stabat Mater” (1988) señala que mientras la noción de mujer no resiste identificaciones estáticas, la de la madre es la única a la que se le puede atribuir una existencia patente y fija. El hecho del cumplimiento del rol materno, hace desaparecer el cuerpo mujer para transformarlo en cuerpo virginal del que “solo tendremos derecho a la oreja, a las lágrimas y a los pechos” (220).

Siguiendo esta línea, Nora Levinton, en *El superyó femenino. La moral en las mujeres* (2000), describe que en la regulación narcisista femenina, los mandatos de género transmitidos por la madre se transforman en *creencias matrices de género* que serán fundamentales en la creación y consolidación del prototipo de subjetividad femenina: “el contenido prioritario estará dado por los rasgos que caracterizan a la maternidad: cuidado, entrega, capacidad de detectar las necesidades del otro, empatía, dedicación para preservar los vínculos, etc” (123). Al mismo tiempo, los valores atribuidos a cada sexo se jerarquizan y polarizan a favor del signo “hombre” que termina constituyéndose en sinónimo de autoridad, mientras que el signo “mujer” en su opuesto, en obediencia y docilidad.

En relación a la constitución del Superyó femenino y la fase preedípica, es en las primeras etapas del *infant* que se organizan los vínculos con los otros y la percepción del sí mismo. Levinton define la etapa preedípica como:

[...] la etapa en que la madre ocupa ese lugar privilegiado, donde la niña encuentra un soporte para la creencia imaginaria en la omnipotencia materna como posible

fuente de satisfacción para todas sus necesidades y, sobretodo, de contención de sus ansiedades. [...] (129)

Así la fase preedípica se convierte en matriz de identificación femenina, a la que se irán sumando los sesgos de las representaciones de género externas. En la niña la condición de apego, marcada por la semejanza al ideal, obstaculizará la separación y autonomía entre ellas, ya que la madre ve en la hija una extensión de ella misma, y para su hija la madre es el ideal a alcanzar. Según Freud, en esta etapa lo que amenaza a la niña es la pérdida del amor de la madre. Levinton destaca que el temor a la desaprobación de la madre, que es la figura principal de apego, pasa a internalizarse como desaprobación del *Superyó*. Por esto, sería mayor el miedo a la pérdida del amor de la madre que el miedo a la castración lo que organizaría la psiquis femenina.

166

En esta etapa la madre, al ocupar el rol fiscalizador y represor del modelo de feminidad, será un significativo dominador que más tarde pasará a ser desvalorizado por su pertenencia a la esfera doméstica, lo que Dio Bleichmar identifica como pérdida del Ideal femenino primario. Pero a través de la norma impuesta por la madre, la niña no solo incorpora “lo bueno” o “lo malo”, sino también esta valoración está vinculada a la recompensa afectiva por sus actos, es decir, los *metaideales* que actúan como modelo de subjetividad o del “deber ser” para ser valorado o valorada. Esta marca narcisista quedará en el inconciente del sujeto lo que determinará la autoestima por la recepción del otro y aceptará adherir a ciertos roles para recibir el amor del otro o del *Superyó*. De esta forma, se irá construyendo un modelo de autocensura siguiendo las determinantes de los metaideales. Así, la subjetividad de la mujer se irá acomodando para “no ser censurada, excluida, calificada de fálica, de usurpadora, para

no ser “la mala” (madre, amiga, esposa, nuera, etc.) para no ser abandonada, desaprobada, para no sentirse responsable del posible daño cometido” (137).

Gioconda Espina, en “El significativo falo y la función social de la mujer” (1997), siguiendo los planteamientos de Jessica Benjamin expone que la desvinculación de hija y madre es producida por el cambio de la atracción por la madre como poseedora del poder a la reacción de la niña frente a la prohibición de vinculación con el padre. Según Benjamin, algunas niñas crecen con una obsesión por el poder del padre que se manifestará después en la relaciones con otros hombres, incluso en relaciones masoquistas y de sumisión. De esta forma, los atributos de feminidad desde la normativa patriarcal es lo que generaría el malestar tanto en la niña como en la mujer, y que no tendría que ver específicamente con el complejo de Edipo. Este desajuste se produciría por las contradicciones presentes en el modelo, ya sea entre los ideales y los mandatos, entre las exigencias y los recursos para su cumplimiento, entre la supuesta omnipotencia y la frustración.

Dio Bleichmar propone una alternativa para reestructurar la subjetividad de las relaciones y de la emotividad “solo si se acepta que el intento de cambiar el juego de valores asignados por el Superyó, producirá la angustia de la separación de la madre como objeto de amor y figura de identificación” (144). Solo cuando la mujer toma conciencia de género sale del encierro del malestar individual y pasa a cuestionar el sistema de representaciones culturales que rodean su vida. Eso sí, deberá enfrentar el incremento de dicho malestar al generar reivindicaciones le daría la imagen de incapaz frente a lo que se supone debiese ser “natural” o propio de su condición femenina.

De acuerdo a lo ya expuesto, la maternidad se constituiría más como identidad de género que como el cumplimiento de un simple rol

“natural”, y sería aquel “principio ambivalente que, por una parte, depende de la especie y, por otro, de una catástrofe de identidad que hace que el nombre propio caiga en ese innombrable que imaginamos como la feminidad, el no lenguaje o el cuerpo” (Kristeva, 210). La lucha por adquirir una identidad propia deviene en la separación con la madre a través del matricidio simbólico. ¿Pero cuál es la naturaleza de este asesinato? Nora Levinton expone que la relación madre e hija ha sido estudiada en psicoanálisis desde el reproche por ser la madre incapaz de entregar el pene o desde la hostilidad al constituirse la madre como rival durante el Edipo. De esta forma, la hostilidad pasaría a hacer la única forma de relacionarse con la madre, ya que si la madre siempre se ha presentado como objeto y no como sujeto que tiene un desarrollo independiente al del niño, otro tipo de relación entre madre e hija sería impensada.

La naturaleza de la relación amor/odio con la madre queda evidenciada al integrarse la perspectiva de género con la que se logra develar la doble figura de la madre: como cuidadora y fuente reaseguramiento o como transmisora de la norma y frustración. Es esta relación de apego con la madre constituyente de la identidad es que la niña experimenta angustia el destruir simbólicamente a la madre. En definitiva, a través del matricidio simbólico de la madre, la hija busca la liberación de aquel modelo que la condenaría a cumplir con la convención social y la moral supuestamente femenina.

Julia Kristeva, en *El genio femenino 2* (2000), hace una lectura de Melanie Klein en relación al culto a la madre como pretexto del matricidio y se pregunta “¿será tan pernicioso que haya que abandonarla y hacerla morir?, ¿no podría transformarse? Pero, ¿en qué?” (105). Difícilmente la figuración de la mujer como madre admite salidas a las convenciones impuestas desde el patriarcado. Así el matricidio, “la decapitación de la Medusa”, quedaría instituido como

salvación y organización simbólica del sujeto. Por lo tanto, la relación de apego entre madre e hija se establece a través de la relación “madre-continente de la niña y mujer-amante del padre” (138) desarrolladas en la etapa preedípica. En esta fase prelingüística la comunicación con la madre es determinante para bien y para mal. Esta condición de amor/odio con la madre poseedora del pene será sustituida por la identificación fálico-simbólica y deseo del pene del padre, que sería definido por Freud como “bisexualidad psíquica” que estaría más acentuada en las mujeres.

La maternidad, al dar a la mujer la experiencia del primer Otro significativo en el hijo o la hija, sobre todo con el hijo, se transformaría según Kristeva en una suerte de *matrona andrógina* al sentirse poseedora del falo a través del hijo. Pero también advierte que si bien la mujer se puede sentir *realizada* a través de su ejercicio como madre, también se puede sentir frágil al descubrir “su bisexualidad psíquica, que no es más que su incompletud, lo contrario de la androginia” (141).

Si la identidad femenina depende de la relación con los otros, entonces la ruptura puede provocar sentimientos de indefensión y vulnerabilidad. Por tanto, la ruptura del modelo convencional de feminidad más que potenciarse como logro, se significa como fracaso. La niña al abandonar la fase preedípica e ingresar a la edípica, se separa de la madre para desear al padre. Sin embargo, el amor al padre se erige de acuerdo al vínculo inicial amoroso y conflictivo con la madre, “a fin de cuenta, el objeto de deseo de una mujer sigue siendo la otra mujer, incluso bajo el velo de la heterosexualidad” (Kristeva, 115). Es en la obligación de mantener un vínculo amoroso que la autoconservación de la identidad estaría asegurada por “ser alguien para otro”, y aunque el padre se tenga como objeto amado que se buscará en las futuras relaciones con hombres, el carácter de

estas relaciones en términos emocionales estarán marcados por la búsqueda de contención y protección característicos de la relación materna.

Es interesante la manera en que Levinton entiende la culpa en las mujeres como constitutiva de la subjetividad femenina —“es la identidad femenina la que pareciera conformarse sintónicamente con el sufrimiento” (173)—, y superpone su efecto al producido por el sentimiento de parricidio, la angustia de la castración y los deseos incestuosos. Es más, las mujeres que se desarrollan en ámbitos masculinos se ven definidas como “ilegítimas”.

La agresividad, entre otros comportamientos, se presenta como un atributo masculino, y si se llega a presentar en una mujer sería muestra de la falla psíquica; al no poder manifestar agresividad, esta actitud se reconoce como falta y se trata de censurar. Al cumplir el sufrimiento con la función de tranquilizar a los mandatos del Superyó, el imperativo del cuidado de otros constituye la identidad femenina y el narcisismo se orienta al sentirse querida por otro, lo que hará aún más intolerable lidiar con la hostilidad propia de sobrellevar relaciones donde está prohibido expresar agresividad. Desde una perspectiva freudiana, las mujeres pasarían la primera parte de su vida en pugna con la madre y la segunda parte luchando contra el marido, situación que solo cambiaría con el nacimiento de un hijo varón. Es más, si no se ha completado la función materna a través de un hijo, este deseo narcisista se completaría al desplazar la relación madre e hijo al propio esposo “el matrimonio mismo no queda garantizado hasta que la mujer ha conseguido hacer de su marido su hijo y actuar con él como madre” (Freud citado por Espina, 19). Asimismo, las amistades femeninas y la homosexualidad estarían destinadas a conseguir un objeto otro capaz de reemplazar al objeto primordial envidiado.

Psicoanálisis, lenguaje y literatura

Uno de los aportes más importantes en relación a psicoanálisis y lenguaje ha sido el desarrollado por Kristeva, quien a través de su teoría del lenguaje e inconciente ha ido desmantelando la carga política de la lingüística que estaría impregnada de sesgo de género, repitiéndose las estructuras polarizadas y jerarquizadas. Es por ello que prefiere elaborar un análisis semiótico, “un estudio del lenguaje como *discurso* específico más que como *langue* universal” (162). Esta perspectiva le permitió acuñar la noción de intertextualidad que da cuenta como uno o más sistemas de signos establecen una relación de significado, como por ejemplo, estudiar un texto en relación con la sociedad, psicoanálisis y a su carácter estético-político.

Kristeva hace una lectura de Lacán que entiende el inconciente determinado por la entrada al orden simbólico, especificando que el sujeto no solo se estructura por el lenguaje, sino también y especialmente, por su pérdida y su gasto. De esta forma se establece la relación entre lo femenino marginado en la sociedad machista y la semiótica marginada del lenguaje. En cuanto al proceso de significación, este se daría en la interacción de lo semiótico (orden simbólico lacaniano) y lo simbólico (orden imaginario lacaniano). Dentro del orden simbólico, el *xora* —o matriz semiótica asociada a la madre, a lo innominable, a lo abyecto— queda reprimido y “se percibe solo como una presión impulsiva sobre el lenguaje simbólico: como las contradicciones, sinsentidos, rupturas, silencios y ausencias del lenguaje simbólico” (169). Este espacio semiótico está íntimamente relacionado con la fase preedípica y con la madre bifronte rica en significantes, que reúne lo masculino y lo femenino.

Como sujetos, el único lugar desde el cual podemos hablar es desde el orden simbólico, pero a través del retorno de lo semiótico se

potencian las fugas en que “el sujeto revolucionario, masculino o femenino, es un sujeto capaz de permitir que la *jouissance* de la movilidad semiótica trastorne el estricto orden simbólico” (177). Entonces, la manera de liberar un espacio expresivo otro sería a través de la expulsión, que en el ámbito de la creación literaria se traduciría en la negatividad del escritor o la escritora representadas a través de las rupturas del lenguaje, los silencios y el uso de metáforas.

Siguiendo esta línea, Kemy Oyarzún, en *Poética del desengaño: escritura, deseo y poder* (1989), se refiere también al posible obstáculo que implicaría la oscuridad propia de lenguaje del inconciente, que en literatura se transformaría en riqueza estilística: “la alta densidad figurativa es el tributo que paga el lenguaje del yo conciente al inconciente” (32), produciendo este movimiento un goce capaz de ser comunicado a otro. Desde un punto de vista psicoanalítico, Oyarzún postula que:

[...] los mecanismos de la internalización de la Ley son ante todo inconcientes. Su peso es abrumador, pero no totalizador ni absoluto —y agrega que— el descubrir que el status ontológico del otro es relativo y no absoluto implica para el Yo el reconocimiento de su propia relatividad. Descubrir el espejismo de la mediación es para el Yo, descubrir su propia invalidez [...] (37).

Y es en esta relatividad, en esta fractura del modelo y de la identidad, donde se potencia la revuelta, íntima en su desarrollo pero desbordante en su escritura. De esta forma, la dislocación del lenguaje y la lógica formal se presenta como fallo del orden simbólico, ya que el sujeto de enunciación fractura los mandatos de género permitiendo su tránsito/tráfico identitario. Al enfrentar y retorcer la ley del padre,

el sujeto descentrado experimenta el goce del abyecto, del fuera de sí, del para sí.

Análisis de la novela

El contagio (1997) desarrolla una narración no lineal en que se relacionan mujeres manipuladoras de alimentos, médicos y auxiliares en el hospital capitalino El redentor, al que llega un paciente detenido y torturado por la DINA. Dicho relato es constantemente interrumpido por las cartas de una presa política, pareja de este paciente.

Antes de desarrollar el análisis se debe tener en cuenta la forma interesante en que la autora desarrolla este tipo de personajes, considerándolos *corporalidades* más que personajes. Esta reflexión permite justificar el cruce interdisciplinario psicoanálisis-literatura con el objetivo de *des-edipizar* el texto, tal como lo propone Kemy Oyarzún, lo que incidiría en la apertura de la escritura “como terreno fértil y heteróclito de la producción” (13), dando cuenta de problemáticas sociales reales. Además, esta novela presenta estrategias de materialización del inconciente a través de la descripción de sueños, irrupción de distintas voces y el autoanálisis de los personajes sobre el vínculo materno como determinante de las relaciones afectivas posteriores.

En el hospital El redentor, lugar de protección y salvación para algunos, pero de control y pérdida para otros, se desarrolla la narración del viaje a lo inconciente reprimido. Vida y muerte se cruzan, pasión y letargo se encuentran. Esta ciudadela de manipulación de cuerpos y sentidos funciona como centro de operaciones para las manipuladoras de alimento Apolonia y Zulema, cuya función y jerarquía en el hospital van determinando los espacios

a transitar, las relaciones personales y principalmente la propia identidad.

“COME, POR FAVOR.” (14), así abre el relato sin siquiera conocer quien habla, aunque sí sabemos cual es su labor: manipular alimentos, cuidar a otros. Quien habla es lo que hace. Es más, sin saber a ciencia cierta el sexo de quien nos habla, podemos adelantar el dominio de lo femenino, de una existencia mujer como servidora voluntaria y abnegada. sujeto femenino que alimenta a través del cuerpo y del trabajo, que carga y purifica el cuerpo de los otros hasta su muerte (Lagarde, 368).

La petición de Apolonia gatilla sus recuerdos de cuando *era*, porque ya no *es*. Lo que tenemos es un relato retrospectivo o el comienzo del viaje hacia a la madre arcaica, hacia la abyección que no es otra cosa que el reconocimiento de la falta fundante de todo ser, sentido, lenguaje y deseo (Kristeva, *Perversión*, 12). Y así inicia el recuento de su vida:

Entonces viajé. . .

Nunca más preparé de comer. . .

Te hago este relato por deshacerme. Algunos trasbocan, otros hablan. Yo he intentado macerar la leche vertida (16).

Forma singular en que se cruzan lo semiótico y lo simbólico en el sujeto de enunciación al reflexionar sobre su historia y constitución del ser para otros y para sí. La leche al igual que las lágrimas, productos del cuerpo mujer, se transforman en “metáforas del lenguaje, de una «semiótica» que la comunicación lingüística no oculta” (Kristeva, *Stabat*, 221). Fluidos expulsados del cuerpo cargado de otros cuerpos, de otros deseos, de otras palabras. Y así mientras

otros “trasbocan” o “hablan”, ella “macera” el desborde del Ser, de su pérdida y de su gasto que proyectan su ser en mal-estar.

Solo llegamos a conocer su nombre cuando es requerido por el paciente —en un principio un NN— llamado Elías a quien esta debe alimentar, a quien debe mantener vivo. El redentor, espacio mal-tenido como lugar de cuidado y vida, se transforma en espacio de muerte del Yo para su resurrección. El cuerpo se deshace del nombre, de la marca, de la cicatriz, y al expulsarlo, el Yo se escupe, el Yo se abyecta en el mismo movimiento por el que Yo pretende presentarse (Kristeva, *Perversión*, 10). Por lo tanto, lo abyecto perturba la identidad, el orden, constituyendo un no lugar sin límites ni reglas que reta constantemente al Amo, al Superyó. Al des-nombrar lo femenino se posibilita la expresión de un otro no determinado.

Apolonia va sintiendo desde su interior la sensación de la abyección tomando su cuerpo. Empieza a ser solo en el malestar del Yo como manipuladora de alimentos, como amante del doctor Luciano y de Elías, como esposa de Lázaro y como madre. En el hospital resiente la segunda piel de los delantales blancos que somete el cuerpo y la transforma en parte del ejército de servidoras. Detesta el maquillaje y las normas a las que son expuestas y que se han internalizado como parte del deber ser: “acallamos esas notas falsas, de locura, que se pegan a la voz, reducimos lo pies, abreviamos boca y cintura. Somos atletas de lo diminuto. Para caber es que trabajamos” (21). Para caber, para calzar, para reproducir lo que instituye lo femenino, lo servil y lo nutricio para otros. Producto de su insatisfacción, de su incumplimiento, la angustia la acompañará durante su viaje transición a un nuevo estadio.

Pero así como la falta a la norma se castiga con la angustia, el cumplimiento de esta se vincula a la recompensa afectiva. Zulema es una funcionaria mayor que Apolonia. Ella es la “más madre”, la

“virgen de oído”, quien escucha y siempre sonrío. Con los hijos fuera de casa y engañada por el marido, vive con y para sus padres. En el cumplimiento de los mandatos del Superyó es que su autoestima encuentra equilibrio y valoración, ya no como mujer sino como hija, y a la vez madre de sus padres.

Por un lado, Zulema refuerza la autoestima y valoración a través del cumplimiento de la norma narcisizada, y por otro, Apolonia inicia su escape del mandato teniendo que enfrentar la culpa y persecución del Superyó. De esta forma, las creencias matrices de género consolidan la subjetividad femenina anclada en los rasgos asociados a la maternidad. Como si la felicidad y el equilibrio psíquico de la mujer dependiera solo de los atributos maternos de entrega y dedicación a otros. La autocensura provocada en estas mujeres con el fin de ajustarse al rol, y que está determinada por la persecución del Superyó, puede reflejarse en la forma en que estas se relacionan con el alimento, metáfora privilegiada del rol materno.

Y así como el alimento es una extensión del cuerpo material femenino también es revelador de su psiquis. Zulema roba alimentos para sus padres y engordó “para quedarse ahí, para cortar sus alas, no caber por la puerta de salida” (108). Apolonia la descubre en la urgencia de engullir a escondidas de tal forma que la sintió “depredadora” y temió por ella. En la manipulación del alimento y las sobras, Apolonia experimenta el rechazo y evacua la materia “me alivia la sensación de haber echado todo hacia fuera, y que aquella pose mantuviera la expulsión. Ya no podría acoger, ni custodiar” (54), siendo el asco por la comida la forma más arcaica de abyección, lo que marca un estadio fuera de sí, lejos de la norma y la obligación.

Las relaciones que establecen con la alimentación determinan a su vez la comprensión y práctica de la maternidad y las relaciones amorosas de estas mujeres. Apolonia, volviendo la memoria a la

madre trabajadora, ausente y violenta, recuerda como tuvo que alimentar a sus hermanos pequeños transformándose en niña-madre, identidad reforzada por la utilería del “rouge” y del “delantal”. El temor que sentía hacia la madre castigadora la convertiría en competidora desleal. Si el imaginario madre elaborado desde la entrega y la abnegación, pero también desde la frustración y la reglamentación, instituye la hostilidad como condición natural de la relación madre-hija, entonces esta se hace aún más cruda cuando se castiga a la mala madre.

La imagen devaluada de la madre tendrá efectos poderosos en la valoración frente al rol en las futuras madres que las hará buscar los mecanismos para no cometer los mismos errores e imitar los buenos ejemplos, lo que se transforma en un ciclo sin fin, ya que en definitiva “todas son malas madres” al ser incapaces de satisfacer el deseo “real e imaginario, consciente e inconsciente, del otro” (Lagarde 379). Apolonia entrega el cuidado de su hija a su madre a pesar de la actitud crítica frente al desempeño de esta: “De mí, que fui apenas hija suya. Se hizo de alba para finalmente ser madre” (179). De esta forma, se comprueba que la maternidad responde a un hecho cultural y no biológico ni natural, que generalmente, y no siempre, se manifiesta a través del cuerpo.

De esta forma, se nos presenta nuevamente el destino femenino como buena-madre=buena-mujer o mala-madre=mala-mujer:

[...] una mujer solo podrá elegir entre vivirse hiperabstracta (“inmediatamente universal”, decía Hegel) para merecer así la gracia divina y la homologación con el orden simbólico o simplemente diferente, otra, caída (inmediatamente particular”, decía Hegel). Pero no podrá acceder a su complejidad de ser compartida, heterogénea,

pliegue-catástrofe-del-ser-(“nunca singular”, decía Hegel)
[...] (Kristeva, Stabat, 220)

En la configuración de identidad e independencia, el matricidio no solo se presenta como vehículo de corte con la madre, sino también este asesinato simbólico se convierte en medio de castigo frente al incumplimiento y falta. Como producto de este rompimiento, la hija buscará restituir una relación de apego y protección materna imaginaria en las futuras relaciones con las parejas y con los hijos, e incluso, en relaciones con otras mujeres.

Apolonia, esposa de Lázaro, amante del médico jefe y de Elías, no tarda en desarticular las fantasías amorosas y develarlas como economías de traspaso y uso. Al verbalizar la naturaleza de sus relaciones a través de un “úseme” repetitivo en su voz, se hace conciente del valor de su entrega. Sabe que su cuerpo es solo carne fagocitada por la institución de salud y por los hombres que la rodean. La descompensación que le produce este reconocimiento provoca una suerte de revelación a través de sueños intermitentes, que en la medida en que se intensifican, van urgiendo y preparando su viaje fuera del orden:

[...] son los sueños que yo no quiero ver, que trato de olvidar durante el día. Se pegan a lo que hago y digo, me molestan la vista, me confunden. Vuelven a la carga la noche siguiente. Cuando se agotan ellos soy yo quien se encuentra rendida [...] (92).

Sueños de niñas deseando comer cuerpos dulces, sueños de ser caballo y ser montada, sueños con la madre devoradora, que dejando a su hija hambrienta urgía su partida, su “única apertura”. En el último sueño, Apolonia ve el hospital convertido en campanario anunciando

la epidemia, recorriendo una ciudad destruida para terminar en el centro de una plaza de toros, lugar consagrado al sacrificio. Con cada sueño, se acrecentaba el despertar el *xora* semiótico, cargado con los contenidos del inconciente y con lo materno arcaico reprimido. Desde el punto de vista comunicativo, los sueños como receptáculo del inconciente adquieren un valor vacío, oscuro, ya que los significantes se transformarían en mensajes cifrados hasta para el propio emisor de los sueños, y claramente se carecería de un receptor externo. Pero en el caso de la literatura, Kemy Oyarzún aclara que los contenidos del inconciente quedarían plasmados en el texto para la posible interacción con su autor-lector. En el caso de la escritura, la mediación del sujeto del enunciado estaría dada por el personaje que representa el objeto de deseo. Esta relación del Yo y el Otro, entre sujeto y objeto de deseo, se constituiría como tal a través de la elaboración de la relación amo/esclavo que no sería más que el desplazamiento de la constitución propia, aquella entre el sujeto y el Superyó.

El espacio de lo real para Apolonia se ve interrumpido no solo por sueños, sino también y más profundamente por la voz del cuerpo ausente de Laura, amante de Elías y presa política. De ella sabemos solo a través de las cartas que escribe para no perder la razón en cautiverio:

Yo, Laura, fui inventada por el deseo de él. . .

Yo me preste a su estereotipo, porque aquella zona —la del ser— la llevo vacante.

Yo fui perfecta en esa inmovilidad dolorosa, yo hallé sentido. . .

No sé mi nombre. De todos he sido la ilegítima. De todo he resultado incólume, no entiendo las pertenencias (40).

En la primera carta conocemos a Laura en tanto objeto de deseo de Elías, constituida y prisionera no solo por la cárcel material sino también por su condición de no-sujeto, de ser complemento de lo único, de lo masculino, entendido por Ana maría Fernández como “pasivización en tanto efecto de la violencia simbólico-institucional sobre el erotismo de las mujeres en el patriarcado” (100). Las relaciones amorosas como fruto de la configuración preedípica combinada con los rasgos de género, determinarían las relaciones de dependencia e incluso de masoquismo. Así, Laura es la ilegítima por no ser esposa, por no ser madre, por no ser uno.

Me unto con las letras y va punzante mi locura.

Aunque me asusta el pulso se va aliviando mi propia sangre en este espejo de agua.

Las páginas me viajan sin vejarme.

Se han tornado el único reposo.

Y no debo beber de él, de este mar-lenguaje que engaña.

Solo ir a la vela por su ilusa piel (110).

Al no tener la posibilidad de ser en la maternidad, ni junto a un hombre, el único camino que queda en la organización patriarcal es el de la histeria, imagen invertida de la madre, condición de debilidad femenina. La histeria es generada por el padecimiento del cautiverio generizado que no permite otra identificación de género que no implique ser inferior (Dio Bleichmar 1992), en que la angustia del ser no sujeto se somatiza en el lenguaje de la locura y el arrebato. A través del flujo del habla loca, las relaciones de poder se tensan e invierten, y es en el rechazo de lenguaje que engaña que la carga semiótica del placer y el dolor interior transforma la vejación y la violencia externas.

Yo, Laura, he llegado al hueso de mis palabras...

Siento pegajosa la larva en él, sigue una pista inquisidora,
más permanezco quie...(148).

Lo último que sabemos de Laura es la interrupción de su escrito. Después de ser torturada para que entregase información de Elías, es asesinada. Apolonia al leer esta carta logra conectarse con ese flujo interno de placer y dolor, reconociéndolo propio, reconociendo a Laura en cuyas letras “parecía estrujar en cada signo una parte de su ser” (148). La voz extinta de Laura pareciera operar en Apolonia como la vuelta de lo reprimido, de lo autocensurado, de ser otro en un estadio arcaico; y fue capaz de completar en su voz la palabra inconclusa y extinta de Laura, “quieta”, intento fallido del ser en rebeldía.

Al retornar esta riqueza prelingüística se doblega finalmente el orden simbólico instituido por la sintaxis formal. Apolonia, al comprender que en las relaciones con Elías “su contigo es contagio”, deja libre su propia habla desde lo reprimido e innombrable “es corpe humaido cariñanban partías de un míó ser” (141). En la constitución de esta nueva lengua, comienza su viaje lejos del hospital El redentor, de sus hombres y de su nombre “un situs , sitial, cualquieré cite que es plomó la corteza de los dientes y mes parole, rudimas palars, no sen fue das otros canibalizá” (160). El viaje en la dislocación del habla, retorno al *xora* o receptáculo semiótico, estalla y se desboca por el embarazo de Apolonia quien cree propiciar un nuevo linaje en una nueva lengua.

¿Pero es posible escapar a la sujeción patriarcal y al mismo tiempo someter el cuerpo al cuidado de otro, constituyente de la perdida de individuación? Según Kristeva “una madre es una partición permanente, una división de la propia carne y por tanto una división del lenguaje: desde siempre” (Kristeva, *Stabat*, 224). Es en esta

indeterminación que se generaría un punto de fuga a la estabilidad identitaria del eterno femenino. Quizás la salvación en el nuevo linaje de Apolonia se encuentre en ella misma transformándose en madre bifronte, masculina y femenina, ser de pliegues e indeterminación, cuyo viaje final sería el intento de simbolizar “el principio” anterior a la Ley. El cuerpo materno se convertiría así en espacio desestabilizador del sujeto que se construye a través de dualismos y jerarquías posibilitando la experimentación de la *jouissance* como fuente de tensión del orden simbólico.

Sin embargo, aunque la visión de Kristeva, y de Apolonia, frente a la recuperación de un decir otro a través del retorno a la madre arcaica aporta un terreno rico en interpretación y exploración de sentidos, también es cierto que la frontera entre rechazar y sostener el estatuto esencialista de la maternidad patriarcal es muy delgada. Y quizás, el intento de Apolonia de inaugurar un linaje propio a través de la metamorfosis del cuerpo materno finalmente se tenga como metáfora del acto fallido del discurso materno propio fuera del Orden.

Bibliografía

- Dio Bleichmar, E. “Feminidad/Masculinidad: resistencias en el psicoanálisis al concepto de género”. En: *Del sexo al género*. Revista de la Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados, 18, 1992, pp.127-155.
- Espina, G. “El significante falo y la función social de la mujer”. En: *Psicoanálisis y mujeres en movimiento*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, 1997.

- Fernández, A. M. *La mujer de la ilusión*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1993.
- Kristeva, J. "Stabat Mather". En: *Historias de Amor*. Ciudad de México, México: Siglo XXI, 1984. Pp. 209-231.
- _____. *Poderes de la perversión*. Ciudad de México, México: Siglo XXI, 1988.
- _____. *El genio femenino 2. Melanie Klein*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2000.
- Lagarde, M. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México D.F., México: UNAM, 2001.
- Levinton, N. *El superyó femenino. La moral en las mujeres*. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva, 2000.
- Moi, Toril. *Teoría literaria feminista*. Madrid, España: Catedra, 1988.
- Oyarzún, Kemy. *Poética del desengaño: Escritura, deseo y poder: Barrios, Bombal, Asturias y Yáñez*. Santiago, Chile: LAR, 1989.
- Santa Cruz, G. *El contagio*. Santiago, Chile: Cuarto Propio, 1997.

Andrea Robles.

“No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios”: Género, matrimonio y representación. Chile, 1910-1921.

Título: “No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios”: Género, matrimonio y representación. Chile, 1910-1921.

Autor: Andrea I. Robles Parada.

Palabras Claves: Género, familia, matrimonio, representación, medios de comunicación.

Resumen

El presente artículo examina la representación de la mujer-esposa a partir de la selección de artículos publicados en la revista *Familia*. A través de esta publicación de temáticas femeninas advertimos la introducción de nuevos parámetros culturales y nuevas ideas concerniente a la cotidianidad en el interior del matrimonio para la clase alta y media, que incluyeron el compañerismo emocional del marido y una profesionalización del cuidado del hogar. A su vez, se destaca el uso de los medios de comunicación en masa en la reformulación de las representaciones genérica y también en su difusión.

“No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios”*:
Género, matrimonio y representación. Chile, 1910-1921.

Andrea I. Robles Parada

Las relaciones entre género y familia se ven como una relación dialéctica, al mismo tiempo que estructura las relaciones familiares, el género está constituido por ellas. Desde este punto de análisis parece ser que la idea de matrimonio y familia, para la clase alta y media chilena en el marco de la modernidad de las primeras décadas de siglo XX, se enfrentó a tensiones y alternancias entre fuerzas conservadoras y de cambio, donde la construcción genérica al interior del matrimonio para la mujer se advierte una reformulación bajo una nueva representación de la mujer-esposa a través de los medios de comunicación, es una variación ambigua y contradictoria, que pretendió ser renovador en su búsqueda de cultura e instrucción para la mujer, pero cuyo objetivo era la entrega del otro: el compañerismo emocional del marido y la “profesionalización” del cuidado del hogar y sus miembros, persistiendo los mismos discursos pero en distintas realidades. En este marco problemático nos centraremos en cinco artículos de la revista *Familia*, publicación de temáticas femeninas dedicada a la clase alta (publicada entre 1910-1928), interrogándolos sobre la construcción genérica y sobre las nuevas ideas concerniente a la cotidianidad en el interior del matrimonio para la clase alta y media, desde una perspectiva que sitúa a la familia como agencia reproductora y sostenedora del sistema sexo/género.

* Doña Pabla, “Consejos a una Novia”, En Revista *Familia*, N° 1, Santiago, enero 1910, p. 7.

Andrea Robles.

“No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios”: Género, matrimonio y representación. Chile, 1910-1921.

A partir de la relación género y familia, podemos observar en términos analíticos, como lo señala Magdalena León: “[...] de cómo las funciones se distribuyen en el hogar, pero reconociendo el papel de la familia en la subordinación de la mujer. El análisis se concentra en las diferencias de género en la familia y éstas se ven no como simples divisiones domésticas, sino como divisiones esenciales en términos de poder [...] Desde el género, los roles no se ven como simples o naturalmente dados y aceptados por la fuerza del consenso. Más bien se señala que en formas muy diferentes son impuestos sobre los individuos y las colectividades por otros individuos y por el colectivo.”¹ Es fundamental entender al género como categoría de análisis a manera de una construcción social, histórica y simbólica, donde lo propiamente femenino y lo propiamente masculino como construcción cultural está dado por la acomodación de los contenidos preceptivos del género que disciplinan lo que debe ser/hacer, el modo correcto y apropiado de una mujer u hombre, estableciendo una demarcación de sus espacios de movilidad e intervención, son procesos de construcción de las identidades individuales, de los imaginarios colectivos y las relaciones sociales, donde los significantes sociales son instrumentos para definir la realidad y que son reconocibles en los discursos que ordenan, legitiman, disciplinan y definen los lugares y las características de los sujetos y sus espacios sociales, las significaciones operan como organizadores de sentido de los actos humanos, estableciendo líneas de demarcación.

¹ León, Magdalena, “La familia nuclear: origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina”, En Arango, Luz Gabriela *et. al.* (comps.), *Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, p. 181.

El modelo de familia y la construcción del debe “ser, parecer y actuar” en torno al ideal femenino.

La familia al igual que el género es una construcción social, de ahí que se ha elaborado en torno a la familia un discurso como una especie de ideología política. En este sentido, podemos situar la construcción social de los roles propiamente femeninos y masculinos en América Latina provenientes del ordenamiento español, que fue la base para la fundación de la sociedad tradicional chilena, y que tiene como modelo esencial a la familia heterosexual cristiana-católica, con roles designados para hombres y mujeres. A su vez, en el siglo XIX la base de los contenidos preceptivos de lo “propiamente femenino”, arraigado por el ordenamiento católico se le unió el ideal de virtud femenina, afianzado por Rousseau y el darwinismo social². Este ideal fue llevado a su máxima exaltación por la burguesía liberal decimonónica, con un ferviente culto a la maternidad y la domesticidad. La concepción religiosa del matrimonio asimilada por el Estado planteaba un modo de relación complementario entre mujer y marido. Ambos deben asumir la tutela moral de los

² Con la revolución epistemológica científicista de la modernidad en torno al triunfo de las ciencias biológicas y físicas y el iluminismo, se comenzó a reproducir una construcción de los roles sexuales en torno al sexo biológico, que pasa a ser una realidad concreta e irreducible, en donde los sexos masculinos y femeninos son presentados como fijos, estables, contrastantes y opuestos-complementarios. Esta imagen fue reforzada durante el siglo XIX por el darwinismo social, enfocado en una evolución social a partir de los requisitos materiales y sociales, donde se distinguen los instintos sociales, es decir, la cooperación entre los individuos, y el sentido moral, entendido como una regulación de la sexualidad, que presupone uniones heterosexuales estables y matrimoniales.

Andrea Robles.

“No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios”: Género, matrimonio y representación. Chile, 1910-1921.

suyos y ejercer el rol providencial, de modo, que ambos comparten la ofrenda de una conciencia trascendente y son igualmente depositarios de la tradición, que les permite dar por conocido lo bueno y lo malo. En ese sentido, marido y mujer son moralmente iguales, donde se distinguen deberes para el hombre y la mujer, pero que en el fondo es una unidad de conciencia y de destino. Esta separación de deberes no hace más que introducir una suerte de división de tareas, para abordar en común la tutela del mundo, en el que la razón y la fuerza se consideran virtudes del hombre, en la medida que son sus deberes la autoridad, protección y provisión económica. Por otro lado, la piedad, la pureza y la afectividad son particularidades femeninas que dan cuenta de su compromiso sobre la educación y la caridad³, precisándose roles designados tanto para los hombres como para las mujeres, es así que “las relaciones entre género y la familia se ven como una relación dialéctica. Al mismo tiempo que estructura las relaciones familiares, el género está constituida por éstas.”⁴ En este marco de espacio generizado que es la familia, se entiende con mayor claridad la ideología del familismo, que “mistifica la posición de hombres y mujeres en la familia, haciendo ver el trabajo reproductivo y doméstico de la mujer como algo natural y encubriendo el uso que la familia y la sociedad hacen del mismo”⁵, que pone de manifiesto a la familia como natural y universal.

La construcción cultural de la mujer-esposa decimonónica estaba centrada en la expectativa social de entregarse a los otros,

³ Barros, L. y Vergara, X. “La imagen de la mujer aristocrática hacia el novecientos”. En: Covarrubias, P. y Franco, R. (comp.) *Chile: Mujer y sociedad*, pp. 242-243.

⁴ León, Magdalena, *Op. Cit.*, p. 184.

⁵ *Ibid.*, p. 186.

convirtiéndola en un ser inacabado, ya que su “misión” era de complemento, auxiliar y ayuda al hombre-marido. Desde su nacimiento la joven se encontraba enmarcada bajo un modelo de subordinación, toda su vida estaba regulada por los hombres que la rodeaban, en sus primeros años por la autoridad del padre, o por los hermanos mayores en caso del fallecimiento del padre. Criada al lado de su madre, recibía la preparación de los conocimientos para su desempeño doméstico. Esta proyección de subordinación en su rol de hija se reproducía al contraer matrimonio, al someterse a la autoridad del marido. Sin embargo, la principal preocupación de los padres respecto a sus hijas era asegurarles un buen matrimonio, para darle status y seguridad. Por ello el hito fundamental de la vida de la mujer lo constituía la institución del matrimonio, como instancia para desenvolver su misión auxiliar.

Es en el matrimonio donde se configuran los roles de género a partir de las diferentes funciones de la pareja, de esta manera al hombre le corresponde los roles instrumentales, y entre ellos el más importante es el trabajo. A la mujer le toca los roles expresivos: criar y educar a los hijos. Por consiguiente, la vida cotidiana de las mujeres estaba fuertemente planteado por el modelo de domesticidad que la expectativas sociales le imponían, con ello, la conducta esperada pretendía ante todo, su reclusión en el hogar, donde se sometía al esposos puesto que la mujer no podía comprometer en ningún momento la autoridad del marido y mucho menos su dignidad, dándose en la construcción de los roles de género al interior de la familia una división más allá de lo doméstico, sino una división esenciales en términos de poder, donde el padre-marido es el jefe y la madre-esposa su seguidora.

Andrea Robles.

“No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios”: Género, matrimonio y representación. Chile, 1910-1921.

Revistas de género (magazine) y el Género en la revista

En las primeras décadas del siglo XX vemos emerger las revistas especializadas del género magazine, que ofrecen un variado contenido a un público cada vez más heterogéneo en su demanda. Este nuevo género en la producción textual-comunicacional se posesiona como un formato innovador y provocador que incorpora a la imagen y la fotografía como un nuevo código de lenguaje. Su popularización e impacto muestra las transformaciones en el campo cultural que deviene en la segmentación del público lector de acuerdo a sus intereses. En este panorama es que vemos surgir la revista *Zig-Zag*, en 1905, más tarde se le siguieron nuevas revistas, entre ellas la revista *Corre-Vuela*, lanzada en 1908; *El Peneca*⁶, de 1908; *Selecta*, revista de arte y literatura, fundada por Luis Orrego Luco en 1909; *Familia*, de 1910. Y en 1913 se agrega al Grupo Zig Zag, la revista *Pacífico Magazine*, cuyos editores eran Joaquín Díaz Garcés y Alberto Edwards.

La prensa fue una de las iniciativas que se masificó en el inicio del siglo XX, y que representó en el espacio público a los nuevos sujetos sociales. Fruto de la incorporación de tecnologías y la reproducción escritural permitió la generalización de productos y estilos, que junto con el aumento del público lector generado con las políticas estatales de educación, ayudó a desarrollar

⁶ El surgimiento de revistas especializadas dirigidas a distintos segmentos de la sociedad, no dejó al margen el público infantil, para el se publicaron varias revistas tales como *La revista de los niños* (1905), *Chicos y Grandes* (1908) y *El Peneca* (1908), con el fin de entretener y educar.

públicos cada vez más especializados en gustos e intereses⁷. La industria editorial moderna se conformó en la medida que la demanda por textos escritos se hizo constante; novelas y folletines son productos que aumentaron su presencia en el mercado gracias al interés proveniente de las masas que se acumulaban en las ciudades y que desarrollaron la necesidad de disponer de información sobre la vida de la ciudad. La diferenciación en los lectores estuvo dada de acuerdo a grupos sociales e intereses políticos, sociales y de género. Los productos como revistas magazinescas eran adquiridos por consumidores de clase media, que se estaban integrando a las costumbres y estilos de vida de los sectores altos, configurándose como un público convencional y admirador de lo establecido.

La dinámica del campo cultural establece al escritor como productor y el lector como el consumidor, a su vez, se asocia al escritor productor con lo activo, en el ámbito de la creación literaria, y a lector con lo pasivo, en el ámbito de usuario de esa creatividad literaria. Al instalarse una relación de intercambio se construye una jerarquía, de tal manera que el polo productor es investido de una distinción superior, se acentúan la distancia entre cultura profesional y la del público, en tanto el intelectual es reconocido públicamente mientras el polo receptor es anónimo y masivo, es una feminización del consumidor/pasivo. El campo cultural también es un espacio generizado, en el marco del orden representacional de las características “femeninas” y “masculinas” que articula atributos polares en el marco de la representación binaria, donde que el escritor profesional construye su identidad como sujeto hombre

⁷ Ossandón, C. y Santa Cruz, Ed. *Entre las alas y el plomo. La gestación de la prensa moderna en Chile.*, p. 33.

Andrea Robles.

“No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios”: Género, matrimonio y representación. Chile, 1910-1921.

dueño del conocimiento y de la palabra, en una oposición binaria en donde el otro es la mujer silenciada e instalada en la práctica doméstica. La masculinización de la palabra productora de conocimiento se enfrenta a la feminización del silencio frente a la palabra, pero consumidor en un espacio de cultura de masas⁸.

Revista Familia (1910-1928): Entre la cultura moderna y la coquetería femenina

En enero de 1910 aparece en el mercado de las publicaciones magazinescas destinadas a las mujeres la revista *Familia*, perteneciente a la Empresa Editorial Zig-Zag. De publicación mensual, el primer número llevaba el epígrafe de “*Revista mensual ilustrada dedicada exclusivamente al hogar*”.

En su primer número deja establecidas sus bases y objetivos: “Solo la familia ha vivido hasta ahora olvidada, y el hogar y la mujer, que en él es reina y dueña, no ha tenido una publicación que venga a servirlos ampliamente y a ofrecerles cuanto en todas las publicaciones que ruedan en un público se halla, pero mal repartido, dado sin cuidado ni especial interés para construir una verdadera revista de

⁸ No obstante, ciertas mujeres desarticulaban estas normas y cuestionaron el orden social existente, escribiendo, dirigiendo, editando y publicando productos editoriales. Es así que, el desarrollo de la prensa femenina, hacia comienzos del siglo XX, formó parte del fenómeno de la diversificación de públicos y mercados desarrollado por la prensa moderna. Dentro de ese proceso, algunas mujeres abrieron espacios y generaron un público interesado en escucharlas. Véase Agliati Valenzuela, C. y Montero Miranda, C. “Explorando un espacio desconocido: Prensa de Mujeres en Chile, 1900-1920”, [online] En revista electrónica *Cyberhumanitatis* nº 19, Universidad de Chile, Santiago de Chile, Disponible en www.ciberhumanitatis.uchile.cl

familia”⁹, por ello “Familia aspira la sana y justa aspiración de llenarlo”.

Destinada a un público consumidor preferentemente de mujeres de clase alta y clase media educada, su objetivo era entretenerlas y cultivarlas: “Esta revista tratará todas las cuestiones relacionadas con la familia y el hogar, desde los severos problemas de la educación hasta los livianos y amables que impone la coquetería femenina en el adorno de las personas y en el confort de la vivienda.”¹⁰

La revista pronto alcanzó una gran difusión¹¹ llegando a constituirse en la receptora de los cambios intelectuales, físicos¹² y de experiencia de la mujer, reflejándose una cierta participación en el proceso de la modernidad que vive la sociedad chilena. A su vez la revista pone en contacto a mujeres con intereses culturales y el mundo periodístico, dando cuenta del surgimiento y desarrollo de una opinión pública femenina (de clase alta y media educada).

Se comienzan a evidenciar en torno a la modernidad de la sociedad chilena un nuevo lenguaje del discurso del mandato de género de la mujer-esposa, se tendría que hablar de una “renovación” cuestionable en los roles femeninos, es un “culto a la domesticidad”,

⁹ S/a. “Editorial”, En Revista *Familia*, N° 1, Santiago, enero 1910, p.1.

¹⁰ S/a. “Editorial”, *Op. Cit.*

¹¹ La revista fue distribuida en todo el país, incluso su circulación llegó al extranjero, por América y Europa.

¹² La presentación gráfica de la revista contenía todos los avances de la tecnología periodística moderna, que la Empresa Zig-Zag desplegó en su mirada modernizadora. De este modo, incorporó la revista en sus páginas dibujos y fotografías que ilustraban con armonía cada sección. Los dibujos en 1916 dieron paso a las fotografías, que ilustraron primero la sección de modas, para luego inmortalizar a las distinguidas damas chilenas, cuya fotografía era editada en la portada de la revista.

Andrea Robles.

“No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios”: Género, matrimonio y representación. Chile, 1910-1921.

es así que para Manuel Vicuña, es la misma veneración y exaltación religiosa de la madre-esposa ahora convertida en un “culto laico”; son los mismos contenidos pero en otro discurso, fue el traslado de las prerrogativas de lo religioso a lo laico-moderno: “El ideal del matrimonio afectivo, el papel de la mujer como “enfermera-esposa” que —olvidándose de sí misma— ofrece a diario solaz a los suyos, y la concepción del hogar como asilo espiritual ante las presiones materiales del mundo exterior, muestra cómo en Chile varios hombres y mujeres [...] comenzaban a asimilar el culto de la domesticidad desarrollado y popularizado en Europa y Estados Unidos durante los siglos XVIII, y, ante todo, XIX, cuando adquiere la gravitación social de un modelo normativo capaz de suscitar la adhesión de todas las clases y corrientes ideológicas”¹³, se propone un ambicioso programa de instrucción femenina que comprende conocimientos de economía doméstica y política, higiene, fisiología y psicología, la idea era transformar a las mujeres en compañeras emocionales, estipulándose una complementariedad dentro del matrimonio, donde “hay que saber ser siempre la buena y cariñosa compañera del marido [...] ella debe ser la que lo consuele, en ella debe refugiarse para que lo aliente y con gracias y ternuras debe hacerlo olvidar sus preocupaciones [...] siempre y en toda ocasión deben ser las que piensan en todo lo que las rodeas, dispensadoras de la gracia, del encanto y la paz.”¹⁴

El discurso formativo de género que despliega la revista *Familia*, se enmarca en la premisa de una gracia femenina de ternura, consuelo y refugio; estableciéndoles un espacio de movilidad e

¹³ Vicuña, M. *La belle époque chilena. Alta sociedad y mujeres de elite en el cambio de siglo*, p. 154.

¹⁴ S/a. “Feminismo y Feminista”. En revista *Familia*, N° 57, Santiago, septiembre 1914, p.9.

intervención al interior del hogar, pero rechazando el control omnipotente del marido, esto es una nueva premisa, en la medida que la mujer es instruida, la hace más propicia a una cierta autonomía, recordemos que las recomendaciones sobre los deberes conyugales se centran en los deberes “propios de la doctrina cristiana, la obediencia de la mujer, el modelo mariano del amor y la sumisión, las actividades que la Iglesia espera de las mujeres-esposas, las actividades cristianas propias del hogar”¹⁵, entre las más importantes prescripciones o deberes que afecta a la mujer en la relación entre los esposos es la obediencia. Lo que se propone en *Familia* es un pequeño cambio en la resignificación de la obediencia al marido, las señoras de la época, plantean una mujer instruida para desplazarse con autonomía en sus labores domésticas y el hogar, constituyéndose en la “reina del hogar” y la profesional del cuidado familiar, es una paradoja en resignificar un aspecto del mandato de género a favor de una cierta autonomía, pero que a la vez profundiza el mandato de la domesticidad y la entrega a los otros, porque no hay: “[...] nada más hermoso que una familia bien organizada, siempre que en ella se reconozca a la mujer su verdadero mérito, que aprenda a escoger bien, a gobernarse por sí misma, a apreciarse sin falsa modestia.”¹⁶

Es así como la revista *Familia* se desenvuelve como el medio de propagación de la doctrina de la domesticidad. Asumir los nuevos cambios sin perder la gracia femenina, fue la consigna de *Familia*, de este modo dedicó importantes números de páginas en sus inicios a la moda y la belleza. En la revista se podían encontrar consejos de

¹⁵ Salinas, Rene, “La pareja: comportamientos, afectos, sentimientos y pasiones”, En Sagredo, R. y Gazmuri, C. (ed.) *Historia de la vida privada en Chile. Tomo II El Chile moderno de 1840-1925*, p. 75.

¹⁶ Ga Vera, “El papel de la mujer en la familia”, En revista *Familia*, N° 144, Santiago, diciembre de 1921, p. 4.

Andrea Robles.

“No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios”: Género, matrimonio y representación. Chile, 1910-1921.

belleza, datos prácticos para el hogar; se enseñaba moda y costura, consejos para la casa y sobre decoración, recetas de cocina y la infaltable vida social. A través de la moda se va vislumbrando los cambios en la imagen física de la mujer. En los comienzos de la revista se da cuenta de formas recatadas de vestir, donde la rigidez impera junto al ocultamiento de los movimientos. Con el desarrollo de la actividad física, como los deportes y la gimnasia, el vestuario femenino se dispuso más a la comodidad. Las faldas largas son reemplazadas por los trajes de calle, útiles tanto para andar en bicicleta como para conducir el automóvil. El cabello deja atrás los peinados ostentosos, para dar paso a las melenas, llegando al extremo corto.

En las páginas de *Familia*...

196

El nuevo discurso que reafirma lo doméstico, resignifica la ciega obediencia y la encauza a una “compañía emocional”, de acuerdo con este concepto, las mujeres debían ser amigas de sus maridos, psicólogas de sus hijos y científicos domésticos preocupados, sobre todo, de aplicar las nuevas normas de higiene en el hogar¹⁷. Es así que en el artículo de la revista *Familia*: “¿Por qué algunos maridos prefieren el Club al hogar?”, la columnista Gloria recomienda a sus lectoras: “No olvidéis que el orden y la limpieza dan un aspecto coqueto al hogar más sencillo. El marido penetrará en él en las tardes, después del trabajo abrumador del día, sin recordar el "club" y en él

¹⁷ Renate Bridenthal, Claudia Koonz, Susan Stuard (eds.), *Becoming Visible. Women in European History* (Boston, 1987), p. 494. Referencia obtenida en Veneros, Diana, “Continuidad, Cambio y Reacción 1900-1930”, En Veneros Ruiz-Tagle, Diana (ed.), *Perfiles Revelados. Historia de Mujeres en Chile siglos XVIII-XX*, p.21

se sentirán deliciosamente. Así como los obreros se quedan en las tabernas, después del trabajo, porque en su casa no hay luz, ni abrigo, ni agrados, así también el marido distinguido acude al "club" cuando no encuentra lo que desea en el hogar. Menos hogares desgraciados habría y menos odios al "club" si las dueñas de casa comprendieran ese arte de atraer al marido, proporcionándole, un hogar ordenado, una atmósfera tranquila, donde él ha de refugiarse, al lado de una esposa cariñosa, de las contrariedades y luchas de la vida diaria.”¹⁸ El Club de la Unión, fundado en 1864 y que solo permitía miembros masculinos de la elite nacional, alcanzó notoriedad pública como amenaza al mundo doméstico en la década de 1910. La atracción del club se entiende porque: “[...] a lo largo de cuatro décadas, este aumentó su número de socios sin perder su exclusividad social; expandió la variedad a la vez que mejoró sustancialmente la calidad de sus servicios; y elevó en forma significativa el nivel de sus instalaciones”¹⁹, se convierte en una lujosa y comfortable institución que llevaba a cabo una sociabilidad exclusivamente masculina.

A su vez, la nueva concepción de “compañía emocional” se fundamenta en la noción de complementaridad marital patriarcal entre hombre y mujer, pero como señala Marqués: “[...] la lectura real que de ello se hace es que la mujer es el complemento del hombre y no que éste deba ser, o debe ser también, el complemento de la mujer. Se afirma que no es bueno que el hombre esté solo, atribuyendo esta frase a un Dios Creador, [...] la mujer aparece para hacer compañía o complementar al varón, pero no a la inversa”²⁰. Esta

¹⁸ Gloria, ¿Por qué algunos maridos prefieren el Club al hogar?, En revista *Familia*, Nº 6, Santiago, Junio 1910, p. 27.

¹⁹ Vicuña, M. *Op. Cit.*, p. 113.

²⁰ Marqués, J. “Varón y patriarcado”. En Valdés, T. y Olavarría, J. (eds.) *Masculinidad/es. Poder y Crisis*, p. 21

Andrea Robles.

“No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios”: Género, matrimonio y representación. Chile, 1910-1921.

ideología del complemento fundada en la concepción religiosa pero que ha sido traspasada a la ideología laica, se centra, por tanto, en una búsqueda por parte del hombre entre las mujeres que poseen las cualidades que el varón considere complementarias a las suyas, en tal sentido, “la fórmula que expresa la ideología de la complementariedad no es Varón más Mujer igual a Pareja o unidad superior, sino más bien Varón más Mujer igual a Varón completo, Varón con sucursal o simplemente Varón asistido.”²¹ Esta mirada de la complementariedad no es advertida menos cuestionada, sino más bien ratificada por el modelo de mujer asistencial en la nueva ideología de “compañía emocional”.

En el número inaugural de la revista *Familia*, en enero de 1910, se incluye el artículo “Consejos a una novia”, donde se aconseja a la novia los diez mandamientos de la esposa modelo (dictado por la Reina de Rumania)²²:

- I. *No seas la primera en disputar. Pero, si la discusión es inevitable, sé valiente hasta el fin. Si te sonríe el triunfo, ganarás en prestigio a los ojos de tu esposo.*
- II. *No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios. No te maravillen en consecuencia, sus fragilidades.*
- III. *No pidas dinero á menudo a tu esposo. Amódate a lo que te da.*
- IV. *Si descubres que tu esposo tiene poco corazón, no olvides que no por eso carece de estómago. Tratando bien al último puedes desarrollarle el primero.*

²¹ Marqués, J., *Op. Cit.*

²² Doña Pabla, “Consejos a una Novia”. En revista *Familia*, Nº 1, Santiago, enero 1910, p. 7.

- V. *De vez en cuando, no muy á menudo, haz de manera que sea tu marido quien pronuncie la última palabra. Eso le producirá á él un placer y no puede molestarte.*
- VI. *Lee todo el diario, no solo la crónica social y el material de lectura espeluznante o escandalosa. Tu marido sentirá un verdadero orgullo de poder comentar contigo los asuntos del día y aún hasta de política.*
- VII. *Aún en la más acalorada de las disputas, no ofendas á tu marido. No olvides que fue tu semi-dios.*
- VIII. *Procura demostrar á tu marido, de cuando en cuando, que él es el más listo y el más culto y tú no eres siempre infalible.*
- IX. *Si tu marido es inteligente, sé su camarada. Si es estúpido, sé su amiga.*
- X. *Respetá, sobre todo, la madre de tu marido: piensa que la amó antes de amarte á ti.*

Es una lectura moderna de los mandatos de género para las mujeres en la relación conyugal, es una transición entre la obediencia al marido promulgada por la Iglesia y las nuevas concepciones de una identidad femenina abiertas a “ciertos cambios” y negociaciones en la medida que se cumplen ciertos requisitos, como es la instrucción y una preparación de la mujer para asumir las múltiples tareas del hogar y el matrimonio. En cierta forma son transformaciones sutiles al interior del hogar, que se desenvuelven en torno a un estilo de mujer-esposa-madre que presupone la negociación y aceptación. Dicha negociación se entiende como prácticas fragmentarias, contradictorias y ambiguas respecto del discurso tradicional maternal

Andrea Robles.

“No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios”: Género, matrimonio y representación. Chile, 1910-1921.

y conyugal²³, donde la voz femenina como esposa participa paradójica y ambiguamente de la producción y transformación cultural.

Se acepta y no se cuestiona el rol del hombre de proveedor de la familia: *No pidas dinero á menudo a tu esposo. Amóldate a lo que te da.* Es interesante la problemática de la dependencia femenina a través del dinero, temática que trabajó Clara Coria en “*El sexo oculto del dinero. Formas de dependencia femenina*”, donde demuestra que la distribución del dinero se instala como un orden social masculino que ratifica la dominación en tanto divisiones arbitrarias y como naturales. La distribución entre dinero chico y dinero grande (el primero es el dinero del consumo cotidiano, y el segundo, es el dinero donde se asienta el poder), como señala Coria es una forma natural y corriente de administrar el dinero al interior de la pareja conyugal; en cuanto el control del dinero grande, con mayor repercusión en sus usos en cuanto a la decisión y responsabilidad que implica su gasto, ratifica la simbología de la virilidad. El hombre es el responsable se sostener a la familia y por ende de asumir la responsabilidad económica del mantenimiento familiar.

Se negocia la obediencia: *Procura demostrar á tu marido, de cuando en cuando, que él es el más listo y el más culto y tú no eres siempre infalible*, también se negocia el prestigio y la entrega al otro: *De vez en cuando, no muy á menudo, haz de manera que sea tu marido quien pronuncie la última palabra. Eso le producirá á él un placer y no puede molestarte*, como a su vez, la relación emocional marido-mujer: *Si tu marido es inteligente, sé su camarada. Si es estúpido, sé su amiga*, las discusiones: *No seas la primera en disputar. Pero, si la discusión es inevitable, sé valiente hasta el fin. Si te sonrío el triunfo, ganaras en prestigio a los ojos de tu esposo*, y sobre todo la autoridad del marido:

²³ León, M. *Op. Cit.*, p. 187.

No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios. No te maravillen en consecuencia, sus fragilidades. Tal vez podríamos presumir, que esta declaración es un cuestionamiento (lo más probable que inconscientemente y sin los alcances con que podemos examinarlo hoy en día) a la “autodepreciación y autodenigración” que según Pierre Bourdieu constituye una de las formas de dominación masculina, planteando una dependencia que: “[...] se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (relación de dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural”²⁴, al rechazar la idea de un marido-dios es una relativa autonomía de la imagen de sí mismas, es acceder a una cierta consciencia de las relaciones de poder en las interacciones afectivas-interpersonales, incluyendo de este modo la negociación en la relación, aunque sea contradictoria y ambigua.

El “arte de atraer al marido”, es la clave para ir descubriendo la resignificación del rol de la mujer en su hogar, ese nuevo prestigio y autoridad en la esfera privada. Esta renovación del rol procura hacer suponer que el prestigio sigue siendo superior en el marido, pero por debajo la mujer influye en él. Por ello Shade (Marina Cox Méndez de Stuvan)²⁵ reprocha: “¡Injustas pretensiones del sexo masculino, que en el femenino quiere tener siempre un instrumento gobernable

²⁴ Bourdieu, P. *La dominación masculina*, p. 51

²⁵ Marina Cox Méndez de Stuvan (1871-1914), conocida como Shade, pseudónimo que utilizaba para firmar sus trabajos. Se convirtió en escritora y periodista instada por la necesidad económica, tornándose así en la primera mujer que hizo de esta actividad una profesión.

Andrea Robles.

“No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios”: Género, matrimonio y representación. Chile, 1910-1921.

según sus deseos y caprichos!”²⁶ De la misma manera, se expresa en la revista: “Para conseguir el modo de honrar a la esposa y madre, que tan indispensable son en la vida, es insistiendo en que se la trate como perfectamente igual al hombre”²⁷.

En cierta manera, “el matrimonio es indudablemente un sacrificio” al que se entrega por voluntad propia la mujer, ya no por obediencia. Son las muchachas las que escogen entre sus pretendientes, es una disposición que busca la felicidad de la pareja. Asimismo, los consejos que se le entregan a las esposas para mantener la felicidad al interior de su hogar parten por el reparo de que: “[...] no abandone, ni olvide la preciosa reserva que fue suya cuando era doncella, que no se permita aparecer como greda común después de haber sido siempre porcelana fina: no deje de dar a su esposo la misma recepción cortez (sic) y graciosa bienvenida con que recibía al amante. No descuide su persona: ponga esmero en el peinado y toilette. En sus chiftones y zapatos, acostúmbrese a arreglarse con esmero, como un deber de conciencia”²⁸. Al cuidado personal y del hogar, le agrega el cuidado tanto del marido como de los hijos: “No hay que preocuparse demasiado por los niños, que puede en resultar en descuidar al esposo. Los niños necesitan de sus cuidados, pero Juan [el marido] también necesita de usted”²⁹. A su vez el marido debe preocuparse de no descuidar las atenciones hacia su esposa: “He conocido á (sic) muchos hombres que habrían dado su vida por sus esposas si fuera necesario, sin embargo olvidaban constantemente todas las reglas de cortesía. Sus maneras han sido tan

²⁶ Shade, “Para *Familia*”. En revista *Familia*, nº 86, Santiago, febrero 1917, p. 5.

²⁷ S/a. “La mujer parásita”. En revista *Familia*, nº 85, Santiago, enero 1917, p. 11.

²⁸ ONIX, “El matrimonio, su éxito ó (sic) fracaso”. En revista *Familia*, Nº 22, Santiago, octubre 1911, p. 4.

²⁹ ONIX, *Op. Cit.*

desatentas que más de una de ellas, herida en su orgullo se preguntaba en el interior de su corazón: ¿qué se había hecho el amor de su esposo? No hay mujer alguna que pueda tolerar, sin sufrir, la menos descortesía de su marido en presencia de extraños [...] La felicidad depende en parte de pequeñeces: así que no hay que descuidar en ningún sentido la sensibilidad y la delicadeza de la esposa.”³⁰ Este equilibrio del cuidado y preocupación por parte de la mujer y el marido al interior de la vida familiar es la búsqueda de compañía y “refugio”, lo que nos va vislumbrando que la concepción del hogar y el matrimonio, se basa más en relaciones intrafamiliares cargadas de afecto, cuidados y simpatías. Es la familia moderna emocional, donde: “Hay que tener presente que el hogar es más que un abrigo, más que un museo, ó (sic) un almacén de muebles y trajes lujosos, es el depositario de goces ó (sic) penas, es el refugio para la familia lejos del mundo indiferente”³¹.

Ahora la dominación masculina no pasa por mandatos religiosos sino por lazos afectivos, en este plano es la dominación emocional que plantea Pierre Bourdieu, al señalar que la relación de dominación funciona por complicidad que mantiene la perpetuación de la violencia simbólica, y se instala como un “poder hipnótico” que se manifiesta en todas las manifestaciones, sugerencias, seducciones, amenazas, reproches, órdenes o llamamientos al orden, cuya eficacia está dada porque están inscritos en lo más íntimo de los cuerpos, donde la dominación adopta formas de emociones corporales: vergüenza, humillación, timidez, ansiedad, culpabilidad; o de pasiones y sentimientos: amor, admiración, respeto; como también esquemas

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

Andrea Robles.

“No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios”: Género, matrimonio y representación. Chile, 1910-1921.

de percepción y de inclinaciones: a admirar, a respetar, a amar, etc. que hacen sensible algunas manifestaciones simbólicas del poder³².

Ga Vera en el artículo “El papel de la mujer en la familia” señala que: “[...] desarrollar el alma femenina es lo principal. La idea de familia y el fanatismo del hogar están lejos de encerrar la completa solución del destino de la mujer. No hay pues que condenar a toda mujer a no tener otro aliciente que el de ser dueña de casa [...] ¡Decidme si no debe ser respetada, venerada, la mujer que cumple con su deber, sea cual sea la vocación que ha seguido por su propia voluntad!”³³.

Roxane³⁴ (Elvira Santa Cruz-Ossa) en su conferencia “Ideales femeninos”, de 1920, deja en claro cuáles son según su punto de vista los nuevos horizontes de la mujer, una “mujer conciente e ilustrada” esta es la “mujer moderna”, donde “hoy se vislumbra con claridades de aurora, que el espíritu de la mujer, sumido desde siglos atrás en soporífica inconsciencia, se abre ya a la comprensión plena y franca de todo lo que hay de grande, bueno y hermoso en la naturaleza, en el mundo del pensamiento, como en el de la acción; pero esto no me induce a creer que nuestra evolución sea completa. Lejos de eso, yo creo que recién se inicia para la mujer chilena una era luminosa y verdaderamente grande”³⁵.

³² Bourdieu, P. *Op. Cit.*, p. 67.

³³ Ga Vera, “El papel de la mujer en la familia”, *Op. Cit.*, p. 9.

³⁴ Elvira Santa Cruz Ossa (1886-1960), esta Mujer de palabra escribió bajo el seudónimo de Roxane. Se dedicó a las letras, al periodismo, la pedagogía y la labor social. Tempranamente se independiza de sus padres y se dedica a la literatura.

³⁵ Roxane, “Ideales Femeninos Conferencia dictada por la Sta. Elvira Santa Cruz Ossa en el Teatro Central de Concepción”. En revista *Familia*, N° 127, Santiago, julio 1920, p. 9.

A modo de conclusión.

Indagando en la publicaciones de temáticas femeninas, especialmente la revista *Familia* observamos cómo se construyen las representaciones de lo femenino y el matrimonio que emergen del culto a la domesticidad y la instrucción de la mujer, es en este espacio donde nos percatamos que hay una relativa variación en torno a la experiencia vital genérica femenina pero no en la discursividad de lo que se identifica con lo femenino. El sistema sexo-género persiste más la realidades cambian. En este sentido es interesante que las temáticas tratadas en esta revista femenina, se instala como otra forma de imbricarse lo privado con lo público, en la medida que el accionar de la vida es expresado a través de los medios escritos de comunicación, construyendo representaciones y opiniones sobre la construcción genérica y difundiéndolas y reproduciéndolas. Por ello, podemos concluir que la familia y la revista *Familia* fueron agentes de la construcción genérica.

Andrea Robles.

“No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios”: Género, matrimonio y representación. Chile, 1910-1921.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Revista *Familia*. Santiago, Chile: Editorial Zig Zag.(Biblioteca Nacional de Chile)

- Doña Pabla. Consejos a una Novia. En revista *Familia*, Nº 1, Santiago, enero 1910, p. 7.
- Gloria. ¿Por qué algunos maridos prefieren el Club al hogar? En *Familia*, Nº 6, Santiago, junio 1910, p. 27.
- ONIX. El matrimonio, su éxito ó (*sic*) fracaso. En revista *Familia*, Nº 22, Santiago, octubre 1911, p. 4.
- Roxane. Ideales Femeninos Conferencia dictada por la Sta. Elvira Santa Cruz Ossa en el Teatro Central de Concepción. En revista *Familia*, Nº 127, Santiago, julio 1920, p. 9.
- Ga Vera, El papel de la mujer en la familia. En revista *Familia*, Nº 144, Santiago, diciembre 1921, p. 9.

Libros

ALONE. *Pretérito imperfecto. Memorias de un crítico literario*. Santiago, Chile: Editorial Nascimento, 1976.

ARANGO, L.; LEÓN, M. y VIVEROS, M. (comps). *Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá, Colombia: TM Editores, 1995.

- ARTAZA, P. y BRENNING, P. *Mujer y relaciones de pareja. Chile siglo XIX*, s/d.
- BOURDIEU, P. *La dominación masculina*. Madrid, España: Anagrama, 2003.
- BRUNNER, J. J. y CATALÁN, G. *Cinco estudios sobre Cultura y Sociedad*. Santiago, Chile: Ainavillo, 1985.
- CORIA, C. *El sexo oculto del dinero. Formas de dependencia femenina*, Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1991.
- CORREA, S.; FIGUEROA, C.; JOCELYN-HOLT, A.; ROLLE, C. y VICUÑA, M. *Historia del siglo XX Chileno. Balance Paradojal*. Santiago, Chile: Sudamericana, 2001.
- LAMAS, M. (comp). *El Género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. México D.F., México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa S. A.— Estudios de Género, UNAM, 1996.
- OSSANDÓN, C. y SANTA CRUZ A., E. *Entre las alas y el plomo. La gestación de la prensa moderna en Chile*. Santiago, Chile: Ediciones LOM- Universidad ARCIS- DIBAM, 2001.
- SALAZAR, G. y PINTO, J. *Historia Contemporánea de Chile IV. Hombría y Feminidad*. Santiago, Chile: LOM Ediciones, 2002.
- SUBERCASEAUX, B. *Historia del Libro en Chile (Alma y Cuerpo)*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello, 1993.
- VALDÉS, X. *La vida en común: familia y vida privada en Chile y el medio rural en la segunda mitad del siglo XX*. Santiago, Chile: Lom Ediciones, 2007.

Andrea Robles.

“No olvides que te has casado con un hombre y no con un Dios”: Género, matrimonio y representación. Chile, 1910-1921.

VENEROS, D. (ed). *Perfiles revelados. Historia de mujeres en Chile siglos XVIII-XX*. Santiago, Chile: Editorial Universidad de Santiago, 1997.

VIAL, G. *Historia de Chile (1891-1973). Volumen I. Tomo I y II. La Sociedad Chilena en el Cambio de Siglo (1891-1920)*. Santiago, Chile: Zig-Zag, 2001.

VICUÑA, M. *La belle époque chilena. Alta sociedad y mujeres de elite en el cambio de siglo*. Santiago, Chile: Sudamericana, 2001.

Monografías

AGLIATI, C. y MONTERO, C. Explorando un espacio desconocido: Prensa de Mujeres en Chile, 1900-1920, [online] En revista electrónica *Cyberhumanitatis* nº 19, Santiago, Chile: Universidad de Chile. Disponible en www.ciberhumanitatis.uchile.cl

BARROS, L. y VERGARA, X. La imagen de la mujer aristocrática hacia el novecientos. En Covarrubias, P. y Franco, R. (comp). *Chile: Mujer y sociedad*. Santiago, Chile: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 1978.

BELLUCCI, M. De la pluma a la imprenta. En Fletcher, L. (comp). *Mujeres y Cultura en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Feminaria, 1994.

BOURDIEU, P. El Espíritu de la familia. En *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona, España: Editorial Anagrama, 2007.

- DE BARBIERI, T. Sobre la categoría Género. Una introducción teórico-metodológica, [online: archivo pdf], En *Revista Debates de Sociología*, nº 18, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993. Disponible en <http://www.minjusticia.cl/pmg/documentos>.
- DE LAURETIS, T. La tecnología del género. En Ramos, C. (comp). *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*. México D.F., México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.
- MARQUÉS, J. Varón y patriarcado. En Valdés, T. y Olavarría, J. (eds). *Masculinidad/es. Poder y Crisis*. Santiago, Chile: Edición FLACSO-Chile, 1997.
- SALINAS, R. La familia tradicional en Chile: moralidad y realidad. Siglos XVI a XIX. En revista *Proposiciones. Los Problemas históricos de la Modernidad en Chile Contemporáneo* Nº 24, Santiago de Chile: Ediciones Sur, 1994.
- SALINAS, R. La pareja: comportamientos, afectos, sentimientos y pasiones. En Sagredo, R. y Gazmuri, C. (ed). *Historia de la vida privada en Chile. Tomo II El Chile moderno de 1840-1925*. Santiago, Chile: Ediciones Taurus, 2006.
- SUBERCASEAUX, B. Lo masculino y lo femenino en el imaginario colectivo de comienzo de siglo. En *Revista Chilena de Literatura*, nº 42, Santiago de Chile: Departamento de Literatura, Universidad de Chile, Editorial Universitaria, 1993.

Rodrigo Robles Blaesinger.

Maternidad: ¿Un Deseo Femenino en la Teoría freudiana?

Título: Maternidad: ¿Un Deseo Femenino en la Teoría freudiana?

Autor: Rodrigo Robles Blaesinger.

Palabras Claves: Maternidad, mujer/madre, sexualidad femenina, feminidad madura, psicoanálisis.

Resumen

Este ensayo se plantea como una reflexión de la maternidad en la idea freudiana. A la luz de estas construcciones se esboza cómo esta imagen es construida desde sus prácticas en la sociedad a partir de una cultura patriarcal. Además se trabajan ideas de la sexualidad femenina, la feminidad madura y el deseo de hijo en el psicoanálisis de Freud. Finalmente, una propuesta de la maternidad a partir de los símbolos culturales impuestos. Por lo tanto, se intenta mostrar la dificultad de distinguir entre el deber ser madre y el deseo de un hijo.

Maternidad: ¿Un Deseo Femenino en la Teoría freudiana?

Rodrigo Robles Blaesinger

Es un hecho: entre la madre de quién hablamos y la madre que habla la distancia es larga. La primera es objeto, visto a través del prisma del fantasma del que habla. La segunda es sujeto [...] y como tal presa de la división hablante-ser. (Soler, C. 2006: p. 131)

Mi intención en este texto es realizar una presentación sobre cómo, en la teoría freudiana, se han presentado algunas ideas de la maternidad. Me es posible presuponer que el psicoanálisis en tanto disciplina del sujeto, no ha estado ajeno a la construcción de este concepto.

Si de algo nos habla Freud y la teoría psicoanalítica, es que en el inconsciente se alojan los deseos más íntimos de los seres humanos, invisibles a primera vista y reprimidos por la cultura. Un inconsciente armado en la niñez y determinante en el transcurso de la vida. Estamos determinados en parte a nuestra historia.

En este sentido la maternidad en el inconsciente femenino puede mantenerse en una delgada línea entre el deber y el deseo. El límite entre el “deber ser...” y “el querer a...”, así como el de la imagen y la palabra, es frágil como el espejo más débil. Lo difícil justamente es distinguir hacia donde se dirige el sujeto y cuál es este espejo que lo construye.

En mi trabajo de escucha he tenido la experiencia de encontrarme con algunas mujeres donde las ideas de maternidad no se corresponden a sus deseos, lo vivencias como un deber social y moral, una carga a la cual desearían engañar. Padecen el ser madres, y lo presentan como un callejón sin salida.

Cuando una mujer no es madre o no lo desea, lo que no solo se refiere al acto de parir sino además de las prácticas sociales asociadas —amamantar, criar, educar, moralizar, proteger, etcétera— el arrebató social parece tomar mayor fuerza. Porque es la vida de un niño la que está en juego, porque es la vida de la humanidad la que se tensiona. ¡¿Cómo una mujer no querría ser madre si su cuerpo está dispuesto para aquello?!

Pero por otra parte, también me he encontrado con mujeres que son construidas desde su historia con el deseo de ser madres, esto se encuentra en su meta y su sentido. La abnegación por un otro parece ser lo medular. Es entrega y desplazamiento por ese hijo que satisface sus deseos más íntimos.

El psicoanálisis freudiano reaparece en estos caminos, y en cierta medida desde esta teoría es posible interpretar que el deseo por la maternidad en la niña emergen en edades muy tempranas. Esto se correlaciona con mayor fuerza al momento de situar la *envidia del pene*, como el lugar central de la psiquis femenina y al realizar la interpretación sobre un deseo metonímico entre pene e hijo.

Ser sujeto es estar sujetado —o sujetada— a un Otro, y por tanto un deseo —en este caso deseo de hijo que es deseo de pene— es deseo del y por Otro. No habría deseo sin una Ley que lo prohíba o una cultura que sancione y realice una contrademanda de lo que pide el sujeto. El problema podría aparecer cuando nos preguntamos sobre quién construye dicha Ley y sanción.

Sí Lacan plantea que “La mujer no existe”, refiriéndose supuestamente a que no habría un genérico universal para todas las mujeres, y además porque *no toda es* en el goce fálico e intenta suplir su falta. Y si el hijo podría resultar un tapón de esta falta. Entonces ¿La madre si existe?

No es mi intención rebatir con estas teorías, ni menos me sentiría con la valentía de desautorizarlas. Pero si deseo dar cuenta de algunas consideraciones que se realizan, agudizando el ojo sobre los esencialismos construidos a la idea de maternidad. Esencialismo que recaería en las mujeres como el destino deseado por la sociedad y la cultura patriarcal. Y desde ya podría plantear la pregunta: ¿Freud y su teoría psicoanalítica devela los mecanismos sociales que se sitúan en el inconsciente sobre la maternidad o los construye?

La Maternidad... dominación de prácticas.

213

La idea de maternidad ha sido parte de una construcción socio-histórica y contextual. Sus significados y prácticas se han situado inevitablemente de forma particular. En este sentido, sería imposible mirar la práctica materna desde un lugar esencialista y estático. Por el contrario, se ha transformado constantemente; construida, desarmada y vuelta a construir.

Durante la historia de nuestra cultura occidental las mujeres se han hecho cargo del cuidado de los niños. No solamente han sido construidas como las encargadas de los procesos llamados *naturales* (embarazo, parto, lactancia), sino también como las encargadas de la crianza, la educación, los cuidados básicos, la afectividad y la socialización.

La división sexual del trabajo se hace norma. Las mujeres deberán quedarse en sus hogares formando el futuro de nuestra

sociedad. La reproducción de este rol *natural* es asociada espontáneamente a lo doméstico, construido como oposición a lo público de la vida social; el mundo masculino.

Pero este rol histórico femenino no siempre fue así. Ariès (1987) ha afirmado que la infancia tal como la entendemos ahora, es un fenómeno reciente que aparece en una época determinada en el mundo occidental. La visión de un niño con características propias, formas de conductas específicas, modos de vestir y actividades particulares, es parte de un periodo histórico concreto que tiene su comienzo en la modernidad.

Así, no sería posible generalizar a toda la historia, y menos considerar como algo natural, el rol y la práctica de la mujer enmarcada en el mundo doméstico encargada del cuidado y moral de los niños.

Por otro lado, según Silvia Tubert, en la mayoría de las culturas con orden patriarcal se identifica la feminidad con la maternidad, y a partir de una capacidad reproductora y biológica se localiza el “deber ser” en las mujeres desde normas que controlan tanto su sexualidad como su fecundidad. Estas normas no se presentarían de maneras explícitas sino como estrategias y discursos que hablan de lo femenino, construyéndolo y limitándolo, de manera que la mujer desaparece tras esta función materna y se configura como un ideal.

La maternidad queda presa en el orden de lo natural como algo inscrito en lo pre-cultural y pre-discursivo, y así la reproducción como hecho biológico se localiza en el cuerpo de la mujer. Por lo tanto, el *instinto materno* correspondería al resultado de un deseo culturalmente construido que se expresa desde un vocabulario naturalista. Para Butler (2001) esta naturalización se construye a partir de una ley de parentesco que necesita de la producción y

reproducción heterosexual del deseo. Es decir, el deseo de parir, sería el resultado de prácticas culturales para sus fines reproductivos.

Por tanto, esta visión naturalista de la maternidad no podría ser otra cosa que la construcción histórica de un sistema sexual-político, y el cuerpo femenino asume la maternidad como su mayor deseo. A partir del deseo por el hijo la mujer puede ser valorada culturalmente.

Para Tubert las condiciones biológicas de la reproducción sexuada, unidas a las condiciones sociales, económicas y políticas de la reproducción de la vida social, construyen la *función materna*. Con esto, se impone un orden simbólico/cultural a partir de representaciones, imágenes o figuras atravesadas por relaciones de poder, de un grupo social —hombres/padres— por sobre otro grupo social —mujeres/madres—. Es decir se presenta una dominación frente a las prácticas y desde ahí este orden simbólico se logra naturalizar.

Se conforman estrategias que permiten asegurar los valores sociales dominantes. El matrimonio, la familia y la educación son instituciones que aseguran la transmisión de los poderes y privilegios heredados. En este sentido, no sólo son los conceptos los que se ponen en juego, sino también los escenarios donde deben encontrarse las madres y lo femenino; el mundo privado familiar, la casa y los hijos/as, un mundo donde se construye a la mujer/madre.

Es decir se naturaliza la práctica, la posición femenina respecto a la maternidad y más aún la relación y el vínculo que establece una mujer con su hijo. Para Moore (1999) las líneas antropológicas actuales han revalorizado el vínculo de la madre con su hijo, acentuando las diferencias entre la maternidad y la paternidad. Se propone que lo verdaderamente nuclear de la sociedad actual es la relación entre la mujer y los niños. Esta relación se comienza a leer

como una unidad y sería la mejor representación de los procesos llamados biológicos.

Por lo tanto, la relación entre madre e hijo es particularmente *natural*, diferenciándose de la paternidad que sería una condición social. Tomando mayor fuerza la necesidad de situar a la mujer como madre, y al establecerse como una relación natural, los cuestionamientos se hacen más inocuos.

Freud y la sexualidad femenina: envidia del pene, castración y deseo

La sexualidad femenina ha sido un tema recurrente en el psicoanálisis, a pesar de la última pregunta de Freud sobre ¿qué quieren las mujeres? Sus construcciones anteriores fueron variadas y contundentes. Y más que una supuesta ignorancia del psicoanálisis —como construcción patriarcal— respecto a las mujeres, posiblemente se sitúa como una *disciplina* subjetiva, en la medida en que ha detentado valor histórico y ha sido construida como un conocimiento científico acumulable y reconocible por sus practicantes.

Hace bastante tiempo la teoría freudiana se ha puesto en tensión por las críticas sobre su posición frente a la cultura patriarcal. Las discusiones sobre este punto han sido variadas. Por un lado, ideas que postulan que esta teoría es reproductiva de una norma sexual, por tanto un mecanismo más de poder, y por otro lado ideas marcan a la teoría psicoanalítica como un dispositivo que ayuda al develamiento de estas lógicas simbólicas impuestas culturalmente.

Me parece que de ninguna forma se podría plantear que la letra escrita es inocente, menos en una teoría que ha valorizado el inconsciente por sobre todo. El desafío se encuentra entonces en deconstruir las ideologías y esclarecer estas tensiones.

Para la teoría freudiana la sexualidad infantil sería constituida a partir de una sexualidad y libido común para ambos sexos, explicitándose su tesis sobre monismo sexual a partir de esta libido *masculina*.

El autor había anunciado en *Tres ensayos de teoría sexual* que lo más asombroso en las teorías sexuales infantiles es el supuesto que todo ser humano posee el mismo genital; el masculino. Es decir, en un comienzo se presenta una libido y un órgano.

Desde estas ideas de base Freud (1923) integra las organizaciones pre-edípicas de la libido (oral, anal, fálica), comenzando en el nacimiento hasta aproximadamente los seis años, donde el complejo de Edipo es resuelto por lo menos por parte del varón. En estas etapas pre-edípicas priman aspectos que tendrán que ver con la masturbación de las distintas zonas erógenas tomando a la madre como *objeto de deseo*.

Así, en estas primeras ideas la figura materna es puesta como el primer puntal del niño y la niña, esta última vivenciándose como *hombrecito*. Al instituir a la madre como objeto de deseo sexual, se posiciona como primer objeto de referencia para la constitución metonímica de la cadena de significantes.

Las interpretaciones sobre este punto han sido variadas, en algunas ocasiones se ha tomado como punto de referencia la necesidad de un cuerpo que sostiene la psiquis de un niño, pero que este cuerpo sea el cuerpo de la “madre” es una construcción lingüística posterior. Kristeva (1987) es una de las autoras que trabaja sobre esto, mencionando que este puntal es pre lingüístico y pre cultural. Por lo tanto, la idea de lo materno cultural no tiene que ver con el desarrollo psíquico. A pesar de esto, aunque Freud pone cierta ambigüedad en esta figura, la sigue nombrando como madre.

Lo interesante me parece, tiene que ver con cómo desde esta teoría freudiana la niña termina deseando ser madre, y constituirse en el objeto de deseo del que está por nacer.

Para Freud, a partir de su teoría del monismo sexual, la niña se vivencia como un hombrecito, luego de esto, en la etapa fálica, logra reconocer esta diferencia y se deprime por la falta de pene, emergiendo la envidia y quedando presa de la *penisneid* o envidia del pene.

Desde acá se siente castrada como consecuencia de percibir una mayor valoración de este atributo que ella no puede tener. El complejo de Edipo termina por concretar la relación a partir de la ansiedad de castración para la niña. El resultado para la niña será una dirección hacia al padre para acceder al pene deseado y así entrar a la cultura desde el sentimiento de inferioridad, finalmente cambiando su objeto de deseo: de la madre... al pene. (Freud, 1923)

En este sentido, para Freud, la elección de objeto dada en la pubertad presenta en la mujer una suerte de involución. A diferencia del hombre el asunto parece ser más consecuente.

El autor recalca que en la niña la zona erógena rectora se sitúa en el clítoris, que se homologa al órgano masculino en las primeras fases, pero en la pubertad traería una nueva ola de represión para la niña afectando la sexualidad clitoridiana, sucumbiendo parte de su sexualidad masculina.

Durante el tránsito de esta energía sexual a las otras zonas del genital femenino, la joven se encontraría en una situación anestésica, para que luego la estimulabilidad erógena del clítoris pase a la vagina como el órgano principal del desarrollo de la sexualidad femenina, siendo la zona rectora para la práctica sexual posterior. Así, esta oleada represiva sobre la sexualidad masculina de la mujer, reside en

que sea proclive a la neurosis, específicamente a la histeria, entramándose la naturaleza femenina. (Freud, 1905)

Hasta este momento al parecer Freud había realizado una construcción sobre la sexualidad femenina a partir de la homologación del clítoris con el pene, instalándose en el inconsciente una supremacía fálica. A partir de aquello, aparece una ola represiva sobre el órgano femenino, emergiendo la castración y la envidia del pene como constituyente en la psiquis de la mujer, lo que permitiría dar paso a la vagina —*el órgano reproductivo*— como el vector de las prácticas sexuales posteriores. Pero sus construcciones no terminan acá.

En una conferencia posterior sobre “La feminidad”, Freud indaga el desarrollo sexual femenino desde dos expectativas, en primer lugar que la constitución ha de plegarse sin renuncia a la función, y la segunda, que los cambios decisivos se encaminan o consuman antes de la pubertad. Con esto, el desarrollo desde la niña hasta la mujer *normal* sería más difícil y complicado, puesto que incluye dos tareas adicionales que el varón no tendría.

La primera tarea se refiere a que habría un primer proceso en que su clítoris debe ceder en todo o en parte a la vagina su sensibilidad y su valor. La segunda tarea es referida al proceso de cambio de objeto que vive la niña en la situación edípica, donde es el padre quien ha devenido como objeto de amor para la niña, esperando que en *curso normal* encuentre el camino hacia la elección definitiva de objeto. Por lo tanto la niña a diferencia del varón debe cambiar zona erógena y objeto. (Freud, 1933 [1932])

Respecto a la ligazón con la madre, en el *complejo de castración* la mujer haría responsable a este lugar materno de su falta de pene. Esto porque en sus inicios no habría diferencia del órgano, pero por la visión de los genitales del otro sexo la niña se da cuenta que no tiene

algo que el varón si tiene, quedando presa del *penisneid* y su madre termina siendo la responsable. Y que lo adminta la niña no quiere decir que lo acepte, sino que se aferra al deseo de tener aquello que envidia. Este incansable cumplimiento de su deseo se conversaría en el inconsciente.

La feminidad madura, el deseo de hijo y en la teoría freudiana.

Freud comienza a construir una sexualidad femenina en la cual lo lógico falocéntrico se arroja en el inconsciente de la mujer. Lo principal recaería en el complejo de castración, la envidia del pene y su deseo de tenerlo. A partir de esto, plantea tres destinos posibles en el desarrollo de lo femenino. La primera llevaría a la inhibición sexual o la neurosis; la segunda a la alteración del carácter por un complejo de masculinidad, y la tercera, a la *feminidad normal*.

Respecto a las dos primeras orientaciones no las pretendo desarrollar en este ensayo, solo dar cuenta que en cierta medida Freud las considera como destinos posibles, pero a la vez conflictos que se deberán resolver en las mujeres, y en este sentido podrían entenderse como formas patológicas del funcionamiento femenino. Esto es posible interpretarlo a través de lo que denomina como *feminidad normal*, siendo el camino de lo que llama *una feminidad madura*.

En esta feminidad normal, Freud (1933 [1932]) recalca que con el abandono de la masturbación clitorídea prevalece la pasividad y la vuelta hacia el padre se concreta. El deseo de la niña que vuelve hacia el padre sería el origen la denegación del deseo del falo materno. A esto, el autor plantea que la situación femenina solo se establecería cuando el deseo del pene se sustituye en deseo del hijo. Así, realiza una equivalencia simbólica donde el hijo aparece en lugar del pene.

Aunque para Freud el deseo por el hijo también pasa por el juego con muñecas de la niña, esto no sería una expresión de la feminidad sino que una identificación con la madre. El deseo femenino se perfila con el deseo del pene y el hijo-muñeca deviene un hijo del padre. Cuando esto se concreta y el deseo del hijo se consuma, especialmente cuando es niño y trae consigo el pene anhelado, el acento recae sobre el hijo y no insiste en el padre. El autor menciona: “[...] el antiguo deseo masculino de poseer el pene sigue trasluciéndose a través de la feminidad consumada [...]”. (Freud (1933 [1932]: p. 119)

A pesar de que según Freud en la feminidad madura no es fácil distinguir entre lo que se atribuye a la función sexual y lo atribuible al ámbito social, menciona que la feminidad tendría que ver con una cuota de narcisismo desde una necesidad de ser amada más que amar, y la envidia del pene seguiría persistiendo tanto desde la vanidad corporal como por la vergüenza que implica el ocultamiento del defecto de sus genitales.

Por otro lado, agrega que las condiciones de elección de objeto de la mujer se tornarían irreconocibles por las circunstancias sociales; pero cuando puede mostrarse libremente sigue el ideal narcisista del varón que la niña ha deseado devenir, y si permanece en la ligazón-padre elige según el tipo paterno.

Para el autor, un cambio posible en la mujer se relaciona como el nacimiento de su primer hijo, donde podría devenir una identificación con la madre, instaurándose una repetición que reproduzca el matrimonio de los padres. Así la reacción de la falta de pene no siempre ha perdido la fuerza con el nacimiento de un hijo, situación sería distinta entre un hijo varón o niña, ya que se transfiere en el varón la ambición que debió sofocar ella misma, donde espera de este hijo todo lo que quedó del complejo de masculinidad.

Con esto Freud menciona que la identificación de la mujer con la madre sería primero en el período pre edípico, y luego el derivado del complejo de Edipo que quiere eliminar a la madre. Las fases pre edípicas son decisivas para la adquisición de cualidades con las que se cumplirá el papel sexual y su posición social; en esta identificación también conquista al varón, donde se activa la ligazón-madre edípica de él.

A pesar de que para la teoría freudiana los destinos de las mujeres a partir de su sexualidad puedan ser múltiples y variados, tanto por factores psíquicos como sociales, me he permitido argumentar que sí se pone un tipo de acento en el devenir normal. Al hablar de una *femenidad madura*, no lejana a los conflictos y complejidad para alcanzarla, parece construirse algo del deseo social, porque más que mal podría ser otorgado como un ideal.

Para Freud, desde su teoría falocéntrica, la mujer sucumbe ante la envidia del pene y buscará taponear esta falta incansablemente. Pero en la femineidad normal esto pareciera resultar posible al momento en que se convierte en madre.

Lo interesante de estos argumentos es que la maternidad en la mujer no sólo se basaría en tener a un hijo realmente, sino en el *deseo de hijo* así como desea un pene, y así como deseó a su madre en su infancia temprana.

Por lo tanto, la maternidad podría resultar un lugar en el cual la mujer debe posicionarse simbólicamente más que realmente. El resultado de esto, es no sólo ser la madre de su hijo real sino también ser la madre de su pareja –heterosexual–, ya que ocupando esta posición podría conquistar al varón. Tal como lo menciona Freud (1933 [1932]), la mejor forma de reacción en una pareja es cuando la mujer logra ocupar el lugar de la madre y el hombre logra ocupar el lugar del hijo.

Con esto podríamos entender que la maternidad es construída como una posición simbólica que la mujer debe alcanzar casi para vivir sin conflictos y resolver, sólo en parte, su falta. Justamente lo extraño es que esta posición y esta idea parece fundarse en lo más íntimo del desarrollo sexual de la niña. Por tanto la maternidad se podría entender como algo que se va organizando psíquicamente a muy temprana edad.

Claramente Freud habla de las funciones sociales de las mujeres, y tal como lo menciona Espina (1997), el autor nunca abandona la idea de la envidia del pene como determinante de los comportamientos de la mujer en pareja, en familia y en sociedad, a pesar de que reconozca los aspectos sociales. Y justamente la relación con el hijo procura a la madre satisfacción ilimitada. En este sentido el padre del psicoanálisis ratifica y profundiza los que considera hechos determinantes del papel esposa y madre que tendría la *mujer normal* en nuestra sociedad.

Respecto a la sexualidad de la mujer, tal como lo expone Fernández (1994), Freud propone que lo único propiamente femenino sería la vagina. Por lo tanto, la sexualidad de la mujer es vista desde el eje principal de la reproducción y no del placer. Así, para la autora, que una mujer ceda total o parcialmente su sensibilidad y su significación a la vagina, debe ser algo que el psicoanálisis tiene que interrogar más que normativizar. La castración clitoriana que se da en otras culturas, no es tan distinta a lo que se daría en occidente a través de dispositivos y estrategias que no por simbólico son menos violentos.

Violencia que para la autora se dan sobre la sexualidad femenina, pero además me es posible agregar que se dan sobre la idea de maternidad. Así, la idea del paso del clítoris a la vagina es parte de los soportes de la monogamia unilateral. Lo que tiene gran

importancia como estrategia para la reproducción de la familia patriarcal, siendo la pasividad femenina una de sus principales consecuencias.

Los símbolos de “lo materno” y el cuerpo de la madre

Para que la maternidad sea construida a partir de un ideal donde la feminidad pueda quedar atrapada, tanto para la cultura occidental como para el psicoanálisis freudiano, se construyen modelos míticos-rituales donde esta imagen toma la fuerza que le corresponde. Así, la posición materna logra un estatuto simbólico y no algo impuesto con una violencia explícita, sino sutil. Símbolos que por lo demás permiten la unión entre el concepto de Madre y Mujer.

Estos símbolos culturales acerca de la maternidad parecieran estar cimentados principalmente desde un modelo judeocristiano, con todas las variantes según cada tiempo y lugar.

Kristeva (1987) plantea que la construcción de la maternidad en occidente es dada por una sacralización de la figura materna a través de la virgen María, siendo esta la principal imagen que absorbe lo femenino. Una figura que se encarnan las mujeres como un destino social necesario en aquellas subjetividades construidas y dictaminadas para cumplir con esta misión sagrada. Un mito que purifica la imagen materna.

Al construirse “la madre” como modelo Santo, y tomando como referencia el modelo Mariano, se transforma en una madre a la cual no es posible acceder realmente, menos como mujer.

Es la madre de Dios encarnado, referente de sacrificio, dolor, sufrimiento. Aquella madre que se constituye en cuanto tal solo por disposición sagrada. Una madre que sucumbe ante el dolor, lo encarna y lo lleva, “[...] no se pare con dolor, se pare el dolor [...]”

(Kristeva, J. 1987: p. 214). La madre no es solo del hombre, es madre de Dios, madre de la cultura.

Si llevamos a la luz la imagen de esta madre como el modelo sacro cultural, pareciera ser que se conformaría como el resultado de una disposición anterior. María solo es santa mediante la relación con el hijo de Dios y su destino se marca desde su nacimiento. Por lo tanto lo verdaderamente santo es la misma relación, el vínculo que la madre forma con su hijo y la historia que comparten. Kristeva lo menciona con estas palabras: “[...] se trata menos de una madre arcaica idealizada que de una idealización de la relación que nos une a ella, ilocalizable, de una idealización del narcisismo primario. [...]” (Op. Cit. 1987: p.209)

Una relación que es anudada por la ley de parentesco instaurada en la prohibición del incesto. Una madre marcada como objeto de deseo —prehistórico— que no es de la propiedad de los hijos, pero desde el nacimiento imaginada como propia, por lo menos como objeto de goce a partir de su seno o de amor a partir de su concepción como objeto de deseo. Es en esta prohibición donde toma más fuerza la idealización de la relación, porque está prohibida se desea.

Esta idealización de lo materno dada por su sacralización para Kristeva toma tres direcciones: Una figura que no posee sexo ni muerte; una figura noble y representante del poder terrenal, y una figura donde convergen los distintos tipos de amor occidental.

En primer lugar, la virginidad es la condición lógica de la castidad en lo santo, en esta santidad la madre no muere, no tiene una tumba y no tiene la necesidad de resucitar; la madre sólo transita. En segundo lugar, la madre tiene el poder terrenal, es responsable del destino social, del futuro prospero. En último lugar, en esta imagen se condensan las tres formas femeninas; la hija, la esposa y la madre como un destino de la relación con Dios, de la relación con la cultura,

y en esta relación las formas de amor convergen; María no es solo madre, sino también la mujer deseada y la hija perfecta.

La madre es la representante del amor, es la mujer deseada y la santa. Ocupa lugares moralizados inscritos en lo más íntimo de la humanidad, idealizados e inasequibles. Como objeto de deseo, esta madre recorre una posición desde la abnegación y la humildad. Esta posición Kristeva comenta que es parte de la vivencia femenina, una vivencia absorbida en su masoquismo. Porque lo gratificante y gozoso es el sufrimiento. El sacrificio materno es sólo un precio sin importancia que pagar, un precio que se soporta por una relación deseada con su hijo, donde el resto de las relaciones humanas detonan como un incontestable simulacro.

Así, el hijo —el niño— se constituye como significante para la madre —mujer—. Es puesto en un lugar incluso anterior a su historia. Si consideramos que la feminidad es absorbida, atrapada por la maternidad en nuestra cultura, entonces suponemos que es en el hijo donde la mujer es construida como femenina.

Claramente Kristeva deconstruye las imágenes simbólicas y culturales sobre “lo materno”, pero por otra parte valora la relación con el cuerpo de la madre, una relación anterior a estas imágenes, instaurándose una continuidad más que una separación entre el sujeto y su objeto de deseo. La entrada de lo simbólico sería significada como el lugar donde se rechaza este cuerpo materno. Es decir, la relación del hijo con el cuerpo materno sería entendida como algo precultural o prelingüístico, porque lo cultural estaría atravesado por la cultura patriarcal.

Para Butler (2001) Kristeva considera que el instinto materno tiene una condición ontológica anterior a la ley paterna, pero en este ejercicio dejaría de considerar que esta ley podría ser la causa del deseo que supuestamente reprime. Así, más que considerar a este

instinto como una causalidad pre-paterna, los deseos por el hijo podrían reafirmar a la maternidad como práctica social que se impone desde las exigencias del parentesco.

Es en esta exigencia del parentesco donde la cultura patriarcal donde los modelos místicos toman fuerza, y en conjunto, la racionalidad en los cuerpos se hace aún más poderosa. Se construye una biopolítica de la madre, tanto en su sexualidad como en su corporalidad y el psicoanálisis freudiano no está ajeno a eso.

Según Fernández (1994), durante el Renacimiento en el plano teórico casi no se presentaría una reflexión sobre el cuerpo femenino en su particularidad, y el trato clínico entre médicos y mujeres era casi inexistente. A pesar de aquello, lo más relevante en la discusión de las mujeres era su lugar en la concepción; su papel procreativo era lo principal. Por lo demás el cuerpo femenino es construido desde la biología como una analogía masculina —testículos femeninos, pene inconspicuo, vasos espermáticos femeninos, etcétera—, generando una ilusión de asimetrías que en cierta medida se mantiene operante hasta el día de hoy. El concepto de *penisneid* podría ser un ejemplo de aquello.

Ya en 1650 Harvey descubre el óvulo femenino, concebido como un huevo producido por la mujer que será fecundado por el semen masculino, por lo tanto ambos sexos se constituyen como complementarios (Fernández, 1994).

Así la sexualidad y la corporalidad femenina se comienza a valorar y se construye el proceso histórico de la veneración materna. Claramente durante la edad media la veneración a la Virgen María es desarrollada a partir de su lugar casto, pero durante el siglo XVII el culto mariano pasa a ser una veneración por la maternidad, y toda mujer adquiere valor social en tanto futura madre.

A partir de este descubrimiento que liga a la mujer con la reproducción y su valoración, se comienzan a construir los mitos de la relación mujer=útero, desplazando poco a poco la idea de la mujer como hombre inacabado. Esta concepción uretocéntrica dará paso en el siglo XIX para que la histeria sea la enfermedad femenina por excelencia y su estudio la centralidad de variadas disciplinas, que por lo demás la creación del psicoanálisis por parte de Freud comienza con esta *enfermedad*.

Algunas reflexiones finales.

Las construcciones psicoanalíticas sobre la función reproductiva femenina y por tanto su función como madre, tienen recién sus comienzos en Freud. El desarrollo posterior sobre estos asuntos ha sido bastante y variado, lo que requeriría un largo estudio para lograr acabarlo, si es que esto fuese posible.

En este sentido me parece interesante lograr develar los dispositivos de poder e histórico que aparecen en el psicoanálisis, también como una forma de repensar en la disciplina. Como una forma de encontrar los elementos para transformar la escucha de aquellos y aquellas que trabajamos con mujeres y madres.

La deuda en este ensayo se explicita con todas sus letras, pero claramente esto podría resultar un primer paso.

Será importante considerar los trabajos psicoanalíticos posteriores a Freud, por ejemplo los de Hélène Deutsch, Lacan, Dio Bleichmar, Milet, Ana María Fernández, Colette Soler, Piera Aulagnier, entre otros y otras; que siguen entregando luces para la construcción de las ideas culturales acerca de la mujer y la maternidad. Dos conceptos que parecen imbricarse casi como sinónimos, marcando una cierta violencia al grupo femenino.

En este sentido el estatuto materno se adecua en un registro simbólico. Aparece en el lenguaje, y la cultura le otorga todo su valor. Y ahí lo peligroso cuando se piensa que un grupo de nuestra sociedad se valore culturalmente solo mediante un ejercicio que quizás ni siquiera aparece en sus deseos o inclusive es negado por otros deseos más intensos.

Justamente lo peligroso, tal como a parece en la teoría Lacaniana, es cuando “La mujer no existe”, porque no es posible generalizar una idea de la mujer, no entra en el registro simbólico y *no toda es* en su goce, y por tanto es parte de la Humanidad donde lo genérico es lo masculino. Es peligroso, porque la maternidad sí parece constituirse en un valor simbólico, en tanto posible de generalizar por las construcciones históricas que intenté mostrar a lo largo de este ensayo.

Esta maternidad posiblemente se construye como el principal valor femenino, permitiendo su entrada a la cultura. Así como lo exponía Freud, al parecer en nuestra sociedad cuando una mujer es madre –o toma esa posición- puede taponear su falta, consigue el falo deseado aunque sea de forma ilusoria y por un momento.

Pareciera ser que “La madre sí existe”. Existe como valor social, existe como dispositivo de control, existe en la violencia simbólica del lenguaje. Porque la cultura, y llamo cultura a nosotros los hombres, desea a la madre y el Complejo de Edipo parece resolverse en esta violencia y lugar social.

Lo terrible es justamente no poder entender ni escuchar al grupo femenino sin interpretarlas desde este lugar. No parece ser terrible para nosotros, sino para ellas que pueden padecer de un lugar que no es deseado, y pobre de aquella que no lo desee.

Dentro de las teorías feministas se ha trabajado el concepto de “techo de cristal” que soportan las mujeres por su entrada a la

cultura. Un límite en la valoración que este grupo puede alcanzar. Interpreto que es un techo de cristal hacia la extensión de lo femenino, el techo es ser madre, y las otras posibilidades quedan a la deriva y pérdidas en el fondo de un oscuro pozo.

La mujer/madre no tiene techo de cristal, porque se encuentra en el lugar impuesto, y ella misma es el límite. La mujer/no madre padece de este techo, porque se revela contra el lugar impuesto. Me parece que justamente estos asuntos son los que debemos comprender, si queremos plantear una escucha que reconozca al sujeto y su deseo.

Bibliografía

- Ariès, Ph. (1987). *El Niño y la Vida Familiar en el Antiguo Régimen*. Traducción de N. García Guadilla. Madrid, España: TAURUS Ediciones.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México DF, México: PUEG/UNAM/ Paidós.
- Espina, G. (1997). Cap. 1: El significativo falo y la función social de la mujer. En *Psicoanálisis y mujeres en movimiento*. Caracas, Venezuela: UCV, Faces.
- Fernández, A.M. (1994). *La Mujer de la Ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Freud, S. (1905). Tres ensayos de Teoría Sexual. En *Obras completas*. Volumen VII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

- _____. (1923). La organización genital infantil. En *Obras Completas*. Volumen XIX. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- _____. (1933 [1932]). 33° Conferencia: La feminidad. En *Nuevas Conferencia de Introducción al psicoanálisis* (págs. 104-125). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, vol. XXII.
- Kristeva, J. (1987). *Historias de Amor*. México DF, México: Siglo veintiuno editores.
- Moore, H.L. (1999). *Antropología y feminismo*. Valencia, España: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia-Instituto de la mujer.
- Soler, C. (2006). *Lo que Lacan Dijo de las Mujeres*. Traducción de A. Palacios. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós. (Original publicado en 2004)
- Tubert, S. *Masculino/Femenino: Maternidad/Paternidad*. En espacio Temáticos.
<http://www.psicomundo.com/foros/genero/tubert.htm>

Natalia Toledo.

Una propuesta del concepto 'matria' desde la crítica literaria feminista.

Título: Una propuesta del concepto 'matria' desde la crítica literaria feminista.

Autor: Natalia Toledo.

Palabras Claves: Matria, crítica literaria feminista, literatura escrita por mujeres, Latinoamérica.

Resumen

La investigación tiene como objetivo la reubicación del concepto matria mediante una relectura de con fines críticos. Se cita y analiza lo ya dicho sobre el concepto y se incluyen nuevas reflexiones que buscan ampliarlo, situándolo como propio de Latinoamérica y de la crítica literaria feminista.

La matria se basa en el poder de las madres en nuestra tierra y la instalación de una "política maternal" que se extiende desde el mundo indígena y cruza el mestizaje. El concepto no configura un lugar neutral, sino que uno ideológico. Estos aspectos se reflejan en la literatura escrita por mujeres al territorializar narrativamente las definiciones de madre.

Una propuesta del concepto 'matria' desde la crítica literaria feminista

Natalia Toledo

Este ensayo se desprende de un trabajo de investigación enmarcado en la escritura de mi tesis para obtener el grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura en América Latina de la Universidad de Chile. Lo que acá se expone es un apartado referido al concepto 'matria', que ha sido propuesto desde diversos aspectos de la crítica literaria. Todos los autores que lo utilizan (Jorge Guzmán, Sonia Montecino, Grínor Rojo, solo por mencionar algunos) no dudan en citar la crítica feminista para realizar un aporte más completo a la teoría, pues la raíz del término 'matria' se basa en uno de los aspectos más problematizados por la crítica literaria feminista y por los feminismos: la figura de la madre. Como señala Kemy Oyarzún, el ideograma de la madre ha sido, sin duda, uno de los aspectos más discutidos y divergentes para las diversas corrientes teóricas. Retomo este concepto para realizar un gesto que desestabilice las normatividades en torno al ideograma de la madre y de la patria. Oyarzún, en "Edipo, autogestión y producción textual. Notas sobre crítica literaria feminista", realiza un llamado a "no internalizar la marginalización" (Vidal 616). Tomando en cuenta sus palabras, lo que pretendo es más bien productivizar ese espacio de marginalidad teórica (como todavía lo es, en mi opinión, la crítica literaria feminista) reapropiando un concepto como el de 'matria' mediante un juego clásico del feminismo; juego que radica entre la des-territorialización y la re-territorialización del conocimiento, juego en el que encontramos como primera necesidad la de "nombrar el lugar desde donde se nos hace posible teorizar, construir, modificar y hacer que la experiencia

femenina comparezca” (Ortega 18). Como señala Lucía Guerra¹, la crítica feminista, al ser una práctica que responde a una posición ideológica, debe situarse al momento de enunciar teoría. El concepto 'matria', a partir de esto, no puede ni debe considerarse solo como la inversión gratuita o antojadiza del concepto patria (visión que se desprende del análisis realizado por Jorge Guzmán a los poemas de Gabriela Mistral y que corresponden a la primera vez que se enuncia el concepto 'matria' como parte de un análisis literario), pues ha sido apropiado por la crítica feminista y de género que debe ser siempre una crítica situada. A la luz de lo anterior, pretendo teorizar e instalar el concepto desde la crítica literaria feminista como una apropiación del término para redefinirlo y situarlo, intentando, de este modo, recoger el llamado que realiza Oyarzún a una 'crítica feminista autogestionadora' que pueda “rescatar lo que ha avanzado hasta ahora por la escuela francesa en torno al poder y seguir problematizando las implicaciones que pueda tener un concepto más desreificado del Estado para la mujer —persona dentro de un contexto culturalista (histórico y social) que en el caso latinoamericano dé cuenta del colonialismo y del neocolonialismo” (Vidal 613).

Con este propósito muy en claro, la enunciación y teorización de la 'matria' es un problema político-ideológico. Para hablar de enunciación, a la luz de Benveniste, recordemos que él señala que la enunciación es: “este poner a funcionar la lengua por un acto individual de utilización [...] El acto individual por el cual se utiliza la lengua introduce primero al locutor como parámetro en las condiciones necesarias para la enunciación. [...] En tanto que

¹ “Silencios, disidencias y claudicaciones: los problemas teóricos de la nueva crítica feminista”.

realización individual, le enunciación puede definirse, en relación con la lengua, como un proceso de apropiación. El locutor se apropia del aparato formal de la lengua y enuncia su posición de locutor” (Benveniste 83-84). La teoría de la enunciación resulta fundamental para comprender este ejercicio común dentro de la teoría literaria feminista, que radica en abordar conceptos utilizados en el pasado y reubicarlos con fines críticos. De este modo, la enunciación del concepto 'matria' evoca, en esta investigación, una apropiación, pero además una posición personal desde quien lo enuncia. Como también señala Benveniste, la enunciación es también una referencia interna de quien enuncia, por ello, es imposible teorizar desde la crítica literaria feminista sin un compromiso personal con las luchas sociales del feminismo. Esto lo ha entendido muy bien la epistemología feminista, que valora la subjetividad y el punto de vista situado.

Establecido todo lo anterior, es preciso delimitar que enuncio el concepto 'matria' basándome en lo extraído por quienes mencionaron anteriormente el concepto, pero además incluyendo nuevas reflexiones que amplían los adjetivos relacionados a la 'matria' y la sitúan como algo netamente latinoamericano que habla no solo de nuestras relaciones de género, sino que también de nuestro origen e identidad.

Para comenzar a comprender el concepto de 'matria' partiremos de la definición que entrega Bachofen² sobre el matriarcado, que consiste básicamente en destacar el poder social que habrían tenido las mujeres en culturas antiguas. Sin embargo, no tenemos que hacer un viaje tan lejano en el tiempo para encontrar este tipo de

² Las investigaciones sobre el matriarcado y la ginococracia realizadas por Bachofen, fueron famosas una vez que Engels lo citó en su texto *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

afirmaciones tan discutidas desde la antropología y el feminismo (recordemos que muchas feministas han desestimado absolutamente las ideas planteadas por Bachofen). Sobre este aspecto, Oyarzún señalará que “pese a la constatación de la organización matrilinea en ciertas comunidades antiguas, el consenso general apunta en la dirección de una universalización del patriarcado puesto que aún en casos de transmisión matrilinea, Lévi-Strauss demuestra que lo intercambiado fueron siempre las mujeres sin importar si la línea de transmisión fuera materna o paterna” (Vidal 589). Si bien las ideas de un matriarcado han sido desestimadas antropológicamente, existe una interpretación popular más amable sobre este aspecto; un conocimiento más o menos generalizado que se inclina fervientemente hacia figuras divinas de carácter femenino que poseen mucho poder y que, en prácticamente todos los casos, se fundamentan en el poder vital del vientre. Como dije anteriormente, no tenemos que ir muy atrás para encontrar apuestas similares a las de Bachofen; como ejemplo de ello, la misma Mistral señala en uno de sus escritos titulado *El día de la mujer* (1948): “Únicamente en las mitologías se halla, en algunas diosas o cuasi-diosas, como Ceres, Latona y Lita, un amasijo femenino tan complejo como resulta ser una matriarca rural de la América criolla” (Vargas 58), transformando, de esta manera, a nuestras madres latinoamericanas en seres elevados a la categoría de diosas y caracterizadas con un nivel de complejidad definido por una multiplicidad de factores que terminan por hacerlas un ser poco aprehensible. La madre latinoamericana, y específicamente la madre rural, de este modo, es reconocida por Mistral no como una esencialización ni como un personaje prototípico, sino como un complejo entramado, un ‘amasijo mítico’ que, como la mezcla heterogénea de ingredientes que se utiliza para

hacer el pan, va a formar esa 'indecible' o difícilmente enunciable 'matria'.

La referencia a Mistral nos permite comprender mejor la idea desarrollada por Sonia Montecino en *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*, sobre la 'Política maternal' que reina en Latinoamérica y que es esencial para comprender el concepto 'matria'. El concepto de 'política maternal' que instala Montecino para comprender la 'matria' es esencial, ya que Guzmán solo había dado cuenta de una poética específica observada en la poeta Gabriel Mistral; sin embargo, Montecino va mucho más allá al complejizar este gesto estético, llevándolo a una conducta política de vida. Montecino considerará, de ahora en adelante, que la 'matria' es una política maternal factible de observarse en nuestro contexto inmediato; para ello citará la "irrupción de las herramientas" que realizan precisamente las madres en las calles para protestar estrepitosamente. "Más que la idea de patria, creemos que se trata de una 'matria', como queda claro en el poema 'Golpeando los cuarteles'. Las mujeres se sienten las depositarias del territorio [...] Es la 'Matria' la que se "sacrifica llorando de rodillas", en nombre de sus hijos, para purificar los signos 'sagrados' que han sido profanados, y así permitir la continuidad de ese espacio en donde ella reina" (Montecino 108). Siguiendo esta lectura, lo que hace Mistral es destacar la 'política maternal' al comparar la fuerza de la mujer latinoamericana con la de diosas como Ceres (Démeter en la mitología griega) para manifestar que existe una fuerza femenina guiada por la maternidad. En efecto, Démeter es la Diosa Madre, reina de la agricultura; por ende, nutricia. Así como Démeter, la vida del hijo será sustentada en Latinoamérica por estas mujeres, como señala la misma Mistral en *El carácter de la mujer chilena* (1938): "su pasión del hijo será siempre el sorbo mayor que saca de su corazón. [...] esa mujer

dobra su coraje para la pelea del pan y será capaz de todos los oficios, hasta del más duro, del más extraño a ella, si se trata del techo, del vestido y del pan de cada boca" (Vargas 32). Como había reconocido Montecino, es precisamente esa la política maternal que ella comprende como 'matria': la posibilidad de restaurar el equilibrio a partir de nuestra identidad mestiza del ser mujer, que pasará irrevocablemente por el ser madre, con sus mandatos sociales y culturales incluidos.

El problema de la maternidad, como ya señalé, ha sido siempre problemático para los feminismos. La misma Oyarzún nos advierte de los peligros ideológicos de un fetichismo de la madre, pues normalmente se cae en un circuito tipificado de representaciones del cual resulta muy difícil salir u obtener una crítica abierta. Desde el feminismo, para Vegetti Finzi, "la primera y principal preocupación del hombre ha sido más bien la de extraer el máximo rendimiento a la fecundidad del cuerpo femenino, como evidencian las más antiguas estatuas votivas dedicadas a las Grandes Madres o divinidades de exagerados atributos maternos" (Vegetti 192), mostrando que la maternidad ha sido siempre un "'patrimonio' del patriarcado", un interés por la reproducción que, como señaló Engels, no tenía otro fin más que el manejo del poder económico. La mujer, como cuerpo que se intercambia, adquiere su valor solo en aquellos aspectos reproductivos que permitirán asegurar la mantención de un linaje y, con ello, de una herencia. Si queremos hablar de 'matria', no podemos mantener esta ideología sobre el concepto 'madre', pues en primerísimo lugar se hace esencial para los feminismos contemporáneos quebrar el valor de la mujer como lo intercambiado y sacarla de ese espacio 'pasivo' en el que la han depositado históricamente, pero, al mismo tiempo, no me parece adecuado romper de manera tan drástica con la representación materna de la

mujer, pues como hemos visto, ésta ha sido un eje estructurante de todas las representaciones de la mujer latinoamericana y debemos lidiar con ello cuando hablamos de 'matria'. Claro que ningún feminismo espera que la maternidad sea la única representación de nuestras mujeres; no nos cansaremos de señalar que una categoría (madre) no debe agotar jamás a la otra (mujer). Sin embargo, sí es preciso señalar que, en mi opinión, lo realmente trágico para nuestras mujeres es que se realce y divinice un imaginario de la madre mediante el mito, pero que en la realidad sean vistas y manipuladas como objetos y no como sujetos, que sean reducidas a un vientre que engendra y que se invisibilice todo el resto de su corporalidad.

Sabemos que la 'Patria' se define en el Diccionario de la Real Academia Española como la tierra natal que se liga al ser humano jurídica, histórica y afectivamente, y que en otra acepción es también lo que pertenece o proviene del padre. De este modo, señalará Vegetti Finzi que "la lingüística parece confirmar la inexistencia de una genealogía femenina, si es cierto, como sostiene Benveniste, que *patra* —la ascendencia paterna— deriva de *pater*, mientras que *metra*, que deriva de *meter*, no es más que un término técnico para definir la matriz" (Vegetti 173). 'Patria' respondería entonces al concepto histórico que hace eco de la dominación masculina sobre las mujeres, y el matriarcado de Bachofen "jamás ha existido sino como utopía del pasado, porque es imposible separar nuestra historia de la domesticación de la mujer" (Vegetti 191). Por ello, el concepto 'patria' será como una huella indeleble que lingüísticamente marca una dominación que se ha ejercido en muchos otros niveles. Se ha escogido un concepto con una marcada raíz masculina para aludir a un espacio que siempre se describe en términos femeninos (acoger, dar afecto). Con ello, el patriarcado ha hecho gala de una de sus costumbres; si ya se había apropiado del cuerpo de las mujeres, ahora

apropiarse de la enunciación no será un problema. Debemos entender que, tanto con el uso del concepto 'patria' como con sus mencionadas atribuciones femeninas, hemos sucumbido al poder de la palabra masculina y a la enunciación proveniente también desde ámbitos masculinos. Por ello la urgencia de instalar un concepto que se reapropie de las características que le fueron asignadas a un concepto patriarcal y productivizar desde ese espacio: esto se lograría al utilizar la 'matria'. Sabemos que lo 'femenino' ha sido definido históricamente desde un circuito de varones, que caracterizó un prototipo de 'la mujer' (como si fuese siempre una y homogénea) principalmente como una madre bondadosa, eliminando todas las subjetividades de 'las mujeres'. La figura de la madre bondadosa fue durante siglos un mandato de vida para las mujeres y llegó a borrar su existencia al utilizarse sinonímicamente. Es la representación de esta 'madre bondadosa' (creada y difundida por los dispositivos falocéntricos) la que el mismo patriarcado ha deseado incorporar a la representación de la patria, convenientemente evitando que la 'madre bondadosa' que ellos quieren representar muestre su verdadera subyugación. Al autorepresentarse de este modo el patriarcado y su patria, solo manipulan, una vez más, las representaciones convenientes que le permitan mantener su *status quo*.

La 'matria' será, en primer lugar, aquel espacio en el que prima una 'política maternal', es decir, una fuerza que las mujeres adquieren por el hecho de dar a luz. Esta política saca a las mujeres a la calle cuando se trata de defender a sus hijos, pero no podemos perder de vista el hecho de que este atributo ha sido potencializado históricamente por los centros de poder masculinos (que pueden incluir dentro de sus filas también a mujeres que proclaman valores de vida conservadores asociados a la opresión de las mujeres). En

nuestro contexto, la intervención de las madres en el espacio público resulta un hecho fundamental como apertura a los mandatos de género y una muestra de esa política maternal de la que hemos hablado, pues implica una salida, un desplazamiento o, mejor dicho, emplazamiento (como apropiación de un lugar) significativo en el espacio público; pero, al mismo tiempo, debe caer la sospecha sobre esa apertura cuando se produce con alta aceptación por parte del patriarcado. Por ello, hay que tener en cuenta que “Las representaciones o las figuras de la maternidad, lejos de ser un reflejo o un efecto directo de la maternidad biológica, son producto de una operación simbólica que asigna una significación a la dimensión materna de la femineidad” (Gamba 209). Dicha significación es normalmente una heterodesignación sobre lo femenino que siempre tiene intereses políticos: por ejemplo, la acción de silenciar por mucho tiempo a las mujeres y, en general, llevarlas a recibir definiciones y descripciones de sí mismas provenientes de sujetos que poco o nada conocían de la vida real de cada mujer. Gamba señala que “El desarrollo de las llamadas “ciencias sociales” o “humanas”, desde una perspectiva feminista, ha puesto de manifiesto que la ecuación mujer = madre no responde a una esencia sino que es una representación —o conjunto de representaciones— producidas por la cultura” (Gamba 208). Frente a esto, me permito mirar el concepto ‘matria’ desde una perspectiva que incluye una representación primariamente maternal de la mujer, cruzada por relaciones de poder que imponen y naturalizan prácticas; pero al mismo tiempo y, con el aporte de Sonia Montecino, incluyendo un referente contextual a este valor supremo que la maternidad adquiere en Latinoamérica, para así comprenderlo en su especificidad. La gran relevancia que muestra la imagen maternal en Latinoamérica no debe leerse inmediatamente como opresión de nuestras mujeres, sino que como un rasgo identitario con

el que crecimos y nos desarrollamos y que es símbolo de nuestra cultura. El llamado está en la reapropiación y en productivizar el espacio de la 'matria'.

Como señalé anteriormente, la 'política maternal' no es la única arista del concepto 'matria', pues también es fundamental incluir detenidamente las características propias de nuestro contexto mestizo que harán de 'lo indígena' un centro fundamental de análisis. Rubí Carreño reconoce que existe una "doble colonización del sujeto mujer en Latinoamérica" (Montecino 531). Las representaciones de la chingada o de la rajada son símbolo de la derrota que sufrieron los indígenas. El cuerpo de la mujer, mediante su posesión forzada, es el que simbolizará en toda guerra quiénes son los vencidos y quiénes los vencedores, manteniendo siempre a la mujer como aquello intercambiado. Cuando citamos a la madre indígena o 'Gran madre' que nos ha engendrado a todos, implícitamente citamos también esa derrota sufrida por nuestros antepasados indígenas; por ello, al enunciar el concepto 'matria' se hace necesario romper con la colonización patria a la que los españoles sometieron por siglos a todo un pueblo y rescatar a las figuras maternas que son el símbolo más potente de la dominación. La primacía del padre en nuestra cultura sería la primacía del español; por eso, al recuperar la figura de la madre originaria, recuperamos un pasado previo a la conquista y al abuso. La 'matria' aparece entonces como utopía y recuperación de un pasado anterior a la conquista, una vuelta a la historia que es ruptura con la cultura española.

Si pensamos en la 'matria' solo como indígena, probablemente caigamos también en un error, pues si bien los autores analizados

coinciden en ese retorno paradisiaco e idealizado de la preconquista³, desde el feminismo sabemos que esa es una representación ideal, pero muy probablemente falsa. Para lograr situar el concepto de 'matria' en un análisis literario actual, debemos considerar que es una 'matria' mestiza, ya que la irrupción cultural de la figura de la Virgen instalará otro modelo femenino de maternidad, que si bien comparte gran parte de los atributos de la 'Gran madre' indígena, trae también consigo nuevas valoraciones que determinarán los atributos culturales de lo femenino: dentro de éstos, uno de los principales es, sin duda, el de la pureza. Desde este aspecto, es preciso destacar que la 'matria' de la que se hablará acá instala no una representación, sino que una multiplicidad de representaciones, ya que finalmente eso es el mestizaje. Reconocer que nuestra 'matria' es mestiza nos posibilita enormemente en términos analíticos y nos permite alcanzar uno de los mayores anhelos de la crítica literaria feminista postestructuralista, esto es, la inclusión de multirrelatos, multiplicidades, itinerancias, juegos de interacciones, abandono de los esencialismos, una crítica que, en suma, sea 'destotalizadora', como la que describe Nelly Richard⁴, quien señala que una lectura de este tipo detectará en la escritura latinoamericana un "despliegue táctico de recursos que permitan burlar o parodiar la discursividad del colonizador (masculino o europeo), infringiendo su legalidad y torciendo su marca de reglamentaciones culturales. En ese sentido, la nueva práctica teórica que se organice desde la periferia no solo debería reconvertir los signos del pensamiento neofeminista o postfeminista internacional a

³ Los autores analizados en esta investigación son: Jaime Guzmán, Sonia Montecino, Gabriela Mistral, Grínor Rojo y Antonio Silva. Al ser este solo un extracto de la investigación total, no se incluyen los apartados de análisis a cada uno de los autores mencionados.

⁴ "De la literatura de mujeres a la textualidad femenina".

una trama local de requerimientos y motivaciones; la doble colonización del sujeto mujer latinoamericana refuerza la urgencia de probar modelos de análisis culturales que potencien lo femenino como interrogante, lanzada contra el derecho de las culturas dominantes a falsificar universales" (Richard 31-32).

Pese a las enormes posibilidades de apertura que se nos presenta mediante el análisis de la 'matria' y la fuerza maternal desde los feminismos, no se puede negar o invisibilizar que la fuerza de las madres ha sido también un discurso que se han apropiado los diferentes grupos de poder, y cualquier análisis que considere el concepto 'matria' debe ser crítico de estas situaciones y hábil en detectarlas. Un ejemplo claro de esto lo señala Mary Louise Pratt sobre el régimen militar chileno establecido entre 1973 y 1990, en el que se intentó homogeneizar a "la mujer chilena" manifestando los roles fundamentales que ésta debía cumplir: "1) defender y transmitir los valores espirituales, 2) servir como un elemento moderador (parece ser, frente a los impulsos bélicos del hombre), 3) educar y transmitir conciencia, y 4) servir como depositarias de las tradiciones nacionales" (Pratt 18). Lo relevante de este hecho es que Pinochet no dejó de lado a las mujeres chilenas, sino que las buscó como aliadas de su dictadura en pos de lo que éstas serían capaces de hacer para defender a los suyos; en otras palabras, apeló a la política maternal que hemos estado discutiendo, apeló a la 'matria' que todos manejamos en nuestro inconsciente cultural. En el movimiento de mujeres que comenzó a generar Pinochet existe una movilización de las ideologías de género (que normalmente aíslan a la mujer de todo círculo importante) que busca realzar la figura de la mujer (en tanto madre) para relegitimar los valores patriarcales. De este modo, Pinochet señalará: "Creo que otros países no lucen con tanto orgullo a sus dignas mujeres [...] La mujer chilena constituye el pilar

fundamental de la familia y de nuestra sociedad [...] Creo que la ciudadanía toda está consciente de su generosidad, patriotismo y abnegación” (Pinochet 188, 191). Además de hacerla protagonista del derrocamiento del gobierno de Salvador Allende, con el objeto de volver a recuperar un país próspero para sus hijos, Pinochet aprovechará la pobreza del país para instalar fuertemente valores necesarios para el neoliberalismo, como la familia burguesa. El contexto dictatorial instalará entonces un aspecto de la política maternal que no se puede pasar por alto, pues la política masculinista se apropiará de la 'fuerza maternal' y legitimará, por ejemplo, el trabajo remunerado de las mujeres en los Centros de Madres, solo con el fin de promover su ideología falocéntrica y no con el fin de desplazar antiguos preceptos de género que estaban estancando el progreso de la mujer en nuestro país⁵.

La fuerza y la política maternal que consideramos como parte fundamental del concepto 'matria' tiene diferentes aristas que se entrecruzan. Por un lado, encontramos el valor de la maternidad asociado a una lucha originaria entre la madre indígena y el padre español. Esto determinará que nuestra identidad 'matria' considere fuertemente la influencia indígena, sobre todo la mapuche, cuando queramos hablar del principal valor asociado a lo materno (la fuerza maternal que permite sacar al vástago huacho adelante). Por otro lado, el mestizaje nos ha mostrado que nuestra cultura y los valores de la maternidad no son solo aquellos indígenas, sino que también aquellos que vinieron con los españoles y que se instalaron en nuestro

⁵ Por ejemplo, una de las últimas medidas tomadas por Pinochet antes de salir del poder fue aquella que prohibía los abortos terapéuticos a toda mujer y sin importar la circunstancia de su embarazo. Dicha ley demuestra que el interés de la dictadura era 'la familia', y jamás la mujer como sujeto de opinión.

continente en la forma de un sincretismo religioso. Finalmente, a esta política maternal mestiza, le tenemos que agregar uno de los acontecimientos más dramáticos de nuestra historia reciente: la dictadura de Pinochet, pues en ella, las madres volvieron a ocupar un lugar relevante en la formación de una identidad 'matria'.

Se desprende del análisis a los autores que han mencionado el concepto 'matria' que el retorno al pasado de la 'Gran madre' indígena se posibilita solo mediante la utopía; por ello, no existe tiempo lineal y el pasado se borra de manera consciente para instalar también conscientemente otra historia. El poemario "Locas mujeres", perteneciente a *Lagar*, aparece como una cita inevitable frente al tópico de la locura que posibilita el retorno a este espacio mítico y sin tiempo mediante la palabra poética que dará como resultado el surgimiento de la 'matria'. El poema "La ansiosa" nos muestra claramente lo que había reconocido Grínor Rojo anteriormente respecto del silencio que habla sin decir palabra: "este silencio es más fuerte que el grito / si así nos deja con los rostros blancos"⁶ (Mistral), mostrando la terrible presencia de lo no dicho en la poesía de Mistral. El silencio ha sido de absoluta relevancia para prácticamente toda la literatura de mujeres, quienes lo han productivizado luego de que fueran 'condenadas' a él durante siglos. Si pensamos, siguiendo a Lucía Guerra, que la literatura ha sido siempre un patrimonio masculino, entonces podremos comprender este silencio literario en el que se sumía a muchas escritoras como el sino de cada una de ellas y producto del cual muchas decidieron firmar con seudónimos de hombre. Asimismo, ese silencio en el que se encontraban las

⁶ Las citas a Mistral no tienen número de página, ya que fueron extraídas de la página web que recopila su obra:
<http://www.gabrielamistral.uchile.cl/poesiaframe.html>

producciones femeninas fue apropiado por muchas escritoras para utilizarlo como estrategia de poder. En el caso de Mistral, el silencio es un espacio literario que elabora sentidos y que adquiere una fuerza simbólica dentro de su obra. Por el contrario de lo que se podría pensar, la presencia del silencio es una estrategia literaria que alude a una explosión tan grande que nos deja, como señala Mistral, con “los rostros blancos”. El silencio aparece como tópico en este poemario titulado “Locas mujeres”, y eso es también una bella estrategia poética; debemos recordar que la locura, como concepto, alude directamente a una designación proveniente desde los sistemas patriarcales para articular una imagen de mujer que no responde a sus requerimientos. La loca, en este caso, decide callar precisamente porque ve en el silencio su arma más fuerte de expresión para alcanzar la ‘matria’.

Otro de los tópicos de este poemario se presenta en el poema “La bailarina”, que nos mostrará básicamente la poética del desprendimiento, que será esencial para obtener luego una posibilidad de re-creación; el borronero para llegar a lo nuevo: “la danza del perder cuanto tenía / [...] el cuento de su hogar, su propio rostro / y su nombre, y los juegos de su infancia” (Mistral). Desprenderse de la historia oficial para obtener la historia propia será el centro de este poema. El poema posterior “La desasida” nos revela, en la forma de un sueño, el estado posterior al desprendimiento. “Edad ni nombre llevaba, / ni mi triunfo ni mi derrota”, como partiendo desde el vacío de la nada para luego describir:

“Donde estuve nada dolía:
estaciones, sol ni lunas,
no punzaban ni la sangre
ni el cardenillo del tiempo;
ni los altos si los subían

ni rondaba el hombre los silos.
Y yo decía como ebria:
¡Patria mía, Patria, la Patria!" (Mistral)

Esta estrofa nos recordará al *Poema de Chile* en tanto aparece una fantasmagoría, ya no en la figura de fantasma, sino que en la de un sueño, para mostrarnos un lugar paradisiaco que detiene el tiempo y el dolor. Al mismo tiempo, la figura de la trascordada que aparecía en *Poema de Chile*, transmutará acá en una ebria que percibe una realidad particular maravillada y que monta todo un espectáculo estético en el que se empodera de los 'epítetos' (y las ideologías que subyacen a estos) que ha recibido, siendo el más famoso el de loca. El estado de ebriedad ciega a la persona, dejándola absorta en la vehemencia que la obsesiona, pero todo esto no es más que una representación, un montaje que realiza por primera vez Mistral, pero a la que siguen numerosas escritoras latinoamericanas. La bebida de la ebria, la locura de la trascordada coinciden en llegar a solo un referente: la Patria. No habrá dolor donde no hay recuerdo, señalará posteriormente Mistral también en el poema "La dichosa": "Quemé toda mi memoria [...] Y no quiero que me hallen / donde me escondí de todos" (Mistral). En los poemas abundarán las referencias al desprenderse de todo para olvidar e instalarse en un espacio que no se vea afectado por el tiempo, un lugar que definimos acá como 'matria'.

Grínor Rojo dirá que la 'matria' es la patria de la madre y es precisamente esa una definición fundamental, pues al ser la patria de la madre, encontramos en ella características únicas que reconcilian conceptos antes excluyentes. Kemy Oyarzún, en "Pesa la tierra en el bicentenario: *Poema de Chile* y escritura de mujeres", señala que la palabra 'patria' generalmente se ha ligado con otras

como 'casa', 'casta', 'torre', 'territorio', que, en general, conducirán a una visión masculinista. En el caso de la patria mistraliana se da lugar a un espacio y tiempo que son símbolo evidente de una recuperación pretérita y utópica, en donde "no se encuentran ya reñidos los vocablos 'Patria y Madre', ni madre ni hijo, ni masculino ni femenino, ni muerte ni vida, ni eternidad ni tiempo" (Montecino 484). Oyarzún reconoce que la patria mistraliana, aquella que solo existe utópica y literariamente tomando forma en *Poema de Chile*, no surge imaginariamente, sino que tiene un referente concreto en los pueblos indígenas. La 'matria', entonces, tomaría lugar cuando desaparece el concepto masculinista de 'patria' con su influencia española y se sitúa el de la historia anterior a la conquista. Según Eliade: "Indudablemente, en muchos casos este estado paradisíaco 'original' representa la imagen idealizada de la situación cultural y económica anterior a la llegada de los blancos" (Eliade 77). Es precisamente eso lo que sucede en la poesía de Mistral; su reconocido y fuerte indigenismo la lleva incluso a mantener conflictos con otros escritores de la época: "mis zonzos indoamericanos han vivido haciendo esa literatura azucarada de la 'Madre Patria' y de la santa y sanguinosa Doña Isabel [...] Estos civilizadores, estos cristianizadores y ahora comunizadores, no perdonan nunca el que alguien en la masa de los mestizos degenerados, ame al indio, lo sienta en sí mismo y cumpla su deber hacia ellos en la forma mínima de 'saltar' cuando lo declaran bestia" (Vargas 16).

Por último, ya consideré a la 'matria' en su política maternal, que defenderá siempre a los hijos por sobre cualquier cosa, y agregué la relevancia de pensar en la madre indígena de un pasado utópico. Pero si también pensamos que la 'matria' posee las características culturales atribuidas a la madre como son las de

proteger y cuidar al que lo necesita, será para Gabriela Mistral también un lugar que recibe a los que se expatriaron. La 'matria' se configura, así, no como un lugar neutral o carente de significaciones, sino, por el contrario, el lugar de lo subjetivo, de los sentimientos, de las iras, de las sexualidades, de todo lo que en algún momento la sociedad y la razón patriarcal botan o desprecian catalogando de poco grato. La 'matria' será la que posibilita la existencia de esta subcultura, rompiendo así con la rigidez del modelo anterior de 'matria', que se basaba solo en la inversión del concepto patria producto de la ausencia del padre. La 'matria' pasa así a ser una postura política en la que se reubica la figura de la *mater* en el centro como matriz y origen.

Sobre lo anterior, Ortega analiza la poética de Mistral señalando: "la locura, entendida como la expresión de la lengua de la enraciación de los sentidos, lengua de fluidez, que no es locura sino la ascunción de la condición humana desde la creación literaria, en una extraña erudición con el lenguaje de la mezcla, del habla mestiza, de la palabra-madre" (Ortega 51). Así, el origen se entiende como nuevo conocimiento que desde la narrativa escrita por mujeres adquiere connotaciones ya que es asumido y narrado desde lugares situados, desde la rebeldía, desde el margen. Este gesto de territorialización narrativa genera un conocimiento con perspectiva de género.

La 'matria', entonces, es también el lugar en el que se destroza el 'eterno femenino' instalado por la literatura de hombres, y emerge así como una posibilidad política de apropiarse de los territorios antes vedados y sumergirlos en una estética 'otra' que no se describa a partir de los preceptos de 'lo femenino' señalados culturalmente (incluso aunque se base fundamentalmente en el precepto maternal). Se instala una imagen 'femenina' que es diversa,

marginal y particular. El abandono de los preceptos universalistas provenientes desde el patriarcado y la razón falocéntrica serían el mayor aporte de la 'matria' como lugar de enunciación de la literatura de mujeres.

Bibliografía

- Bachofen, J. *El matriarcado: una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Madrid, España: Akal, 1987.
- Benveniste, É. *Problemas de lingüística general II*. México DF, México: Siglo XXI editores, 1999.
- Carreño, R. "Escenas del peep show: pornografía y genocidio en textos del ochenta al dos mil". En *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*. Santiago, Chile: Catalonia, 2008.
- Eliade, M. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires, Argentina: Alianza editorial, 2006.
- Gamba, S. *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Buenos Aires, Argentina: Biblos, 2009.
- Guerra, L. *La mujer fragmentada: historias de un signo*. Santiago, Chile: Cuarto propio, 2006.
- Guzmán, J. *Diferencias latinoamericanas*. Santiago, Chile: Ediciones del Centro de Estudios Humanísticos, 1984.
- Montecino, S. *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago, Chile: Editorial sudamericana, 2001.

Natalia Toledo.

Una propuesta del concepto 'matria' desde la crítica literaria feminista.

_____ (comp.). *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*. Santiago, Chile: Catalonia, 2008.

Ortega, E. *Lo que se hereda no se hurta. Ensayos de crítica literaria feminista*. Santiago, Chile: Cuarto propio, 1996.

Oyarzún, Kemy. "Edipo, autogestión y producción textual. Notas sobre crítica literaria feminista" en *Cultural and historical grounding for Hispanic and Luso-Brazilian Feminist Literary Criticism. Literature and Human rights*. Nº4 Institute for the Study of ideologies and literatures. Minnesota, 1989.

_____. "Pesa la tierra en el bicentenario: *Poema de Chile y escritura de mujeres*". En *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*. Santiago, Chile: Catalonia, 2008.

Pinochet, A. *Pinochet: patria y democracia*. Santiago, Chile: Andrés Bello, 1985.

Pratt, M. L. "Des. Escribir a Pinochet: desbaratando la cultura del miedo en Chile". En *Revista Nomadías*. Santiago, Chile: Cuarto propio, 2000.

Richard, N. "De la literatura de mujeres a la textualidad femenina". En *Congreso internacional de literatura femenina latinoamericana 1987*. Santiago, Chile: Cuarto propio, 1990.

Rojo, G. *Dirán que está en la gloria... (Mistral)*. Santiago, Chile: Fondo de cultura económica, 1997.

Vargas, L. (comp.). *Recados para hoy y mañana*. Santiago, Chile: Sudamericana.

_____ (comp.) "Hispanismo y antihispanismo en Gabriela Mistral". *Revista Mapocho*, Nº 22. Santiago, 1970.

Vegetti Finzi. *El niño de la noche. Hacerse mujer, hacerse madre.*
Madrid, España: Cátedra, 1992.

Referencias a la poesía de Mistral en la página web de la Universidad
de Chile:

<http://www.gabrielamistral.uchile.cl/poesiaframe.html>

Ignacia Valdivieso.

Aborto y emancipación biológica: Discursos del MEMCH, 1935-1941.

Título: Aborto y emancipación biológica: Discursos del MEMCH, 1935-1941.

Autor: Ignacia Valdivieso.

Palabras Claves: Chile, Años '30, MEMCH, aborto legal, emancipación biológica.

Resumen

Este trabajo describe y analiza los discursos en defensa del aborto legal y la emancipación biológica de las mujeres, realizados por el Movimiento Pro Emancipación de las Mujeres Chilenas en su periódico La Mujer Nueva, publicado entre 1936 y 1941. Los resultados sugieren por un lado, que los argumentos se basan en una noción instrumental del aborto y, por otro, que con el tiempo, el tema de la emancipación biológica va reduciendo progresivamente su presencia en el pasquín. Al final, se proponen reflexiones para la actual lucha por el aborto.

Aborto y emancipación biológica: Discursos del MEMCH, 1935-1941.

Ignacia Valdivieso

Contestando algunas objeciones: "El lugar de la mujer está en el hogar y al salir a mezclarse en la vida pública, ella rechaza su verdadero papel" ¡Muy bonito! Pero, ¿cuántas mujeres no tienen hogar?
LA MUJER NUEVA, BOLETÍN N° 23

Introducción

Durante la primera mitad del siglo XX, las mujeres chilenas se encontraban en situaciones de inequidad tanto en términos laborales como jurídicos. Por un lado, a partir de los años '30 aumentó considerablemente su incorporación al sector productivo, especialmente de servicios, manufacturero, el comercio y la agricultura. Sin embargo, este hecho no se acompañó de regulaciones laborales para las mujeres, de manera que los bajos sueldos y las largas jornadas impedían a las mujeres conciliar el trabajo y la familia. Por otro lado, la mujer no tenía los mismos derechos que el hombre, por ejemplo, impidiéndosele votar o administrar sus bienes en caso de ser casada (Gaviola, 1986).

Por otra parte, durante la década de 1930, el aborto inducido estaba autorizado en caso de grave riesgo para la vida o la salud de la mujer, requiriendo la "opinión de dos médicos cirujanos" (Alessandri et al, 1998: 487). Sin embargo, la situación de pobreza en que se encontraba una alta proporción de mujeres en esa época seguía siendo un motivo para interrumpir un embarazo, aunque la legislación

no lo aprobara. En consecuencia, muchas mujeres morían producto de abortos clandestinos realizados en malas condiciones, implicando altas tasas de mortalidad materna en el país. De este modo, la maternidad y la anticoncepción salieron de la esfera privada y se instalaron en el debate público como un problema de salud de carácter nacional (Dides, 2006).

En este contexto de inequidades, en 1935 surge el Movimiento Pro Emancipación de las Mujeres Chilenas, MEMCH. Fundado por Elena Caffarena, buscaba “reunir a todas las instituciones femeninas y mujeres sin partido o de distintos partidos, de tendencias similares con el fin de desarrollar una labor común por la conquista de su liberación integral o sea su emancipación jurídica, económica y biológica”¹.

En el ámbito de la “emancipación biológica” -que tal vez hoy llamaríamos “control de la capacidad reproductiva” o “biopolítica”- el MEMCH se propuso luchar:

“Por emancipar a la mujer de la maternidad obligada, mediante la divulgación de métodos anticoncepcionales y por una reglamentación científica que permita combatir el aborto clandestino que tan graves peligros encierra.”²

Si bien uno de los logros más conocidos del MEMCH fue la obtención del derecho a voto, en este trabajo el foco está en su disputa por la despenalización del aborto y, de modo más general, por la llamada emancipación biológica.

¹ Programa del Movimiento pro Emancipación de las Mujeres. *La Mujer Nueva*, boletín N° 1, enero 1936.

² *Ibíd.*

Considerando las acciones del MEMCH, Gaviola escribe en su *Historia del movimiento femenino chileno*: “pidieron la preocupación de las autoridades gubernamentales y científicas por los repetidos embarazos que desembocaban en abortos clandestinos, siendo la primera organización en incursionar en las reivindicaciones sexuales de la mujer” (Gaviola 1986: 43).

¿Cómo el MEMCH argumenta su demanda por el aborto en los ‘30? ¿Qué acciones realiza para divulgar métodos anticonceptivos? ¿Cómo se enfrenta al mandato social de la maternidad? ¿Qué puede aprender el feminismo actual a partir de sus discursos?

Este trabajo busca describir y analizar la lucha –a nivel discursivo- por la legalización del aborto y la emancipación biológica realizada por el MEMCH, a partir de los textos difundidos en su periódico *La Mujer Nueva*, publicado entre 1936 y 1941.

Específicamente, se estudiaron los boletines disponibles en Internet, esto es, desde el primero hasta el n° 27, exceptuando los números 20 y 24, que no fueron encontrados. Se recopilaron y analizaron aquellos discursos referidos al aborto inducido, la maternidad obligada y el uso de métodos anticonceptivos, todos ellos, en cuanto a los tipos de argumentos utilizados y los cambios argumentativos en el tiempo.³

³ Es probable que los contenidos del pasquín no representaran todas las decisiones y discusiones emprendidas por el MEMCH, ni menos al total de las mujeres que lo integraron. Por esto, el análisis no pretende ser exhaustivo en relación al discurso del movimiento en su conjunto. No obstante, *La Mujer Nueva* constituyó su principal medio divulgación, plasmando las significaciones del aborto y la sexualidad y, a su vez, formando una parte de la opinión pública chilena de la época

La perspectiva de género

Si bien durante la época estudiada, el aborto se consideraba más que nada un problema de salud pública, la interrupción de los embarazos es un tema que atañía (y todavía) especialmente a las mujeres, en tanto que gestoras y responsables de las nuevas vidas.

Desde la perspectiva de género, la negación de la maternidad que representa la inducción del aborto implica una subversión al mandato social respecto del rol de las mujeres, que indica que siendo madre la mujer cumple íntegramente su destino fisiológico (De Beauvoir, 2007: 464). Teresita de Barbieri advierte que, si bien hombres y mujeres somos imprescindibles para la fecundación, sólo el cuerpo de las mujeres asegura que ésta derive en el mantenimiento de la especie. Así, el cuerpo femenino en edad reproductiva posee un poder particular –no inherente a él, sino atribuido por las sociedades. Para asegurar un control efectivo sobre la reproducción, entonces, es necesario actuar sobre la sexualidad: “controlar el cuerpo de las mujeres lleva a dirigir el trabajo de las mujeres, de manera de no dejar capacidad que se escape. Porque podría ser que sin controlar la capacidad de trabajo, las mujeres tuvieran posibilidades de dominar la sociedad o exigir el reconocimiento de su reproducción” (De Barbieri, 1992: 117-118).

Siguiendo este argumento, la penalización del aborto representa una imposición a las mujeres hacia la reproducción, que limita el espacio de acción femenino. La maternidad como “vocación natural” y la criminalización de quienes no cumplen la norma, funcionan como fundamento para la división sexual del trabajo, imponiendo a los hombres las tareas productivas y reduciendo la acción de las mujeres a las tareas reproductivas. Así, la lucha por el aborto legal por parte de los movimientos feministas constituye una demanda por el control de

su propia capacidad reproductiva, pero también, por apropiarse del espacio productivo.

La producción discursiva

La Mujer Nueva comenzó como un periódico mensual en noviembre de 1935, pero desde 1937 su publicación se espació en el tiempo. Sus boletines denunciaban las malas condiciones de vida, especialmente de las mujeres trabajadoras, e incentivaban la organización femenina para mejorar su situación.

La tabla 1 muestra todos los discursos encontrados sobre la emancipación biológica, incluyendo artículos referidos al aborto, el control de la natalidad y la maternidad obligada. De los 27 apartados, 8 se refieren explícitamente a la defensa del aborto, distinguidos en la tabla con un asterisco (*).

Tabla 1. Artículos sobre aborto, maternidad y control de la natalidad en *La Mujer Nueva*, 1935-1941

Boletín	Fecha	Artículo
1	Noviembre 1935	*Programa del MEMCH. *Proyecciones del movimiento emancipacionista.
2	Diciembre 1935	
3	Enero 1936	Maternidad.
4	Febrero 1936	*Necesidad del control de los nacimientos: el problema del aborto y la mujer obrera. *Conferencia del Dr. Garafulic.

Ignacia Valdivieso.

Aborto y emancipación biológica: Discursos del MEMCH, 1935-1941.

5	Marzo 1936	Mejor salario y menos hijos son los requisitos indispensables para emancipar a la mujer. Orden verdadero.
6	Mayo 1936	*A los enemigos del aborto pedimos protección para la madre obrera.
7	Junio 1936	El estado patrón y la protección a la maternidad. *¿Por qué? Levántate y anda
8	Julio 1936	*Se concluye en Rusia con la protección oficial al aborto.
9	Agosto 1936	
10	Octubre 1936	
11	Noviembre 1936	Justa interpretación de la emancipación de la mujer.
12	Diciembre 1936	
13	Marzo 1937	Visiones de hospital (sala de puérperas). Se pretendió en Argentina castigar la no virginidad de la recién casada. Algo más sobre el hogar.
14	Abril 1937	
15	Mayo 1937	Control de la natalidad en Puerto Rico. ¡Quién puede no estar con nosotras!
16	Julio 1937	Mussolini encarece a las mujeres dar más hijos a la guerra.
17	Septiembre 1937	La Asamblea Radical Femenina de Santiago ha

260

		lanzado un manifiesto.
18	Noviembre 1937	(Sin título) *¿Cuál es la situación de la mujer? Extracto del informe de Marta Vergara. Para adular a las mujeres Hitler instituyó el “Día de la madre”. Escaparán a la peligrosa sugestión.
19	Enero 1937- Diciembre 1938	
20	(no encontrado)	
21	Octubre 1938	
22	Diciembre 1938	
23	Julio 1939	
24	(no encontrado)	
25	Septiembre 1940	
26	Noviembre 1940	
27	Febrero 1941	

Como se observa, la presencia del tema del aborto en los artículos va mermando hasta desaparecer, así como la emancipación biológica, en general, se desvanece a final de 1937.

Legalización del aborto: tipos de argumentos

Se distinguen seis argumentos para defender el aborto, ya se hiciera en forma explícita o implícita: la pobreza, la mortalidad infantil,

la excesiva familia, la salud de las mujeres, la guerra y la emancipación de la mujer.

La pobreza

Las razones económicas son las más habituales entre los discursos analizados. Se argumenta que la miseria no permite que las mujeres alimenten y cuiden un hijo. La sociedad no puede pedir a la mujer que dé a luz si no le asegura que tendrá el sustento de la nueva vida. Por esto, las objeciones morales o religiosas al aborto pierden validez frente a las condiciones materiales de las mujeres chilenas, criticando las consideraciones de orden ideológico de quienes se oponen al aborto.

“Respecto a la natalidad y todos sus anexos, hay que repetir hasta el cansancio que no es éste un problema de ética, sino de alta trascendencia económica, por tanto, no debe ser tratado sectaria ni sentimentalmente, sino con un criterio que consulte puntos vista científicos y económicos.”⁴

Al justificarlo y defenderlo por la pobreza, el aborto es expuesto como una solución transitoria, pues, una vez que el Estado permita satisfacer las necesidades básicas de alimentación, abrigo y salud que mujeres y niños requieren, la protección del aborto ya no será necesaria:

“[...] mientras la maternidad constituya una maldición para la mujer y para la sociedad, un desfile de pequeñas criaturas desde el vientre materno al cementerio, nosotras

⁴ Proyecciones del movimiento emancipacionista. Boletín n° 1.

vamos a propiciar el aborto legal y vamos a secundar ampliamente la labor de los médicos en tal sentido. Nuestra consigna deber ser “que la madre trabajadora tenga tan sólo los hijos cuya posibilidad de vivir esté asegurada”.⁵

La demanda por el aborto también es expresada en términos de lucha de clases. Las mujeres adineradas no requieren el aborto ya que sus necesidades básicas están cubiertas y el discurso las sitúa como opositoras a su legislación. El Estado y los empleadores tienen un rol fundamental en el mejoramiento de las condiciones de vida de las trabajadoras y por lo tanto podrían hacer desaparecer la necesidad del aborto legal:

“Cuando el Congreso Médico de Valparaíso hizo ver la necesidad de reglamentar el aborto un grupo contrario puso el grito en el cielo y declaró que lo que había que hacer era proteger a la madre obrera. [...] Ahora es la ocasión de que todas esas señoras que gritaron contra “el crimen del aborto”, griten también a sus maridos comerciantes, agricultores o lo que sean, que es absolutamente necesario no oponerse al impuesto que les pedirá la Caja de Seguro Obrero y demás Cajas de Previsión, para proteger la madre trabajadora. Así como también será el turno de los caballeros escandalizados de tener una actitud acogedora en tal sentido.”

⁵ Necesidad del control de los nacimientos: El problema del aborto y la mujer obrera. Boletín n° 4.

La mortalidad infantil

Este es también un problema recurrente en el boletín. Se señala que de cada cuatro niños nacidos, uno muere, teniendo Chile las más altas tasas de natalidad y mortalidad infantil del mundo. Se defiende que, luego de la muerte de un hijo, las mujeres evitarán nuevos nacimientos. El aborto permitiría terminar con estas estadísticas:

“Porque no sigan prosperando las crucecitas blancas en los cementerios, las medres defienden el aborto.”⁶

“La sociedad [...] no puede pedirle a la mujer que dé a luz los hijos para contemplar impasible cómo los lleva al cementerio”⁷.

Excesiva familia

Muy relacionado con los dos anteriores, este argumento expone la maternidad como un sacrificio por las dificultades que implica tener muchos hijos. Las condiciones laborales y legislativas tampoco facilitaban la tarea de criar y alimentar, de modo que se exige aborto para mujeres de familias numerosas.

“Quizá llegaría a querer al pobre montoncito de carne arrugada y ávida que grita entre sus brazos; pero no tiene tiempo de intentarlo... la esperan otros chiquillos sucios y un marido [...] hay que lavar ropa y realizar cada día el milagro de los panes en plena época de decrecimiento.”⁸

⁶ ¿Por qué? Boletín n° 7.

⁷ ¿Cuál es la situación de la mujer? Extracto del informe de Marta Vergara. Boletín n° 18.

⁸ Visiones de hospital (sala de puerperas). Boletín n° 13.

La salud de las mujeres

Este tipo de razones se defiende con menor frecuencia que los anteriores, pareciendo evidente que la mala salud de la embarazada es argumento suficiente para practicarse un aborto. De hecho, en este período el aborto terapéutico era legal, de manera que se busca extender esta intervención a los otros motivos expuestos:

“Los doctores ahí reunidos [en la Convención Médica de Valparaíso] llegaron a la conclusión que el excesivo porcentaje de muertes y enfermedades producidas por abortos clandestinos, hechos por matronas inexpertas, demostraba la necesidad de legalizar en este sentido y establecer el aborto legal o sea la atención gratuita en los establecimientos hospitalarios de las mujeres que desean interrumpir un embarazo”.⁹

265

La guerra

El periódico denuncia cómo en España, Alemania e Italia, el fascismo restaba a las mujeres sus derechos. En estos artículos, la guerra no constituye un argumento para el aborto, pero sí representa una amenaza a la maternidad y a la vida. Se critica el fomento a la natalidad realizado en los países en guerra como una forma de obtener soldados:

“Mussolini encarece a las mujeres dar más hijos a la guerra. El cable transmitió hace pocos días la siguiente

⁹ Necesidad del control de los nacimientos: El problema del aborto y la mujer obrera. Boletín n° 4

información: ROMA. En un discurso que pronunció Mussolini ante 50.000 mujeres [...] les dijo: “El régimen fascista cuenta con vosotras en los días por venir, los que esperamos que sean de paz.” Alabó el coraje y la abnegación de la mujer fascista durante el “infame sitio de Ginebra” y urgió a las oyentes a concentrar su atención en “criar nuevos fascistas, que esperamos que sean muchos y fuertes”¹⁰

La emancipación de la mujer

Ya no como una necesidad de las mujeres pobres, trabajadores o enfermas, la negación de la maternidad obligada se formula aquí como un medio para la consecución de la emancipación femenina en ámbitos distintos del biológico. Es decir, se concibe la maternidad como un impedimento para la elevación cultural, independencia económica y ciudadanía política:

“En lo que a la educación y cultura se refiere, [la mujer] continúa tan abandonada como antes. [...] la mujer que llega a su casa fatigada del trabajo en la fábrica y se encuentra con que tiene todavía que cocinar, lavar, coser y planchar, o la mujer que tiene un montón de niños para que cuidar, y que por tanto no puede aspirar a un trabajo remunerado y se ve arrastrada a la mendicidad, no son seres que puedan imaginar siquiera que haya otras preocupaciones. Seres para los cuales está vetada toda

¹⁰ Mussolini encarece a las mujeres dar más hijos a la guerra. Boletín n° 16.

posibilidad de cultura y todo otro interés que no sea el de satisfacer sus necesidades fisiológicas más elementales.”¹¹

Este tipo de argumento se encontró sólo en el artículo citado, siendo el menos recurrente.

Emancipación biológica: reducción y desplazamiento

Como se adelantó en la Tabla 1, entre 1936 y 1941 los discursos en defensa del aborto fueron mermando hasta desaparecer. Asimismo, la lucha por la emancipación biológica en general, se fue desvaneciendo a lo largo del tiempo. Los otros tipos de liberación propuestos, como el laboral o jurídico aumentaron su peso relativo en el periódico, con artículos en defensa de la igualdad de salario con los hombres y del sufragio femenino.

267

Actividades

En el ámbito de la emancipación biológica, el primer boletín señalaba el objetivo de “emancipar a la mujer de la maternidad obligada, mediante la divulgación de métodos anticoncepcionales”. Sin embargo, la única actividad descrita sobre esta emancipación, está en el artículo “Conferencia del Dr. Garafulic”, que informa la visita del doctor al MEMCH para hablar sobre el aborto legal y divulgar métodos anticonceptivos, declarando la “más decisiva cooperación” del movimiento con la Asociación de Médicos de Chile. En los posteriores apartados sobre las acciones realizadas por los comités comunales o

¹¹ Mejor salario y menos hijos son los requisitos indispensables para emancipar a la mujer. Boletín n°5.

provinciales, así como en los reportes sobre los temas tratados en congresos y reuniones, nada sobre la emancipación biológica aparece.

De hecho, en el boletín n° 26 se hace un recuento de las finalidades, aportes, campañas y congresos de la organización hasta ese momento (de 1935 a 1940), señalando:

“¿Qué es el MEMCH? Son las iniciales del Movimiento Pro Emancipación de las Mujeres de Chile, organización de carácter nacional, fundada el 15 de Mayo de 1935, en Santiago, que agrupa en su seno a mujeres de todas las tendencias ideológicas y de todos los credos religiosos, con la sola condición de estar dispuestas a luchar por la liberación social, económica y jurídica de la mujer.”¹²

La liberación en el orden biológico ahora no aparece. ¿Por qué se desvanece esta prioridad? Escapa de este trabajo un análisis histórico del movimiento que permita responder esa pregunta. Sería interesante entrevistar a las mujeres que participaron en la organización para dilucidar los motivos que produjeron este desplazamiento.

La maternidad obligada

Con una visión bastante transgresora para la época, el periódico incluye importantes críticas a la noción de maternidad como único rol de las mujeres, señalando el carácter social que ésta tiene. Sin embargo, estos discursos también muestran un desplazamiento, pues hacia el final del periódico se manifiesta la elevación de este rol.

¹² ¿Qué es el MEMCH? Boletín n° 26.

El primer boletín promueve la planificación familiar, con una noción de maternidad basada en conocimientos científicos y la decisión de las mujeres:

“Es un deber propiciar la maternidad conciente. La gestación y la deliberanza son apenas el comienzo de una maternidad bien entendida. Hasta ahora el ser madre ha sido un arte más o menos espontáneo; debemos trocarlo en una función racional y precisamente orientada de acuerdo con los modernos cánones sobre la posición y objeto del individuo en el medio que le ha tocado nacer. Para ello es preciso que las futuras madres tengan una preparación biológica adecuada y que estén capacitadas intelectualmente para guiar a sus hijos en los primeros pasos de la vida que son decisivos.”¹³

El boletín n° 3 expresa la maternidad como una construcción social ideal:

“[...] es menester levantarse para llegar a tiempo al trabajo; es necesario vencerse porque al fin de la semana el salario significa su pan y el pan de sus hijos. [...] Y así un día tras otro hasta que su cuerpo se desdoble en la mueca feroz del parto. Ya tiene pegado a su pecho un pequeño ser insaciable. ¡Es su hijo! ¡Un nuevo hijo! Pero en lugar del sentimiento de ternura y de orgullo que ordenan los cánones, sólo una preocupación la embarga. ¡Una boca más!”.¹⁴

¹³ Proyecciones del movimiento emancipacionista. Boletín n° 1.

¹⁴ Maternidad. Boletín n° 3

Hay un cuestionamiento a la naturalización del rol de madre de las mujeres, pues las condiciones materiales impiden la realización de aquello que “ordenan los cánones”. Del mismo modo, el boletín n° 5 señala: “la mujer acomodada se rebeló contra la bárbara tradición de tener diez o doce hijos”, mostrando el carácter cultural del mandato de la maternidad.

En el boletín n° 6 aparece un primer desplazamiento en la línea argumentativa sobre la maternidad, apelando ya no a la necesidad de reglamentar el aborto, sino a la proteger la madre obrera¹⁵. Asimismo, el boletín n° 7 denuncia el desempeño deficiente por parte del Estado en la protección a la maternidad, ya no hablando de aborto, sino de “la necesidad de evitar los hijos”. No obstante, este mismo boletín incluye el artículo *¿Por qué?*, donde Isabel Lazo difunde distintas razones para defender el aborto: la pobreza, la excesiva familia y la experiencia de haber enterrado un hijo. Otro artículo de este mismo pasquín, *Levántate y anda*, consiste en una provocación para que las mujeres luchen por el mejoramiento de su vida, constituyendo una fuerte crítica al papel asignado culturalmente a las mujeres:

“Las reivindicaciones femeninas expuestas en nuestro programa encierran todo aquello que significa un efectivo mejoramiento de nuestras condiciones actuales de vida; y la mayoría de las mujeres que son seres oprimidos están tácitamente de acuerdo con ellas. Sin embargo sentimos que les falta la fe, la convicción de que se puede alcanzar algún mejoramiento. Es la tragedia de siglos de la resignación a su papel de muebles o de bestias de carga que pesa como plomo sobre sus espaldas encorvadas. En sus cerebros existe siempre, con diferentes tonalidades,

¹⁵ A los enemigos del aborto pedimos protección para la madre obrera. Boletín n° 6

una sola palabra: deber, siempre deber, resignación cristiana, sacrificio; nunca un derecho. [...] Hay cuatro puntos cardinales: resignación, sacrificio, obediencia y castidad. ¡Pobre de ti, si pretendes aparte de ellos!”

Se manifiesta un espléndido ataque al rol femenino tradicional. En este sentido, el desplazamiento argumentativo planteado no es completamente lineal, sino que se combinan elementos tradicionales y emergentes en un mismo periódico.

La muestra más clara del desplazamiento discursivo se encuentra en el boletín n° 11, con el apartado *Justa interpretación de la emancipación de la mujer*, donde se reproduce un artículo del diario “La Hora” porque en él, se indica, “se ha comprendido toda la justicia de nuestro lema”. Este artículo, *Cosas del día. Por Back y por Punch*, declara:

“Se dice, con la ligereza con que se dicen tantas cosas, que la mujer moderna persigue una independencia peligrosa. Los buenos señores que se alarman por todo, mirando sólo el aspecto superficial de las cosas, creen que la mujer emancipada es la vampiresa que se empeña en imitar a algunas de las actrices de Hollywood. Abandono del hogar y entrega completa a la frivolidad, tales son, para ellos, los fines que la mujer persigue al actuar por cuenta propia. La verdad, sin embargo, es otra [...] Cuando una mujer de pensamiento habla de “emancipación” jamás refiere a este aspecto tan pueril que los paladines de la derecha dan a la palabra. Una mujer puede ser emancipada y puede vivir para su hogar: mejor dicho, es, justamente, esa mujer la que aspira a ser madre perfecta, una verdadera defensa para sus hijos en la lucha por la vida. [...] eso es lo

que persigue la mujer, aspira a colaborar con el hombre, a atender a sus hijos, a evadirse de los peligros que la miseria pone a su paso.”¹⁶

Extraña el acuerdo que reconocen las memchistas con los autores; la emancipación para ser madre perfecta, la aspiración a colaborar con el hombre y a atender a sus hijos, no dicen relación con la intención de participar en la política, ser tratadas y valoradas en iguales condiciones que los hombres.

Asimismo, el Manifiesto del boletín n° 13 señala:

“Por el reconocimiento de sus derechos en el orden jurídico, contra las trabas que entorpecen derechos y aspiraciones. Por el reconocimiento de sus derechos en el orden económico, por la igualdad de salario para el hombre y la mujer, por el abaratamiento de la vida, por el cumplimiento de la legislación social. Por el reconocimiento de su derecho a una maternidad feliz y consciente por el problema de la mortalidad infantil, por el derecho a un hogar sano, etc. Por último, dos compañías nuevas, contra el fascismo y la guerra, los nuevos enemigos de la mujer y del niño.”¹⁷

Se evidencia un tránsito de la lucha contra la maternidad obligada a la afirmación de la maternidad feliz. Incluso el mismo manifiesto señala:

“Valoricémonos como el sexo creador, campo de fecundidad, bendición de frutos perfectos. Tomad

¹⁶ Justa interpretación de la emancipación de la mujer. Boletín n° 11.

¹⁷ Manifiesto. Boletín n° 13.

vosotras posiciones para salvar la responsabilidad histórica de la mujer en estos momentos. Acorazaos de dominio, de honradez y serenidad y así armadas abordad las elecciones del 7 de marzo exhortando a vuestros compañeros, impidiendo el cohecho, no escatimando voz ni sacrificios personales por obtener el triunfo electoral de la fuerza que hoy por hoy son las únicas que desean una mujer de tal envergadura material y espiritual que merezca ser llamada MUJER verdadera y guardiana de la felicidad humana.”¹⁸

Impresionante alegato por la responsabilidad como madres de las mujeres, en contraste con la anterior lucha por quebrar los puntos cardinales de resignación, sacrificio, obediencia y castidad. El manifiesto citado es publicado en conjunto con una serie de artículos referidos a las elecciones mencionadas, apoyando a los sectores de la izquierda chilena. Por ello, surge la pregunta ¿cuánta influencia del Frente Popular permite suponer esta traslación?

El último artículo escrito en defensa del aborto, en el boletín n° 18, es el extracto de un informe sobre la situación de la mujer en Chile escrito por Marta Vergara. Contiene una defensa a la mujer que no quiere tener más hijos. Constituye, además, el último reducto de la lucha discursiva por el aborto legal. Después de éste, ningún otro artículo abogará por la inicial emancipación biológica. De hecho, la negación de la maternidad y la legalización del aborto dejan de representar una reivindicación en la planificación de la lucha memchista, tal como se evidencia en la editorial del boletín n° 19, donde se da cuenta del Congreso realizado en diciembre de 1937:

¹⁸ Manifiesto. Boletín n° 13.

“Por la protección de la mujer embarazada y defensa de la niñez ¡1938! ¡Por los derechos de la mujer! Contra la guerra ¡Por el mejoramiento del estándar de vida de la mujer que trabaja! ¡Por la elevación cultural de la mujer! Estas son las consignas surgidas de nuestro Congreso por las que lucharán en 1938 todas las mujeres MEMCH!”

Conclusiones

La intención de este estudio no es someter a crítica al MEMCH, pues se reconoce su enorme labor en la reivindicación de las mujeres chilenas, su impresionante capacidad de organización a lo largo del país y los frutos de su trabajo: la obtención del sufragio, la protección a la maternidad y el embarazo, mejores condiciones laborales, entre otros. El objetivo de este trabajo fue analizar los discursos utilizados para defender el aborto, el control de la natalidad y el rechazo a la maternidad obligada por parte del movimiento.

Sobre el aborto, se detectó que *La Mujer Nueva* argumenta su legalización, sobre todo como un instrumento de sobrevivencia para las mujeres pobres, trabajadoras, con muchos hijos o con mala salud. El aborto es también concebido como una solución transitoria (claramente más sencilla que lograr la equidad económica); cuando el Estado y los empleadores aseguren una maternidad protegida, el aborto legal no será necesario. Esto, con la excepción del aborto terapéutico. Además se promueve la disminución de hijos para la elevación cultural de las mujeres y se señala que familias numerosas no permitirían a las mujeres participar en la lucha por sus derechos cívicos.

Puede señalarse que este tipo de argumentación está basada en los resultados del aborto. Es decir, el aborto es concebido como un

instrumento para solucionar ciertos problemas. El defecto de este modo de razonamiento es que hace que el instrumento sea válido sólo si logran buenos resultados; si los efectos no son los esperados o se obtienen otras consecuencias, la defensa del aborto legal ya no se sostiene.

En relación al mandato social de la maternidad, se encontraron textos que protegen la decisión de cuántos hijos tener por parte de las mujeres. Se rechaza que los estados fomenten la natalidad para fines bélicos, detectando en la decisión de tener hijos una potente señal de apropiación de los cuerpos y empoderamiento. Asimismo, se evidenciaba una subversión respecto a la maternidad como único rol de las mujeres y una negación a la naturalización de este rol, pues se enfatiza en la dimensión cultural del mandato.

Estos discursos evidencian que las posiciones del MEMCH sobre moral sexual y derechos de las mujeres eran sumamente valientes para la época. Recordemos que se trataba del segundo quinquenio de los años '30 y que faltarían todavía tres décadas para que se hablara de Derechos Sexuales. En este sentido, si bien se plantea la tesis del desplazamiento, los discursos del MEMCH constituyen una posición muy progresista en relación al derecho de las mujeres de controlar su capacidad reproductiva como un espacio de poder.

No obstante, como indicó el análisis, los discursos evidenciaron una posterior superposición de la defensa de la mujer con la de la madre. El realce de las notas sobre las condiciones laborales de las mujeres obreras, campesinas, trabajadoras fiscales, semifiscales y particulares, en cuanto a los salarios, las horas de trabajo y permisos pre y pos natal, aumentaron su prioridad.

Asimismo, el aumento de artículos contra la guerra y el fascismo, junto con el surgimiento de informaciones sobre el Frente Popular y el apoyo a los candidatos de Izquierda, implicaron una

disminución en la publicación de actividades y propuestas referidas al control de la natalidad y el derecho al aborto legal.

Por ejemplo, en 1937 se presentó un Proyecto de Ley para la legalización del aborto, que si bien no prosperó, pudo haber sido divulgado en el periódico. A su vez, en el primer Congreso Nacional del MEMCH, se insistió en el problema de la maternidad obligada y sus consecuencias para la salud de la mujer y del niño, y se concluyó que el movimiento emprendería campañas por la creación de cursos de educación e higiene sexual a cargo de médicos y por la amplia divulgación de métodos anticonceptivos y la reglamentación del aborto. Sin embargo esta decisión no fue publicada en el pasquín, quedando archivada solamente en la biblioteca privada de Caffarena (Jiles y Rojas, 1992:107).

¿Por qué se invisibilizaron estas acciones? ¿Por qué con el tiempo se transita a un discurso menos crítico en relación a la maternidad obligada?

Es posible suponer que el desplazamiento discursivo planteado camina al tiempo que el MEMCH se acerca al Frente Popular. El boletín n° 22 informa sobre el amplio apoyo de las mujeres del movimiento a la candidatura presidencial de Pedro Aguirre Cerda, según el apartado sobre las acciones realizadas por los diferentes comités comunales o provinciales. Lamentablemente, el apoyo dado al candidato tampoco se tradujo en la consecución del voto, a pesar de las promesas que éste había hecho al movimiento y declarado en una carta publicada en *La Mujer Nueva*. La enfermedad y muerte del presidente produjeron que el Proyecto de Ley que había propuesto, descansara cuatro años hasta que volviera al Congreso (Kirkwood, 1986:128). El apoyo dado a la emancipación política de las mujeres, por parte de Aguirre Cerda, pareció no ser compartido por el resto del Frente Popular.

En efecto, el boletín nº 23 reproduce una carta al comité ejecutivo del Frente Popular, donde se señala “si esos partidos no les manifiestan el necesario interés por su causa, es muy posible que ellas vuelvan los ojos hacia otro camino, desilusionadas ante la diferencia existente entre la letra de los programas de la Izquierda y su realización.”¹⁹

El artículo del diario La Hora, reproducido como una “justa interpretación” de las finalidades del MEMCH evidencia una suerte de búsqueda de aliados, algo razonable en vista del poco poder de las mujeres. Sin embargo es evidente que la interpretación masculina del movimiento no alentaba a las mujeres a salir del hogar.

Con todo, el progresivo acercamiento de los discursos en apoyo al Frente Popular y el continuo énfasis dado a la contingencia internacional, prevalecen por sobre los propios cuerpos de las memchistas. Como se mostró, el MEMCH planteaba el aborto como un recurso para la supervivencia y como una solución transitoria mientras no se protegieran la maternidad y la vida de las trabajadoras. No se trata de una ciudadanía sexual, una defensa del primer territorio de ciudadanía que representa el cuerpo, sino de un instrumento para mejorar las condiciones de vida. Si en un comienzo se pudo observar una demanda por controlar la capacidad reproductiva de sus propios cuerpos, pronto la interpelación se enfoca exclusivamente en la mejoría de la maternidad. La mujer, en los discursos posteriores, seguía siendo por sobre todo, madre.

Considerando que en nuestro país las mujeres aún no tenemos el derecho de abortar –ya ni si quiera por motivos de salud de la madre-, es importante sacar lecciones para la actualidad. En primer lugar, cabe señalar que los argumentos que aluden a los resultados del aborto,

¹⁹ Nuestra carta al C. Ejecutivo del F. Popular. Boletín nº 23.

como la disminución de la pobreza o la posibilidad de elevar los niveles culturales de las mujeres resultan inestables. Defender la legalización del aborto en este sentido hace depender la validez del aborto legal de condiciones externas. Además, este tipo de argumentación, en tanto concibe el aborto como un instrumento, permite que se filtren otras prioridades en los movimientos feministas. En cambio, reivindicar el aborto como un derecho, constituye un argumento independiente de sus resultados y de las condiciones externas. Se trata de una noción basada en la soberanía del propio cuerpo y en la libre decisión sobre la capacidad reproductiva; una noción que supone la completa separación entre los conceptos “mujer” y “madre”.

Finalmente, se plantea la pregunta a los movimientos feministas actuales respecto a la efectividad del apoyo de los hombres en la lucha feminista. Si las reivindicaciones biológicas parten desde los cuerpos, ¿qué papel les cabe a los cuerpos masculinos en la lucha por la legalización del aborto?

Las mujeres deberemos estar concientes de que la imposición de la maternidad obligada constituye un mecanismo de control sobre el ejercicio de nuestra ciudadanía. Deberemos estar atentas ante nuestros propios desplazamientos discursivos y a los cambios en las prioridades de nuestros programas de reivindicación.

Bibliografía

Alessandri, A.; Somavarria, M.; y Vodanovic, A. *Tratado de Derecho Civil*. Santiago, Chile: Editorial Jurídica de Chile. 1998.

Arriagada, I. Dimensiones de la Pobreza y políticas desde una perspectiva de género. *Revista de la CEPAL*, 85, Santiago, 2005.

- De Barbieri, T. 1992: Sobre la Categoría Género. Una introducción teórico-metodológica. En: *Ediciones de las Mujeres* No. 17, «Fin de siglo, género y cambio civilizatorio». Santiago, Isis Internacional.
- De Beauvoir, Simone, 2007: *El segundo sexo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Dides, Claudia, 2006: *Aportes al Debate sobre el aborto en Chile: Derechos, Género y Bioética*. *Acta bioeth.* [online]. vol.12, no.2 [citado 22 Julio 2008], p.219-229. Disponible en la World Wide Web: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X2006000200011&lng=es&nrm=iso. ISSN 1726-569X.
- Gaviola, Edda, 1986: *Queremos votar en las próximas elecciones: historia del movimiento femenino chileno 1913-1952*, LOM Ediciones, Santiago.
- Jiles, Ximena, Rojas, Claudia, 1992: *De la miel a los implantes. Historia de las políticas de regulación de la fecundidad en Chile*. CORSAPS. Santiago.
- Kirkwood, Julieta, 1986: *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. FLACSO.
- MEMCH: *La Mujer Nueva*. Disponible en http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle.asp?id=MC0023591
- Poblete, Olga, 1993: *Una mujer. Elena Caffarena*. Editorial Cuarto propio.

Alejandro Fielbaum.

Lugar y traducción. Mariano Moreno y El Contrato Social.

Título: Lugar y traducción. Mariano Moreno y El Contrato Social.

Autor: Alejandro Fielbaum.

Palabras Claves: Rousseau, Mariano Moreno, *El Contrato Social*, Latinoamérica, historia de las ideas latinoamericanas.

Resumen

Tras exponer las tensiones que explican los tempranos rechazos ante el pensamiento de Rousseau por parte de las élites latinoamericanas, se profundiza en el gesto de Mariano Moreno de traducir *El Contrato Social* extrayendo los pasajes referentes a la religión. Aquello se considera desde la necesidad periférica de la traducción y la imposibilidad de su fidelidad, como gesto particular de la recepción latinoamericana de la filosofía.

Lugar y traducción. Mariano Moreno y El Contrato Social.

Alejandro Fielbaum

*“las ideas absolutas, para no
caer por un yerro de forma, han
de ponerse en formas relativas”*
(José Martí)¹

Buena parte de lo discutido sobre Rousseau en Latinoamérica ha girado en torno a la efectiva influencia de su doctrina durante la Independencia. A lo largo del siglo XX, variados autores conservadores han objetado el vínculo directo entre tal nombre y tal proceso, tempranamente establecido por la historiografía liberal decimonónica. En tal objeción, sitúan a Suárez como el inspirador de tal gesta. Para notar, en ello, la confirmación de que Latinoamérica poseería cierto núcleo cultural que resistiría a la Ilustración —comprendida, desde el catolicismo hispanista, como vicio cosmético opuesto a una matriz continental distinta a la cultura letrada—. Separándose tanto del diagnóstico liberal de la total identificación entre ideas ilustradas y lugares latinoamericanos como de la consideración conservadora entre uno y otro orden de realidad, las lecturas más lúcidas de tal relación han acentuado la existencia de cierta resignificación de tal ideario en el continente. Destaca allí el sintagma de *ilustración católica*, el cual permite pensar cierta cohabitación incongruente desde el proceso europeo. Pues las ideas aquí habrían acaecido, siguiendo a R. Schwarz, *fuera de lugar*. Desde allí, lee las tensiones entre la adopción del ideario

281

¹ Martí, José. “Nuestra América”. En *Nuestra América*, Ayacucho, 1977, p.31.

liberal en la élite brasilera y la simultánea mantención del esclavismo. Tras escisión entre prácticas y discursos no manifestaría ni una paradoja histórica ni sustancia cultural alguna. Sino que su contenido de verdad, precisamente, vendría dado al expresar en tal tensión la singularidad histórica de un proceso ecléctico². En el cual las recepciones filosóficas no pueden sino estar mediadas por transformaciones que hartamente distan de las revoluciones políticas que, supuestamente, habrían influenciado las desarrolladas en el continente. En efecto, ya en España el nombre de Rousseau no deja de suscitar controversias durante el siglo XVIII. En efecto, su lectura es prohibida en 1764, aún cuando la primera traducción al español de *El Contrato Social* es realizada en Londres en 1799 por exiliados de aquel país. Pues los ilustrados españoles habrían conocido anteriormente tanto aquella obra como otros de sus trabajos³. Es claro que tal medida se enmarca en el catolicismo monárquico. Así, el poeta José Calvo de Irázabal escribe versos de insólita gracia: “Son Voltaire, Spinosa, Rousseau, Helvecio un bufón, un ateo, un loco, un necio”⁴.

² El texto al cual nos referimos es “As idéias fora do lugar”, en *Cultura e política*, Paz e Terra, Sao Paulo, 2005. Hemos desarrollado una discusión mucho más detallada e informada de esta acelerada introducción en el artículo “Invenciones de la tradición y la traducción. Acerca de Latinoamérica y la Ilustración”, el cual será publicado en el libro *Taller de Teorías Críticas* (Glavic, Karen (Editora), Akilheus, Santiago, 2011 (En prensa)). En tal texto, pensado como introducción a lo aquí expuesto, puede notarse como las tomas de posición interpretativas sobre Moreno que presentaremos replican una discusión de más largo alcance espacial y temporal, así como el marco en la historia intelectual del continente en el cual se sitúa su producción.

³ Spell, J.R. “Rousseau's 1750 Discours in Spain”, *Hispanic Review*, Vol. 2, No. 4, 1934, pp. 334-344.

⁴ Del Río, Ángel, “Algunas notas sobre Rousseau en España”, en *Hispania* vol. 19 nº1, 1936, p. 109.

Nos interesa indicar que tal obsesión conservadora contra Rousseau no solo se explica por la dificultad de su integración al credo católico⁵. Pues existen ilustrados cuya filosofía resulta mucho más materialista -por de pronto, Diderot. Refiriéndose a las luchas anticolonialistas del siglo XX y sus proyectos democráticos no liberales, C. McPherson recalca que se repetirá allí la influencia rousseauniana⁶. Tal dato permite especular sobre la existencia, en el pensamiento de Rousseau, de elementos que obligan a pensar tal objeción más allá de su influencia coyuntural -o bien, a reflexionar por qué tal nombre se repite en distintas coyunturas independentistas. Es sabido que el *Contrato Social* resultaba conocido y discutido en Latinoamérica en aquellos años. Incluso se cuenta que el mexicano José Rojas fue denunciado por su madre por contar con un ejemplar de *El Contrato Social* en 1807⁷. Pareciera que lo temible en tal pensador, y no solo para la madre del encarcelado, es su rechazo de transición alguna entre los antiguos privilegios coloniales y el nuevo liberalismo aristocrático que adoptará la élite tras la Independencia. Pues su pretensión de estricta igualdad política suprime los lugares en los que éstos podrían resituarse, al denegar cierta posibilidad de sociedad civil pensada como previa o autónoma al Estado, así como de garantía individual alguna como límite de la decisión colectiva. Bien notó Bentham aquello tempranamente -y, no casualmente, su filosofía será hartamente más valorada por las élites latinoamericanas, tras la Independencia, que el

⁵ Un ejemplo algo más reciente -y gracioso- de tal furia religiosa contra Rousseau puede hallarse en Maritain, Jacques, *Tres reformadores: Lutero-Descartes-Rousseau*, Santa Catalina, Buenos Aires, 1945.

⁶ Macpherson, C.B., 1968. *La realidad democrática. Liberalismo, socialismo, tercer mundo*, Fontanella, Barcelona, pp. 44.

⁷ Spell, J.R., "Rousseau in Spanish America", en *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 15, No. 2, 1935, p. 263.

pensamiento rousseauiano⁸. Pues desde la interrupción contractual de todo pasado o particularidad alguna, no podría haber continuidad con las estructuras sociales que la Independencia no altera. Ni siquiera en el ámbito de lo privado podría mantenerse la jerarquía previa. Tal nivelación total entre los ciudadanos atenta directamente la opción de la religión como espacio autónomo. Ahora bien, lo peligroso del gobierno rousseauiano no sería su carácter ateo, sino más bien que identificaría política y religión cuando esta última no puede sino asociarse a la situación colonial que tales élites interrumpen con un programa que busca limitar la legitimidad de las mayorías que Rousseau exalta. Pues en su filosofía la voluntad general adquiere criterios de justicia que no pueden discutirse desde exterioridad alguna. Ésta se daría la trascendencia por sobre cada uno de los individuos, en tanto religión cívica. Así, en Rousseau se hallaría cierta reteleogización de lo político desde la sacralización de la voluntad general, de acuerdo a Y. Zarka⁹. El pánico a Rousseau se dirige contra la posible supresión republicana de toda organización intermedia o lealtad comunitaria – llámese ésta Iglesia, logia o hacienda. Es claro que tal objeción no será privilegio criollo. Más reciente –e informadamente-, R. Nisbet ha expresado claramente tales temores, situando a Rousseau como el primer pensador totalitario: “La naturaleza omniabarcante del Estado no es sino una continua erradicación de los valores, sentimientos y asociaciones que pueden identificarse con la herencia deforma la sociedad cristiana en Europa. La proscripción de grupos económicos y sociales, el aniquilamiento de la iglesia libre, el retiro de la educación de

⁸ Safford, Frank, “Política, ideología y sociedad”. En Bethell, Leslie (Editor), *Historia de América Latina. Volumen VI*, Crítica, Barcelona, 1991, p.58.

⁹ Zarka, Yves, “Para una crítica de toda teología política”. En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº39, p.42.

la familia y de la escuela libre y su reemplazo por una forma política apropiada son las marcas de la impresión que ha realizado el Estado total”¹⁰.

Sin entrar en detalles, huelga señalar que tal lectura precisamente pierde la necesidad de atender al detalle. Dicho de otra forma, que confía excesivamente en una literalidad que parece ser hartamente engañosa. Ya Voltaire cometió tal error al señalar haber deseado caminar en cuatro patas tras haber leído la descripción rousseauiana del estado de naturaleza¹¹. Con menor gracia, la misma remisión literal podría cuestionarse en la crítica de H. Arendt¹², así como su inscripción en la tradición marxista por G. Della Volpe¹³, su posicionamiento en la filosofía moderna por parte de L. Strauss¹⁴ o el intento de T. Todorov¹⁵ de armonizar las dificultades que toda lectura de Rousseau acarrea señalando que existe más de un programa en su obra. Pues precisamente sus lecturas que parten desde aquellas tensiones resultan más productivas, al leer tal autor contra sí mismo. Sin embargo, ya desde el romanticismo alemán se hallan ejemplos de otras lecturas posibles de su obra¹⁶. En tal sentido, la canónica lectura criolla de

¹⁰ Nisbet, Robert, “Rousseau and Totalitarianism”. En *The Journal of Politics*, Vol. 5, No. 2, 1943, p. 112.

¹¹ Carta a Jean Jacques Rousseau fechada el 30 de Agosto de 1755.

¹² Arendt, Hanna, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 1988, p. 108.

¹³ Della Volpe, Galvano, *Rousseau y Marx : y otros ensayos de crítica materialista*, Platina, Buenos Aires, 1963.

¹⁴ Strauss, Leo, *Natural right and history*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953.

¹⁵ Todorov, Tzvetan, *Frágil felicidad: un estudio sobre Rousseau*, Gedisa, Barcelona, 1997

¹⁶ Pensamos, claro está, en las distintas lecturas de su obra realizadas tanto por J. Derrida como por autores a él cercanos –aún cuando precisamente en tal lectura de remarca la distancia existente con algunos de ellos. Al respecto, Derrida,

Rousseau harlo dista de ser la única posible. Bien remarca A. Sánchez Vásquez, desde la particularidad de la recepción mexicana, que ésta se halla mediada por circunstancias particulares que explican variadas tergiversaciones, exageraciones, omisiones y moderaciones. Desde allí explica, por ejemplo, el original desinterés por las reflexiones literarias de Rousseau¹⁷. La misma selectividad aparece en las lecturas que buscan contener, en los nacientes Estados, a tan peligrosa tentativa. Ya en el siglo XVIII, según A. Annino, la lectura de Montesquieu no se orientaría desde la separación de poderes sino desde la autonomía de los cuerpos intermedios¹⁸. En éstos se mantendría el espacio de decisiones privadas de aquellas políticas que el Estado simulará como públicas. En tal sentido, no podría haber identificación inmediata entre Estado y ciudadano. Ni mediación alguna desde la sociedad civil, si ésta es comprendida como espacio público y transparente –pues estarían determinados por lógicas excluyentes cuya defensa, ciertamente, perdura. No obstante, tras el quiebre con la monarquía española no faltaron quienes imaginaron, con distintos niveles de radicalidad, una

Jacques, *De la gramatología*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1970; Derrida, Jacques, “El círculo lingüístico de Ginebra”, en Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998 Esposito, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003 Lacoue-Labarthe, Philippe, *Poétique de l’histoire*, Galilée, Paris, 2002 ; de Man, Paul, “Retórica de la cegura: Derrida, lector de Rousseau”, en *Visión y ceguera. Ensayos sobre la retórica de la contemporánea*, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1991; Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. Transparency and Obstruction*, The University of Chicago Press, 1988.

¹⁷ Sánchez Vásquez, Adolfo, *Rousseau. México*, Grijalbo, 1970, México D.F., pp. 71-75.

¹⁸ Annino, Antonio “Soberanías en lucha”. En Guerra, François-Xavier & Annino, Antonio (Coordinadores), *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2003, p. 155.

nación distinta desde la inspiración rousseauiana. Halperín recuerda la idea de transformar *El Contrato Social* en texto de primeras letras como propuesta de los grupos más decididos al quiebre con el pasado colonial en el proceso argentino¹⁹. En Argentina, la traducción del texto será realizada nada menos que por Mariano Moreno.

Es conocido el prólogo de aquella traducción, cuyo necesario análisis —al igual que el de los restantes escritos de Moreno—, hemos debido marginar por asuntos de espacio, para focalizarnos en intentar comprender la significación de aquel gesto. En particular, se ha remarcado el radical cuestionamiento que realiza de Rousseau poco después de haberlo alabado como inmortal disipador de las tinieblas y expositor universal de los derechos del pueblo. Pues se habría equivocado tanto que no toda su obra merecería ser transmitida: “Como el autor tuvo la desgracia de delirar en materias religiosas, suprimo el capítulo y principales pasajes donde ha tratado de ellas”. La motivación de tal gesto ha sido uno de los tantos elementos que han convertido a Moreno en un enigma para la historiografía argentina, obsesionada con la verdad tras tan alabada figura -desde el temprano cuestionamiento de Groussac a su autoría del *Plan de las Operaciones* a la reciente exposición de Pigna en *Algo habrán hecho* de su asesinato como alegórica metonimia de los posteriores lanzamientos al mar realizados en dictadura. A. Roig recalca su contexto como el de la generación de un nuevo lenguaje. Éste combinaría momentos transparentes con otros ambiguos, oscuros o misteriosos, así como textos de clara orientación personal con otros es los que la primera persona se escondería agónicamente. Entre ellos se hallarían escritos moralistas y pragmáticos, moderadamente monarquistas y

¹⁹ Halperín Donghi, *Tulio, Revolución y Guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, p. 185.

presuntamente republicanos Y todos firmados por el mismo autor, en la misma época²⁰. También D. Viñas destacará la ubicuidad desde la cual escribiría Moreno, situado entre una insuperable herencia colonial y la revolucionaria apelación a lo popular ante la episódica contingencia²¹. No habría cómo ni dónde hallar al verdadero Moreno. En tal sentido, J. P. Feinmann juega entre el equívoco de su apellido²² y la irreductible multiplicidad de lecturas de su figura como las de proyectos de nación: “¿Cuántos Morenos hay? Respondemos: hay tantos Morenos como interpretaciones de nuestro pasado histórico, y hay tantas interpretaciones de nuestro pasado histórico como proyectos políticos en vigencia coexisten en nuestro presente”²³. En efecto, su figura resulta curiosamente alabada por todos los intérpretes, cuyos modelos analíticos deberán reimaginar su figura para hacerla allí calzar. En particular, claro está, en lo referente a tal presentación de Rousseau. Ya R. Levene explica tal tensión desde la existente entre la avanzada conciencia de Moreno y un mundo en tránsito hacia su modernización. No podría aún soslayar los residuos como tales, al situarse en la vanguardia de un proceso cuya naturalizada metáfora asegura el éxito de su esfuerzo: “la ola revolucionaria lo arrastraba a la innovación radical, pero sus observaciones del medio, las costumbres y los

²⁰ Roig, Arturo, “¿Rousseau tenía razón?”, en Romero, Ricardo, (Comp.), *Mariano Moreno. Política y gobierno en su pensamiento*, Ediciones Cooperativas, Buenos Aires, p. 38.

²¹ Viñas, David, “Entre la máscara y el don” , en Revista Página/3, Revista aniversario de Página /12, 1990.

²² Incluso podría prolongarse el juego y repensar lo cifrado en lo que expresa el nombre de cierta cultura mariana, y morena.

²³ Feinmann, José Pablo, “La razón iluminista y la Revolución de Mayo”. En *Filosofía y nación. Estudios sobre el pensamiento argentino*, Ariel, Buenos Aires, 1996, p.17.

hombres, lo contenía”²⁴. Tal lectura liberal será extendida en torno a su relación con el catolicismo, llevando a algunos intérpretes a considerar tal gesto como una deliberada estrategia coyuntural. Las necesidades del momento lo habrían obligado a transar con sus convicciones más jacobinas²⁵. No deja de ser notable la explicación brindada por B. Lewin, quien no duda en considerarlo el rousseauniano más decidido en el proceso argentino -y, acaso, en el latinoamericano²⁶. Tal intérprete considera tal supresión coherente con la filosofía de Rousseau, puesto que presentar el rechazo de tal autor al catolicismo generaría cierto disenso contrario a la voluntad general²⁷. Es decir, nada habría sido menos rousseauniano que serlo literalmente. O bien, aquello habría de ser considerado desde una distinta consideración de la fidelidad —ya profundizaremos en ello—. Tal heterodoxia se habría jugado en la conciencia de Moreno, dada su tensa situación histórica. S. Bagú profundiza la explicación desde tal contexto. Pues el proyecto de Moreno sería el de construir una comunidad orgánica, independiente y justa desde la nada. Ante ello, deberá priorizar. Y, en ello, la operación política deberá regir la acción por sobre las convicciones personales:

²⁴ Levene, Ricardo, *Ensayo histórico sobre la Revolución de Mayo y Mariano Moreno. (Contribución al estudio de los aspectos político, jurídico y económico de la Revolución de 1810). Tomo II*, Editorial científica y literaria argentina, 1925, p.273.

²⁵ Galasso, Norberto, *Mariano Moreno: “el sabiecito del sur”*, Colihue, Buenos Aires, 2009, p.65; Pigna, Felipe, Charla brindada en la presentación del Proyecto Mariano Moreno para la Formulación de un nuevo Contrato Social. Jornada Nacional Universitaria sobre Reforma Institucional en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, 28 de Octubre del 2004.

²⁶ Lewin, Boleslao, *Rousseau en la Independencia Latinoamericana*, Depalma, Buenos Aires, 1980, p.123.

²⁷ Lewin, Boleslao, *Rousseau y la independencia argentina y latinoamericana*, Eudeba, Buenos Aires, 1967, p.47.

“Nada contra la religión ni contra el clero católico. Todo contra los colonialistas, incluyendo el alto clero español reaccionario”²⁸

Al contrario, las lecturas conservadoras interpretan tal apoyo al clero como una defensa sincera de una matriz política de orientación católica. Así, Furlong debe leerlo también como un autor suareciano. Al menos, hasta 1810²⁹. Recién después de la constitución de Argentina habría tenido lugar Rousseau en las motivaciones de sus líderes. Más aún, durante tal acontecimiento Moreno habría sido católico y escolástico³⁰. Desde tal tajante distinción entre catolicismo e iluminismo -y la respectiva identificación total entre catolicismo y escolasticismo- el autor resguarda a Moreno de la influencia francesa. Stoetzer replicará tal gesto al considerar la escolástica como su base filosófica³¹. Su posible jacobinismo solo correspondería a una elaboración historiográfica basada en su contingente exaltación. De hecho, ni siquiera menciona a Moreno al exponer el desarrollo de la Ilustración en el Río de la Plata, en la cual la figura de Rousseau solo habría adquirido fuerza en la década posterior³². Aquel gesto en la traducción se explicaría por la primacía de un catolicismo excluyente de cualquier influencia ilustrada, y el ejercicio de la traducción por ser Moreno el representante de cierta síntesis entre el viejo pensamiento

²⁸ Bagú, Sergio, *Mariano Moreno*, Biblioteca de Marcha, Montevideo, 1971, p.17.

²⁹ Furlong, Guillermo, “Francisco Suárez fue el filósofo de la Revolución de Mayo”. En VVAA, *Presencia y sugestión de Francisco Suárez. Su influencia en la Revolución de Mayo*, Kraft, Buenos Aires, 1959, pp. 110-112.

³⁰ Furlong, Guillermo, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata. 1536-1810*, Kraft, Buenos Aires, 1952, pp. 630-632

³¹ Stoetzer, Carlos, *El pensamiento político en la América española durante el periodo de la emancipación (1789-1925). Volumen I*, p. 163.

³² Stoetzer, Carlos, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982, pp. 182-188.

hispánico con nuevas ideas que se habrían alterado y mezclado en tal ideario³³. Tal confusión, propia de las convulsiones de tales años, no habría podido calar tan hondo. Los capítulos ausentes demostrarían la definitiva imposibilidad de que la novedad se imponga contra la raíz católica del continente. Lo cual no solo impide la emergencia de algún discurso coherente en tal mezcla, sino además explicar el fortuito interés de Moreno por Rousseau como un pasajero prurito surgido del caos imperante.

Contra tales búsquedas de sinceridades previas y ocultas a los sucesos, más interesante pareciera ser buscar una verdad que no se mantiene al margen de las superficies en las que se expresa ni de las tensiones en las que se enmarca —si es que podemos seguir llamando a ello, tan simplemente, la verdad de Moreno—. Aquella ha sido la estrategia analítica de J. L. Romero, para quien en tal gesto se halla la más palmaria manifestación de la coexistencia del iluminismo francés y español, y de la primacía de este último hasta el momento de la Independencia gracias a sus limitaciones temáticas ante temas de religión y política —y no pese a ellas³⁴—. Lo que no impide que Moreno sea un autor radical en tal contexto. Esto se debe a su intento de difundir la educación popular como crisol de un nuevo orden democrático³⁵. Es decir, lo importante no sería solo lo leído, sino también quiénes y cuántos pueden acceder al texto. De allí su insistencia al recurso pedagógico, aunque éste haya sido impotente

³³ Stoetzer, Carlos, *El pensamiento político en la América española durante el periodo de la emancipación (1789-1925). Volumen I*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, p. 122.

³⁴ Romero, José Luis, “Las ideas revolucionarias y la revolución”. En *La experiencia argentina y otros ensayos*, Belgrano, Buenos Aires, 1980, p. 143.

³⁵ Romero, José Luis, *Breve historia de la Argentina*, Huemul, Buenos Aires, 1978, p.59.

frente a las fuerzas de la realidad³⁶. Pues precisamente allí donde resulta impensable es que tal estrategia sería más necesaria. La fe de Moreno parece aquí mayor que la de Rousseau, quien bien ponderó las dificultades de tal enfrentamiento: “*El que se atreve a emprender la tarea de instituir un pueblo, debe sentirse en condiciones de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana*”³⁷. Tras tal modificación, los resultados parecieran ser inanticipables desde un presente que impide pensar los frutos que la educación habrá de brindarle. Pues ésta abriría posibilidades inexistentes. Desde el presente, solo se podría afirmar su necesidad como dogma. El liberalismo de las élites también surgirá desde aquella promesa, pero limitada a las minorías que consideran educables. Contra tal limitación a lo posible, Moreno asumiría solitariamente el controvertido dogma ilustrado del derecho de todo ser humano al conocimiento. Aquella sería, para Chiaramonte, su motivación para poner a Rousseau en traducción y circulación³⁸. Pues se trataría precisamente de oponerse a la facticidad circundante para construir una nación nueva desde el agenciamiento producido por la lectura. La cual debiese ser capaz de generar ante lo público la misma igualdad que se tendría ante el libro en una sociedad de inclusiva educación, una vez que ha comenzado irreversiblemente tal proceso. Así, lo fundamental en su reflexión sería su énfasis en la capacidad de crear lo nuevo. Aquello se sostendría en el convencimiento de que el país se situaba en circunstancias precontractuales. Es decir, sería una

³⁶ Romero, José Luis, “El drama de la democracia argentina”. En *Las ideologías de la cultura nacional y otros ensayos*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1982, p.17.

³⁷ Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*. Edición de www.elaleph.com. 37.

³⁸ Chiaramonte, José Carlos, “Introducción”. En *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*, Puntosur, Buenos Aires, 1989, p. 104.

sustancia maleable a la espera de un *demiurgo* capaz de imprimir allí una nueva forma³⁹. Impera recordar que, contra toda justicia, Moreno solo alcanzó a percibir las primeras fases de un proceso en el cual su proyecto será paulatinamente aplastado. Según N. Botano no habría vivido el tiempo suficiente para notar el paso del credo en el poder constituyente asociada al virtuoso demiurgo rousseauiano al de su determinación por parte de poderes fácticos previos a tal prurito⁴⁰. Aunque ciertamente pudo notar que los límites de la plasticidad que suponía. Pues incluso los otros líderes independentistas exponen tal moderación, ya que no compartirían su vinculación entre Independencia y democracia, según remarca Korn⁴¹. Contra tal realismo⁴², sería tan serio su proyecto de exceder la realidad que aspiraría a la concreción del proyecto demiúrgico. Huelga señalar que tal legislador emerge, en el texto de Rousseau, como la necesaria e imposible figura política que podría llevar a cabo su proyecto. Su presencia es descrita como un milagro⁴³. Al asumir tal rol constituyente, Moreno excede el rendimiento histórico de un texto que, en otra de sus partes, había limitado. Así, su estratégica posición alearía la sustracción y la hipérbole⁴⁴. La singularidad de Moreno se expone aquí mediante

³⁹ Romero, José Luis, "Las ideas filosóficas de Moreno". En *La experiencia argentina y otros ensayos*, Belgrano, Buenos Aires, 1980, p.201.

⁴⁰ Botana, Natalio, "Las transformaciones del credo constitucional", En Guerra & Annino, *Op. Cit.* p. 661.

⁴¹ Korn, Alejandro, *El pensamiento argentino*, Nova, Buenos Aires, 1961, p. 121.

⁴² Al respecto, véase el capítulo 5 en Ranciere, Jacques, *El Desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

⁴³ Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*. Edición de www.elaleph.com p. 37.

⁴⁴ En efecto, la vinculación trazada por Moreno entre educación y lectura también se opone al programa educativo rousseauiano –aunque su posible desconocimiento de éste nos obliga a no continuar desde allí nuestra lectura. Pero no deja de ser interesante señalar que aquí se repite la lógica antes descrita de la apropiación del

una recepción que radicaliza en lugar de moderar, resultando simultáneamente más ilustrado y más católico que los ilustrados que lee. Más aún, podría imaginarse que es tal fe censora la que le permite considerar la posibilidad real de construir un orden pensado como utópico. Partiendo en lo referente a su figura. Pues al tratarse de un proyecto de orden basado en el saber compartido, la primera medida de quien posee tal saber deberá ser su masiva transmisión. Así, se trataría de un curioso movimiento en el cual el líder genera las condiciones de superación de la necesidad de un líder.

Ahora bien, no parece clara la forma política que Moreno aspiraría a desearía construir tras generar su nuevo contenido. Soler distingue en la época tres vertientes democrático-liberales: La que representa a los sectores agrarios, la que emerge en torno a los caudillos nacionales y la pensada desde estratos pequeño burgueses, de cuño jacobino y urbano. En esta última sitúa a Moreno⁴⁵. Pero es claro que un jacobinismo católico resulta un oxímoron conceptual de compleja resolución política. O. Terán recalca la dificultad de imaginar el rendimiento de la teoría política moderna sin la figura del individuo. Pues Moreno también se inscribiría en una tradición latinoamericana que antes enfatiza en la idea de pueblo, desde nociones más corporativas y comunales. Aquello lo lleva a oscilar entre el pacto como asociación y como sujeción⁴⁶. En efecto, pareciera enfatizar antes

ideario ilustrado –ciertamente, vinculado al texto como figura central- como desmesura. Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio, o de la educación*. Edición de www.elaleph.com, 2000, p.39

⁴⁵ Soler, Ricaurte, “Universo intelectual del ideario ilustrado iberoamericano”. En Pizarro, Ana (Comp.), *América Latina: Palabra, Literatura e Cultura. Tomo II*, Memorial, Sao Paulo, 1994, p.115.

⁴⁶ Terán, Oscar, *Historias de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales 1810-1980*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2008, p.32.

en la libertad desde la autodeterminación que desde derecho individual alguno. Tal distanciamiento ante el contractualismo liberal puede pensarse desde el que parte de la mezcla conceptual de Moreno genera la excluya la concepción antropológica de Rousseau⁴⁷. Es decir, partiría desde cierta concepción dada de lo social antes que desde las aisladas individualidades pactantes. En tal sentido, la disgregación que percibe tras la ruptura colonial sería un dato histórico que nada tendría de natural. Pero es el que le permite considerar la construcción de un nuevo espacio de lo político: Una nueva presencia que no represente algo previo, ni se ordene desde representatividad alguna sustentada en un diferencial de saber o poder. Y ésta figura no podrá ser sino la nación. Desde la filosofía, señala Feinmann, buscaba construir tal espacio moderno. Por ello, critica la supuesta contraposición racionalista en Moreno entre su iluminismo y la ignorancia del sujeto popular, cuya verdad habría de serle dictada exteriormente por quien porta el saber⁴⁸. Mas se peca aquí de trasladar a Moreno de otros enemigos vicios tardíos que tendrá la izquierda ciento cincuenta años más tarde, contra la cual, a fin de cuentas, discute Feinmann. Pues en Moreno no se trata de educar cierto saber determinado, sino de generar las condiciones de posibilidad de tal saber. De hecho, aquella traducción inaugura un interrumpido proyecto de publicación de libros de instrucción política para la nueva república. Éste habría generalizado, según Moreno, *un nuevo lenguaje* de fatales consecuencias para el despotismo imperante. Y es tal apertura, y no solo el programa que le acompaña, lo que Moreno buscará desplegar.

⁴⁷ Egues, Carlos, *Mariano Moreno y las ideas político-constitucionales de su época*, Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales en Córdoba, Córdoba, 2000, p.89.

⁴⁸ Feinmann, *Op. Cit.*, p.47.

De ahí, en efecto, su insistencia en otros tantos de sus textos en la necesidad de la imprenta y la biblioteca. Así, antes que suponer la preexistencia o imposibilidad de la Ilustración en Latinoamérica, el proyecto de Moreno es mucho más lúcido -y, en ello radical: Generar la posibilidad de lo imposible, desde la atención a la singularidad de allí donde buscará anclarlo.

Puede ensayarse la lectura de tal operación en torno a lo que J. Rancière ha denominado *emancipación intelectual*⁴⁹. Es decir, una pedagogía que no parte de un maestro legitimado por un diferencial de saber en términos de contenido, sino meramente de un método de aprendizaje que transmite a los estudiantes para que puedan aprender sin necesidad de autoridad, obligándolos a usar la propia inteligencia. En este caso, a través de la lectura. Para que sus resultados se separen de la mentalidad colonial, será necesario construir un lenguaje distinto a ésta. La figura de la nación que busca forjar deberá darse a sí misma tal chance del pensar en español. N. Goldman recalca la importancia del castellano “nuestro” para Moreno, en contraposición al español hispánico que rechaza tal *nosotros*. En tal sentido, sería un componente constitutivo del proyecto de una nueva conciencia americana⁵⁰. Y el gesto de la traducción allí será necesario. Es claro que Moreno no comprende ésta como calco ni copia, sino como herencia. Es decir, como necesaria actualización selectiva de aquello que ya no podría retornar como tal, pero que se juega en tal promesa⁵¹. En este caso,

⁴⁹ Rancière, Jacques, *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Laertes, Barcelona, 2003.

⁵⁰ Goldman, Noemí, “El discurso político de Mariano Moreno”. En *El discurso como objeto de la historia*, Hachette, Buenos Aires, 1989, p. 124.

⁵¹ Pensamos tales figuras desde la filosofía de Jacques Derrida (en particular, a este respecto, véase *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, Trotta, Madrid, 1999). Buena parte de lo que

claro está, lo prometido es la igualdad. Y desde el saber de la traducción como diferencia. En efecto, no pareciera haber mayor expresión del ejercicio traductor como imposible fidelidad que su borradura de toda una parte del *Contrato Social*. Pues de su reescritura emerge una obra nueva, y con ello una oportunidad de pensar lo antes impensable en la lengua. El carácter creativo de la mimesis traductora ha sido particularmente pensado por Benjamin, quien considera la traducción como cierta forma, desplegada desde el tanteo del impreciso vínculo entre las lenguas⁵². La traducción, en tal sentido, no podría ser sino una decisión entre aquel tambaleo. Precisamente, allí donde habría regla alguna para decidir. De allí que P. Oyarzún señale que su resbaladizo espacio requiere de la arbitrariedad⁵³. No solo en lo referente a uno u otro término, sino al deber de su imposible ejercicio. Al no poder reconstruir en la propia lengua la obra existente en la ajena, tal tentativa de representación experimentaría su disociación. No será casual, entonces, que tal afirmación de la traducción se realice precisamente en nombre de quien destaque por la crítica a la moderna primacía de la representación. Lo que habría de rousseauiano en Moreno le impediría aspirar a representar a Rousseau al traducirlo. Así, traduce la imposibilidad de la traducción. Pues su fuente le exige exceder tal autoridad hacia lo que requiere. Y, desde la única posibilidad ante tal ausencia de criterio, lo hace sin pretensión alguna de coherencia al texto. Bien heredará Martí tal figura de la herencia, al

argumentaremos sobre la traducción, la distancia o lo imposible solo ha podido ser pensado desde lo leído en tal autor.

⁵² Benjamin, Walter, "La tarea del traductor", en *Discursos Interrumpidos*, Taurus, Madrid, 1973.

⁵³ Oyarzún, Pablo, "Borges: Cuatro figuras de la traducción y la cara borrosa del individuo". En *La letra volada. Ensayos sobre literatura*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, 2009, p.250.

pensar simultáneamente la importación de libros desde Francia y Norteamérica como germen del descontento latinoamericano y el hecho de que las Independencias latinoamericanas no habrían venido ni de Rousseau ni de Washington⁵⁴. Así, la traducción parece curiosamente imprescindible. Derrida, en efecto, describe el acto de traducir como escandaloso y necesario⁵⁵. Y este último adjetivo pareciera hiperbolizarse en culturas cuya condición periférica torna tan necesaria tal invocación del pensar producido en otros lares que su escándalo antes nos parece cotidiano —y, acaso, laudable—.

Y es que podría pensarse la operación ya descrita de recepción y apropiación de las tradiciones ilustradas europeas, precisamente, como traducción. Carecemos aquí de espacio para ensayar tal figura, harto más ambiciosamente, como posibilidad del pensamiento latinoamericano⁵⁶. Pues tal generación de un nuevo discurso no puede pensar ni desde lo traducido ni al margen de lo traducido. De ahí su distancia ante el lúcido concepto de transculturación en Rama. Pues éste considera que, junto a las selecciones, redescubrimientos e incorporaciones, se da también cierta pérdida⁵⁷. Antes bien, el trabajo del traductor pareciese erigir cierta curiosa melancolía previa al objeto perdido. Dicho de otra forma, no habría pérdida alguna porque el origen se hallaría perdido de antemano, desde un constitutivo

⁵⁴ Martí, José, “Simón Bolívar”, en *Op. Cit.*, p. 190.

⁵⁵ Derrida, Jacques, “Nacionalidad y nacionalismo filosófico”. En www.jacquesderrida.com.ar

⁵⁶ Algo de aquello hemos intentado realizar en “Del desasosiego. El español y la filosofía”, ponencia presentada en el Congreso Nacional de Filosofía realizado en Santiago en Octubre del 2009 y pronta a ser publicada en el n°17 de los *Cuadernos del pensamiento latinoamericano*.

⁵⁷ Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo veintiuno, México D.F., 1987, p. 39.

espaciamiento que abre la tentativa de su apropiación. La tradición europea solo podría aquí acaecer a distancia. De ahí la necesidad, ciertamente, de traducir. Pues allí donde existe una relación de inmediatez, no hay traducción posible. Precisamente porque no podría haber habido ilustración en el modo europeo —y no, pese a que no podría haberla habido— es que puede emerger la traducción. M. Moraña ha esbozado la lectura del intelectual criollo latinoamericano como traductor -en tanto, mediador, intérprete o intermediario. Su figura ejemplar sería la del Inca Garcilazo, quien escribiría en la lengua paterna sin lograr desprenderse de la materna⁵⁸. Mas, quizás habría que dudar, con P. Marchant, sobre la posibilidad de que esta última pueda retornar, tras el mestizaje, como una presencia fiel⁵⁹. La tensión al español entonces no se hallaría en cierta corriente subterránea, sino en los recovecos que lo recorren dentro de sí por una incompletitud que no podría contraponerse a plenitud previa alguna. La ausencia de la madre, por tanto, no permite vuelta alguna sino como promesa. Por ello, no se trataría de no poder separarse de la lengua materna, sino de aspirar a la imposible unidad mestiza. En tanto invención política de la raza, la escritura mestiza imaginaría aquel origen, futuro e inanticipable, construyendo así el lugar de lo propio antes que recuperando lo que éste denegaría: “alcanzar un nombre propio, nombrarse. Nombrarse, hablarse desde sí misma, para un futuro posible, a partir de un futuro posible que un pasado hace posible... necesaria lucha

⁵⁸ Moraña, Mabel, “La diferencia criolla”. En *Crítica impura*, Iberoamericana, Madrid, 2004, p. 60.

⁵⁹ Insistimos en que lo allí descrito —y Marchant, por cierto, bien lo supo— no puede inducirse más allá de tal sujeto. Que a ello se le pueda oponer cierta mantención de la lengua indígena no torna aquel argumento más débil, sino todo lo contrario —pues, precisamente, sirve aquella figura de contraste a la tensa situación del mestizo.

hispanoamericana contra el español-europeo, necesidad de ser, ser un nombre, reparación de la violación como una nueva lengua”⁶⁰.

En tal sentido, la increíble lucidez de Moreno sería la de exponer tal figura de la traducción sin desolación alguna. Su escritura no restituye nada, sino que expone la chance de un inédito porvenir. Así, el ilustrado catolicismo de Moreno no solo se deja pensar desde la traducción, sino que además ejerce tal tarea inaugurando la figura del traductor que reaparecerá posteriormente en la inteligencia argentina en Sarmiento o Borges. La insistencia literaria de este último sobre la figura de la traducción no puede sino partir considerándose desde sus tempranas reflexiones sobre la *orillera*⁶¹ situación de receptor de discursos europeos que le permiten tal reescritura sin original alguno al cual mantener fidelidad⁶². Tal hipótesis sobre la tradición le permitirá cuestionar tanto al progresismo como al criollismo. Si el primero resulta un europeísmo desenraizado, lo segundo sería una añoranza sin fervor alguno. Pues el intento de erigir ficciones nacionales en la modalidad europea no sería sino una triste réplica ajena de construir lo propio. Borges será más modesto y, en ello, más arriesgado. La hazaña argentina no sería sino la vehemente incredulidad⁶³. Y es claro que tal desengaño no impide política alguna, sino interpretar su necesidad desde tan inestable riesgo. Desde allí podría apoyarse la defensa de Ingenieros de la figura de

⁶⁰ Marchant, Patricio, “¿En qué lengua se habla Latinoamérica?”. En *Escritura y temblor*, Cuarto Propio, Santiago, 2000, p. 317.

⁶¹ Tomamos, claro está, prestado tal epíteto de la lectura desarrollada por Beatriz Sarlo en *Borges, un escritor en las orillas*, Siglo Veintiuno, México D.F., 2007.

⁶² Borges, Jorge Luis, “El escritor argentino y la tradición” en “Discusión”. En *Obras Completas. Tomo I*, Emecé, Buenos Aires, 1996.

⁶³ Borges, Jorge Luis, “El tamaño de mi esperanza”. En *El tamaño de mi esperanza*, Seix Barral, Buenos Aires, 1993.

Moreno como defensor de la *argentinidad* de la Revolución de Mayo⁶⁴. Pero, claramente, no desde su consideración de quien nos ocupa como un enciclopedista rousseauiano de tendencias democráticas y liberales que simbolizan la nueva mentalidad revolucionaria —como expone Ingenieros—. Sino si tal sustantivo es pensado precisamente desde la situación de una imitación sin original alguno por respetar ni unidad simple por construir. Como la imposible articulación de interioridad alguna al margen de un exterior remodulado para construir aquella pretensión de intimidad⁶⁵. No deja de ser notable, en efecto, que incluso las más liberales apologías de Moreno partan asumiendo aquello: “Para imitar no basta querer ser un imitador. La imitación necesita un creador, y sin las condiciones del caso -un carácter capaz de crear lo que se imita- ella no pasa de ser un simple anhelo individual, sin efectos en lo social”⁶⁶.

En tal sentido, la traducción no sería recibida por lugar alguno. Pues dislocaría los antes existentes, para generar el nuevo lugar que posibilitaría su circulación. Así, su presentación expondría precisamente la necesidad de transformar lo ya presente hacia nuevos confines: “la traducción no es el traslado de sentido, sino el sentido del traslado”⁶⁷. En tal sentido, la recepción latinoamericana de las *ideas fuera de lugar* partiría por la negación del lugar por parte de las ideas que allí circulan,

⁶⁴ Ingenieros, José, *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*, Eudeba, Buenos Aires, 1963, p.34.

⁶⁵ Al respecto, sobre la tan bullada —y, por cierto, necesaria— discusión sobre identidad latinoamericana, véase Oyarzún, Pablo, “Identidad, diferencias, mezcla: ¿pensar Latinoamérica?”. En León, Rebeca (Comp.), *América Latina. Continente fabulado*, Dolmen, Santiago, 1997.

⁶⁶ Acevedo Díaz, Eduardo, “Argentina quiere ser. A propósito del plan de Mariano Moreno”. En VVAA, *De la colonia a la emancipación. Anuario IV Instituto de Investigaciones Históricas*, Rosario, 1960, p. 571.

⁶⁷ Garrido, Juan Manuel, “Prefacio del traductor”. En Nancy, Jean-Luc, *La Comunidad Inoperante*, LOM, Santiago, 2000, p.4.

en pos de la construcción de lo nuevo que éstas prometen. E. Palti ha discutido tal figura, la cual sería subsidiaria de una consideración referencial del lenguaje que desconocería el carácter performativo de las ideas. Éstas se hallarían siempre en algún lugar, y debiesen ser pensadas sin caer en la distinción entre modelo e imitación que Schwarz heredaría⁶⁸. Tal crítica parece lúcida para aquellas ideas cuyo rendimiento histórico confirma su posibilidad de acomodo a lugar alguno. Ahora bien, lo que resulta difícil de pensar desde el modelo de Palti es tanto lo que margina y lo que exceden los discursos imperantes. Es decir todo acontecer de una idea sin correlato fáctico alguno⁶⁹. Se trata las palabras que no hacen más cosas que mantenerse como palabras, parafraseando la analítica de Austin de tan cara influencia en su modelo. Entre las que se hallan tanto aquellas cuyo rendimiento e basa en mantener la ausencia del supuesto referente como las que exigen su ausente presencia. Es decir, la ideología y la utopía, comprendidas como la nominación de lo ausente como presente y la exigencia de una ausencia ya presentida, respectivamente. Pues no habría lugar ni para la idea que persiste denegando su existencia, ni para lo que insiste como pura promesa. Pues no habría, para aquello, lugar. Si ideológica sería la política que identifica lugar e ideas y utópica aquella

⁶⁸ Palti, Elías, *El tiempo de la política: el siglo XIX reconsiderado*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.

⁶⁹ Ciertamente, aquello no solo resulta problemático en un trabajo tan relevante para la configuración de cierto campo más riguroso en la historia latinoamericana de las ideas, sino también en los autores en los cuales se inspira para tal proyecto. Pienso, en particular, en la también notable escuela de historia de las ideas británica. La atención allí otorgada a la performatividad de la idea pareciese rápidamente soslayar la pregunta por aquella intención que no podría plasmarse históricamente. Dicho de otra forma, al ejercer el análisis desde la relación histórica entre enunciado y contexto, resulta impensable aquello que disocia ambos planos.

que las disocia, la traducción debiese ser pensada precisamente como la construcción de aquel lugar previa a la materialización de cualquier utopía contra quienes ya afirman su presencia. Entre lo real y lo imposible, mantendría la promesa de aquello que la fundamenta asumiendo su imposible transmisión plena. La política de la traducción resultaría, entonces, la condición de posibilidad de toda traducción de la política que busque erigirse desde lo prometido por tal, imposible, origen.

Trágicamente, la figura de Moreno padece la disociación entre lugar e idea en su escena más radical —acaso, la que imposibilita ambos términos—. Nos referimos, claro está, a las maravillosas cartas de su esposa que jamás pudo leer. En particular, a la última, en tanto testimonio de la infinita potencia que requiere seguir jugándose en tal insistencia pedagógica y su inscripción como la memoria que guarda tal porvenir. Bien parece haberlo comprendido el hijo de Moreno, quien parece inaugurar la larga historia de su nombre como utopía del retorno de la justicia cifrada en la posibilidad de la escritura. Pues nada le habría enfurecido tanto como no poder mantener, en la infinita distancia, la posibilidad del imposible y letrado encuentro que asediaba y excedía su lugar, al punto de tornarle imposible ver la percepción del tiempo, ante la espera de la fraternidad por venir: “nuestro Marianito se acuerda mucho de vos, un día se puso muy enojado conmigo porque lo he retirado de la escuela...le dijo a la Marcela que yo quería que se críe como Camilucho sin saber leer ni escribir y así no podría escribirte. Te manda muchas memorias y dice que no ve la hora de abrazarte [...]”⁷⁰.

⁷⁰ Cuenca de Moreno, María Guadalupe, “Fragmento de una carta sin fecha, enviada a Mariano Moreno”, Compilada en Williams Alzaga, Enrique, *Cartas que nunca llegaron*, Buenos Aires, Emecé, 1967.

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

Título: La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

Autor: Patricia Herrera Styles.

Palabras Claves: Códices mesoamericanos, museos, encubrimiento del otro, geopolítica del conocimiento, colonialidad.

Resumen

Teniendo como antecedente un largo proceso de colonización de los lenguajes y memoria indígena por parte de Occidente desde la Conquista, este trabajo plantea cómo ciertos fenómenos de continuidad colonial pueden seguir vigentes en la actualidad. Para ello el análisis se centra en el caso de los denominados “códices” mesoamericanos y en las formas a través de las cuales éstos han sido nombrados, clasificados, resguardados y exhibidos desde Europa. Para ello, el análisis se centra en dos exposiciones museográficas, una realizada en Madrid en 1992 y otra en Londres en 2009.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

Patricia Herrera Styles

Introducción

El presente trabajo indaga la forma en que algunas estrategias de colonización europea, específicamente aquellas relacionadas con la apropiación del lenguaje, la memoria y los imaginarios indígenas, aplicados desde la Conquista, pudieran seguir vigentes en la actualidad, en base a la consideración de ciertas prácticas culturales que buscan representar hoy la América prehispánica. Específicamente la aproximación a esta problemática se realiza sobre un determinado tipo de objetos, un conjunto de manuscritos creados por pueblos originarios del área mesoamericana —mayas, mixtecas y náhuas anteriores al siglo XVI—, que sus creadores posiblemente llamaron *amoxтли* (en náhuatl) o *vuh* (en maya) y que Occidente, en un ejercicio retórico de metaforización más que de traducción, ha denominado desde la conquista y hasta hoy como “códices precolombinos”. A partir de un recorrido histórico que rastrea esta apropiación por parte de los europeos, este trabajo también aborda las transformaciones sufridas por los artefactos creados durante la época colonial, a los que se han aplicado las mismas estrategias que a los códices precolombinos.

Los manuscritos realizados durante la época prehispánica constituyeron verdaderos sistemas de registro. De gran importancia para sus pueblos, en torno a ellos se crearon una serie de prácticas culturales que implicaban una gran especialización. Eran documentos

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

confeccionados en papel de fibra vegetal, plegados en forma de biombo y redactados en base a una escritura glífica, no alfabética, por escribas llamados en náhuatl *tlacuilos*, quienes eran los encargados de consignar diversos temas fundamentales, tales como la historia, religión y medicina entre otros. Por su alta valoración eran guardados en edificios especiales denominados *amoxcalli* y al parecer, su lectura era realizada por personas diferentes a sus redactores, quienes al extender el documento en el suelo realizaban su interpretación en una relación muy estrecha con la oralidad. Sin embargo, a partir de la Conquista española, el estatus de estos documentos cambió drásticamente, pues fueron sometidos a una serie de acciones de transformación por parte de los europeos. Estas acciones, consideradas necesarias, correctas y justificadas desde la religión, la filosofía y las humanidades hispanas, implicaron la destrucción, mutilación, corrección, traducción y traslado a Europa de los manuscritos, hasta lograr su total pérdida de vigencia como formas cotidianas de comunicación. Posteriormente, en los siglos siguientes, específicamente las prácticas de destrucción y mutilación fueron desechadas, sin embargo, el traslado y mantención en Europa, así como el uso de una estrategia que denominaremos de “encubrimiento” hacia ellos, así como otras, nos permitirán sostener que ciertas formas de colonización del saber siguen siendo utilizadas hasta la actualidad en relación a los códices, aún cuando, bajo una ilusión de objetividad, revaloración y conocimiento neutro, pasan desapercibidas para el público en museos, bibliotecas o libros especializados sobre el tema.

Para la fundamentación y análisis de estas ideas se recurre en este trabajo a las propuestas de varios autores quienes han abordado la problemática desde diferentes perspectivas, entre ellos, Enrique

Dussel, Walter Mignolo, Mary Louise Pratt, Serge Gruzinski y Miguel León Portilla.

Como el tema es amplio, el abordaje se divide en dos partes, por un lado, un breve recorrido histórico que permite rastrear la apropiación física e ideológica realizada desde la Conquista sobre estos objetos y, por otro, dos instancias culturales actuales que revelan el uso dado hoy a esos documentos desde un punto de vista arqueológico, y que por medio de ellos, difunden una determinada imagen de la América precolombina. Nos referimos específicamente a dos exposiciones realizadas en Europa, una en Madrid en 1992 y otra en Londres en 2009, en las cuales se exhibieron códices tanto precolombinos como coloniales.

Objetos no des-cubiertos

Para comenzar este análisis intentaremos comprender, según la perspectiva de algunos autores, los procesos culturales en los cuales se habrían visto envueltos estos objetos durante las épocas de la Conquista y Colonia.

Para el filósofo argentino Enrique Dussel, la "Conquista" de América fue un proceso militar, práctico y violento que incluyó dialécticamente al Otro, es decir al indígena y sus expresiones culturales, como "lo Mismo" europeo. Bajo esta perspectiva, el Otro, en su distinción, habría sido negado como Otro y obligado, subsumido, alienado a incorporarse a una Totalidad dominadora (la cultura hispánica) como instrumento.¹ Por ello, para Dussell, América nunca habría sido realmente "des-cubierta", sino "en-cubierta", es

¹ Dussel, Enrique. *1492: El encubrimiento del Otro*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1992, conferencia 3.

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

decir permanentemente ocultada. Si seguimos este planteamiento podríamos encontrar lógico entonces lo ocurrido con los manuscritos indígenas, pues al suponer que nunca fueron realmente “descubiertos” por los españoles, sino al contrario, en-cubiertos u ocultados, se hace posible entender porque habría tenido lugar su destrucción y transformación. En este proceso, que es de apropiación y conquista ideológica y no solo física, los textos habrían sido vistos por los hispanos como objetos “mal hechos” y a la vez “obras del demonio”, por no ajustarse a sus ideas preconcebidas sobre el libro impreso y la religión católica. Durante la conquista fueron destruidos, primero en la toma de los edificios donde se guardaban, y posteriormente en “autos de fe” que organizaban los frailes españoles, cientos de estos documentos.² En la Colonia la destrucción se volvió sistemática. Por una parte, por denuncias de los indígenas convertidos al catolicismo, y por otra, por petición de las autoridades civiles y religiosas. Según el semiólogo Walter Mignolo, se realizó esta operación de destrucción basándose en el libro sagrado (la Biblia), para probar que los amerindios estaban errados en sus creencias y que sus *amoxтли* eran dictados por el diablo³. Por su parte, los cronistas españoles convocaban a los sabios indígenas para que les leyeran los códices sobrevivientes, a lo que ellos acudían llevando sus libros para leerlos y explicarlos a los hispanos, quienes inmediatamente después los hacían desaparecer.⁴

² Entre los sacerdotes que realizaron la destrucción de estas obras estuvieron fray Juan de Zumárraga, quien en 1530 hizo en Tezcoco, una hoguera con una gran cantidad de escritos mexicas y fray Diego de Landa, sacerdote franciscano, que en 1562, quemó cientos de códices mayas.

³ Mignolo, Walter. “La Colonización del lenguaje y la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia”, 1992, p. 3.

⁴ En <http://www.iconio.com/ABCD/F/INDEX.PDF>

Adicionalmente a la destrucción, se practicó la apropiación física, pues los poquísimos documentos prehispánicos que sobrevivieron fueron llevados a Europa, muchos de ellos como regalos al Rey de España. Por su parte, los *tlacuilos*, que podrían entenderse como los antiguos escritores-pintores de los *amoxtli*, también sufrieron un proceso de encubrimiento, al ser transformados en pintores de las iglesias católicas.

Paralelamente a la destrucción y traslado a Europa de los documentos prehispánicos surgieron los códices coloniales, escritos entre los siglos XVI al XVIII, los que intentaban traducir y corregir los textos indígenas anteriores, en su mayoría por encargo de las autoridades españolas y frailes. En ellos, podríamos decir que el encubrimiento aparece paralelamente a otras prácticas que buscaban la apropiación permanente de la lengua y la cultura. Las escrituras indígenas, compuestas de símbolos gráficos complejos, fueron reemplazadas por el alfabeto español, y los *amoxtli* en su forma de biombo, fueron transformados en libros. En este proceso el libro pasó a ser considerado como el “transportador normal” de signos para un sistema de signos normal, el de las letras del alfabeto. Walter Mignolo, sostiene que además en este proceso se dió una colonización de los géneros discursivos indígenas, es decir, se reprimió la voz de la comunidad aludida y la posibilidad de que sus miembros fueran escuchados⁵. Esto, que para Mignolo constituye una colonización de la memoria, implicó la escritura de la historia de estas comunidades por parte de los europeos a partir de dos formas: ignorando la producción cultural e intelectual de las comunidades colonizadas, o bien, reconociéndola y aun valorándola pero convirtiéndola, al mismo tiempo, en objeto descrito y analizado por

⁵ Mignolo, Walter. 1992, p. 4.

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

medio de los tipos discursivos empleados en la comunidad colonizadora. Los españoles usaron los tipos discursivos de las culturas amerindias solo como información en la escritura de sus historias.

Por su parte, Sergé Gruzinski, en su obra *La Colonización de lo imaginario*, profundiza acerca de la manera por medio de la cual el alfabeto occidental, como estrategia de apropiación, fue aplicada hasta lograr la desaparición de los lenguajes escritos indígenas, proceso que se experimentó en la transformación que sufrieron los códices coloniales.⁶

Como veíamos, finalmente se logró la desaparición de estas formas de registro, y en su lugar se adoptó el alfabeto y el libro. El resultado de estas prácticas trajo como consecuencia que hoy solo se conserven veinte códices prehispánicos y cerca de quinientos coloniales.

⁶ “Contemporánea o posterior a la pintura, discreta o desbordante, pertinente o no, la glosa alfabética se inmiscuyó en el espacio pictográfico siguiendo modalidades muy diversas, cuyo equivalente se descubre en las sociedades nahuas. La glosa trata allí de topónimos (*Mapa de Sigüenza*, *Mapa Quinatzin*) de personajes (*Mapa Tlotzin*) o del conjunto de la información pictográfica (*Matrícula de Tributos y Códice Mendoza*). De manera general, es un agregado posterior, debido con frecuencia a una mano europea, concebido a fin de hacer el documento inteligible para los españoles y que no trastorna la organización de la pintura a menos que el espacio de la glosa haya sido reservado desde la concepción de la obra”. Gruzinski, Serge. “Capítulo 1: La pintura y la escritura”. En: *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE, 1991, p. 56.

Nombres y localizaciones

Al parecer, en términos de apropiación cultural, resulta tan fundamental poseer físicamente los objetos del grupo dominado como otorgarles un nombre de acuerdo a las pautas y el idioma del grupo dominador, como parte de su ejercicio de poder. Como hemos visto, tanto los documentos prehispánicos como los coloniales, fueron denominados indistintamente como “Libros” o “Códices” por los conquistadores españoles a partir del siglo XVI, en base a un ejercicio de metaforización más que de traducción que implicaba una creación de sentido y la construcción de significaciones imaginarias sociales⁷. Actualmente, siguen siendo denominados de la misma manera, bajo su acepción en los diferentes idiomas europeos. Según la Real Academia Española de la Lengua, “códice” es una palabra que proviene del latín, *codex*. En una de sus definiciones se le designa como “Libro anterior a la invención de la imprenta” y en otra, como “Libro manuscrito de cierta antigüedad”⁸. Para la Enciclopedia Británica el término en inglés *codex* designa un “*manuscript book, especially on Scripture, early literature, or ancient mythological or historical annals*” y precisa “*The earliest type of manuscript in the form of a modern book, the codex replaced the earlier rolls of papyrus and wax tablets.*”⁹.

⁷ En este sentido entendemos metaforización como el proceso semiótico de aplicación de una palabra o de un concepto el cual no denota literalmente, con el fin de sugerir una comparación y en base a ciertas similitudes con otro objeto o concepto y facilitar su comprensión (En www.rae.es s.v. metáfora) lo que supone procesos de construcción de significados especiales que pueden incidir notablemente en la representación y en la percepción de ese objeto.

⁸ En: www.rae.es s.v. códice.

⁹ En: <http://www.britannica.com> s.v. codex

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

Desde el siglo XVIII, los coleccionistas y especialistas europeos en el mundo americano, continuaron con el uso de este término, pues expresaba adecuadamente la idea de “libro manuscrito antiguo” que querían divulgar en los círculos sociales y académicos, creando además una fórmula para clasificarlos: “códice + lugar europeo donde se encuentra o propietario”, la que también se adecuaba muy bien a los intereses científicos y de comercialización que les interesaba promover. De esta forma los antiguos *amoxtli* nahuas o *vuh* mayas, dejando atrás cualquier referencia a su origen, pasaron a denominarse *Códice Dresdensis*, para resaltar la condición de pertenecer a la biblioteca de la ciudad alemana de Dresden, *Códice Borbonicus*, por permanecer en el Palais Bourbon en Francia, *Códice Borgia*, por haber pertenecido a la familia de ese nombre o *Códice Vaticanus*, por encontrarse en esa ciudad.¹⁰ Esta forma de clasificación recurrió, además, al latín para su denominación. Con los textos coloniales ocurrió algo similar en el sentido que también fueron denominados bajo el mismo patrón, aún cuando en ellos se propició una operación de visibilización y validación sutilmente diferente, pues en lugar de una ciudad o comprador europeo, su nombre se derivó en varios casos del sacerdote u funcionario español que los mandó a escribir durante la Colonia¹¹.

En consecuencia, desde entonces y hasta hoy, los manuscritos precolombinos se redujeron a ser “códices” o en otras palabras, “libros manuscritos antiguos que se guardan en Europa o que tienen un dueño europeo, sin importar su origen indígena específico y sus

¹⁰ Otros ejemplos son entre los prehispánicos los Códice Zouche Nuttal, Códice Becker, Códice Bodley.

¹¹ Tal es el caso del Códice Mendoza, mandado a hacer por el Virrey de Nueva España, Antonio de Mendoza, entre 1535-1550 o el Códice Durán, mandado a escribir por Fray Diego Durán en 1560.

características particulares” y como tales, pasaron a formar parte de la tradición del “libro” occidental en una versión, eso sí, más exótica y menos evolucionada que el libro impreso. Bajo esta operación de igualación e invisibilización, en cuanto “libro”, un “códice” maya o azteca podría imaginarse como un ejemplar de páginas de papel separadas, unidas por una costura al lado izquierdo y encuadradas, escritas con escritura alfabética, que se “lee”, en forma silenciosa y solitaria, de izquierda a derecha, y que se guarda en una biblioteca, con la única diferencia de que fue escrito a mano, pues sus creadores no habrían alcanzado aún un desarrollo tecnológico que les permitiese imprimir sus documentos. De esta forma su verdadera configuración de soporte vegetal en forma de un biombo plegable, que se interpreta de manera posiblemente oral y comunitaria y que posee una escritura ideográfica-simbólica la que no sabemos a ciencia cierta cómo se “lee”, serían totalmente desestimadas, así como una serie de otras características que constituyen un misterio para nosotros.

Al omitir el nombre original de los “transportadores de signos” precolombinos como los denomina Walter Mignolo, y reemplazarlo por la denominación genérica occidental de “códice”, así como al denominar de igual forma, tanto los documentos precolombinos como los coloniales, se despliega una doble operación de encubrimiento u ocultamiento, pues, basándonos en lo planteado por Dussel, lo Otro, pasaría a ser tratado como “lo Mismo” europeo. De esta forma, se invisibilizaría la especificidad y particularidad del objeto indígena (su materialidad, rol social, contenidos) pasando a formar parte de esa Totalidad en la que Occidente incluiría todo, pues sería igualado a cualquier “manuscrito antiguo”, e igualado además, al libro colonial americano cuyas características y objetivos eran totalmente diferentes. Lamentablemente, al no ser detectada y valorada su particularidad, pues estaría siendo constantemente encubierta, el

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

documento precolombino se diluiría a los ojos occidentales, siendo muy difícil lograr una aproximación a él.

Por otra parte, esta forma de denominar los documentos según la fórmula “Códice + lugar donde se conserva o nombre de su propietario europeo”, que no dice nada del pueblo original al cual perteneció, nos aproxima a lo que podríamos interpretar como dos estrategias de colonialidad más, las que también seguirían vigentes hoy formando parte de un complejo escenario eurocentrado. Como vimos, en esta forma de clasificación, la palabra “códice”, es seguida por un nombre propio en latín que permite denotar la característica particular de posesión de cada manuscrito. Basándonos en lo postulado por Mary Louise Pratt, en su obra *Ojos imperiales*, podríamos sostener que esta forma de denominar los documentos precolombinos y coloniales americanos, se inspira en la tradición europea de clasificar, impuesta desde el siglo XVIII por las ciencias naturales. Este sistema se basa en el Sistema de clasificación (El *Systema Naturae* o *Sistema de la naturaleza*) creado por el botánico sueco Carl Linneo en 1735, y como sostiene Pratt, responde a una lógica de “conciencia planetaria europea” de dominación cultural y económica, a partir de la cual la ciencia no solo clasificó plantas sino también animales, minerales y seres humanos¹² (y podríamos añadir objetos culturales). Según Pratt, fue un esquema de clasificación totalizador. En su afán ordenador “los sistemas clasificatorios del siglo XVIII generaron la tarea de ubicar a todas las especies en el planeta, sacándolas de su entorno arbitrario (caos) y colocándolas en un sitio adecuado dentro del sistema (el orden: libro, colección o jardín) con

¹² La clasificación de los seres humanos se dividió en seis categorías (Hombre salvaje, Americano, Europeo, Asiático, Africano y Monstruo). Esta clasificación era comparativa y naturalizaba el mito de la superioridad europea. En Pratt, p. 67.

su nuevo nombre europeo, secular y escrito”¹³. “Una por una, todas las formas de vida del planeta habrían de ser retiradas de los enmarañados hilos de su entorno vital y entretejidas en las tramas europeas de unidad global y orden. El ojo (instruido, masculino, europeo), que sostenía el sistema, podía familiarizar (“naturalizar”) nuevos sitios/vistas inmediatamente y por contacto, al incorporarlos al lenguaje del sistema. Las diferencias de ubicación geográfica, de distancia, perdían importancia.”¹⁴ Fue toda una resemantización global. “La historia natural no solo sacaba a los ejemplares de sus relaciones orgánicas o ecológicas con los otros, sino también de su sitio en las economías, historias y sistemas sociales y simbólicos de otros pueblos.”¹⁵

Esto nos puede llevar a entender también, porqué los códices fueron llevados a Europa y conservados allí: “En relación a la acumulación del capitalismo entre 1500 y 1800, en la esfera de la cultura, las numerosas formas de recolección que se practicaron durante ese período se desarrollaron en parte como la imagen de esa acumulación (de capital) y como su legitimación.”¹⁶

Finalmente, Pratt nos permite aclarar que el sujeto que clasificó estos códices, al igual que el naturalista-recolector, fue “un sujeto burgués europeo, simultáneamente inocente e imperial” que impuso “una visión hegemónica inofensiva, que no instala aparato alguno de dominación.”¹⁷

Por otra parte, en los nombres dados a los manuscritos, tales como Códice *Dresdensis*, *Vindobonensis*, *Matritense*, *Vaticanus*, *Florentia*, así

¹³ *Ibid.*, p. 64

¹⁴ *Ibid.*, p. 64

¹⁵ *Ibid.*, p. 65

¹⁶ *Ibid.*, p. 73

¹⁷ Pratt, *Opcit*, p. 68

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

como *Bodley, Borgia, Cospi, Fejérvary-Mayer, Mendoza o Durán*, también podemos seguir lo propuesto por Walter Mignolo, quien sostiene que el latín y el castellano eran usados en el siglo XVI como las lenguas propias de la expansión del poder imperial. El latín era usado como lengua de las letras, el saber y la educación y el castellano como la lengua de la política y la conversión.¹⁸ En ello podemos ver las conexiones que existen entre lengua y poder en el proceso de la colonización¹⁹.

En cuanto a la localización de los códices precolombinos que sobreviven, que como dijimos no son más de veinte, solo uno se encuentra en México y todos los demás en museos y bibliotecas de Europa, principalmente en España, Inglaterra, Austria, Alemania, Francia e Italia. Con los coloniales, alrededor de quinientos, ocurre algo un tanto diferente, pues gran parte de ellos permanecen en México. Un buen número se encuentra en archivos e instituciones públicas y otros son resguardados en pueblos por parte de la comunidad. Europa, sin embargo, conserva algunos de los más importantes. Tanto este fenómeno de localización como sus nombres obedecen perfectamente a otra forma de manifestación de la colonialidad, que es lo que Mignolo y Aníbal Quijano han denominado como la “geopolítica del conocimiento” y la colonización del saber²⁰. Para Mignol, “la *geopolítica del conocimiento*, paralela a la consolidación y expansión del capitalismo es...una historia que

¹⁸ Mignolo, Walter. *La colonización del lenguaje y de la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia*. 1992, p. 196.

¹⁹ Mignolo, Walter. 1992, p. 194.

²⁰ Mignolo, Walter, *Historias locales/diseño globales: Ensayos sobre los legados coloniales, los conocimientos subalternos y el pensamiento de frontera*, entre otros, y Quijano, Anibal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*.

emergió en el siglo XVI como consecuencia de una doble operación epistémica. La primera fue la colonización del tiempo [...] La invención de una historia lineal, que era a la vez universal [...] y la segunda fue la colonización del espacio [...] La doble colonización del tiempo y del espacio crearon las condiciones para la emergencia de Europa como punto de referencia planetario.”²¹ Por ello Mignolo sostiene que Europa ha establecido lugares epistémicos, éticos y políticos de enunciación²² y hace creer que lo que vale como conocimiento está en ciertas lenguas y viene de ciertos lugares²³: De esta forma “Europa concentra bajo su hegemonía el control de todas las formas de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento”²⁴, sosteniendo que “los conocimientos humanos que no se produzcan en una región del globo (desde Grecia a Francia, al norte del Mediterráneo), sobre todo aquel que se produce en África, Asia o América Latina no es propiamente conocimiento sostenible”²⁵. A esto finalmente Mignolo añade: “La trampa es que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario,

²¹ Mignolo, Walter, “Introducción”, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Walter Mignolo (comp), Edic. Del signo, Buenos Aires, 2001, p. 25

²² Walsh, Catherine, “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo” En *Revista Polis*, Vol. 1, Número 4, Universidad Bolivariana, Chile, 2003, p. 3.

²³ Mignolo en Walsh, p. 3.

²⁴ Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000, p. 246.

²⁵ Mignolo En: Walsh, Catherine. 2003, p. 2.

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

desde todas las regiones del planeta ‘subir’ a la epistemología de la modernidad.”²⁶

Exhibir desde Europa

De objetos colectivos, sagrados en su origen, los códices prehispánicos pasaron de ser “obras del demonio” durante la época de la Conquista, para luego ser considerados objetos de curiosidad durante la Colonia. Durante los siglos XVIII y XIX, adquirieron alto valor lucrativo, vendiéndose a coleccionistas como si fueran propiedad privada. En el siglo XX pasaron a considerarse objetos arqueológicos y “obras de arte”, mientras que los códices coloniales pasaron a considerarse fuentes históricas de primera mano.

Como objetos culturales, en la actualidad son recursos altamente valorados para difundir una imagen del mundo indígena americano desde una perspectiva arqueológica y evolutiva, que involucra una mirada nostálgica hacia culturas que supuestamente han “muerto” y cuyo valor reside en un esplendor pasado. Una de las principales formas de esta difusión se realiza en museos de todo el mundo, los cuales organizan exposiciones donde generalmente los códices prehispánicos son exhibidos al lado de los coloniales y junto a una gran variedad de otros objetos que dan cuenta de lo anterior. Dos de estas exhibiciones merecen atención pues permiten entender de qué manera las estrategias de las que hemos venido hablando se articulan en el presente. La primera es la muestra *Azteca-Mexica: Las Culturas del México Antiguo*, realizada en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid en 1992, y la segunda es la exposición *Moctezuma Aztec Ruler*, realizada en el Museo Británico en Londres, en 2009.

²⁶ Walsh, p.8.

Azteca-mexica: Las culturas del México Antiguo

Esta exposición fue realizada a raíz de la celebración en España de los 500 años del “Descubrimiento de América” o como se denominó desde entonces al hecho histórico de la llegada de los españoles al continente americano “El encuentro de dos mundos”. La exhibición mostró rasgos sobresalientes de la cultura azteca, centrándose en los cien años anteriores a la llegada de los españoles al Valle de México. La muestra buscaba dar énfasis a lo que se considera hoy como “creaciones artísticas” de esa cultura. Contó con objetos provenientes de diez instituciones, Biblioteca Nacional de España, Casa de Colón de Valladolid, Museo de América de Madrid, entre otros, todas europeas, excepto dos, mexicanas; Museo Nacional de Antropología y Museo del Templo Mayor. La muestra se organizó en torno a once temas relativos a variados aspectos de los aztecas, entre los que estaba el arte y la religión, el pasado de los mexica, el poder y la sociedad, la cosmovisión y la guerra y los dioses, entre otros. Fue organizada por la Comisión Española del Quinto Centenario y el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México (INAH).

Como producto de la muestra se realizó una publicación de 400 páginas, con ilustraciones a todo color, escrita en castellano y editada por Lunwerg. Sus autores fueron, además del curador de la exposición, el arqueólogo español José Alcina Franch, un equipo formado por Miguel León Portilla, antropólogo e historiador mexicano y Eduardo Matos Moctezuma, arqueólogo mexicano. La obra incluyó, además, artículos de otros autores especializados en el tema y constó también de once capítulos relacionados con diferentes aspectos de la cultura azteca.

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

Moctezuma: Aztec ruler

Por su parte, la exposición realizada en Londres, diecisiete años después, cuya traducción al castellano sería “Moctezuma: Gobernante azteca”, se originó a propósito de la celebración en 2010, del Bicentenario de la Independencia de México y el Centenario de la Revolución Mexicana. Formó parte de una serie de cuatro exposiciones montadas en el Museo Británico sobre grandes gobernantes de la historia mundial, quienes fueron, Qin, el primer emperador chino, Adriano, el emperador romano y Shah Abbas, el gobernante iraní del siglo XVI, incluyendo finalmente a Moctezuma, el último emperador azteca.

La exposición exploró la civilización azteca (mexica) a través del rol político, divino y militar de su último gobernante electo Moctezuma II (1502-1520)²⁷. Según explica el catálogo, a la luz de nuevos descubrimientos arqueológicos, en esta ocasión se re evaluó la vida, muerte y legado del una vez poderoso rey guerrero.

La exposición tuvo como eje la vida del gobernante articulada en tres momentos históricos: su vida y la de su imperio antes de la llegada de los españoles, su derrota y muerte, y finalmente, su revaloración actual. La muestra contó con préstamos de veintinueve instituciones, diecisiete europeas (entre ellas, la Biblioteca Nacional de Francia, el Museo Etnológico de Berlín, el Museo degli Argenti de Florencia, etc.) y doce mexicanas (Biblioteca Nacional, Museo Nacional de Antropología e Historia, etc.), además de los objetos pertenecientes a la propia colección del Museo Británico que es bastante extensa. La exhibición fue organizada por este museo en

²⁷

En

http://www.britishmuseum.org/whats_on/future_exhibitions/moctezuma.aspx

colaboración con el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México (INAH) y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de México (CONACULTA)

Como parte del evento surgió una publicación de 320 páginas con ilustraciones a todo color, escrito en inglés, que contiene artículos de sus curadores, un británico Colin MacEwan y un mexicano, Leonardo López Luján, junto con otros autores, todos ellos expertos e investigadores de dilatada trayectoria en el tema mesoamericano.

Ambas muestras y catálogos, exhibieron objetos, tanto precolombinos como coloniales, relacionados con la cultura azteca, tales como esculturas, pinturas, bajorrelieves, joyas, vestimentas y códices, y en el caso de la exhibición de Londres, además objetos del siglo XX, tales como obras del muralismo mexicano.

Específicamente en relación a los objetos que aquí nos interesan, en la exposición española se exhibieron o sirvieron como fuente diecinueve códices, la mayoría de los cuales son coloniales: Aubin (colonial, aprox.1576), Azcatitlán (colonial, aprox. 1550), *Borbonicus* (prehispánico, tal vez escrito los primeros años de la Conquista), Borgia (prehispánico), Boturini (o Tira de la Peregrinación, prehispanico), Chimalpopoca (colonial), Durán (colonial, 1570), Fejervary-Mayer (prehispánico), Florentino (colonial), Gómez de Orozco (colonial), Laud (prehispánico), Magliabecchiano (prehispánico), *Matritense* (Colonial), Zouche-Nuttal (prehispánico), Ramírez (colonial), Tlaxcala (colonial), *Telleriano-Remensis* (colonial, 1562), Tudela (colonial, hacia 1553) Vaticano A (prehispánico), Vaticano B (prehispánico), *Vindobonensis* (prehispánico), Xólotl (colonial).

El uso de estos documentos en la exposición fue fundamental, sobre todo los coloniales, pues fueron utilizados como fuentes históricas para hablar tanto de la época prehispánica como de la

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

postcortesiana. En este sentido, uno de los principales postulados de la exhibición, que es que los términos “azteca” y “mexica” son ambas denominaciones correctas para referirse al pueblo que habitaba el Valle de México, se basa en la información otorgada por dos documentos coloniales, uno es la *Crónica Mexicáyotl* y el otro, el Códice Aubin. En el catálogo, se hace referencia a varios otros códices coloniales, en el mismo sentido de dar cuenta de la realidad prehispánica, que se asume fue registrada en ellos sin interferencias. El Códice Tudela, por ejemplo, es resaltado como fuente de motivos simbólicos, el Códice Durán, también colonial, es utilizado para ilustrar la Fundación de Tenochtitlán²⁸. Por su parte, el Códice Florentino, es ampliamente referido en varias secciones del texto, fundamentalmente en el capítulo dedicado al “pasado de los aztecas”, junto a la obra de Alvarado Tezozómoc (*Crónica Mexicayótl*) y los Cantares Mexicanos. En el capítulo “La función social de los calendarios y astronomía en Mesoamérica”, se hace referencia con ilustraciones al Códice Durán, Borgia y *Borbonicus*.

En el caso de la exposición británica se exhibió y recurrió a veinte códices: Aubin (colonial), *Borbonicus* (prehispánico, con textos en español), Boturini (prehispánico), Cozcatzin (colonial), Durán (colonial), Florentino (colonial), García Granados (colonial), Ixtlilxóchitl (colonial), Magliabechi (prehispánico), Mendoza (colonial), Moctezuma (colonial), Ramírez (colonial), *Telleriano Remensis* (prehispánico, con textos en español), Tepetlaoztoc (colonial), Tlaxcala (colonial), Toleca-Chichimeca (colonial), Tovar (colonial), Tudela (colonial), *Vaticanus* (prehispánico), *Vaticanus A* (prehispánico).

Una de las principales tesis generadas a partir de la exhibición apunta hacia un cuestionamiento sobre la muerte y final de

²⁸ León Portilla, M. *Azteca Mexico*, p. 187.

Moctezuma y su re-valoración como líder leal a su pueblo, pues en lugar de haberlo traicionado y haber sido asesinado en manos de su gente, Moctezuma en realidad, habría sido ejecutado por los españoles. Lo interesante, es que el fundamento dado en la exhibición para sostener este planteamiento, provendría del análisis de dos códices coloniales. Según el periódico británico *The Independent*, "la tesis se basa en dos documentos que son exhibidos juntos por primera vez, uno procedente de México y el otro de la Universidad de Glasgow. Ambos muestran la figura de Moctezuma pintada con una cuerda alrededor del cuello"²⁹. Estos documentos, a los que hace referencia el periódico son el Códice Moctezuma, perteneciente al Museo Nacional de Antropología de México y el Códice Tlaxcala perteneciente a la colección de la Universidad de Glasgow. Vemos en este ejemplo, como en esta exposición, al igual que en la madrileña, los códices coloniales son usados como fuente histórica indiscutible. La exposición también presenta el Códice Aubin, que ya vimos en el caso de la exposición anterior, como fuente específica pero esta vez en relación al relato del comienzo del reinado de Moctezuma, hecho ocurrido en 1502. La exposición recurre innumerables veces a los Códices Florentino, Durán y Mendoza para referirse a la vida y características del gobernante.

Por otra parte, es interesante detenerse en algunas de las imágenes presentes tanto en la exposición como en el catálogo para entender de qué forma han sido consideradas bajo un criterio homogenizador figuras precolombinas y coloniales relacionadas con Moctezuma. La presentación del libro la constituye una máscara prehispánica de mosaico de turquesa, que es además la imagen

²⁹ The Independent, 13 abril 2009 "Aztec ruler Moctezuma unmasked". En <http://www.theindependent.co.uk>

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

promocional de la exhibición y que pertenece a la colección del Museo Británico. Las siguientes dos imágenes, que marcan la entrada a los textos y entregan desde el principio una configuración y una potente imagen visual del gobernante azteca, son coloniales. La primera de ellas, proveniente del Códice Mendoza muestra a un Moctezuma esquemático, sentado sobre su trono según la convención indígena, pero con un rasgo fuertemente occidental: la palabra “moctezuma”, inscrita sobre la figura; a continuación aparece la reproducción de un óleo sobre tela, realizado en el siglo XVII por el pintor novohispano Antonio Rodríguez que muestra a un Moctezuma barroco de rasgos occidentalizados. Esta imagen es, además, la primera representación de Moctezuma que el visitante encontraba al ingresar a la exposición.

Aún cuando no nos cabe duda que tanto en la exhibición española como en la británica deben haberse realizado intentos de revalorización de la civilización azteca y de la figura de Moctezuma, ambas nos permiten reafirmar lo que hemos venido señalando en relación a las prácticas de la colonialidad que continúan presentes. Enrique Dussel sostiene que el eurocentrismo es “un componente enmascarado, sutil, que subyace en general debajo de la reflexión filosófica y de muchas otras posiciones teóricas del pensamiento europeo y norteamericano”³⁰, y esto es precisamente lo que vemos en estas exhibiciones, pues a pesar de los esfuerzos de reactualización del conocimiento y de objetividad que se pretenden implementar, en ambas aparecen acciones y actitudes eurocéntricas subyacentes, bajo la forma de continuidad de lo colonial.

Por una parte, se hace uso de formas de “acomodación” al discurso occidental, lo que implica un corregir lo Otro, porque o bien es incoherente o está incompleto. Citaremos para ello, dos ejemplos

³⁰ Dussel, Enrique. 1994, conferencia 1, p. 3

históricos en los que en el proceso de colonización se dio de manera similar a lo que ocurre en las exposiciones.

Walter Mignolo, explica en su obra *La colonización del lenguaje y la memoria*³¹, que la colonización del lenguaje desde el siglo XVI supuso “reorganización” de las lenguas amerindias y “posesión” de ellas. En 1662, el gramático Horacio Carocho, observó que al idioma náhuatl le “faltaban” siete letras, ya que actuaba según la convicción de que hay un alfabeto universal (lo europeo como universal) para representar sonidos lingüísticos y que, de acuerdo a este principio, ocurría que la lengua mexicana no tenía todos los sonidos que podían representarse mediante el alfabeto romano. Como solución se colocaron las lenguas en gramáticas y a sus hablantes se les enseñó a hablar el castellano. Por otra parte, sostiene Mignolo: “Los historiadores españoles actuaron bajo la creencia de que el alfabeto era una condición necesaria de la escritura historiográfica puesto que de acuerdo a los principios de la época la historia era, por un lado, una combinación de palabras y cosas y, por otro, que no se podía tener historia si no se poseía escritura alfabética.”³² Si bien los historiadores y misioneros reconocieron que los amerindios tenían formas de conservar el pasado no llegaron a darles un valor equivalente al de la historiografía europea. Por lo tanto, se auto designaron la tarea de poner en forma coherente los relatos ya que, según algunos entre ellos, los amerindios narraban de manera totalmente incoherente. Para nosotros este mismo proceso de “acomodación” se daría en ambas exposiciones. En el caso de Moctezuma, a partir de una narración biográfica lineal, que parte con el nacimiento y culmina con la muerte del emperador, se muestra la historia del imperio,

³¹ Mignolo, W. *La colonización del lenguaje y la memoria*, p. 192

³² Mignolo, Walter, 1992, p. 197.

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

adecuando los objetos culturales disponibles al relato del guión museográfico. Esto implicó la acomodación a la historia que se quería contar, lo que incluyó, por ejemplo, imágenes visuales de Moctezuma de épocas muy posteriores (cuadros y esculturas barrocas), junto a objetos aztecas anteriores a la conquista, códices coloniales y obras del muralismo mexicano. En el caso de la exposición española, los objetos prehispánicos y coloniales fueron ordenados de acuerdo a un carácter enciclopédico y de clasificación ilustrada según temas, en base a los cuales se exhibieron los aspectos de la cultura, sin reparar que ésta no necesariamente utilizaba las mismas categorías y conceptos, como por ejemplo el de “obra de arte” o el de “objeto religioso”.

En síntesis, en el proceso de medir con parámetros occidentales siempre será necesario corregir (faltaban letras en el náhuatl se corrigió imponiendo las lenguas correctas, el latín y el castellano; se narraba en forma incoherente, se les escribió la historia), y en el caso de las exposiciones se llenan lagunas en la vida de Moctezuma y de su conglomerado social, se entrega una visión global de algo totalmente fragmentado y se corrigen versiones historiográficas anteriores.

En relación con la presencia de los códices en ambas exposiciones, se hace necesario explicar que actualmente existen dos posturas que plantean de manera diferente la relación que Occidente establece con estos documentos y ante las cuales las exposiciones necesariamente debieron asumir la suya. Por un lado, está la postura de algunos investigadores, sobre todo mexicanos, arqueólogos e historiadores en su mayoría y algunos europeos, que consideran que los códices coloniales constituyen verdaderos “puentes” culturales entre las culturas prehispánicas y el nuevo orden colonial, en el sentido que estos habrían hecho perdurar la palabra y sabiduría indígenas, y serían la continuación de los códices prehispánicos. Entre

estos autores se encuentran Miguel León Portilla, responsable de la exposición española de 1992, Eduardo Matos Moctezuma, quien también participa en esta exposición y posiblemente Leonardo López Luján, curador de la exposición británica. Para León Portilla los “códices posteriores a la Conquista incluyen a veces glosas en náhuatl, mixteca, otomí, español e incluso latín. De este modo aparecen como una suerte de puente que une la cultura indígena con elementos extraños a ella provenientes de la nueva sociedad dominante”³³, pues para él los descendientes de los indígenas originales que habrían escrito la historia nahuatl con escritura alfabética habrían hecho un “transvase” fidedigno desde la oralidad a la escritura, pues su objetivo era conservar la sabiduría de sus antepasados.

Desde una postura contraria, hay autores que plantean una ruptura, esencial y epistémica, entre los documentos precolombinos y los códices coloniales, tales como Serge Gruzinski y Walter Mignolo. Para Gruzinski, “tanto la arqueología como la historia prehispánicas han olvidado, frecuentemente, que la mayoría de los testimonios que conservamos de la época precortesiana fueron elaborados y redactados en el contexto trastocado de la naciente Nueva España y que, antes que nada, lo que ofrecen es un reflejo de esa época. Historiadores y etnólogos por igual han pasado por alto la revolución de los modos de expresión, en pocas palabras, el paso de la pictografía a la escritura alfabética en el México del siglo XVI [...] La doble naturaleza de las fuentes indígenas del siglo XVI (pintadas y manuscritas) nos lleva a fijarnos en la remodelación y la alteración de las cosas observadas que implica ponerlas por escrito [...]. El uso de la

³³ León Portilla, Miguel. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: FCE, 1996, p. 30.

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

escritura modificó la manera de fijar el pasado.”³⁴ Para Mignolo, por su parte, “los códices coloniales son muestras escritas que ilustran los resultados de la colonización de la escritura y de la memoria”³⁵ y añade “los misioneros, al escribir historias del pasado de las culturas amerindias, como así también los letrados, que documentándose en los escritos picto-ideográficos los vertían en escritura alfabética, colonizaron la memoria de gente que ellos mismos habían considerado sin historia. Al hacerlo, también tradujeron el pasado amerindio a las pautas cronológicas de la narración historiográfica y a una concepción providencialista de la historia, que en la concepción del mundo de un letrado del siglo XVI, eran fenómenos paralelos a la historia evolutiva y progresiva de la escritura. Por otra parte, “los pocos amerindios educados en el Nuevo Mundo y en los colegios hispanos (por ejemplo, Santa Cruz de Tlatelolco), integraron las formas amerindias de escritura a las pautas occidentales de organización del pasado, y escribieron ellos mismos —en escritura alfabética— las crónicas e historias de sus propios pueblos y linajes. Al hacerlo tuvieron que negociar el conflicto entre las fuerzas de sus propias tradiciones (tanto en el contenido de sus memorias como en las formas de organizarlas y transmitir las), con la educación recibida en las instituciones hispánicas”³⁶, surgiendo en algunos casos historias alternativas y de resistencia.

Por su parte, Mary Louise Pratt, postula que se habría dado en algunos indígenas con educación española en la época colonial, la “auto expresión etnográfica” es decir, casos en que los sujetos colonizados se representaban a sí mismos de maneras que se

³⁴ Gruzinki, Serge p. 10.

³⁵ Mignolo, colonizacion, p. 211

³⁶ Mignolo colonizacion, p. 211

comprometían con los términos propios del colonizador. Los textos auto etnográficos, como pueden ser los códices coloniales, eran aquellos que los Otros construían en respuesta a las mencionadas representaciones metropolitanas o en diálogo con ellas. Para Pratt, por lo tanto, los textos auto etnográficos no son, entonces, lo que usualmente se consideran formas autóctonas o "auténticas" de autorrepresentación. La autoetnografía implica más bien la colaboración parcial con el conquistador y la apropiación de su lenguaje."³⁷

De todo esto podemos deducir que ambas exposiciones, asumieron la postura de León Portilla. De esta forma los códices precolombinos y coloniales fueron considerados dentro de un continuo histórico, al igual que los demás objetos precolombinos que fueron incluidos en un universo museográfico occidental sin distinciones.

Al contar la historia de Moctezuma en forma lineal, lógica, en inglés y de acuerdo a un patrón museográfico convencional o al intentar compilar el conocimiento mexicana en torno a capítulos en el catálogo y secciones en la exhibición, se olvidó nuevamente considerar las diferencias de índole epistémica entre el mundo azteca anterior al cristianismo y la época actual, pues se intentó hacer "encajar" una historia y un conocimiento "otro" a formatos occidentales del siglo XX y XXI, en una operación muy parecida a la realizada en la redacción de los "códices" coloniales, olvidando además la noción del indígena como intelectual, capaz de generar conocimiento propio y sostenible³⁸. Este "olvido" hizo que los objetos

³⁷ Pratt, ML p. 28.

³⁸ Walsh, Carherine, "Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización", *Boletín ICCI-ARY_Rimay*, Año 6, No. 60, Marzo 2004.

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

aztecas (esculturas, pinturas o manuscritos) fueran “encubiertos” en ambas exhibiciones, al ser expuestos e interpretados sin ningún tipo de distinción o advertencia por parte de los curadores, al lado de objetos coloniales e incluso del siglo XX, creando la ilusión de un “continuo” histórico y cultural inexistente³⁹. De la misma forma, ambas exposiciones siguieron respondiendo a la geopolítica del conocimiento, manteniendo la idea que éste último, así como la economía, está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas, y a la vez creando la ilusión de que es abstracto, desincorporado y des-localizado⁴⁰. En el caso de la primera exposición, se reúnen en España, el paradigmático año de 1992, un considerable conjunto de objetos mexicanos que permiten actualizar y reafirmar, desde Madrid y en castellano, ideas occidentales sobre la cultura azteca. Consecuente a la lógica de la colonialidad del saber y la construcción de conocimiento desde Europa, la exposición madrileña propuso:

- a. Asumir y validar la postura de Miguel León Portilla en torno a la idea del “Encuentro de dos Mundos”⁴¹, así como su

³⁹ En este sentido nos parece interesante destacar la retórica utilizada al fabricar la imagen visual de Moctezuma en la exhibición londinense, la cual utiliza, como vimos, indistintamente tres imágenes del gobernante, una prehispánica y dos coloniales, en las que prevalece, finalmente, una potente imagen de un Moctezuma barroco. La imagen prehispánica, una máscara de mosaico de turquesa que no es Moctezuma, es puesta a continuación de la figura del gobernante del Códice Mendocino, colonial, junto a un óleo novohispano del siglo XVIII, que, además, era la primera imagen de Moctezuma que se observaba al ingresar a la exhibición. En MacEwan, 2009, portada y pp. 1 y 2.

⁴⁰ En Walsh, Catherine, 2003, p. 2.

⁴¹ Miguel León Portilla consiguió en 1992, que ese año se celebrara el “Encuentro de Dos Mundos” y no “El descubrimiento de América”. Intelectuales de otras posturas, tales como Enrique Dussel, expresaron en esa ocasión su desacuerdo

propuesta de los códices coloniales como verdaderos "puentes" culturales entre el mundo prehispánico y el nuevo orden colonial⁴². De esta forma la exposición refuerza la tradición de considerar los códices coloniales como fuentes históricas adecuadas para relatar la historia precolombina.

- b. Redefinir el nombre del pueblo prehispánico como "azteca-mexica", sobre la base de dos escritos coloniales del siglo XVI, la *Crónica Mexicáyotl* y el Códice Aubin⁴³
- c. Ordenar el conocimiento mexicana en base a una estructura enciclopédica, de acuerdo a capítulos diferenciados que entregan una visión lógica, lineal y panorámica de la misma.

En el caso de la exposición británica, se reactualizan y corrigen mitos e ideas sobre más de 500 años de la historia de México, justo en un momento simbólico para el país y de paso para América Latina,

ante esta denominación al sostener : "El concepto de 'encuentro' es encubridor porque se establece ocultando la dominación del 'yo' europeo (...) No podía entonces ser un 'encuentro' entre dos culturas (...) sino que era una relación asimétrica donde el 'mundo del Otro' es *excluido* de toda racionalidad y validez religiosa posible." Dussel, E. 1992, Conferencia 5, p. 62.

⁴² "Los códices posteriores a la Conquista incluyen a veces glosas en náhuatl, mixteca, otomí, español e incluso latín. De este modo aparecen como una suerte de puente que une la cultura indígena con elementos extraños a ella provenientes de la nueva sociedad dominante". En León Portilla, Miguel, *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. FCE, México, 1996, p. 30

⁴³ "[...] Como ciertamente el nombre más difundido en Europa es el de *Azteca* y, el más correcto, o el que ellos mismos deseaban utilizar, el de *Mexica*, optamos por titular esta Exposición con el doble nombre de *Azteca-Mexica* de modo que se comience a divulgar en estas tierras, el nombre auténtico de ese gran pueblo" León Portilla, 1992, p. 18

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

como lo es el año 2010, desde Londres y en inglés. La reinterpretación se hace, nuevamente, a través de objetos mexicanos que en su mayoría son propiedad de instituciones europeas, y en base a nuevos descubrimientos arqueológicos en México, los que sin embargo, son validados en la capital inglesa, en una operación que una vez más reafirma la idea que el conocimiento surge solo en ciertos lugares y se genera en ciertos idiomas. Estas actualizaciones o correcciones se realizan según lo siguiente:

- a. Se rearticula, con cierta discrepancia con la versión española, el nombre del pueblo prehispánico, y en esta ocasión, además, el de su líder: La denominación “Azteca” es corregida en la exhibición reconociendo la de “Mexica” como correcta⁴⁴ y el nombre de Moctezuma es reinstalado para la tradición anglosajona, pues la exposición adopta la versión hispana del nombre “Moctezuma” en lugar de “Montezuma”, que es la clásica utilizada en el mundo anglosajón, siguiendo la lógica del rescate de las fuentes hispanas como las más fidedignas⁴⁵.

⁴⁴ *“The Mexica, comprising the Nahuatl-speaking Tenochcas and Tatelolcas, never at any point referred to themselves or their city-states, let alone their empire, as “Aztec”. They simply considered themselves as ethnic Nahuas -speakers of Nahuatl- like many of their neighbours. At the time of the Spanish conquest they were likewise referred to by the Spaniards as Mexica – hence the name for modern Mexico. Unfortunately the misapplication of the term “Aztec” originated in scholarly works of the nineteenth century such as those by the Prussian naturalist Alexander von Humboldt. The name was later popularized by the American writer William Prescott and has been widely and erroneously used ever since. Henceforth in this volume we use the correct term of Mexica.”* MacEwan, 2009, p. 21

⁴⁵ *“We have adopted the conventional modern Spanish spelling “Moctezuma” rather than the anglicized “Montezuma”.* MacEwan, *ibidem*.

- b. Se reconfigura la imagen histórica del último gobernante mexica, resaltándolo como líder y resolviendo una discusión aún vigente en México en relación a su rol en el proceso de la Conquista. Por una parte, se realza a Moctezuma como jefe militar, político y religioso, rector de un imperio comparable a otros grandes de la historia, y por otro, se le reinstala como víctima de los conquistadores y no como traidor a su pueblo, interpretación cuya base son dos códices coloniales⁴⁶. En este sentido podría ser entendido como aquella necesaria “víctima sacrificial” de la que habla Enrique Dussel, propia del proceso de configuración de la modernidad occidental, sin que esto sea cuestionado en el transcurso de la exposición⁴⁷.
- c. Al igual que en la exposición española se admite tácitamente que el conocimiento válido es producido en ciertos idiomas, al reafirmar a los códices coloniales (en español y latín) como fuentes históricas para referirse a la época precolombina y al inglés como el lenguaje que reactualiza y legitima las nuevas investigaciones.

⁴⁶ Códice Tlaxcala y Códice Moctezuma, el primero perteneciente a la Universidad de Glasgow y el segundo al Museo Nacional de Antropología de México, en una operación que valida la participación oficial de ambos países en esta nueva visión de Moctezuma.

⁴⁷ En Dussel, Enrique, “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Walter Mignolo (comp). Buenos Aires, Argentina: Edic. Del signo, 2001, p. 16.

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

Conclusiones

Las formas actuales de nombrar, guardar y exhibir los códices mesoamericanos, implican varios fenómenos culturales que nos interesa resaltar a modo de conclusión. Por una parte, podríamos sostener que en estas acciones diferentes estrategias e ideas de colonialidad siguen vigentes, bajo una categoría ilusoria de método y conocimiento científico, es decir, abstracto, des-localizado, objetivo y totalizador, las que, en este caso, son validadas y transmitidas a un nivel enormemente masivo por instituciones también entendidas como científicas, objetivas y ajenas a un lugar de enunciación: los museos. Esta idea de objetividad es en gran medida ilusoria porque los mensajes expresados en los museos no son abstractos ni deslocalizados, sino que responden a condicionamientos de tiempo y lugar. La ilusión se produce porque las ideas de la colonialidad se encuentran en una condición de enmascaramiento actuando a nivel sutil e inconsciente, inclusive para sus autores, debajo de diversas posiciones teóricas y filosóficas incluyendo las museológicas.

Del mismo modo, se asume la actitud de entender la forma occidental de conocimiento con total capacidad de explicar, completar e interpretar fenómenos y hechos, aún aquellos ajenos a su universo cognitivo, como la vida y pensamiento de Moctezuma o toda la cultura azteca prehispánica, sin dejar espacio a la conciencia de la autolimitación y la autocrítica, lo que finalmente impide una aproximación real a lo estudiado.

Por otra parte, se perpetúa una relación jerárquica y de dependencia epistémica de América y sus habitantes con respecto a Europa, entendida ésta como centro de producción del conocimiento, lo que supone que las epistemes precolombinas sean vistas como cultura, no como conocimiento; y que los individuos americanos tanto

actuales como pasados sean entendidos como incapaces de generar conocimiento por sí solos, lo que es asumido no solo por los europeos sino por los mismos americanos en un sinnúmero de ocasiones.

En consecuencia, nos parecería válido buscar el desprendimiento epistémico al momento de abordar el mundo precolombino, por medio del reconocimiento de su alteridad desde una perspectiva no encubridora. Esto según nuestro punto de vista implicaría, en primer lugar, utilizar denominaciones más neutras y respetuosas para referirse a él y sus producciones culturales como los códices y en segundo lugar, nuevos tipos de enfoques museológicos, que en lugar de centrarse en la erudición de sus curadores, diera preponderancia a las ideas. Esta museología implicaría dejar claro ante el público que las ideas expresadas en las exhibiciones son interpretaciones sobre los objetos, hechos y personajes exhibidos y no verdades.

Bibliografía

Dussel, E. Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt) En Mignolo, W. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Edic. Del signo, 2001.

_____. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, 1994.

Gruzinski, S. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México DF, México: FCE, 1991.

Patricia Herrera Styles.

La colonización de la memoria: nombrar y exhibir desde Europa como estrategias de apropiación de los “códices” mesoamericanos.

León Portilla, M. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. México DF, México: FCE, 1996.

León Portilla, M. ; Eduardo Matos Moctezuma y otro. *Azteca-mexica: Las culturas del México Antiguo*. Madrid, España: Edit. Lunweg, 1992.

Mc Ewan, C. *Moctezuma: Aztec Ruler*. Londres, Inglaterra: British Museum Press, 2009.

Mignolo, W. “La colonización del lenguaje y de la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia”. En Zavala, I. (ed.) *Discursos sobre la “invención” de América*. Amsterdam, Holanda: Rodopi, 1992.

336

_____ (comp). “Introducción”, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Edic. Del signo, Buenos Aires, 2001.

Pratt, M. L. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

Quijano, A. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Lander, E. (comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, 2000.

Walsh, C. “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo” En *Revista Polis*, Vol. 1, Número

4, Universidad Bolivariana, Chile, 2003. Disponible en <http://www.revistapolis.cl/4/wal.pdf>

_____. "Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización", *Boletín ICCI-ARY_Rimay*, Año 6, No. 60, 1994

Sitios web

Enciclopedia Británica <http://www.britannica.com> s.v. codex

Real Academia Española de la Lengua www.rae.es s.v. código

Museo Británico:

http://www.britishmuseum.org/whats_on/future_exhibitions/moctezuma.aspx

Códices mesoamericanos: <http://www.iconio.com>

Diario The Independent: <http://www.theindependent.co.uk>

Véronique Landry.

Migración haitiana en tierra dominicana: Condiciones de vida, discriminación y Derechos Humanos.

Título: Migración haitiana en tierra dominicana: Condiciones de vida, discriminación y Derechos Humanos.

Autor: Véronique Landry.

Palabras Claves: Migración, Haití y República Dominicana, Nacionalidad, Discriminación, Derechos Humanos.

Resumen

Este ensayo tiene como finalidad presentar un acercamiento hacia la migración interregional en el Caribe. Siendo más específico, pretende estudiar los movimientos migratorios de los haitianos hacia República Dominicana y los Derechos Humanos de los migrantes. Uno de los puntos a analizar son los cambios históricos entre las corrientes migratorias de los cortadores de caña y "la nueva inmigración haitiana", las características de los migrantes y su condición de vida en el país de destino. También la discriminación que sufren los haitianos y sus descendientes, quienes suelen ser víctimas en su trabajo, así como la negación de ciertos derechos universales tal como la nacionalización.

Migración haitiana en tierra dominicana:
Condiciones de vida, discriminación y Derechos Humanos

Véronique Landry¹

*"Sin papeles somos como cerdos en el barro"*²

Introducción

El Caribe es una de las regiones con mayor flujo de migración en el mundo. Desde la llegada de los primeros colonos y el desembarco de millones de esclavos africanos, la migración ha sido un mecanismo tradicional de sobrevivencia (Pelligrino, 2001). La colonización de las islas del Caribe por distintos imperios, ha dejado como resultado una diversidad de lenguas, culturas y economías. En cuanto a la migración inter caribeña a lo largo de su historia, la mano de obra en las islas de menor desarrollo económico ha tenido que explorar en sectores donde las remuneraciones son bajas en comparación a lo duro que puede llegar a ser el trabajo. Estos trabajadores migrantes y sus descendientes se enfrentan hasta el día de hoy a discriminación, racismo, exclusión y xenofobia, por parte de ciertos sectores de la población que pertenecen del país receptor. Haití suele ser un buen ejemplo de esta dinámica, puesto que detiene todas las características requeridas por un constante oleaje migratorio: persecuciones,

339

¹ Licenciada en Estudios hispánicos de la Universidad de Montreal, Canadá. Estudiante al Magíster en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile.

² Cita pertenece a Luisa, anciana trabajadora agrícola nacida y criada en República Dominicana (Wooding, 2009).

Véronique Landry.

Migración haitiana en tierra dominicana: Condiciones de vida, discriminación y Derechos Humanos.

inseguridad política, situación económica, bajo desarrollo de políticas públicas, etc. Es un país que suele padecer un alto nivel de discriminación luego de su migración hacia la nación limítrofe: República Dominicana. Por esta razón, conviene contestar ciertas interrogantes para poder entender mejor los movimientos migratorios de los haitianos y sus consecuencias. ¿Cuáles son las características de la dicha "nueva inmigración de haitianos" y en que difieren del movimiento anterior?, ¿cuál es la percepción de los Dominicanos frente a los haitianos y sus descendientes?, ¿cuáles son las condiciones de vida para los haitianos en esta parte de la isla y qué discriminaciones padecen?

Este ensayo propone un acercamiento a la migración haitiana hacia la República Dominicana, así como un análisis frente a estas preguntas. Es de suma importancia estudiar este caso debido a los movimientos interregional que se generan en consecuencia a la frontera limítrofe y la constancia de las migraciones durante el siglo XX. Se presentará un breve recorrido histórico de dicha migración para luego estudiar y destacar las condiciones de vida de los trabajadores migrantes y las múltiples discriminaciones de las que suelen ser víctimas. Se quiere enfatizar en la segmentación laboral, las múltiples deportaciones injustificadas, la apátrida de varios dominicanos de origen haitianos, la xenofobia por parte de cierto sector de la población y señalar que estas violaciones de derechos no solamente afectan los haitianos, sino también muchos dominicanos.

Los indicadores sociales y económicos de la Isla

Al analizar los indicadores sociales y económicos, se observa que los dos países vecinos de la isla Hispaniola tienen realidades muy distintas. Con una población de casi 8.1 millones de habitantes, Haití

es el país más pobre de América latina y se ubica en la posición 149 de los 182 países en el índice de desarrollo humano (IDH) del programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD) (OCHA, 2010). Su producto Interior Bruto (PIB) es aproximadamente \$480. Luego se encuentra República Dominicana con una población de 8.6 millones y un PIB cuatro veces superior a Haití con \$2.230 (Moseley-William, Gilles y Tejeda, 2005). Asimismo, los indicadores demuestran una larga ventaja para los dominicanos en cuanto a la esperanza de vida, mortalidad, desnutrición infantil y el analfabetismo³.

Primera oleada migratoria de haitianos hacia República dominicana

El cultivo de azúcar en la República Dominicana ha sido una componente básica y económica de este país por el último siglo. Como lo destaca Fuguson (2003), fue durante la ocupación estadounidense (1916-1924) que esta industria se desarrollo y expandió⁴. Esta actividad se caracterizaba por ser ejercida de modo

³De manera precisa, la esperanza de vida para los dominicanos se encuentra a 67 años frente a 53 para los haitianos. La mortalidad infantil por 1.000 nacimientos se halla a 39 por República Dominicana frente a 79 por Haití. El porcentaje de desnutrición para los menores de 5 años es de 6% para República Dominicana y 17 para Haití. Para terminar, el porcentaje de analfabetismo dentro de la población menor de 15 años se encuentra a 16% para República Dominicana y 49% para Haití. Toda la información sacada del documento de Moseley-William, Gilles y Tejeda (2005) cuales se basan en datos del Banco Mundial.

⁴ En efecto, como lo pretende este autor, 11 de los 21 ingenios pertenecían a empresas estadounidenses de lo cual 98% de las exportaciones se dirigía hacia este país. Luego de la salida de los Estados Unidos, este movimiento migratorio siguió y en 1935, se estimaba a 50.000 haitianos viviendo en República Dominicana (Fuguson, 2003).

temporal y estacional, por lo que no era un trabajo que se mantuviera por todo el año. Como lo explica Silié (2003), esta era una migración de tipo colectiva bajo contrato, lo que significa que el gobierno dominicano estimaba el número necesario de mano de obra y el gobierno haitiano, junto a los buscones, reclutaba a los trabajadores que luego eran trasladados hacia el país vecino⁵. Asimismo, los jornaleros eran repartidos en varios *ingenios* —terreno de explotación azucarera— estatales y privados según lo necesitado para la zafra (Silié, 2003). Esta inmigración era entonces colectiva y pactada tras un "contrato" oficial. Cabe destacar que la gran mayoría de los haitianos contratados eran hombres jornaleros de origen rural y se centraban prácticamente al 100% en los enclaves azucareros —ingenios— lo que les aislaban considerablemente de los sectores urbanos (Wooding, Moseley-Williams, 2003)⁶. Según la Dirección General de Migración, estos trabajadores eran indocumentados, debido a que no tenían permisión legal de las autoridades. Como lo explica Silié (2003), quienes se quedaban trabajando luego de la zafra pasaban a ser de inmediatamente ilegales, pero las autoridades no aplicaban la ley cuando se presentaba esta situación.

⁵ Estos acuerdos bilaterales eran incentivos económicos para Haití. Por cada trabajador, el gobierno dominicano pagaba un monto al gobierno haitiano. Se estipula que en 1986 se pagó 2 millones de dólares por 19.000 braseros a la Dinastía Duvalier (Wooding, Moseley-William, 2004).

⁶ A pesar de la fuerte inmigración masculina, siempre ha habido mujeres durante la primera oleada migratoria. Ellas solían llegar como acompañante para la tareas domésticas y culinarias (Silié, 2003). Durante los años 60, el porcentaje de mujeres migrantes haitianas en la República Dominicana era 47% (Wooding, 2009). Con el tiempo estas mujeres empezaron a trabajar en los pueblos vecinos en el comercio informal, y en el servicio doméstico (Wooding, Moseley-Williams, 2004).

Vida en los bateyes

Durante el primer movimiento migratorio, los *braceros* — nombre común para los cortadores de caña de azúcar— cuando se trasladaban con su familia a los ingenios dominicanos, residían en los *bateyes*, pueblos de obreros azucareros. Estas poblaciones fueron parte de los ingenios, y eran considerados como un tipo de territorio independiente dentro de la República Dominicana⁷. Los ingenios tenían sus propios servicios básicos, de seguridad y transporte. Ciertos inmigrantes fueron contratados de forma permanente, por esta razón se desarrolló con el tiempo una comunidad haitiana en la zona, donde sus descendientes también se integraron a los bateyes. Se estima que hoy existen cerca de 400 bateyes dispersos en el territorio dominicano. Las condiciones de vida dentro de estas localidades son de las peores del país: no tienen acceso al agua potable, educación ni salud. Además los niveles de desnutrición se mantienen (Fuguson, 2003). En los bateyes, con el pasar de los años, se han conservado las tradiciones haitianas, el idioma creole y la religión vudú. Estos bateyes eran usados como lugares de refugio para aquellos haitianos que tenían miedo de ser deportados —como lo ocurrido en 1995 y 1999— (Wooding, Moseley-Williams, 2004).

⁷ Al principio, en estos ingenios no se pagaban a los inmigrantes con moneda dominicana sino con fichas. Esta medida se debía al buscar aumentar las ganancias. Los empleados solo podían comprar en las tiendas de los ingenios. Podían entonces poner el precio que querían a los alimentos de primera necesidad (Wooding, Moseley-Williams, 2004).

La nueva inmigración haitiana

Con el colapso de la industria azucarera⁸ el modelo económico dio un cambio, pasando de una economía agro exportadora a otra de servicios (Silié, 2003). Entonces, los haitianos no solían trabajar solamente en los ingenios, sino que el mercado laboral se abrió a la diversidad: construcción, obras públicas, comercio ambulante, servicio doméstico, transporte, turismo, etc. (Silié, 2003). Esta ampliación permitió que los inmigrantes pudieran urbanizarse. Esta etapa fue denominada como la "diáspora de los bateyes" (Wooding, Moseley-Williams, 2003). Otro aspecto que describe esta nueva ola de migraciones es que, quienes llegaron recientemente no son sólo campesinos haitianos, sino que la mayoría proviene de las zonas urbanas de Haití. Además, estos nuevos integrantes al llegar a República Dominicana, no tienen un contrato previo o acuerdo oficial, por lo que llegan de manera individual (Silié, 2003). Además, como los inmigrantes no siguen al pie el ritmo de las cosechas, su estancia no es permanente, sino que hay mayor movilidad dependiendo de la demanda laboral que exista en el mercado (ibídem). Muchos llegan de manera legal, sin embargo su permanencia no siempre lo es. La urbanización y la diversificación de los empleos los obliga a interactuar mucho más que antes con la sociedad dominicana lo que crea nuevos conflictos identitarios.

⁸ Durante los años 70, los precios fueron los más altos para la azúcar al nivel internacional. Durante esta década se producía más de un millón de toneladas y 60% de estos se exportaba a los Estados Unidos. Sin embargo, en 1991, solo se producía 340.000 toneladas (Wooding, Moseley-Williams, 2003).

¿Quiénes son los migrantes haitianos?

Uno de los temas de debate dentro de la sociedad dominicana se centra en las cifras y las definiciones de los migrantes haitianos en este territorio (Wooding, Moseley-Williams, 2004). En primer lugar, cuantificar a la población de haitianos y la descendencia que trabaja o vive en República Dominicana es complicada debido a la falta de documentos que contengan las cifras o datos para poder realizar el censo. Sin embargo, como lo explica Fuguson (2003), las estimaciones varían entre 500.000 y un millón de haitianos en República Dominicana⁹. Los grandes márgenes en las estimaciones, se pueden explicar a menudo por las diferentes ideologías sociales. A parte de las cifras, existen controversias frente a una cierta terminología y se debe preguntar: ¿Quiénes son considerados haitianos en República Dominicana? Es evidente que en esta respuesta deben estar incluidos los haitianos recién llegados al país, pero ¿qué pasa con los descendientes de estos emigrantes? Este grupo se define en muchas investigaciones como *dominicanos de ascendencia haitiana* (Wooding, Moseley-Williams, 2004). Pero, como lo explica Moseley-Williams, Gilles y Tejeda, (2005), muy pocos descendientes aceptan esta terminología y prefieren ser llamado "dominicanos".

De esta percepción nace un nuevo aspecto que se debe tomar en consideración en cuanto a la identidad de esta nueva generación de haitianos nacidos en República Dominicana. Para los hijos que crecen en los bateyes, o en regiones similares con evidente influencia

⁹Con más precisión, según la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (IACHR) de 1999, las estimaciones figuran entre 500.000 y 700.000 haitianos. Human Rights Watch (HRW) por su parte, reporta más o menos un millón, tal como el embajador de Haití en Santo Domingo. En 2001, ciertos medios de comunicaciones han declarado la cifra a 1.5 millón (Fuguson, 2003).

Véronique Landry.

Migración haitiana en tierra dominicana: Condiciones de vida, discriminación y Derechos Humanos.

de estos, tienden a dejar en manifiesto sus orígenes haitianos, debido a la escasa influencia de dominicanos en estos sectores (Moseley-Williams, Gilles y Tejeda, 2005). Pero, en el contexto de la nueva inmigración, los haitianos y sus descendientes tienden a establecerse en la ciudad debido a sus necesidades laborales. Varios se han integrado plenamente a la sociedad dominicana y se identifican con ella sin rechazar su cultura haitiana, ya sea por respeto a sus padres o por el orgullo que sienten respecto a su identidad multiétnica (Moseley-Williams y Wooding, 2003). Parece conveniente declarar que los propios descendientes en las zonas urbanas se identifican en gran medida con la cultura dominicana, pero por razones de discriminación, esta sociedad no le otorga el derecho a formar parte de suya porque tienen miedo de las repercusiones identitarias y culturales sobre la supuesta cultura "hispanica" de República Dominicana.

346

A pesar de que hay muchos casos donde se logra la integración de los descendientes haitianos, son numerosos los casos en los cuales no logran hacer respetar sus derechos correspondientes como ciudadanos dominicanos. En efecto, no solamente los inmigrantes haitianos sufren de la discriminación, racismo y xenofobia por parte de la sociedad nacionalista que integra parte de este país, sino también los propios ciudadanos dominicanos que han estado viviendo en este país por varias generaciones.

¿Cuáles son las discriminaciones que padecen los haitianos y sus descendientes en República dominicana?

1) Malas condiciones laborales y segmentación de las oportunidades de trabajo.

La discriminación hacia los haitianos y sus descendientes en República Dominicana se observa en diferentes niveles. El primer elemento que se destaca se basa en los riesgos que enfrentan los trabajadores haitianos, debido a sus pobres *condiciones laborales*. Como la mayoría de los trabajadores lo hace como indocumentados —aunque no todos— están muy expuestos a ser explotados y pueden ser víctima de violaciones de Derechos Humanos. Como lo explica Amnistía Internacional (2007), para estos trabajadores es un problema defender sus derechos u obtener reparación de los daños padecidos si es que han presentado abusos debido a que tienen miedo de perder su empleo. Los empleadores utilizan a menudo la amenaza de deportación para asustar a los trabajadores que pretendan reclamar o pedir que les respeten sus derechos. Para muchos trabajadores, más vale aceptar las condiciones precarias que estar sujeto a deportaciones.

Dentro del mundo laboral dominicano existe una visible *segmentación de las oportunidades de empleo*. Como lo demuestra Wooding y Moseley-Williams (2004), se divide particularmente en dos partes: en el área agrícola y la construcción. Los trabajos más duros y con peor remuneración, lo efectúan los haitianos —trabajos tales como preparar los surcos, hacer las zanjas, mezclar cemento y acarear materiales, etc—. Como muchos de los trabajadores jornaleros carecen de documentación y contratos, los empleadores les ofrecen solamente los trabajos menos calificados y peor remunerados. Sin embargo, ya hemos hablado sobre que no solo los haitianos recién

llegados sufren este tipo de discriminaciones, sino que sus descendientes, los dominicanos negros, pobres y las mujeres, también las padecen (Wooding, Moseley-Williams, 2004).

2) Víctimas de discriminación, racismo y xenofobia

Amnistía Internacional (2007) ha condenado varios actos ligados al racismo hacia los inmigrantes haitianos. República Dominicana ha ratificado en la convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial de lo cual define según el Artículo 1 que la:

"discriminación racial denotará toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública" (OACDH, 1969).

A pesar de la existencia de este punto, han sido varios los casos de naturaleza discriminatoria. Como lo interpreta Moseley-Williams, Gilles y Tejeda (2005), la discriminación y el racismo se puede encontrar en todos los estratos: en el lugar de trabajo, por parte de los empleadores, por el Estado; en los servicios de salud, las autoridades migratorias, la policía. Se añade a la lista la misma sociedad y los medios de comunicaciones. Por último, los políticos también realizan un aporte a la discriminación mediante las propagandas antihaitianismo. Como ejemplo, se evidencian las agresiones de carácter racista y xenófobo en las regiones más cercanas a la frontera. Estos lugares han sido protagonizados por

ataques a masas haitianas luego de supuestos ataques de parte de éstos hacia dominicanos.

3) Deportaciones y expulsiones masivas

Las deportaciones son un tema que preocupa mucho la sociedad civil nacional e internacional, debido a que no respetan las leyes ni tratados internacionales. Las deportaciones son un factor constante en la historia de la migración entre estos dos países. Nuevamente se desconoce el número exacto de haitianos expulsados anualmente¹⁰. Estas expatriaciones se hacen muchas veces de modo colectivo y masivo, lo cual significa una transgresión de la ley. Según *Human Right Watch* (HRW) (2002):

"durante la década pasada, la República Dominicana ha deportado a Haití a cientos de miles de haitianos y a un número indeterminado de dominicanos de ascendencia haitiana [...] las autoridades dominicanas han practicado expulsiones masivas de miles de haitianos y dominico-haitianos en un plazo de semanas o meses, sacándolos del país por la fuerza. Capturados en las calles, sacados de sus hogares o detenidos en sus lugares de trabajo, [a] las personas con *aspecto haitiano*".

Como lo describe esta cita, las formas en que se hacen las deportaciones son totalmente ilegales, muchas veces injustificadas y con un carácter altamente racista. Además, esta organización deja en evidencia que las deportaciones se hacen diariamente. El ejército se encarga de revisar a toda persona de fisionomía haitiana, estas deben

¹⁰ Los números son ambigüos pero se estima que superan las 10.000 personas cada año y que se acerca más a los 30.000 haitianos (*Human Rights Watch*, 2002).

presentar cédula o documentos que validen la legalidad de su estancia en el país. Sin embargo, demostrarlo no es una garantía de la exención del proceso de deportación¹¹. Según varios deportados consultados por HRW, sus identificaciones han sido confiscadas luego de haber evidenciado la legalidad de su estancia. Son varios los haitianos e incluso dominicanos que carecen de documentos validos y se ven obligado a salir del país¹². Al expulsar ciudadanos de la República dominicana, se viola el artículo 12-4 de los derechos humanos, el que estipula que "nadie podrá ser arbitrariamente privado del derecho a entrar en su propio país" (Naciones Unidas, 1966). Además, un punto importante que destacar, es que todo tipo de deportación, que sea de haitianos, de sus descendientes o de dominicanos, debe respetar el artículo 13 del Pacto Internacional de derechos civiles y políticos (PIDCP). Este declara que cada decisión de expulsión del país de una persona o de un grupo de individuos, debe ser evaluada individualmente. Este artículo no niega el derecho a la nación dominicana a expulsar uno o varios integrantes; sin embargo las evidencias demuestran que no se cumplen con las leyes internacionales durante los procesos de deportación (Amnistía Internacional, 2007). Las deportaciones se hacen de manera inmediata y varios deportados declaran no haber tenido "la

¹¹ Varios testimonios declararon también que nunca les pidieron sus documentaciones y les obligaron a entrar en el bus en dirección de la frontera y se utilizaba la violencia por cualquier tipo de reclamación o de negación a entrar en el bus (Human, Rights Watch, 2002).

¹² Una de las razones es la incapacidad a evidenciar el hecho de haber nacido en República Dominicana. Muchos de los deportados de descendencia haitiana nacido en República Dominicana nunca han ido a Haití y tampoco tienen familiares en este país. Durante las deportaciones de 2005, Amnistía internacional ha declarado que 50 dominicanos han sido deportados de su propio país.

oportunidad de contactar con su familia¹³, recoger sus pertenencias, cobrar su salario o cualquier otro preparativo previo a su partida" (HRW, 2002).

Como lo demuestra Amnistía internacional (2007) y Human Right Watch (2002), en el siglo XXI las deportaciones colectivas masivas siguen existiendo. Una de estas deportaciones fue en mayo 2005 cuando dos mil haitianos y dominicanos de ascendencia haitiana fueron expulsados¹⁴. La mayoría de quienes participaron en esta expulsión corresponden a mujeres y niños —algunos expulsados sin sus padres y otros quedaron abandonados luego de la expulsión de éstos—. Casos como este de deportaciones tanto individuales como masivas, abundan los registros de estas organizaciones. Un aspecto a destacar es que estas deportaciones se efectúan tanto en las zonas urbanas como rurales, además, otro punto que preocupa las organizaciones civiles son como las personas fueron maltratadas mientras fueron deportadas¹⁵.

¹³Esta organización ha entrevistado a Lucía François, una haitiana que fue deportada sin haber tenido derecho a recoger sus dos hijas (cuatro y seis años de edad). Esta señora fue arrestada en la ciudad de Santo Domingo junto a tres de sus cinco hijos todos nacidos en República Dominicana. Al carecer de documentación, fueron conducidos a la frontera y no ha podido comunicarse con sus hijas en seis meses.

¹⁴ Esta deportación tuvo como elemento precursor la muerte de una mujer dominicana y el esposo herido por supuestos haitianos (Amnistía Internacional, 2007).

¹⁵El abuso de poder durante la solicitud de documentación o al momento de contestar las deportaciones se ve de manera recurrente en los reportes de la sociedad civil. Asimismo, la violencia y la negación a dar comida durante el traslado y la deportación de mujeres embarazadas o con niños recién nacido son casos alarmantes. El transporte hacia el otro lado de la frontera también preocupa la sociedad civil como se ha evidenciado varios casos de amontonamiento de personas en los buses hacia la frontera lo cual causa varios accidentes.

4) Negación de la nacionalidad dominicana

Un aspecto que preocupa a los inmigrantes es que se les niegue la nacionalidad a los hijos de haitianos nacidos en territorio dominicano. La nacionalidad es un derecho universal otorgado por el Estado, el cual permite acceso a la salud pública, educación, derecho a voto y a presentarse en las elecciones (Amnistía Internacional, 2007). En República Dominicana, se estipula que un ciudadano dominicano es una persona que nació en tierras dominicanas, excluyendo los hijos de diplomados extranjeros residiendo en el país así como los viajeros en tránsito (ibídem). Asimismo, hasta enero 2010, el artículo 9 de la constitución declaraba que son ciudadanos dominicanos "todas las personas que hayan nacido o nacieren en el territorio de la República, cualquiera que sea la nacionalidad de sus padres". A pesar de respetar estos requisitos, un gran porcentaje de los hijos de haitianos, así como sus descendientes, no pueden hacer uso de este derecho. Para demostrar su nacionalidad, los adultos necesitan una cédula de identidad y los niños, un acta de nacimiento. Quien se encuentre en República Dominicana sin portar estos documentos es considerado ilegal, sin embargo, no solamente los inmigrantes haitianos no tienen identificaciones, sino muchos dominicanos¹⁶ (Wooding, Moseley-Williams, 2004). Según Visión Mundial (2002), el 13% de los menores de quince años no posee un certificado de nacimiento, en cuanto a UNICEF (2001), estima que el 24% de los niños menores de cinco años carecen de identificación (Coalición, 2005). Una de las razones principales para que las personas no tengan acceso a este documento son las barreras burocráticas que implica realizar el trámite.

¹⁶Según algunos periódicos dominicanos, los funcionarios calculaban aproximadamente dos millones los dominicanos sin actas de nacimiento, lo cual representa un cuarto de la población.

Existen dos maneras de registrar un niño luego de su nacimiento. Uno es registrarlo dentro de los 60 primeros días de su vida y la otra que consiste en un registro tardío (Amnistía Internacional, 2007). La segunda obliga a presentar documentación suplementaria, de la que los padres haitianos no siempre disponen, para poder realizar la inscripción¹⁷. En una encuesta regida por Visión Mundial (2002), se entrevistó a padres de niños sin certificado de nacimiento y la principal razón por la que no pudieron obtenerlo se debe a la falta de documentación necesaria¹⁸. Además, los resultados de la encuesta demostraron que los principales motivos que dificultan la posesión del certificado de nacimiento se debe a la situación circunstancial que enfrenta los padres o simplemente no tienen el dinero para poder efectuar el trámite. Cabe destacar que hay un desconocimiento por parte de los padres y madres de los procedimientos de inscripción de los hijos. Solamente entre 6 y 8% - dependiendo la zona donde se resida- conocía el tiempo límite para inscribir el niño que recién había nacido. Amnistía Internacional (2002) destaca muchos casos en los cuales se discrimina durante el proceso de inscripción de un niño. Varios haitianos han sido sospechosos de portar documentos falsos y han sido tratados de manera totalmente descortés e incluso insultados por parte de las autoridades. Una de las principales consecuencias para los niños que no tienen documentos legales es que afecta de forma incuestionable su desarrollo futuro: la imposibilidad de asistir a la escuela o a los servicios de salud, no poder

¹⁷ Como lo indica Amnistía internacional los documentos extra son atestación de nacimiento, cédula valido por parte de ambos padres, certificado de matrimonio si hubo lugar, atestación de la oficina de registro, certificado de bautismo, fotos.

¹⁸ Uno de los documentos que suele imposibilitar la nacionalidad de los niños es el del padre en el caso de las mujeres solteras.

encontrar un trabajo en cuando sean adultos, impedimento de votar, entre otros.

De esto se desprende otro aspecto importante que destacar, que es la situación "apátrida" que vive un número considerable de niños dominicanos de ascendencia haitiana. Según la Real Academia Española, un apátrida es: "dicha persona que carece de nacionalidad". El trabajo de la sociedad civil es primordial para lograr cambios, tanto para reducir la discriminación, como para asegurar los derechos de los haitianos y sus descendientes en la propia República Dominicana. Un buen ejemplo fue en 2005, cuando la Corte Interamericana de Derechos Humanos formuló cierta resolución al Estado dominicano:

"Reparación e indemnización [y adopción] de las medidas legislativas, administrativas [...] para regular el procedimiento y los requisitos conducentes a adquirir la nacionalidad dominicana, mediante la declaración tardía de nacimiento, a las menores Dilcia Yean y Violeta Bosico por haber sido víctimas de violación al derecho al nombre y a la nacionalidad" (Coalición, 2007).

Siete años antes, la comisión tuvo una queja por parte del Movimiento de Mujeres Dominicano Haitianas (MUDHA), por haber negado la emisión de un certificado de nacimiento a Dilcia y Violeta. Este caso histórico fue un trabajo conjunto de varias organizaciones no-gubernamentales comunitarias en la cual se reunió mucha información precisa sobre los abusos en materia de Derechos Humanos de los haitianos y sus descendientes (Wooding, 2009). Se acusó al gobierno de haber "oblig[ado] a las presuntas víctimas a permanecer en una situación de continua ilegalidad y vulnerabilidad social, violación que adquiere una dimensión más grave cuando se trata de menores" (Tejeda, 2005). La corte, luego de largo tiempo,

presentó un dictamen en el que obligó al gobierno dominicano cumplir con el artículo 9, el que garantiza el derecho a la nacionalidad a todo individuo que haya nacido en territorio dominicano. Además, impulsó la creación de un sistema simple para inscribir tardíamente a los niños garantizando uno de los requisitos para obtener la nacionalidad, y el acceso a la educación primaria, esto incluye aquellos infantes que hijo de padres ilegales. (Wooding, 2009). Esto demuestra que se puede mejorar las condiciones de vida para los inmigrantes en este país, sobre todo para quienes nacen en él, lo que deja en evidencia que la sociedad civil tiene un peso cuando se trata de verdaderas acciones.

Observaciones

Con la nueva constitución aprobada el 26 de enero 2010, en la cual en su artículo 18-3 se aprueba reducir los derechos a la nacionalidad estipulando, que "las personas nacidas en territorio nacional, con excepción de los hijos e hijas de extranjeros miembros de delegaciones diplomáticas y consulares, de extranjeros que se hallen en tránsito o residan ilegalmente en territorio dominicano", propone un nuevo rompecabezas para la sociedad civil. Si antes las ONG luchaban y defendían los derechos de los inmigrantes citando la constitución, la realidad será muy distinta en los próximos años. En efecto, las consecuencias de esta constitución solo agravarán las condiciones de precariedad económica y social que sufre un número considerable de individuos nacidos en República Dominicana. No solamente aumentarán los niños apátridas, sino que se les negará asimismo el derecho universal a una nacionalidad, la escolaridad y a los servicios básicos de salud. Con esta constitución ultraconservadora, discriminan a sus propios ciudadanos y a un grupo

de la sociedad que ha sido parte de República Dominicana por generaciones. Esta población no solo ha vivido en condiciones precarias durante toda su vida, sino que además ha sido parte fundamental de la economía del país.

El reciente terremoto que destruyó gran parte de Haití el 12 de enero 2010 es otro elemento muy preocupante al momento de observar el futuro. Las preocupantes estadísticas solo han agravado el contexto y la perspectiva de recuperación de Haití¹⁹. No será sorprendente el aumento de haitianos en República Dominicana debido a la incapacidad de vivir de manera digna. Otro tema preocupante será la trata de personas. Las organizaciones internacionales deberán estar vigilantes con este tema luego de las atroces destrucciones del país. Muchos, por desesperación tratarán de cruzar la frontera en búsqueda de mejores condiciones de vida y así fácilmente podrían ser víctimas de abusos.

Otro aspecto que vale destacar es el hecho de que República Dominicana es también un país con larga historia migratoria. Este país tiene una fuerte diáspora residiendo en los Estados Unidos y muchos viven en condiciones muy precarias²⁰. Las manifestaciones masivas de la población latinoamericana en EE.UU. luchan por los mismos

¹⁹ El terremoto de una magnitud de 7.0 en la escala de Richter que sufrió Haití fue uno de los más violentos de su historia. Según OCHA (2010), 217.300 haitianos han muerto, 300.600 fueron heridos, 30% de la población fue afectada y 1.9 millón de persona perdieron su hogar.

²⁰ Una fuerte emigración de dominicanos se dio durante el contexto de la *open door policy* de los Estados Unidos en la década de los 60. Varios razones provocó esta diáspora. Entre tantos, la inestabilidad política luego de la caída del régimen dictatorial de Trujillo (1930-1961), la urbanización, la alta tasa de desempleo, la promoción del principio de válvula de escape migratorio. Se creó una diáspora transnacional que se estableció en su mayoría en Nueva York (Jacqueline Jiménez, en RD: tierra de migrantes, 2003).

derechos que los haitianos en República dominicana. De una cierta manera, se puede comparar estas dos oleadas migratorias por sus similitudes, ya que ambas presentan situaciones completamente parecidas. Tampoco se puede olvidar que República Dominicana se sitúa en el sexto lugar como país receptor de remesas en América Latina y 38% de la población se beneficia de esta ayuda económica²¹ (Robert, 2004). Además es primordial que se realicen más investigaciones sobre el impacto que puede tener la diáspora, tanto dominicana como haitiana para enfrentar el tema de la discriminación de los inmigrantes y exigir al nivel internacional un mayor respeto de sus derechos.

Como otra observación, también, se destaca el rol de los medios de comunicación en relación a los haitianos y su aporte en la sociedad dominicana. Se debe presentar más tribuna a la comunidad haitiana tanto en los periódicos, como en la radio y la televisión. Además, la escasez de información y el carácter "apocalíptico" que suele ser plasmado en los medios de comunicación sobre los problemas que representan los inmigrantes haitianos y su descendencia, tiende a ser excesivamente exagerado. Es importante volver a evaluar esta visión poco valorada que tienen ciertos grupos de poder en la sociedad y dar una imagen mucho más real de los haitianos en este país. Una de las iniciativas que se puede destacar fue hecha por la Red Solidaria por los Derechos humanos (REDH) en 2002, la cual fue crear un programa de radio que transmite tanto en español como en creole, para así lograr conservar la comunicación y para que los haitianos estén al tanto de las noticias actuales (Wooding, Moseley-Williams, 2004). El mundo cinematográfico así como la sociedad civil también puede

²¹ En 2007, se calcula que República Dominicana ha recibido 3.032 millones de dólares en remesas (Robert, 2008).

acercar el público internacional a las realidades de los inmigrantes haitianos y así hacer más visible la discriminación que se vive dentro de este país, dejando en evidencia quienes son las víctimas de estos abusos²². La muy controversial exposición *Esclaves au Paradis. Exposition photos, Colloque et projections*²³ en la ciudad de París en 2007 fue un aporte para abordar este tema y denunciar las discriminaciones y condiciones de vida en los bateyes. Todas las piezas cinematográficas han sido muy criticadas tanto los documentales, como el evento por el hecho de que pueden ser interpretadas como propagandas internacionales exageradas y que no toman posiblemente en cuenta lo que piensen los propios dominicanos (ibídem). El ministro de Relaciones Exteriores de República Dominicana, Carlos Morales Troncos, pidió durante la cumbre de la Organización de los Estados Americanos (OEA) condenar este tipo de eventos (Fernández, 2008). También se debe destacar los numerosos ataques y amenazas de los que han sido víctimas tanto los realizadores de estos documentales, como los organizadores de los eventos. Al tratar de evidenciar este tema al nivel internacional, los partidos políticos y la oligarquía dominicana, que beneficia en gran parte de la explotación de los haitianos, se sienten atacados y como lo explica Fernández (2008) prefieren empañar la reputación de quienes defienden los Derechos Humanos, en lugar de mejorar las condiciones de vida de los trabajadores.

²² Para conocer más sobre este punto, véanse las películas: *Inferno di Zucchero*, de Adriano Zecca; *Sugar Babies*, de Amy Serrano; y *The Big Sugar*, de Brian Mc Kenna.

²³ Traducción: Esclavos en el paraíso. Exposición fotográfica, coloquio, proyecciones cinematográficas.

Observaciones finales y conclusiones

Para mejorar la imagen de los haitianos en República Dominicana, es primordial mejorar la información que se entrega a los inmigrantes —y sus descendientes— sobre sus derechos y obligaciones. Como dice Wooding (2009), pocas son las mujeres haitianas que conocen sus derechos, así como el derecho a tenerlos. Queda en evidencia que las asociaciones se están organizando cada vez más para defender sus derechos, y eso en gran medida regido por inmigrantes haitianos. Esto demuestra que hay una voluntad de cambio y que se está adquiriendo una complicidad de ayuda entre inmigrantes. Además, los dominicanos de ascendencia haitiana que tienen nacionalidad dominicana deben ser los portavoces de esta cultura y actuar como intermedio entre la sociedad dominicana y la haitiana. La enseñanza del idioma español debe ser también una herramienta fundamental para mejorar el diálogo entre ambas culturas y ayudar los haitianos a defender sus derechos. Como lo explica Wooding y Moseley-Williams (2004) en las conclusiones de su investigación sobre la condiciones de vida de los inmigrantes haitianos, no hay museo, monumento o conmemoración que celebre el aporte de estos trabajadores en la sociedad dominicana. Es muy importante acercar esta cultura al resto de la población dominicana y evidenciar su aporte. La inmigración de trabajadores es un tema muy espinoso en cualquier país del mundo. Sin embargo, sobre todas las cosas, los Derechos Humanos como los laborales deben ser respetados. República Dominicana es uno de los países con mayor impacto migratorio, ya sea país emisor, como receptor; entonces se debe relacionar con la experiencia de la diáspora dominicana. Asimismo, los haitianos han sido parte de la construcción de la prosperidad de esta nación y merece ser parte de ella adquiriendo el

Véronique Landry.

Migración haitiana en tierra dominicana: Condiciones de vida, discriminación y Derechos Humanos.

derecho a la nacionalidad. El terremoto ha puesto Haití en una posición poco envidiable y la comunidad internacional, tanto como el gobierno haitiano debe lograr reconstruir el país con un mayor acceso a trabajo de calidad y más oportunidades de vida digna para sus ciudadanos. Sin embargo, el camino será arduo y largo para lograr un país donde los haitianos no necesitan cruzar la frontera para sobrevivir.

Bibliografía

Amnistie International: République dominicaine. *Une vie en transit: la situation tragique des migrants haïtiens et des Dominicains d'origine haïtienne*. Londres, Inglaterra: AI, 2007.

Balaguer, J. *La isla al revés*. Santo Domingo: Ed. Corripio, 1994.

Bosch, J. Rafael Leónidas Trujillo, la carta dominicana. En *Póker de espanto en el Caribe*. Ciudad de México, México: UNAM, 2009.

Coalición de ONG's por la infancia. *Informe alternativo de la república dominicana sobre el cumplimiento de los derechos de la niñez y la adolescencia establecidos en la Convención sobre los derechos del niño. Periodo 2001-2005*. Ginebra, 2005.

Constitución de la República Dominicana, proclamada el 26 de enero. Publicada en la Gaceta Oficial N° 10561, del 26 de enero de 2010.

CRS/OIM: *RD: tierra de migrantes*. Mesa Nacional para las Migraciones República Dominicana: Noviembre 2003.

- Dillas Alfonso, H. República dominicana y Haití. Entre el peligro supuesto y el beneficio tangible. En *Aportes*, N° 192, 2004.
- Fernández, B. Des centaines d'esclaves haïtiens au paradis dominicain. En, *Le Monde Diplomatique*, agosto 2008.
- Ferguson, J. *Migration in the Caribbean: Haiti, Dominican Republic and beyond*. UK: Minority right group international 2003.
- Galván, H: *El Apartheid del Caribe. La magnitud. Nuestra posición frente al tema de dominico-Haitiano*. Aporreo, Julio, 2007. Recuperado el 20 de julio 2010. Disponible en <http://www.aporrea.org/internacionales/a38078.htm>
- Human Rights Watch: "*Personas ilegales*". *Haitianos y haitianos-dominicanos en República Dominicana*. 2002, versión electrónica. Recuperado el 19 de julio 2010. Disponible en http://www.hrw.org/spanish/informes/2002/r_dominicana2.html#deportaciones
- Lesser, B.; Fernández, L. C. y *al*. *Intra-Caribbean migration and the conflict nexus*. Ottawa, Canada: Human Rights Internet, 2006.
- Morán, V.; Pascual, D. y Figueroa, I. La porosa frontera y la mano de obra haitiana en la república dominicana. En *Caribbean studies*, vol. 33, N° 001, enero - junio, 2005.
- Moseley-William, R., Céméphise, G. y Tejeda, E. *Empoderamiento de inmigrantes haitianos/as y sus descendientes en República Dominicana*. Santo Domingo, República Dominicana: Fundación luterana mundial, 2005.
- Naciones Unidas. *Centro de información, México, Cuba y República Dominicana: Pacto internacional de Derechos Civiles*. 1966.

Véronique Landry.

Migración haitiana en tierra dominicana: Condiciones de vida, discriminación y Derechos Humanos.

Recuperado el 18 de julio 2010. Disponible en <http://www.cinu.org.mx/onu/documentos/pidcp.htm>

OACDH. *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*. 4 de enero de 1969.

OCHA. *Haiti revised Humanitarian Appeal. Key facts and figures*. 18 de febrero 2010.

Pelligrino, A. *Migrantes latinoamericanos y caribeños. Síntesis histórica y tendencias recientes*. Santiago, Chile: CEPAL, 2001.

Poder judicial de República Dominicana. *Código Civil*. Recuperado el 19 de julio 2010. Disponible en <http://www.suprema.gov.do/codigos/CodigoCivil.pdf>

Robert, E. Mujeres, migración, remesas y relaciones de género. Evidencias a partir de tres casos: Colombia, República Dominicana y Guatemala. En *UN-INSTRAW*, octubre de 2008.

Silié, R. Aspectos y variables de las relaciones entre República Dominicana y Haití. En *Revista Futuros*, N° 9, volumen III, 2005.

_____. La nueva inmigración haitiana. Presentado al International Migration Conference in The Americas: Emerging Issues Conference. FLASCO: Universidad York, Septiembre 2003.

Tejeda, E. *El caso de las niñas Yean y Bolsico vs. República Dominicana en la corte interamericana de derechos humanos: Las sanciones que acarrea la privación arbitraria de la nacionalidad*. Servicio Jesuita a Refugiados y Migrantes (SJRM): Santiago de los Caballeros, R. D., 2005.

Visión Mundial. *Estudio de línea de base sobre el sub-registro de nacimientos de niños y niñas en las comunidades acompañadas por los proyectos de Desarrollo de Áreas de Visión Mundial*, Santo Domingo, 2004.

Wooding, B. La lucha contra la discriminación y la apartida en la República Dominicana. En *Revista Migraciones forzadas*, N° 32, junio 2009.

_____. Women, migration and rights activism: the dominican. En *FLASCO: República dominicana*, julio 2009.

Wooding, B. y Moseley-Williams, R. *Inmigrantes haitianos y dominicanos de ascendencia haitiana en la República Dominicana*. Santo Domingo: Cooperación Internacional para el Desarrollo (CID) y el Servicio Jesuita a Refugiados y Migrantes (SJR), 2004.

Simón Palominos Mandiola.

Notas sobre la construcción de *lo Popular* en Chile: clases medias y el desarrollo del campo cultural a través del folklore musical durante el período del Estado de Compromiso.

Título: Notas sobre la construcción de *lo Popular* en Chile: clases medias y el desarrollo del campo cultural a través del folklore musical durante el período del Estado de Compromiso (1930-1960).

Autor: Simón Palominos Mandiola.

Palabras Claves: Sociedades, modernidad, clases, sujeto, hegemonía.

Resumen

En este artículo, el autor se propone llegar a una definición global de Lo popular en Chile. Para esto, se introducen a los agentes constructores de este concepto en términos socio-históricos. Se analiza el rol de la clase media y su relación con el Estado en el proceso de la acuñación de las diferentes acepciones de Lo Popular a través del periodo histórico estudiado.

Notas sobre la construcción de *lo Popular* en Chile: clases medias y el desarrollo del campo cultural a través del folklore musical durante el período del Estado de Compromiso (1930-1960)

Simón Palominos Mandiola¹

Introducción.

El siglo XX es un período de profundas transformaciones sociales para las sociedades latinoamericanas y para la chilena en particular. El reordenamiento de las estructuras productivas, urbanización, consolidación del mercado interno, conflictos políticos, nuevos valores morales y estéticos, desarrollo de medios de comunicación masivos y la emergencia socio-política de nuevos agentes sociales conforman un escenario donde la estructuración del espacio social se reconstituye dramáticamente a partir de los procesos de modernización que atraviesa la sociedad, rastreables desde mediados del siglo XIX y orientados al tránsito desde sociedades agrarias de carácter tradicional hacia la instalación de un modo de producción capitalista industrial (Pinto, 2002). Creemos que tal proceso puede marcar la entrada de América Latina de lleno en la Modernidad, entendiendo esta como el marco discursivo que posibilita la autoconstitución de sujetos sociales autónomos, configurando la experiencia particular de las sociedades de nuestra región en los últimos 150 años. En este sentido, compartimos la idea de que la constitución de un sujeto social (como por ejemplo, una *clase*) no depende de manera exclusiva de la posición de individuos o colectivos en la estructura productiva,

365

¹ Sociólogo, Magíster © en Estudios Latinoamericanos.

Simón Palominos Mandiola.

Notas sobre la construcción de *lo Popular* en Chile: clases medias y el desarrollo del campo cultural a través del folklore musical durante el período del Estado de Compromiso.

sino que también responde a determinadas configuraciones culturales que le dan sentido de unidad a esa experiencia (Barr-Melej, 2001), construyendo una identidad y permitiendo su proyección sociopolítica.

Este proceso ocurre acompañado de transformaciones enmarcadas en el contexto de progresiva crisis del modelo de desarrollo tradicional liderado por una oligarquía de raigambre agraria. *Crisis económica*, que afecta un modelo orientado hacia el exterior (Cerda, 1998; Goicovic y Corvalán, 1993); pero también *crisis moral* (Barr-Melej, *op cit*; Brunner y Catalán, 1985; Mazzei, 1994), que será confrontada por medio de la construcción de nuevos referentes simbólicos y corrientes estéticas dentro del campo cultural, en correspondencia con el creciente peso político de nuevas clases emergentes.

Estas “nuevas clases” constituyen la adaptación de antiguos sectores a los cambios de la sociedad de finales del siglo XIX y primeras décadas del XX. En efecto, la reestructuración de la propiedad agraria y el intensivo proceso de urbanización darán lugar a una burguesía de raigambre colonial. Por otra parte, surgirán clases medias derivadas del artesanado de fines del siglo XIX (Salazar y Pinto, 1999) y la clase media rural (Bengoa, 1996), ahora ligadas al sector servicios, profesional, y a la administración estatal (Barr-Melej, *op cit*). Finalmente, se registra una transformación de las clases subalternas (Grez, 2000) las cuales se proletarizan y pasan a engrosar los sectores obreros ligados a la minería y la industria. Aunque la transformación es gradual, y las dualidades entre las características tradicionales y las modernas son parte de la configuración de la modernidad latinoamericana, esta etapa representa un hito en la posibilidad de autoconstitución de un sujeto autónomo en sociedad, movilizándolo sus intereses y reivindicaciones. La herramienta privilegiada para ello será

el Estado, el cual se convertirá en referente simbólico que orienta la acción de los distintos grupos sociales, intentando acceder a él en tanto instrumento y agente fundamental de las reformas estructurales de los procesos de modernización social.

Una de las peculiaridades de este proceso en América Latina es el carácter de los sectores hegemónicos que liderarán las transformaciones estructurales desde comienzos del siglo XX. Si bien en primera instancia es el ala liberal de la oligarquía la que impulsa el desarrollo de un Estado moderno, en el desenvolvimiento del mismo y a través de su propia intervención se puede apreciar el creciente peso de nuevos sectores sociales; especialmente de los sectores medios. Efectivamente, la ausencia de una burguesía “schumpeteriana” con capacidad hegemónica (Cardoso y Faletto, 1972), y la emergencia en tal contexto de masas presionando por beneficios sociales da origen a lo que Weffort (1970) denominó “Estado de Compromiso”, forma política de dominación caracterizada por la constitución en el poder de una alianza de fracciones de clase cuya función es administrar el precario equilibrio de fuerzas entre los diversos sectores sociales que exigen su incorporación social. Debe notarse que tal alianza de clases consiste en la reestructuración de las antiguas oligarquías con la inclusión de sectores medios y algunas fracciones que representarán los intereses de los grupos populares (Carmagnani, 1984), sin constituir una transformación radical de la distribución del poder ni de sus beneficios económicos.

En este contexto, es el Estado (dirigido políticamente por una alianza de clases pero poblado “ocupacionalmente” por la *clase media estatal*) quien emprende la tarea de construir referentes simbólicos que entreguen legitimidad al orden frente a las crecientes presiones reivindicativas de sectores populares organizados políticamente, dando origen al Estado Nacional-Popular (Faletto, 2003). Para ello,

Simón Palominos Mandiola.

Notas sobre la construcción de *lo Popular* en Chile: clases medias y el desarrollo del campo cultural a través del folklore musical durante el período del Estado de Compromiso.

construye representaciones que garanticen la unidad de la nación, movilizandolos elementos que identifican a distintos sectores sociales, sobre todo a los populares, en una lógica que tensiona procesos de control de masas así como de genuina incorporación sociopolítica. Las clases medias tendrán un rol fundamental debido a su cercanía con el aparato estatal y a la institucionalidad del campo cultural dirigido por éste (fundamentalmente la Universidad). Ellas desarrollarán una determinada noción de *lo popular*, apropiando símbolos, resignificándolos y proyectándolos políticamente.

El presente trabajo se enmarca en el desarrollo de una investigación mayor que aborda la noción de *lo popular* en el campo cultural, concepto que se abre históricamente en significados movilizados por diversos agentes a lo largo del siglo XX. Como veremos, el concepto de *popular* tiene eficacia específica dentro del campo cultural, pues es una herramienta gnoseológica utilizada en la construcción de hegemonía por los distintos agentes que lo ponen en juego. Sin embargo, esta diversidad de agentes y significaciones involucradas vuelven la noción problemática.

El objetivo del documento es trazar un marco socio-histórico general que permita interpretar el desarrollo del campo cultural y su orientación hacia lo popular por medio de la agencia que en él desarrollan los sectores medios —noción igualmente conflictiva toda vez que designa un sector social heterogéneo—. La principal hipótesis del trabajo consiste en proponer que la emergencia de los sectores populares en el escenario social chileno durante el siglo XX tiene un correlato en la lectura que de ellos realizan agentes desde una posición privilegiada en el campo cultural: los —también emergentes— sectores medios, quienes intentan construir hegemonía durante el período del Estado de Compromiso apelando a elementos simbólicos provenientes de los estratos bajos de la sociedad,

dirigiéndolos en un proyecto Nacional-Popular de carácter antioligárquico. Esto se realizará mediante la revisión de la institucionalidad del campo cultural encargada de la definición de *folklore*.

Sin embargo, antes será necesario desarrollar algunas nociones involucradas en el presente trabajo. El primer paso será, por tanto, explorar la noción de *campo cultural*.

I. La lógica del campo cultural: la construcción de hegemonía

Dentro de nuestra investigación un concepto fundamental es el de *campo cultural*, mediante el cual designamos el espacio social en el cual los agentes culturales movilizan sus intereses y elaboran sus lecturas sobre lo popular. La noción de *campo* se encuentra desarrollada en la obra del sociólogo francés Pierre Bourdieu, y en ella articula el análisis del desarrollo relativamente autónomo del campo cultural con la incorporación de relaciones de poder simbólico y el establecimiento de correspondencias con los diversos campos que componen la sociedad.

Los planteamientos de Bourdieu giran alrededor de una noción de *cultura* que posee una homología fundamental con el lenguaje. En palabras de Bourdieu: “los ‘sistemas simbólicos’, instrumentos de conocimiento y comunicación, sólo pueden ejercer un poder *estructurador* en tanto que son estructurados” (2000: 91), vale decir, experimentamos la realidad e intervenimos en ella por medio de sistemas simbólicos que tienen estructura e historicidad, que posibilitan el sentido de la experiencia y la comunicación. Al incorporar el análisis de relaciones de poder y la estructura social de nuestra sociedad, Bourdieu orienta su trabajo a la pregunta por las

condiciones sociales de producción simbólica, es decir, de los procesos de significación y atribución de sentido.

Para entender esta lectura debemos recurrir a la noción de *espacio social* (Bourdieu, 1997: 18), que consiste en establecer las correspondencias entre este sistema simbólico y los demás sistemas que conforman la sociedad, (económico, político, etc.). Un aspecto de importancia son los procesos de diferenciación social, que implican la progresiva autonomía de diversos grupos sociales y del subsistema mismo en el que se relacionan. En suma, esto significa que la producción simbólica se autonomiza y se vuelve una estructura específica, lo que tiene como consecuencia la concentración del privilegio de la significación en determinados agentes. La desigual distribución de la capacidad de producción simbólica relega a los grupos sociales involucrados a posiciones de dominantes o dominados. En consecuencia, las relaciones sociales (incluyendo las que se derivan de la dimensión simbólica de la vida) incorporan siempre relaciones de poder. En este sentido, poder y diferenciación social van de la mano.

El carácter diferenciado del acceso al “intercambio” simbólico encierra una característica de gran importancia: la existencia de un grupo social que concentra la capacidad de producción del habla implica el privilegio de imponer sus propias categorías como lenguaje legítimo de percepción de la realidad. Este fenómeno es denominado por Bourdieu como *violencia simbólica*, e implica una sintonía entre los dominados y la estructura de la dominación en la que se ven sometidos: “el dominado percibe al dominante a través de unas categorías que la relación de dominación ha producido y que, debido a ello, son conformes a los intereses del dominante” (Bourdieu, *op cit*: 197). La violencia simbólica es la base de la legitimidad del poder político, y se basa en el desconocimiento de las relaciones de poder

como dominación. Sobre esta base consideraremos que cualquier proceso de significación que se le atribuya a determinado objeto se encuentra necesariamente envuelto en relaciones de poder que resguardan los intereses de determinados grupos que poseen el privilegio de imponer una determinada lógica al campo cultural, dándoles el carácter de grupos hegemónicos.

En consecuencia, el concepto de *hegemonía* es vital. Williams nos ha dicho que la hegemonía es un proceso social total, pero no totalitario. En este sentido *no hay orden social dominante que incorpore todas las prácticas humanas* (Williams, 1977); existe siempre la posibilidad de resignificación de las prácticas activas. Esta perspectiva abre interesantes desafíos al momento de orientar la mirada hacia los procesos de significación. La hegemonía no es una estructura fija, sino que es un campo en permanente disputa. Aunque no parece plausible salir del juego de sufrir o ejercer la violencia simbólica, existe la posibilidad de redefinir el marco de lo hegemónico por medio de la apropiación de espacios de significación y la elaboración de estrategias de lucha al interior del campo cultural, generando puntos de contacto y mediación cultural que son la base del carácter mestizo de nuestras identidades (Gruzinski, 2000).

II. Lo popular: una noción del campo cultural con proyección política

En el desarrollo del campo cultural en Chile durante el siglo XX la noción de *lo popular* parece ser moneda corriente, y su abordaje como objeto de estudio se retoma con fuerza con fuerza desde las décadas de 1970 y 1980 (Illanes, 2002). Ella, a lo largo de su historia, ha asumido diversos significados, privilegiando la denominación de distintos actores y procesos sociales. Estas significaciones implican

perspectivas epistemológicas, sociales, y políticas determinadas; a veces complementarias, otras veces en oposición.

Lo cierto es que, a pesar de la eficacia social de la idea de lo popular en el campo cultural, la noción presenta complejidades que es necesario explorar en su devenir histórico. En este sentido, en las sociedades latinoamericanas es posible identificar cuatro elementos conceptuales alrededor de los cuales se ha desarrollado históricamente la noción de lo popular. Cabe destacar que estos elementos constituyen tipos ideales, y que en cada período histórico es posible identificar una combinación particular de los mismos.

1. *Lo popular como espacio de la tradición en oposición a la modernidad*: derivada del folklore y posteriormente la antropología, imagina lo popular como los elementos estables alejados de los núcleos de modernización, cercanos a la tradición y el ritual, en oposición a la autonomía del arte como manifestación moderna y hegemónica (García Canclini, 2001). Esta figura se elabora desde las corrientes románticas (en que la obra de Johann Gottfried Von Herder es fundamental) de los siglos XVII y XVIII, donde aparece como respuesta a los rápidos cambios introducidos por la industrialización y urbanización (Green, 1997), configurando un espacio cultural marginal al racionalismo ilustrado que encuentra en lo popular un “espacio de creatividad, de actividad y de producción” (Martín Barbero, 1987: 18). No obstante, su uso político elaboró en base a ella una imagen estática del pueblo que alimentó proyectos de construcción nacional tradicionales, como se describe en el punto 3.
2. *Lo popular como sujeto histórico*: en este polo, lo popular aparece como denominación de los grupos subalternos de la sociedad (campesinos, indígenas, negros, mestizos;

posteriormente mineros, portuarios, obreros y marginalidad urbana). Evoluciona desde las nociones coloniales de *plebe* y *bajo pueblo* (Estenssoro, 1997) y culmina en la constitución, desde la segunda mitad del siglo XIX, del *pueblo* como sujeto histórico con proyección política, el cual emerge a partir de los procesos de modernización de las sociedades latinoamericanas, siendo considerado como portador de un proyecto de transformación social (Grez, 1997; Illanes, *op cit*). En este sentido, lo popular es leído a partir de sus correspondencias con la noción de *clase social*, y sus relaciones con el naciente proletariado (Martín-Barbero, *op cit*: 21), con determinados intereses en oposición a los de las élites.

3. *Lo popular como legitimación de un orden político*: lo popular en este sentido se eleva como un elemento fundamental en la construcción identitaria que otorga sustento a la instalación de un ideario republicano y un orden social afín, como las repúblicas del siglo XIX (Martín-Barbero, *op cit*) y el Estado Nacional-Popular del siglo XX (Di Tella, 1970). Lo interesante de esta perspectiva es que si bien lo popular opera como legitimación del orden político —en términos del establecimiento de la fuente de la soberanía y del espíritu nacional— en la práctica el sujeto popular es excluido de la participación en el mismo. Su incorporación sólo será posible como resultado de reformas estructurales llevadas a cabo durante el siglo XX (por ejemplo, mayor cobertura de educación, salud, vivienda, entre otras) y desarrolladas con el fin de sostener la legitimidad del modelo político.
4. *Lo popular como lo masivo*: finalmente, en este polo lo popular aparece como un espacio cultural mediado por la alta

penetración y recepción en las audiencias de las *industrias culturales*, en un contexto crecientemente urbano y modernizado, generando un proceso de democratización y vulgarización de la cultura de élite. Aquí, lo popular se encuentra en una tensión constante entre la reproducción de una ideología dominante (Adorno y Horkheimer, 1987; Hoggart, 1992) y la diversidad de la cultura popular (García Canclini, *op cit*). Esta perspectiva suele reducir lo popular a un carácter pasivo, derivado de la consideración de que los sectores populares constituyen una *masa* sin proyecto (Martín-Barbero, *op cit*). En este escenario, se desarrollan transformaciones de la cultura popular que tensionan las posibilidades de democratización de las industrias culturales (Mattelart, 1984). Esta posición es aparentemente contradictoria con el punto 1, puesto que aquí lo popular es visto como una construcción producida a partir de los medios de comunicación, logrando homogeneizar comportamientos, valores, gustos, patrones de consumo y expectativas de vida modernos y comunes para gran parte de la población (Santa Cruz y Santa Cruz, 2005).

Estas cuatro concepciones nos permiten delinear un panorama general al iluminar determinados elementos “populares”, posibilitando su tematización y movilización. Por ello, conllevan una determinada dimensión política, la cual tiene relación con los intereses que distintos agentes sociales impulsan, ya sea leyendo “externamente” lo popular o bien considerándose como parte del mismo espacio. En este sentido, es posible considerar una *heterogeneidad constitutiva de lo popular*, compuesta por diferentes

agentes y estrategias dentro del espacio social, y específicamente del campo cultural.

Frente a esta heterogeneidad de significaciones, Stuart Hall (1984) propone una lectura desde los *cultural studies* británicos. Al enfrentar las nociones ligadas al sujeto histórico y a la masividad, Hall da cuenta de las limitantes de cada uno de ellas: la primera es básicamente descriptiva y esencializa el proceso de construcción de una identidad popular; mientras que la segunda se enfoca en una definición de mercado y pierde la especificidad de un espacio propiamente popular. Sin embargo, hay un recurso analítico fundamental que le permite a Hall articular las distintas posiciones reseñadas y superar el carácter difuso de las mismas: *la definición relacional de lo popular*. Esta perspectiva propone el reconocimiento de la operación analítica primordial en juego: la oposición *popular/no popular*. Dicha oposición no puede ser descriptiva, pues en cada período cambia el contenido de las categorías. Así, el principio estructurador reside en las relaciones sociales que operan y sostienen la distinción social. Retomando a Bourdieu, podemos decir que para explicar el límite de lo popular ha de buscarse la correspondencia en distintos campos que permitan definir el espacio “fuera” de lo hegemónico.

De esta forma, lo popular puede definirse como un *espacio cultural contrahegemónico* (Hall, 2004), en constante oposición, conflicto y negociación con la posición dominante. Este espacio no es equivalente a una determinada clase social, aunque en él circulan e instalan clases que comparten una orientación de disputa y negociación con los centros de poder. Es por medio del análisis socio-histórico de las correspondencias entre el campo cultural y los distintos campos sociales (campo político, campo económico, campo general de poder) y de las estrategias de los agentes en los mismos

Simón Palominos Mandiola.

Notas sobre la construcción de *lo Popular* en Chile: clases medias y el desarrollo del campo cultural a través del folklore musical durante el período del Estado de Compromiso.

por la búsqueda de la hegemonía que podemos establecer el carácter de lo popular. Planteamos que las clases medias son el agente privilegiado en la movilización de lo popular; en consecuencia, revisaremos algunos elementos relevantes al momento de hablar de *clases medias*.

III. La heterogeneidad de las clases medias y su proyección en el Estado

La instalación de un modo de producción capitalista en Chile y el surgimiento de una sociedad de clases “moderna” origina una estructura social que se distancia del modelo clásico de la estratificación social, basado en la bipolaridad entre clases altas y bajas (Martínez, 1982). En efecto, aparecen en la escena social dos actores “no tradicionales”: las masas marginales y los “sectores medios”. Si bien las masas marginales pudieron rápidamente ser entendidas a partir de su correspondencia con los sectores proletarios, las ciencias sociales tuvieron dificultades para interpretar a las capas medias, en las que se identificó una heterogeneidad cuyo elemento común fue de carácter negativo: no pertenecen a la clase alta ni a la baja (Estrada, 1985). Esta heterogeneidad acompañó históricamente la definición de las clases medias, determinando su constitución incluso hasta el día de hoy (Atria, 2004; Méndez y Gayo, 2007).

Los estudios sobre las clases medias han buscado aprehender la diversidad de las mismas identificando algunos elementos fundamentales en la definición de tales grupos sociales, como la acumulación de capital cultural por su inserción en el sistema educacional, o su desempeño ocupacional en la administración pública (Martínez, *op cit*; Filgueira y Geneletti, 1981). A su vez, algunos

autores han considerado en el análisis de estos sectores su participación en la constitución de un proyecto político mesocrático, identificado con procesos de democratización y como agentes de la instalación del capitalismo (Estrada, *op cit*; Graciarena, 1967).

Por otra parte, también existen estudios que aspiran a complementar estos análisis con la consideración de elementos simbólicos que permitan dar luz sobre la identidad de las capas medias. Tironi (1985) retomará el rol político de las clases medias, considerando que su identidad se construye a través de los partidos políticos, otorgando coherencia a la heterogeneidad. También se han estudiado los valores de los grupos ligados a la administración estatal como la participación, el legalismo (Brunner, 1988) y la reciprocidad (Lomnitz, 1994). Asimismo, también se han trazado las herencias culturales de la clase media ligada al Estado (Bengoa, 1996), identificadas con el mundo rural y la reconstrucción de la “comunidad perdida” debido a las crisis económicas y los trances de la modernización.

Una interesante aproximación al análisis de las clases medias consiste en reconstruir sus trayectorias históricas. Graciarena (*op cit*) identifica dos tipos de clases medias: “viejas” clases medias o “residuales”, formadas en la época de la independencia, pequeñas propietarias y dependientes de la oligarquía; y “nuevas” clases medias, emergentes en una sociedad burocratizada y dependientes del Estado (pp 155-159). Lapierre (2008) propondrá que los elementos simbólicos que otorgan estabilidad identitaria a la clase media durante el período del Estado de Compromiso se derivan de las estrategias del artesanado y la clase media rural del siglo XIX, las cuales se proyectan a la vida pública como una búsqueda de protección y estabilidad en la imagen del “Estado-Padre”. Su relativo éxito en el control del aparato estatal y en la obtención de beneficios sociales derivados de las

Simón Palominos Mandiola.

Notas sobre la construcción de *lo Popular* en Chile: clases medias y el desarrollo del campo cultural a través del folklore musical durante el período del Estado de Compromiso.

reformas impulsadas a través de él levantaría a los sectores medios públicos como *clase esperanza*, reforzando su rol hegemónico durante el período.

A partir de los elementos hasta aquí abordados, es posible emprender la revisión del desarrollo del campo cultural durante el período del Estado de Compromiso, aproximadamente desde 1930 hasta 1973, considerando el papel jugado en él por la clase media estatal en relación al concepto de *lo popular*.

IV. Clases medias y campo cultural. Hacia la construcción de hegemonía por medio de lo popular: el caso del folklore musical.

El desarrollo del campo cultural chileno durante el período del Estado de Compromiso corresponde a lo que Brunner (Brunner, Catalán, 1985) denomina “constelación moderna de masas”. Ella es producto de la crisis de hegemonías del período oligárquico, y se encuentra fuertemente marcada por dos procesos correspondientes al mundo intelectual y al artístico fuertemente ligados: la expansión y reorientación del sistema educacional hacia clivajes modernos²; y el modernismo y la rebeldía cultural³. Brunner dirá que el cambio de los parámetros educacionales y estéticos es un indicador de un desplazamiento de la hegemonía a nuevos grupos sociales. En efecto, la mayoría de los intelectuales y de los estudiantes universitarios provendrán ahora de sectores medios (*op cit*: 35) con una notoria sensibilidad político-cultural. Esto se ve acompañado por una fuerte

378

² El centro del sistema educacional deja de ser el carácter religioso y moralizante del mismo, desplazándose a temáticas relacionadas con la igualdad de oportunidades, instrumentalización y especialización.

³ Uno de los principales ejemplos es la explosión de corrientes artísticas tales como los grupos Mandrágora, Los Diez y la Sociedad Bach.

expansión del mercado cultural, impulsado por la urbanización, la reestructuración ocupacional y la creciente cobertura educacional —la cual comienza a operar como factor determinante de la movilidad social—.

En estas condiciones, el campo cultural se profesionaliza y se integra burocráticamente a partir del importante rol que juega dentro de él el Estado. Un papel fundamental lo cumple la Universidad, núcleo del desarrollo científico, de las artes e incluso de los medios de comunicación de masas (radio y televisión).

A partir de los años 40, los procesos descritos nos permiten hablar de la consolidación de una nueva hegemonía en el campo cultural, ostentada por los grupos medios, quienes ocupan posiciones privilegiadas en el campo cultural y en el Estado. A modo de ejemplo, Góngora (1979) nos dirá que la generación literaria del '35 al '41 se sintió en ruptura con la herencia decimonónica. En este sentido, Barr-Melej (*op cit*) plantea que el criollismo de los primeros 20 años del siglo XX constituyó un primer movimiento estético atribuible a las clases medias en pos de un proyecto nacionalista de tintes antioligárquicos que incorpora representaciones de lo popular. Sin embargo, ya en la década del '50 se produce el quiebre con esta corriente, identificándose los nuevos cultores con una modernidad cultural y con la clase media culta (Brunner, Catalán, *op cit*; Promis, 1977).

De manera paralela, las presiones de los sectores bajos - manifestadas generalmente por medio de actos urbanos masivos- están logrando canalizar sus intereses por medio del sistema de partidos, exigiendo reivindicaciones y nuevas formas de incorporación. Se hace necesario entonces en el seno del campo cultural generar representaciones que movilicen a los sectores populares y que mantengan a raya las pretensiones de las élites

Simón Palominos Mandiola.

Notas sobre la construcción de *lo Popular* en Chile: clases medias y el desarrollo del campo cultural a través del folklore musical durante el período del Estado de Compromiso.

tradicionales⁴. Un rol importante dentro de esta tarea la cumple el *folklore musical*.

Según González (2005), los miembros de la élite administrativa ligada al Estado impulsan durante las primeras décadas del siglo XX un proceso de “chilenización”, que levanta elementos del mundo rural, en un proceso de ascenso y descenso de formas musicales populares desde el campo hacia el espacio doméstico urbano del salón de clase alta y media, con antecedentes que se remontarían a la primera mitad del siglo XX (*op cit*: 367)⁵. Ya en el segundo cuarto del siglo XX, la música del campo chileno se difundió a través de medios de comunicación masivos como la radio y la producción discográfica, dando origen a lo que González denomina *folklore de masas*.

Sin embargo, es la institucionalidad musical desarrollada al alero estatal la que jugará un rol primordial en la movilización política de elementos populares a partir del folklore musical. Dentro del campo musical, una de las primeras instituciones que impulsa la modernización cultural es la Sociedad Bach. Fundada en 1924, aspira a la profesionalización de la música y el desarrollo a nivel nacional de la misma, en oposición a la fuerte penetración que presentaba la ópera italiana en los círculos de élite. La Sociedad Bach promovió la reforma

⁴ Momentos sociopolíticos de interés para investigaciones específicas en relación al proceso de desarrollo de referentes culturales para la noción de *lo popular* lo constituyen el Frente Popular -1936 a 1941- en que se articula una acción política popular transversal con una potente dimensión cultural (Salas, 2003); y el gobierno de Frei Montalva -1964 a 1970- en que bajo el lema de “revolución en libertad” la radicalización política penetrará el campo cultural y las manifestaciones simbólicas asociadas a lo popular (González *et al*, 2009).

⁵ Entre los viajeros se encuentran Armand Frèzier y Edouard Poeppig. También compositores e intérpretes con formación como Federico Guzmán y Guillermo Frick.

al Conservatorio Nacional e impulsó su incorporación en un modelo universitario de carácter nacional, proceso coronado con la incorporación del mismo a la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Chile en 1928⁶. La incorporación de la producción musical al aparato estatal universitario será un hito fundamental en el posterior proceso de definición del folklore musical.

El estudio especializado del folklore en nuestro país se inicia con la obra señera del lingüista alemán Rodolfo Lenz (1863-1938), quien estudió las manifestaciones de poesía popular (*Lira popular*). Asimismo, en 1909 se funda la Sociedad del Folklore Chileno⁷. Sin embargo, no es sino hasta la creación del Instituto de Investigaciones Folklóricas que el folklore es impulsado exitosamente de manera programática.

El Instituto de Investigaciones Folklóricas es fundado en 1943, pasando el año siguiente a depender directamente de la Facultad de Bellas Artes, bajo la dirección del historiador Eugenio Pereira Salas. El instituto desarrolló una importante labor de difusión de repertorios folklóricos y de música popular en circuitos de clase media y alta, mediante la realización de conciertos en los teatros Cervantes y Municipal. La preparación de los repertorios obedecía a criterios académicos, que aspiraban a identificar con propiedad los *elementos tradicionales de la vida popular nacional*. De hecho, el mismo año de su creación, el Instituto impulsó el *Mapa Folklórico de Chile*,

⁶ Una de las figuras más importantes relacionadas con la Sociedad Bach, el compositor Domingo Santa Cruz, cumplió un rol fundamental en el proceso de reforma y modernización, siendo posteriormente nombrado decano de la Facultad en 1932, puesto que ocuparía hasta 1953.

⁷ Donde participaron figuras como Julio Vicuña Cifuentes, Ramón Laval, Tomás Guevara y Manuel Manquilef, estos dos últimos desarrollando importantes estudios sobre el mundo mapuche.

Simón Palominos Mandiola.

Notas sobre la construcción de *lo Popular* en Chile: clases medias y el desarrollo del campo cultural a través del folklore musical durante el período del Estado de Compromiso.

importante empresa de recopilación, cuyo instructivo de terreno reza de la siguiente manera: “Si Ud. conoce cantores o instrumentistas que interpreten, en cualquier sitio de la República, *la verdadera música popular chilena*, comuníquenos estos datos” (Barros, Dannemann, 1960: 87 —la cursiva es mía). La iniciativa se vería fortalecida por la incorporación a sus catastros del Archivo Folklórico de la División de Información y Cultura del Ministerio del Interior en 1948⁸.

Asimismo, el trabajo realizado por el Instituto rápidamente se volcó a los medios de comunicación masivos. En 1944, en colaboración con el sello Víctor, se edita el álbum *Aires tradicionales y folklóricos de Chile*, además de diversos programas radiales en distintas emisoras nacionales. Por otra parte, se impulsó la conformación de conjuntos folklóricos, como Cuncumén. Finalmente, el Instituto fortaleció la labor de recopilación en terreno de canciones populares: las figuras de Margot Loyola, Gabriela Pizarro y Violeta Parra son fundamentales en la medida en que indican una mayor presencia femenina en el campo musical público, instalando la figura de la folklorista en la cultura de masas (González, *op cit*: 370).

Mención especial merece la figura de Violeta Parra. Su trayectoria de vida discurre en un permanente tránsito entre la vida rural y la urbana, encontrando en su historia familiar un punto de encuentro que unifica los sectores populares con los medios —particularmente obreros, campesinado, y profesorado estatal (Parra, 1988)—. Su validación institucional por medio de la labor universitaria constituye un ejemplo del levantamiento e incorporación de los sectores populares a posiciones crecientemente privilegiadas

⁸ La información del mencionado archivo fue levantada en el Censo General Folklórico de la República de Chile, realizado en 1944 por la Dirección General del Cuerpo de Carabineros.

del campo cultural. Asimismo, su obra se desplaza desde la labor recopilatoria a una labor creadora de marcado corte contrahegemónico, permitiendo apoyar la tesis de lo popular como un espacio de crítica; si bien no esencialmente revolucionario, al menos situado analíticamente como contrapuesto a las élites (e incluso al Estado como instrumento de las mismas). Como sabemos, la obra de Violeta Parra es una de las fuentes fundamentales de las que bebe la Nueva Canción Chilena, enmarcada en un movimiento a nivel latinoamericano de cantores que movilizan lo popular en clave política de izquierda radicalizada. La Nueva Canción Chilena, además, es un movimiento desarrollado en el ámbito universitario, lo que parece fortalecer la hipótesis de que se trata, en efecto, de un movimiento cultural de sectores medios que emprende una lectura de lo popular y lo pone en contacto con la tradición docta de raíz europea⁹, cumpliendo un rol de mestizaje y mediación cultural entre agentes y códigos (Gruzinski, 2000).

En este sentido, la década de los 60 es fundamental. En ella asistimos al fortalecimiento de las lecturas políticas de lo popular, en un ambiente de creciente radicalización política. Estructuralmente, se trata del momento del agotamiento del modelo de desarrollo nacional apoyado en la sustitución de importaciones y fortalecimiento interno; a nivel político, consiste en la incapacidad del Estado de Compromiso de administrar las tensiones y reivindicaciones de los diversos sectores sociales incorporados a él. En Chile, el proceso culmina con el gobierno de Salvador Allende y el posterior golpe de Estado que lo derroca, atomizando la sociedad civil, desarticulando el aparato estatal y sus canales de participación social, e introduciendo (aunque

⁹ Como es posible de apreciar en la obra de los compositores Luis Advis, Cirilo Vila, Sergio Ortega y Fernando García.

Simón Palominos Mandiola.

Notas sobre la construcción de *lo Popular* en Chile: clases medias y el desarrollo del campo cultural a través del folklore musical durante el período del Estado de Compromiso.

solo posteriormente) un modelo económico neoliberal. Con la transformación de las condiciones estructurales que posibilitaron su construcción, tanto las nociones de *lo popular* así como de *clases medias* se ven profundamente afectadas¹⁰.

Conclusiones

A lo largo del presente documento he tratado de establecer algunas correspondencias entre el desarrollo de las clases medias, en especial aquellas ligadas al Estado, el fortalecimiento del campo cultural nacional y algunos hitos en la institucionalización del folklore musical. Como hemos visto, este proceso de institucionalización corre parejo a la expansión del Estado y del sistema educacional superior, elementos fundamentales en la comprensión de las clases medias. En efecto, gran parte de los artistas e intelectuales involucrados en el campo cultural pertenecen a los grupos medios, incluso aquellos que movilizan los elementos populares y folklóricos. En este sentido, la institucionalidad del campo cultural dedicada al estudio del folklore cumple una función de mediación cultural, actuando como zona de contacto entre los agentes y códigos propios de la élite social y los agentes y códigos de los sectores populares. El resultado, antes que sostener elementos puros y estables de lo popular, da cuenta de mezclas, mestizajes, intercambios, apropiaciones y resignificaciones en el tiempo.

Tales estrategias se relacionan con un proyecto político. En relación a esto, es posible afirmar que el folklore musical en su

¹⁰ El trabajo de Lapiere (*op cit*) examina el sentido actual de las identidades de clase media, mientras que mi proyecto de tesis de Magíster en Estudios Latinoamericanos espera examinar la eficacia actual del concepto de lo popular en el campo musical contemporáneo; el cual ya he desarrollado —de forma tangencial— anteriormente (Palominos *et al*, 2009).

desarrollo actúa —de manera desigual- en los cuatro ejes de lo popular identificados anteriormente: identifica un sujeto histórico cuyos elementos culturales deben incorporarse al campo cultural, establece una identificación con elementos tradicionales tanto en lo rural como en lo urbano (aunque progresivamente se moderniza, sobretudo producto de la radicalización política), se apoya (especialmente a partir de los '40) en los medios de comunicación masivos, y —lo que es de importancia capital aquí— funge como elemento de integración simbólica de lo popular en la construcción de un orden legítimo en la figura del Estado Nacional-Popular, administrado por una élite mesocrática; lo que facilita su incorporación al sistema político de alianzas, aunque no logra controlar el descontento social de los sectores bajos.

Así, las nociones de proyecto mesocrático y lo popular son construcciones simbólicas orientadas a la movilización política, pero con distintas funciones específicas: la mesocracia opera como orientación simbólica hacia una clase esperanza alojada en el Estado como fuente de protección y estabilidad, mientras que lo popular sirve como la apelación a un fundamento social de carácter nacional que legitima el orden. Lo popular es el punto de partida, la clase media es el de llegada. Esto, al menos, en términos ideales, pues en el desarrollo histórico chileno es posible plantear un desplazamiento durante la década de 1960 hacia posturas radicalizadas políticamente, originadas en la crisis de legitimidad del Estado de Compromiso por su incapacidad de administrar las tensiones sociales. El desplazamiento pasa de un centro mesocrático explícito a la configuración de un nuevo núcleo centrado en la reivindicación popular. Proyecto mesocrático y proyecto popular parecen coexistir durante esta década, donde el factor común entre ellos tiene relación con la movilización política desde, por y hacia el Estado.

Simón Palominos Mandiola.

Notas sobre la construcción de *lo Popular* en Chile: clases medias y el desarrollo del campo cultural a través del folklore musical durante el período del Estado de Compromiso.

Considerando lo anterior, es posible hablar de una hegemonía de los agentes ligados al Estado. Sin embargo, ¿es posible hablar de hegemonía mesocrática? Brunner (Brunner y Catalán, *op cit*) nos dirá que no, pues el Estado de Compromiso es un arreglo político que aspira a llenar el vacío de una ausencia de hegemonía. Si bien la clase media comienza a posicionarse dentro del espacio social, y en particular en el campo cultural, por medio de una propuesta nacionalista antioligárquica; es su llamado a la incorporación de los grupos populares el que atenta contra su propia capacidad de generar hegemonía frente a los sectores bajos políticamente movilizados y la élite de raigambre oligárquica que sostiene el poder económico. El folklore, en conclusión, es una lectura cultural que opera como mecanismo de control y orientación desde el Estado (y las clases medias ligadas a él) para construir una idea de nación que, a pesar de ello, termina ilustrando el proceso histórico de empoderamiento de los sectores populares, su movilización política y su constitución identitaria.

386

Bibliografía

- ADORNO, T. y HORKHEIMER, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1987.
- ATRIA, R. *Estructura ocupacional, estructura social y clases sociales*. Serie Políticas Sociales, N° 96. Santiago: CEPAL, 2004.
- BARROS, R. y DANNEMANN, M. "Los problemas de la investigación del folklore musical chileno". En *Revista Musical Chilena*, Año XIV, N°71. Santiago, Chile: Facultad de Artes, Universidad de Chile. Mayo, 1960. pp 82-100.

- BARR-MELEJ, P. *Reforming Chile: Cultural Politics, Nationalism, Politics and the Rise of the Middle Class*. North Carolina University Press, 2001.
- BENGOA, J. *La comunidad perdida. Ensayos sobre identidad y cultura: los desafíos de la modernización en Chile*. Colección Estudios Históricos. Santiago: Ediciones SUR, 1996.
- BOURDIEU, Pr. *Poder, Derecho y Clases Sociales*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, S.A, 2000.
- _____. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1997.
- BRUNNER, J. J. *Un Espejo Trizado*. Santiago: FLACSO, 1988.
- BRUNNER, J. J. y CATALÁN, G. *Cinco estudios sobre cultura y sociedad*. Santiago: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1985.
- CARDOSO, F. H. y FALETTO, E. *Dependencia y Desarrollo en América Latina*. México D.F: Siglo XXI editores, 1972.
- CARMAGNANI, M. *Estado y sociedad en América Latina (1850-1930)*. Barcelona: Crítica. 1984.
- DI TELLA, T. Populismo y reforma en América Latina. En CARDOSO, Fernando Henrique; WEFFORT, Francisco (eds.) *América Latina: ensayos de interpretación sociológico-política*. Santiago: Editorial Universitaria, 1970.
- ESTENSSORO, J. C. Modernismo, estética, música y fiesta: élites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú 1750-1850. En URBANO, H. *Tradición y modernidad en los Andes*.

Simón Palominos Mandiola.

Notas sobre la construcción de *lo Popular* en Chile: clases medias y el desarrollo del campo cultural a través del folklore musical durante el período del Estado de Compromiso.

Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1997.

ESTRADA, B. Clase media en América Latina: interpretaciones y comentarios. En *Cuadernos de Historia*, N°5. Santiago: Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile. Julio, 1985.

FALETTO, E. La Dependencia y lo Nacional Popular. En *Revista de Sociología* N° 17. Santiago: Universidad de Chile, 2003.

FILGUEIRA, C. y GENELETTI, C. *Estratificación y movilidad ocupacional en América Latina*. Santiago: Cuadernos de la CEPAL n °39, 1981.

GARCÍA CANCLINI, N. *Culturas Híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós, 2001.

GOICOVIC, I. y CORVALÁN, N. Crisis económica y respuesta social: el movimiento urbano artesanal. Chile 1873-1878. En *Revista Última Década*, N°1. Viña del Mar: Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas, 1993. Disponible en redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/195/19500107.pdf

GÓNGORA, M. Reflexiones sobre Tradición y Tradicionalismo en la Historia de Chile. *Revista Universitaria*, N°2, Junio 1979.

GONZÁLEZ, J. P. y ROLLE, C. *Historia social de la música popular en Chile, 1890-1950*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2005.

GONZÁLEZ, J. P.; OHLSEN, Ó. y ROLLE, C. *Historia social de la música popular en Chile, 1950-1970*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009.

- GRACIARENA, J. *Poder y clases sociales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1967.
- GREEN, T. A. (Ed). *Folklore: an encyclopedia of beliefs, customs, tales, music and art. Vol I*. Santa Barbara, USA: ABC-CLIO, 1997.
- GREZ, S. *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general: génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*. Santiago: Dibam/Ril Editores, 1997.
- _____. Transición en las formas de lucha: motines peonales y huelgas obreras en Chile (1891-1907). En *Historia*, Vol. 33, Santiago, 2000.
- GRUZINSKI, S. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós, 2000.
- HALL, S. Codificación y decodificación en el discurso televisivo. En *Cuadernos de Información y Comunicación*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. 2004.
- _____. Notas sobre la deconstrucción de lo popular. En SAMUEL, R. (ed.). *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona: Crítica, 1984.
- HOGGART, R. *The uses of literacy*. London: Penguin Books, 1992.
- ILLANES, M. A. En torno a la noción de proyecto popular en Chile. En GREZ, S. y LOYOLA, M. (eds). *Los proyectos Nacionales en el Pensamiento Político y Social Chileno del siglo XIX*. Santiago: Ediciones UCSH, 2002.
- LAPIERRE, M. *Saberes sociales en las clases medias chilenas. Estudio histórico y cualitativo respecto a saberes históricos y actuales de grupos de clase media en Chile*. Memoria para optar al

Simón Palominos Mandiola.

Notas sobre la construcción de *lo Popular* en Chile: clases medias y el desarrollo del campo cultural a través del folklore musical durante el período del Estado de Compromiso.

título profesional de Sociólogo. Santiago: Departamento de Sociología, Universidad de Chile. 2008.

LOMNITZ, L. *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de antropología latinoamericana*. México DF: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1994.

LOMNITZ, L. y MELNICK, A. *Neoliberalismo y Clase media: el caso de los profesores en Chile*. Santiago: DIBAM, 1998.

MARTÍNEZ, J. (et al). *Notas preliminares para un estudio de las clases medias en la sociedad chilena actual*. Documento de Trabajo Nº13. Santiago: Ediciones SUR, 1982.

MATTELART, A. *La comunicación masiva en el proceso de liberación*. México: Siglo XXI, 1984.

390

MAZZEI, L. Inmigración y clase media en Chile. En Revista *Proposiciones* Vol.24. Santiago: Ediciones SUR, 1994.

MÉNDEZ, M. L. y GAYO, Mo. El perfil de un debate: movilidad y meritocracia. Contribución al estudio de las sociedades latinoamericanas. En FRANCO, R.; LEÓN, A. y ATRIA, R (eds). *Estratificación y movilidad social en América Latina*. Santiago: LOM Editores-CEPAL, 2007.

PALOMINOS, S.; FARÍAS, E. y UTRERAS, G. *Música en Tensión. Producción Simbólica en tiempos de Globalización*. Santiago: Consejo de Fomento de la Música Nacional – Centro de Estudios CRÁNEO. 2009.

PARRA, V. *Décimas. Autobiografía en verso*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. 1988.

- PINTO, J. De proyectos y desarraigos: la sociedad latinoamericana frente a la experiencia de la modernidad (1780-1914). En Revista *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*, n° 130. Santiago: Dirección de Investigación de la Universidad de Santiago de Chile, 2002.
- PROMIS, J. *Testimonios y documentos de la literatura chilena*. Santiago: Nascimento, 1977.
- SALAS, F. *La primavera terrestre. Cartografías del Rock Chileno y la Nueva Canción Chilena*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2003.
- SALAZAR, G. y PINTO, J. *Historia contemporánea de Chile. Vol 2. Actores, Identidad y Movimiento*. Santiago: LOM Ediciones, 1999.
- SANTA CRUZ, E. y SANTA CRUZ, L. E. *Las escuelas de la identidad*. Santiago: Ediciones LOM/Universidad ARCIS, 2005.
- TIRONI, E. *La Clase Construida I: Apuntes acerca de la producción simbólica de la clase media*. Santiago: Ediciones Sur, 1985.
- TORCHE, F. y WORMALD, G. *Estratificación y movilidad social en Chile: entre la adscripción y el logro*. Santiago: CEPAL, 2004.
- VEGA, C. *Mesomúsica*. Un ensayo sobre la música de todos. En *Revista Musical Chilena*, Año LI, Nº188. Santiago: Facultad de Artes, Universidad de Chile. Julio-Diciembre, 1997. pp 75-96.
- WEFFORT, F. El populismo en la política brasileña. En FURTADO, C. (et al). *Brasil Hoy*. México D.F.: Editorial Siglo XXI, 1970.
- WILLIAMS, R. *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press. 1977.

Lorena Ubilla Espinoza.

Trabajadores y sujetos marginales. Una mirada desde la narrativa de Nicomedes Guzmán y Manuel Rojas. Chile, 1900-1930.

Título: Trabajadores y sujetos marginales. Una mirada desde la narrativa de Nicomedes Guzmán y Manuel Rojas. Chile, 1900-1930.

Autor: Lorena Ubilla Espinoza.

Palabras Claves: Modernización, sujetos populares, sujetos marginales, proletarización, ética del trabajo.

Resumen

El presente artículo explora en las repercusiones que el proceso de modernización generó en las subjetividades y prácticas sociales de los trabajadores y sujetos marginales que se fueron instalando en el espacio urbano en las primeras décadas del siglo XX. Estas experiencias cargadas de sueños, anhelos y frustraciones, serán analizadas a la luz de la obra de Manuel Rojas *-Hijo de Ladrón-* y de Nicomedes Guzmán *-La sangre y la esperanza; Los hombres oscuros-*. En el desarrollo de este estudio planteamos que las experiencias de modernidad de los sujetos representados se encuentran directamente vinculadas con la posición que asumieron frente al proceso de proletarización y al discurso de la ética del trabajo.

Trabajadores y sujetos marginales. Una mirada desde la narrativa de
Nicomedes Guzmán y Manuel Rojas. Chile, 1900-1930.

Lorena Ubilla Espinoza

I. El proyecto modernizador en Chile. Nicomedes Guzmán y la
experiencia proletaria. Manuel Rojas y la experiencia libertaria.

El proyecto modernizador implantado en el país desde mediados del siglo XIX y su vinculación con el capitalismo internacional, sin duda, constituyen un fenómeno decisivo en nuestra historia pues desencadenó una serie de tensiones, crisis y desafíos que impactaron profundamente en las costumbres, experiencias y modos de vida que tradicionalmente habían dado sentido al mundo popular. En el plano económico, estas transformaciones se evidenciaron en la transición hacia el modo de producción capitalista, en el ámbito político, asistimos a la consolidación de los Estados liberales, y en el plano social nos encontramos con la aparición de una incipiente burguesía (asociada a los enclaves económicos modernos) y con la progresiva conformación del proletariado y las clases medias.

Este proyecto encabezado por la elite encajaba perfectamente con el carácter excluyente que habían adoptado las nacientes repúblicas independientes. La creación de nuevas normativas y de un cuerpo judicial que actuara como agente regulador del comportamiento social transformó al derecho en una de las principales herramientas que la elite utilizó para llevar a cabo el proceso modernizador¹. Por su parte, la

¹ Según Lorena Fries y Verónica Matus (2000), “El derecho es un conjunto de normas, instituciones y prácticas jurídicas que tienen por objeto regular el

configuración del sistema penitenciario inspirado en las nuevas concepciones acerca del delito y del castigo², buscaba regenerar a quienes allí ingresaban convirtiéndolos en personas respetuosas de las instituciones y de las leyes (función de la privación de libertad) y en trabajadores obedientes (función de los talleres penitenciarios)³.

Por su parte, y para llevar a cabo el proceso de transición al capitalismo, la elite comprendió que era necesario dotar al trabajo de un nuevo discurso que lo asimilara a la honradez, la previsión y el arraigo. Bajo esa premisa se configuró la ética del trabajo que tenía como fin proveer de mano de obra a las nacientes industrias y fábricas y, a la

comportamiento social de las personas que conviven en una determinada sociedad. En las sociedades modernas este orden social se garantiza mediante un amplio tramado de reglas y preceptos que encauzan las conductas de sus miembros. El Derecho garantiza las conductas sobre las que se asientan las relaciones sociales y de poder, y, a la vez valora los comportamientos aceptados y señala cuáles no lo son" (9).

² Estas nuevas concepciones parten de la ruptura con la forma que debía adoptar el castigo (de uno público, como era en tiempos coloniales, a uno privado en la celda). Así nace la prisión penitenciaria como una institución distinta a las existentes hasta el momento en la medida que corresponde a un sistema particular y exclusivo en el que no es aplicable la justicia o el castigo por sí solos, sino que lo central es la corrección del individuo. De ahí que los nuevos establecimientos penales debiesen otorgar un lugar central a la rehabilitación del culpable, proponiendo la expiación de la falta y su enmienda mediante la instrucción religiosa, la educación y moralización de sus costumbres, el aprendizaje de un oficio y la adquisición de conocimientos industriales. En definitiva, se trataba de la modificación cultural del individuo, al convertirlo en un sujeto obediente, respetuoso y trabajador. Ver Fernández, 2003.

³ Al respecto es revelador un pasaje de *Hijo de Ladrón*: "Es difícil que un hombre del pueblo no haya estado alguna o varias veces [preso]; son tantas las causas: desorden, embriaguez, equivocaciones, huelgas, riñas o pequeñas y a veces inocentes complicidades en hechos de poca importancia". Rojas, 1974, 479.

vez, generar una serie de normativas e instituciones para todos aquellos que no estuviesen en condiciones de trabajar (discapacitados, enfermos, ancianos), o que simplemente no quisiesen hacerlo (vagabundos y mendigos). La ética del trabajo surgió entonces como el concepto que condensó los valores propuestos por la elite, es decir, el precepto de trabajar –sin importar en lo que fuera, en las condiciones que fueran y con el pago que fuera- como la única forma decente y moralmente aceptable de ganarse la vida. De esa forma, la jornada laboral cada vez fue invadiendo con más apremio los espacios de diversión y esparcimiento, ante lo cual, instancias de sociabilidad popular como beber, apostar, ir a las chinganas, debieron ceder progresivamente su lugar a actividades productivas, honradas y decentes.

En ambas narrativas, tanto en Rojas como en Guzmán, es posible apreciar cómo operan las distintas experiencias de modernidad que se derivan de las percepciones generadas a partir del avance del proceso de modernización en su vertiente de proletarización. En *Hijo de Ladrón*, nos encontramos por una parte, con una crítica a los diversos dispositivos de disciplinamiento - representados en los pasajes de la novela donde se comenta el encierro carcelario y su disciplinamiento corporal, laboral y temporal, así como también en la imagen del policía, de la justicia, de los jueces y de la burocracia estatal, destinadas a efectuar un control cada vez más efectivo sobre la circulación y ocupación de quienes vivían, habitaban y caminaban la ciudad-; y, por otra, como una reflexión constante respecto a las diversas estrategias de resistencia a este proceso en su dimensión de proletarización, donde destaca el vagabundaje y el ocio como formas de subsistencia alternativas a la oficial. El protagonista Aniceto Hevia vive esta experiencia como un desarraigo profundo e intenso: los dispositivos normativos (ejemplificados en la cárcel y en la obligatoriedad del uso de los

certificados) son vivenciados como un disciplinamiento destinado, más que al control de los espacios urbanos, al control efectivo del ser humano:

(...) el hombre parece no tener carácter humano; es un ente que posee o no un certificado y eso porque algunos individuos, aprovechando la bondad o la indiferencia de la mayoría, se han apoderado de la tierra, del mar, del cielo, de los caminos, del viento y de las aguas y exigen un certificado para usar de todo aquello (...) ¿tiene usted un certificado para respirar, uno para caminar, uno para procrear, uno para comer, uno para mirar? (Rojas, 404).

La imagen de la justicia y de la burocracia llegando a los más inimaginables rincones da cuenta no sólo de su presencia permanente en las vidas cotidianas de quienes recorrían las calles, sino y ante todo, de la necesidad de convencerlos de que estas nuevas presencias -encarnadas en la figura del juez y del policía- eran quienes tenían en sus manos la labor de ordenamiento social frente a la cual había que someterse: "(...) un policía era un policía y un detenido era un detenido, es decir, sustantivos o adjetivos" (Rojas, 395). O: "El juez era el juez y yo nada más que el detenido" (Rojas, 506). En ese sentido, lo que nos transmite *Hijo de Ladrón* es el fin último de este disciplinamiento, es decir, la internalización y aceptación sin cuestionamientos de un poder cuyo objetivo, la *domesticación de los cuerpos* (Foucault, 2009) se funda en la dominación desde la misma concepción de poder hecho carne en los actos cotidianos. Esta *domesticación* la apreciamos notablemente cuando Aniceto detalla la disciplina corporal, laboral y temporal que se exigía a los presos durante su permanencia en la cárcel:

(...) allí se almuerza temprano; es necesario ser ordenado, un preso ordenado; orden y libertad, orden y progreso,

disciplina y trabajo; acuéstese temprano, levántese temprano; ocho horas de trabajo; ocho horas de entretenimiento; ocho horas de descanso y nada más; no hay más horas por suerte (Rojas, 546).

En esta triple dimensión de la disciplina -corporal, laboral y temporal-, cualquier acto podía transformar a pequeñas conductas individuales en gestos de rebeldía y transgresión que hacían acreedores del correctivo carcelario a quienes los cometían. En ese sentido, y tomando en consideración la apropiación del discurso anarquista y libertario del propio Rojas, en esta novela nos encontramos con la comunidad formada por Aniceto, El Filósofo y Cristián, quienes algunas veces más conscientes que otras, se resisten a formar parte del proyecto económico moderno centrado en la proletarización de la mano de obra, pues éste es percibido como la pérdida de la libertad del ser humano. Esto se manifiesta en un pasaje en el que Aniceto reflexiona sobre los “nómades urbanos”, seres que como él deambulan “de ciudad en ciudad y de república en república”, pues son individuos que:

(...) se resisten aún, con variada fortuna a la jornada de ocho horas, a la racionalización del trabajo y a los reglamentos de tránsito internacional, escogiendo oficios -sencillos unos, complicados o peligrosos otros- que les permiten conservar su costumbre de vagar (...) seres generalmente despreciados y no pocas veces maldecidos, a quienes el mundo, envidioso de su libertad, va cerrando poco a poco los caminos (Rojas, 383-384).

A diferencia de ello, y tomando en consideración la filiación comunista de Guzmán, en las dos novelas analizadas del autor nos encontramos con obreros que han adoptado plenamente el discurso de la ética del trabajo,

y quienes a través de sus organizaciones políticas buscan denunciar las insuficiencias y contradicciones que el proyecto modernizador presentaba en su manifestación práctica. En ese sentido, el capítulo dedicado a la celebración del Día del Trabajador en *La sangre y la esperanza*, nos confirma que son los obreros organizados los actores centrales de este nuevo período que se abre en la Historia: “Ante el feroz grito de guerra/ que resonando siempre está/ de la paz el glorioso estandarte/ los obreros debemos alzar” (83, Tomo I). En este caso la experiencia del trabajo moderno no es comprendida como la pérdida de la libertad, sino al contrario, es visualizada como una experiencia que dignifica y enaltece al hombre⁴, de ahí que la cesantía masiva producida por los efectos de la crisis de los años 20 se presente como la humillación máxima de la existencia humana: “Las manos trabajadoras podrían estirarse inútilmente esperanzadas tras una herramienta de trabajo. El derecho más inalienable se perdía ya para la honra del hombre” (154, Tomo I). Siempre en la línea de la importancia asociada a la ética del trabajo, leemos esta vez en *Los hombres oscuros*:

(...) Usted –prosigue Robles- me decía hace poco que algo se obtiene del sacrificio de los compañeros. Nadie va a discutirlo. Y, sin embargo, ¿qué resultaría de ese “algo” comparado con lo que sería posible obtener si los trabajadores se unieran en una sola masa que, consciente de su responsabilidad, se decidiera de una vez por todas a hacer respetar sus derechos frente a la casta privilegiada? (...) Si el pueblo se decidiera a pensar como es debido acerca de su

⁴ La creación y sostenimiento en el mundo obrero de valores como la lealtad entre pares, la honestidad y la dedicación en las labores productivas, están estrechamente relacionados con los procesos de construcción de género al interior de la clase obrera. Para conocer la construcción de masculinidades en un gremio específico como los metalúrgicos, véase Rodrigo Jofré (2009).

situación, si pusiera su conciencia al servicio de la realidad, se haría, ineludiblemente solidario de sus aspiraciones, y lucharía hasta lograrlo (47).

Es significativo al respecto que la experiencia de modernidad que retratan las novelas de Guzmán esté centrada sólo en aquellos sujetos que desde el marxismo ortodoxo se perciben como los únicos que cuentan con las condiciones objetivas y subjetivas para la transformación de la realidad social, es decir, los obreros. Desde esa perspectiva, existiría una negación de lo popular operando en dos sentidos. Por un lado, lo popular no representado, constituido por el conjunto de actores, espacios y prácticas que, pese a que forman parte del escenario narrativo, no son interpelados por el discurso de la izquierda tradicional. Por otro, nos encontramos con un discurso literario que reprueba el accionar de los sectores marginales en la medida que no están organizados políticamente ni detentan un discurso de clase. En ese marco podemos comprender por qué vagabundos, delincuentes, mendigos o trabajadores estacionales no aparezcan con voz propia - como en el caso de Rojas- sino que sólo formando parte del espectro popular que conforma la miseria del barrio⁵.

En el mismo sentido y a modo de ejemplo, el tratamiento sobre los personajes femeninos puede resultar ilustrativo respecto a la diferencia establecida. Pese a que ambos autores forman parte de la visión masculina y paternalista que permea gran parte de la sociedad en el siglo XX, en el caso de la narrativa de Rojas, la mujer aparece tangencialmente a través de la madre y la prostituta. Por su parte, en la narrativa de Guzmán la mujer forma parte del conjunto del relato. Es destacada en la

⁵ Respecto a los sujetos marginales retratados en la obra literaria de Manuel Rojas ver Ubilla, 2010.

figura de la trabajadora -evidenciado que parte de las transformaciones que genera el proceso modernizador es la incorporación de la mujer al trabajo-, en la mujer que forma parte de las huelgas, protestas y reivindicaciones obreras, en la fiel compañera del trabajador sindicalizado, o en la madre abnegada que queda al cuidado de la familia mientras el padre trabaja. Pero también es estigmatizada a través de la mujer prostituta y alcohólica sentenciándolas – al igual que en el caso de vagabundos, delincuentes o ladrones- a permanecer en los márgenes del espectro social.

Retomando, claramente las formas en que los personajes retratados se insertan en el proceso modernizador guarda directa relación con la apropiación que ambos autores hacen de los discursos modernos. En el caso de la obra de Nicomedes Guzmán, el énfasis discursivo está centrado en un cambio social que tiene un claro recorrido: la militancia y el compromiso con la lucha consciente por los derechos de los trabajadores. Desde aquí entonces, la resistencia debe hacerse a partir de una organización colectiva, política y orgánica.

Yo, compañeros [reflexiona Robles, personaje de *Los hombres oscuros*] reconozco que soy un decepcionado (...) El pueblo, compañeros, que habla, que perora, que clama, que insulta a sus explotadores, no es capaz de comprender cómo el salario miserable que se le paga va a parar, mediante sus vicios, a manos burguesas. El mismo salario que, por muy miserable que fuere, podría contribuir a un poco de bienestar para los suyos. Falta comprensión, falta cabeza (48). Sin embargo y pese a ello, el pueblo es el único capaz de cambiar la sociedad: El pueblo es una potencia creadora –continúa Robles-, oprimida por los prejuicios, el egoísmo y la inconsciencia de una sociedad corrompida (...) El porvenir de la humanidad nace de abajo como todo... Sube

del pueblo, crece del pueblo, con la vitalidad del vegetal desarrollado en una tierra virgen... Y el pueblo mismo es una tierra virgen, una vigorosa tierra, llena de pechos y metales para forjar el porvenir (91).

Por su parte, en el caso de Manuel Rojas el énfasis está puesto en el entendimiento filosófico de que es la libertad del ser humano la que le permite desplegar todo su potencial emancipador, de ahí que la proletarización sea vista como una nueva forma de esclavitud. A diferencia de Guzmán, aquí la resistencia no es desde la militancia política y orgánica, sino a partir de pequeños y simples actos cotidianos que ponen en tensión un modelo erigido por y desde el poder. En este sentido, frente a la disciplina laboral, con su jornada agobiante y su salario miserable, la alternativa es recoger piedras del mar y venderlas para vivir el día, sin proyecciones ni ahorro futuro. Y frente a la disciplina temporal –relacionada, por cierto, con la jornada laboral–, la alternativa es construir una temporalidad alternativa a partir de la cual el ser humano puede –y eventualmente podrá– seguir disfrutando de su libertad:

(...) dame tiempo (...) Si además de tiempo me das espacio, o, por lo menos, no me lo quitas, tanto mejor: así podré mirar más lejos, caminar más allá de lo que pensaba, sentir la presencia de aquellos árboles y de aquellas rocas. En cuanto al mar, al cielo y al viento, no podrás quitármelos ni recortarlos; podrás cobrarme por verlos, ponerme trabas para gozar de ellos, pero siempre encontraremos una manera de burlarte (Rojas, 572).

Esta contraposición existente en la representación de sujetos marginales y del mundo obrero expresa las diferencias políticas e

Lorena Ubilla Espinoza.

Trabajadores y sujetos marginales. Una mirada desde la narrativa de Nicomedes Guzmán y Manuel Rojas. Chile, 1900-1930.

ideológicas de ambos autores. Ambos sujetos son vistos desde la elite como peligrosos. Sin embargo, el obrero sólo lo es en la medida que exhibe las falencias que el proceso modernizador no ha logrado concretizar, fundamentalmente una mayor igualdad y democracia política y social, pero de cierta manera es controlable en cuanto pertenece a un mundo cuyas pautas de comportamiento político son conocidas. Sin embargo, los sujetos marginales resultan ambiguos y peligrosos, y esta vez no sólo para la élite, sino también para los mismos obreros, pues son personas que no desean o no les interesa adscribir al proyecto de regeneración levantado por la izquierda partidista tradicional.

II. La ciudad. El espacio cotidiano de la experiencia moderna

402

Ciertamente, la imagen más importante de la modernidad a comienzos del siglo XX fue la ciudad. Su configuración como el espacio donde se manifestaba por excelencia lo público, la convirtió en el escenario vivencial de la complejidad y el carácter multifacético que fue adoptando la vida cotidiana individual y colectiva. Ya desde 1850, con la inserción de nuestro país en el escenario capitalista internacional y con el auge de la industria salitrera una vez finalizada la guerra del salitre, Santiago fue adquiriendo gran relevancia a la par que crecía su importancia como centro financiero, político y administrativo.

Debido al crecimiento de la ciudad, el plan de renovación urbana implementado por el Intendente Vicuña Mackenna en 1870 formaba parte del proceso de disciplinamiento de los espacios y ocupaciones urbanas que coincidió con el proceso de proletarización y con la normativización y restricción de conductas cotidianas de los “bajos

fondos” urbanos⁶. Una clara evidencia del sentido que en la práctica adquiriría esta labor remodeladora se manifestó en la división de la ciudad en dos sectores: la ciudad propia o ilustrada, sujeta a los beneficios otorgados por el municipio, y la ciudad externa o bárbara, compuesta por los suburbios, para cuyo caso existía un régimen aparte, menos activo y menos oneroso⁷. La necesidad de demarcar y dividir la ciudad en dos polos completamente opuestos convertía a la “ciudad de los pobres”⁸ en un submundo apartado, periférico, cuyas habitaciones y servicios eran precarios y escasos. Evidentemente estas poblaciones -entre las cuales encontramos aquella cercana al Zanjón de la Aguada y al río Mapocho, aquella establecida junto a la Estación Central y Ferrocarriles (“Chuchunco”), o aquella en el barrio Franklin junto al Matadero- estaban en los bordes de la ciudad, en aquellos lugares donde convivían trabajadores estables con delincuentes, pequeños rateros, comerciantes artesanales, prostitutas y toda una red de sociabilidad alejada de las pautas morales de la elite republicana.

Como ha sido ampliamente estudiado, estas poblaciones periféricas⁹ fueron levantadas en terrenos que pertenecían a rentistas

⁶ Tomo esta expresión de Lila Caimari (2009) para quien los bajos fondos son un “confuso montón de elementos residuarios de toda especie y de todo origen” según el criminólogo más empeñado en hacer el compendio de su composición objetiva, Francisco De Veyga (...) Todos están asociados de alguna manera a la ilegalidad, por su práctica delictiva, su asociación con delincuentes, sus vicios, su degradación moral o -más frecuentemente- por la misma dificultad de intelección que destilan sus redes interpersonales” (56-57).

⁷ Sobre el plan de remodelación urbana implementado en 1873 por Vicuña Mackenna, ver Armando de Ramón, 2000, pp. 145-148.

⁸ Tomo la expresión de Marco Antonio León, 1995.

⁹ Siguiendo a Armando de Ramón (1985), el término de población se refiere, principalmente, a una situación de periferia urbana, calificada por la baja, escasa o nula provisión de servicios, habitaciones e infraestructura. Además, presentará

Lorena Ubilla Espinoza.

Trabajadores y sujetos marginales. Una mirada desde la narrativa de Nicomedes Guzmán y Manuel Rojas. Chile, 1900-1930.

que las habían comprado o heredado, formando parte de este paisaje los rancheríos, los cuartos redondos y los conventillos. Según el Reglamento de 1899 publicado en la *Revista de Higiene* de 1901, el conventillo era “la propiedad destinada a arrendamiento por piezas o por secciones, a la gente proletaria, y que en varias piezas o cuerpos de edificios arrendados distintas personas tengan patio o zaguán en común”. Había tres condiciones necesarias para cumplir con las mínimas condiciones reglamentarias: “El terreno que se destine a esas habitaciones debe ser seco, limpio y no estar expuesto a desbordes e inundaciones. Lugares que hayan recibido basuras o desperdicios infectos, no podrán ser utilizados sin que previamente se extraigan esos materiales”¹⁰. No está de más está decir que estas reglamentaciones, sumadas a aquellas referentes al número de habitantes por pieza y a las de salubridad que se agregaron posteriormente, terminaron convertidas en letra muerta, tanto por el poder de los propietarios involucrados en el negocio, como por las ganancias percibidas.

404

Marco Antonio León (1995) caracteriza al conventillo como un espacio propiamente popular. De partida, establece que la localización en la trama urbana lo ubica en aquellas áreas de la ciudad menos apreciadas por la elite, situación que marca de inmediato su segregación. En segundo lugar, agrega, sus habitantes provienen de los sectores más desposeídos de la ciudad, lo cual dota a este espacio de una red de creencias que se alimenta de la tradición campesina heredada por sus moradores y traída por ellos al conjunto urbano, en la cual confluyen

dentro de su perímetro, “una gran homogeneidad tanto en el tiempo de su construcción como en el “status” socioeconómico de sus habitantes, hasta permitir observar y verificar, en base a estos nuevos barrios, una notoria segregación según estratos sociales dentro del contorno urbano”. (220).

¹⁰ *Revista de Higiene Tomo VII*, 1901, “Reglamento de conventillos”. Citado en Isabel Torres, 1986, 70- 77.

tradiciones, mentalidades, supersticiones y prácticas sociales completamente ajenas a la elite. Por último, esta doble segregación, espacial y humana, es la que permite comprender que sea la misma comunidad, quien deba solucionar en forma autónoma sus dificultades. Esta marginalidad que sufren los moradores es un elemento importante que ayuda a explicar los celos de éstos hacia la autoridad Tal situación se expresa, por ejemplo, en la figura de Doña Auristela, la mayordoma del conventillo de la novela *Los hombres oscuros*:

Si el odio tiene en el conventillo una verdadera expresión, ésta converge, desde todas las almas, hacia Doña Auristela (...) Amiga de ciertas autoridades, no considera circunstancias ni atiende al sentido humano cuando se propone desalojar a los arrendatarios (...) Doña Auristela se siente orgullosa y se contonea como una pava imperial, porque Don Andrés, el propietario, un burgués de tongo, bastón y puro, le da la mano cuando la visita a fin de recibir la renta de la propiedad (16).

En ambas obras, el conventillo es el espacio común en el cual conviven sujetos populares y marginales. La referencia al respecto en Manuel Rojas es que allí habitaban “ladrones, trabajadores, mendigos, comerciantes, asaltantes; gente que se cambia de un lugar a otro con mucha más frecuencia que de ropa interior” (Rojas, 246). Por su parte, Guzmán nos entrega un panorama similar en *Los hombres oscuros*: “obreros, peones, mozos, costureras que se amanecen pedaleando, lavanderas que consumen su vida curvadas sobre la artesa, rateros y putas” (17).

La convivencia en este lugar fue definiendo muchas de las prácticas sociales de quienes lo habitaban, originándose todo un universo de

Lorena Ubilla Espinoza.

Trabajadores y sujetos marginales. Una mirada desde la narrativa de Nicomedes Guzmán y Manuel Rojas. Chile, 1900-1930.

sociabilidades¹¹, sueños y frustraciones compartidas que le dieron una particularidad a este espacio de miseria. Para ambos autores, el conventillo es una especie de microcosmos que representa la ciudad no oficial, no ordenada por los planos reguladores ni claramente delimitada por la autoridad. Es más bien la ciudad como experiencia vital, el espacio donde conviven un universo de tradiciones atravesado por la pobreza, la violencia, el alcohol, los chismes o los robos, pero que, no obstante ello, es un lugar que puede ser dignificado mediante la solidaridad de clase, la humanidad, las diversas formas de resistencia y la politización. Claramente la sociabilidad establecida en este espacio no se encontraba sujeta a reglamentos ni a una periodicidad definida, sino que eran expresiones de carácter espontáneo. Parte fundamental de ella se originaba en el patio, pues era el lugar que concentraba las miradas y las historias compartidas por sus moradores. Era, además, el lugar de juego de los niños, del lavado de la ropa, del intercambio de noticias, o de los chismes. En *Los Hombres* oscuros, Doña Auristela, la mayordoma del conventillo, empeñada en mejorar el lugar a costa de suprimir este espacio de reunión, es el blanco del malestar de sus moradores: “[Ella] Impide a los niños jugar en el patio, y con mucha consideración las lavanderas pueden tener alambres para colgar la ropa. Quiere convertir el conventillo en una cité decente” (15).

El criterio de apertura/clausura, a partir del cual se considera público aquello que es accesible y abierto a todos, mientras que lo

¹¹ Entenderemos por sociabilidad aquello que Agulhon (1992) define como la manera en que los seres humanos viven sus relaciones interpersonales de acuerdo al tiempo, al espacio y a la escala social. Siguiendo al autor, esta categoría ha contribuido a revalorizar la historia de la vida cotidiana en la medida que entrega tanto un marco de observación para analizar las mentalidades de una época o grupo determinado, como en cuanto permite estudiar las instancias de reunión o asociatividad más allá de su carácter formal e informal (7-9).

privado es aquello que se sustrae a la mirada de todos, nos es útil para pensar cómo se establecía la sociabilidad al interior de los conventillos. Elementos como el canto, el baile, el alcohol y la violencia, estaban siempre presentes, dando cuenta de que su expresión formaba parte de un universo de entretenciones y mundos compartidos en el cual se reproducían una serie de prácticas sociales que generaban un mundo “propio”, distante y ajeno a los comportamientos reglamentados por las autoridades. Desde esta perspectiva, en ambas narrativas –y más allá de la condena explícita al alcohol- la sociabilidad formaba parte de las tensiones con el universo cultural de la elite, ya que expresaba rutinas de vida en los cuales se desplegaba un universo de pautas y códigos de comunicación significativos en el mundo popular.

Complementando esta caracterización, en ambas narrativas el conventillo expresa la dialéctica contradictoria del proceso de modernización, pues es el lugar por excelencia donde la ciudad moderna muestra sus más claras diferencias y donde los límites de la experiencia urbana son transgredidos, difusos o inexistentes. En él conviven lo público con lo privado, la salud con la enfermedad, la vida con la muerte, la higiene con la insalubridad, la oficialidad laboral con la marginalidad delincinencial o criminal, o la politización con el más profundo desinterés. Sólo un par de ejemplos nos servirán para ilustrar lo referido. La relación público/privado es ilustrativa en la medida que permite apreciar que lo privado formaba parte esencial de lo público: la intimidad es compartida por los habitantes de las habitaciones contiguas; el patio, como vimos, es el lugar donde lo privado es comentado y la conversaciones entre los vecinos dan cuenta que este límite es francamente traspasado sin temores ni vergüenzas. Otro ejemplo lo apreciamos en la dicotomía formada por los oficios legales/marginales. Como decíamos, el conventillo es el lugar por excelencia donde conviven

Lorena Ubilla Espinoza.

Trabajadores y sujetos marginales. Una mirada desde la narrativa de Nicomedes Guzmán y Manuel Rojas. Chile, 1900-1930.

diversas personas, desde policías, obreros, trabajadores, sastres, peluqueros, hasta delincuentes, rateros o mendigos, quienes movidos por el hambre o la desesperación derivada de la falta de trabajo, podían terminar traspasando la frontera que separaba a una persona que ejercía sus oficios al amparo de la ley, versus otra que decidía, movida por la precariedad, establecerse fuera de ella.

En ambos autores apreciamos que es la vivencia palpable de esta contradicción desde donde emerge la experiencia de la resistencia. La importancia conferida en la obra de Guzmán a la militancia en una organización, se complementa con el hecho de que es esta instancia la que permite generar mejoras en la condición económica de sus afiliados. Para Rojas, el restituir el sustrato de dignidad a estas personas era ya por sí mismo un acto de resistencia a la mirada condenatoria de la elite. Para Aniceto, todos eran hombres, hombres “(...) que aparte de su profesión, eran semejantes a los demás, a los policías, a los jefes, a los abogados, a los empleados, a los gendarmes, a los trabajadores (...) ¿Por qué no cambiaban de oficio? No es fácil hacerlo: los carpinteros mueren carpinteros y los maquinistas, maquinistas, salvo rarísimas excepciones” (Rojas, 404).

Claramente, el conventillo como expresión patente de la llamada cuestión social, puso al descubierto las contradicciones de la modernización. Quienes llegaron a vivir a la ciudad lo hicieron en condiciones de pobreza indignante, sin embargo, fue este “encuentro” con la ciudad el que posibilitó una “revolución en sus expectativas”¹² que sirvió de referente para articular aquellas promesas de emancipación, igualdad y liberación que el discurso moderno había instalado en sus imaginarios. Asimismo, fue esta vivencia urbana la que posibilitó que el elenco de sujetos populares, marginales y femeninos se

¹² Tomo la expresión de Luis Alberto Romero, 1997.

fuera ampliando y que se fueran atenuando las connotaciones amenazadoras bajo las cuales eran anteriormente representados. En ese sentido, esas transformaciones sufridas en la estructura urbana hicieron posible que esos nuevos sujetos y nuevos escenarios ingresaran a la literatura como un espacio cultural dotado de cualidades estéticas e ideológicas. Tal como planteara hace unos años Beatriz Sarlo (1988):

El escenario literario de las orillas ya no es el lugar literario de los Otros, considerados como pura ajenidad, como amenaza al orden social, la moral establecida, la pureza de sangre, las costumbres tradicionales; tampoco se trata solamente de los Otros a los que hay que comprender o redimir. Son Otros que pueden configurar un nosotros con el yo literario de poetas e intelectuales; son Otros próximos, cuando no uno mismo (180).

III. III.- Breve recorrido por el campo cultural: experiencias de cultura letrada.

Los orígenes del campo cultural en Latinoamérica se remontan al siglo XIX, tanto en la temprana conformación de un aparato educacional, como en la relativa autonomización del campo literario, y en el surgimiento de un mercado cultural y una incipiente cultura de masas. Lo que ocurre a partir del siglo XX, y fundamentalmente desde la década del '20 en adelante, es que su desarrollo y complejización se aceleran en el contexto de las nuevas transformaciones políticas, sociales y económicas, que posibilitan tanto su masificación como la incorporación de nuevas sensibilidades y experiencias culturales.

Respecto al consumo literario, el nuevo siglo evidencia la ampliación del mercado cultural. Este fenómeno es particularmente evidente en la dinamización de bienes culturales impresos como

Lorena Ubilla Espinoza.

Trabajadores y sujetos marginales. Una mirada desde la narrativa de Nicomedes Guzmán y Manuel Rojas. Chile, 1900-1930.

diarios, periódicos y revistas: si en 1887, el total de estas publicaciones sumaba 173 ejemplares, ya en 1911 este número había aumentado a 471 (Catalán, 1985, 102). Sin duda, ésta y otras cifras referentes a la apertura de teatros y de instituciones de producción literaria -como la inauguración del Ateneo de Santiago en 1889-, al ensanchamiento del espacio literario en la prensa, a la creación de nuevos centros de estudios y de escuelas, sumado a las mejoras en la infraestructura de espacios culturales, demuestran que el consumo cultural no sólo se estaba ampliando y diversificando, sino que más aún, se comenzaban a abrir nuevos espacios destinados a sectores sociales antes excluidos, los cuales con nuevas expectativas, formación y sensibilidades literarias, comenzaron a tomarse el despertar del nuevo siglo¹³ (Subercaseux, 2011).

410

La celebración del Centenario constituyó un momento clave en la historia cultural e intelectual de Chile, en tanto contribuyó a situar las nuevas ideas que estaban circulando en un escenario de debate intelectual moderno. La gestación de un movimiento cultural que expresaba que un modelo de sociedad y de modernización se agotaba se expresó, por ejemplo, en los periódicos y revistas de las organizaciones y partidos políticos vinculados al mundo obrero, quienes promoviendo consignas de educación y progreso moral de los trabajadores, llamaban a la regeneración del pueblo en su conjunto y a una lucha abierta con esta sociedad culpable de mantener a las personas en condiciones de infrahumanidad. Como sabemos, la

¹³ Si bien y como se muestra, queda claro que se amplió el espacio cultural, creemos que esta situación no se puede extrapolar con completa certeza hacia el conjunto de los sectores populares. La aparición de la prensa obrera estaba claramente dirigida hacia los trabajadores que participaban de la cultura obrera ilustrada, sin embargo no podemos afirmar que el espectro del mundo popular haya sentido su alcance y difusión.

victoria de Arturo Alessandri en 1920, apelando a las clases medias y a la “querida chusma”, se nutrió de esta fuerza que, no por nada, y pese a los relativos alcances de su gobierno, iniciaron una época de quiebre respecto a la sociedad oligárquica tradicional.

Específicamente en relación al mercado y circulación de la cultura popular durante el periodo, y prescindiendo de los pequeños circuitos ilustrados orientados hacia una literatura de mayor elaboración, el folletín es, sin discusión, el producto que monopolizó el consumo popular. Utilizando el espacio concedido al interior de la prensa, su influjo en la conformación de hábitos literarios y de la cultura letrada fue enorme, prolongado y, sobre todo, de efectos duraderos. Publicado en el periódico o en folletos de entrega semanal, en él es posible encontrar la integración de la vida popular en el universo de lo cultural, resultando significativo los modos de adquisición de éste, ya que las entregas se encontraban fuera del circuito de la librería¹⁴. Esta experiencia lectora fue tempranamente experimentada por Aniceto durante su infancia pues la señora que le arrendaba la casa a su familia coleccionaba estas publicaciones:

Inclinó la cabeza y enderezó el diario (...) Continuó:

- En este diario sale un folletín muy bonito; es una novela española (...)
- ¿Quiere que le lea el folletín? (...)

¹⁴ Para Jesús Martín Barbero (1991), cuatro son los niveles que expresan la importancia cultural entre este formato de literatura y la vida de los sectores populares: primero, la organización material del texto (letra grande, clara y espaciada); segundo, el sistema de dispositivos de fragmentación de la lectura (el relato en episodios), tercero, los dispositivos de seducción (duración y suspenso); y cuarto la posibilidad de generar reconocimiento e identificación del lector con los personajes. (139-149).

Lorena Ubilla Espinoza.

Trabajadores y sujetos marginales. Una mirada desde la narrativa de Nicomedes Guzmán y Manuel Rojas. Chile, 1900-1930.

Al día siguiente se repitió (...) la curiosidad me tomó y no contento con saber lo que sucedía en lo que leí, quise enterarme de lo sucedido antes. La señora me facilitó lo anterior; lo tenía recortado y lo guardaba, y no sólo tenía aquél; tenía muchos otros. En retribución, en poco tiempo conocí un mundo desconocido hasta entonces. Entre los folletines aparecieron novelas de todas las nacionalidades, españolas, francesas, italianas, inglesas, alemanas, polacas, rusas, suecas. Ciudades, ríos, lagos, pasiones, costumbres, épocas, todo se me hizo familiar (Rojas, 586-587).

412

Por su parte, *La sangre y la esperanza* también nos presenta esta experiencia letrada a través de la prensa obrera de izquierda y de la aparición de los periódicos sensacionalistas. En el primer caso, es el padre de Enrique quien escribe para el diario perteneciente a la Federación Obrera de Chile, un periódico que como él mismo declara, tenía como objetivo elevar la conciencia política de los trabajadores y plantear sus demandas frente al Estado.

Tomando en cuenta las historias de vida de ambos autores, la profunda creencia en el poder transformador de la lectura queda de manifiesto a lo largo de su narrativa. Sin lugar a dudas, ambas narrativas representan la emergencia de una nueva intelectualidad, surgida ya no desde la elite oligárquica, sino desde aquellos sectores que habían sido formados al calor del proyecto educacional estatal o que, como los dos autores estudiados, se habían desarrollado de forma autodidacta¹⁵. Aunque no participaran en las estructuras de poder,

¹⁵ Ángel Rama (1984) destaca que este modelo de la autoformación será en los escritores donde se difundirá en mayor medida, pues cada vez más, gobiernos e

hicieron de sus libros una tribuna para denunciar los abusos generados por éste (por ejemplo el policial y el económico) con una clara función crítica, política e ideologizante; de ahí la importancia concedida al proceso de toma de conciencia en la experiencia proletaria de Guzmán y de ahí también la importancia que adquiere la lectura como un espacio de resistencia y emancipación del individuo en Rojas.

Del mismo modo, el acceso a la cultura letrada es visualizado como autodesarrollo en cuanto permite enriquecer el mundo interior de los lectores y ampliar el estrecho horizonte de la supervivencia material a la que están condenados por ser pobres. La lectura es un espacio que permite conocer realidades de otros contextos y lugares y, sobretudo, contribuye a la generación de un ser humano crítico, pensante y potencialmente transformador de su realidad social. En ambos casos, ya fuese desde una vertiente de orientación socialista o desde la vertiente de orientación anarquista, las promesas emancipadoras y de la modernidad adquirirían sentido en la vivencia y la experiencia de la letra. En una de las conversaciones que Aniceto mantiene con El Filósofo en *Hijo de ladrón*, apreciamos lo planteado con anterioridad:

Tú tuviste suerte [refiriéndose a Aniceto] y yo también la tuve: mi padre era anarquista y también leía, ¡y qué libros! (...) Lo acompañaba a las reuniones y le oía con más atención que nadie, aunque sin entenderle gran cosa. Con el tiempo llegué a leer aquellos libros, libros de ciencia todos, y otros que encontré por aquí y por allá. Total: me

instituciones comenzarán a imponer los límites del ejercicio profesional y los regímenes estrictos en su habilitación para ejercer la profesión de escritor. De ahí que muchos de ellos opten por ser autodidactas en el aprendizaje de técnicas de escritura (163).

aficioné a leer y me atreví a pensar por mi cuenta. Hice lo que no había logrado hacer mi padre: el serrucho, manejado durante ocho o más horas diarias, y el martillo otras tantas, no son herramientas que le permitan a uno dedicarse a pensar en cosas abstractas (Rojas, 588)¹⁶.

La misma sensación de experiencia vital aparece en la constitución de los sujetos retratados en *La sangre y la esperanza*. En ella, Guillermo, el padre del protagonista, no sólo es aficionado a la lectura sino que además, como vimos, escribe en el periódico de la Federación Obrera¹⁷. Hablándole a su mujer, Guillermo reflexiona: “Yo no sé qué sería de los pobres hombres si no existieran los libros ni quienes los hicieran. ¡Mira lo que es esto: belleza del pensamiento desde el título mismo: La conquista del pan!”¹⁸ (8, Tomo II). Esta afición es traspasada a sus hijos quienes

¹⁶ En este pasaje se puede apreciar que la jornada laboral impuesta, su rutinización y su forma de organizar la producción, no permite dedicar el tiempo necesario a la actividad lectora que posibilita el desarrollo del intelecto; de ahí que El Filósofo decida recoger metales de la caleta El Membrillo sólo en la mañana para luego dedicarse a *filosofar* durante el resto del día. De ahí también, el alto orgullo de estos obreros “filósofos” y pensadores autodidactas. En este sentido, tanto Aniceto como El Filósofo se diferenciarían, por ejemplo de Cristián, quien al no saber leer ni escribir, ni tampoco tener el gusto por aprender, tendría vedado un mundo potencialmente rico de transformación de su propia condición como ser humano.

¹⁷ Desde esta misma perspectiva me parece fundamental destacar la importancia conferida a la escritura y la educación por estos mismos sectores. Ya fuera mediante la prensa, los boletines o folletines, la lecto-escritura se configuró como un espacio esencial que implicaba el sentirse *objeto* de política hasta la progresiva toma de consciencia de constituirse en *sujeto* de política.

¹⁸ Tomando en consideración la filiación comunista de Nicomedes Guzmán, resulta interesante que se mencione un libro asociado a la ideología anarquista. Sin estar en condiciones de entregar una respuesta certera al respecto, podríamos

encuentran en la lectura la posibilidad de acceder a mundos inaccesibles debido a su condición de pobreza: a través de ellos conocen ciudades y personajes increíbles que despiertan su imaginación y que les permiten “salir” del mundo en el cual habitan cotidianamente.

Parece evidente que a través de los propios personajes que Rojas y Guzmán retratan en sus novelas se esté reivindicando a las generaciones de intelectuales que fueron formados al calor de la modernización. Como dijimos, ya no son los hijos de la oligarquía quienes escriben de la vida de ricos, sino que son personas que testimonian el surgimiento de una nueva intelectualidad, crítica y de raigambre popular, con autores, tópicos y estilo claramente diferenciados del intelectual decimonónico. Se manifiesta en ellos la “función ideologizante” que define Ángel Rama (1984), es decir, escritores que no participan de las estructuras de poder de la sociedad, sino que hacen de sus libros una tribuna para divulgar sus críticas a ésta y a las letras de su tiempo. En ese sentido, lo que distingue a sus personajes del resto de la sociedad no es alguna cualidad de nacimiento ni algún privilegio familiar, es más bien, lo que han elegido llegar a ser y hacer de ellos mismos.

No cabe duda que en el proceso modernizador la letra tiene una doble dimensión. Por una parte, puede ser cómplice de los dispositivos de disciplinamiento generados por la elite, pero por otro – y es justamente la dimensión que me interesó relevar-, es una estrategia posible de emancipación que entrega humanidad y dignidad a sujetos que habían carecido históricamente de ella, al dotarlos de herramientas que les permiten subvertir la condición que los aqueja. Ya sea para quienes decidieron integrarse al proyecto

aventurar que el objetivo es dar cuenta de una literatura de formación política que comparte el mundo obrero más allá de sus diferentes militancias.

Lorena Ubilla Espinoza.

Trabajadores y sujetos marginales. Una mirada desde la narrativa de Nicomedes Guzmán y Manuel Rojas. Chile, 1900-1930.

modernizador (los obreros sindicalizados de Guzmán) o para quienes prefirieron mantenerse al margen de éste por convicción propia (El Filósofo), las promesas emancipadoras que nacen con la modernidad adquieren sentido en la lectura y escritura. En última instancia, lo que distingue a sus personajes es que creen que el poder emancipador y transformador de la letra puede hacer real el sueño de cambiar el horizonte de la misma modernidad.

Reflexiones finales

Como vimos a lo largo de estas páginas, el contexto de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, está encabezado por el proceso de transición que vive el país hacia el capitalismo. Sin duda, uno de los efectos principales de este proceso fue la implementación de una organización social del trabajo derivada de la proletarización de la mano de obra. La resistencia manifestada en motines peonales, en el bandolerismo o en el vagabundaje, fue inicialmente la experiencia predominante entre quienes se enfrentaron a éste, pues implicaba el desplazamiento de los referentes tradicionales que daban sentido a sus vidas. Sin embargo, ya a fines del siglo XIX, cuando se evidenció que el camino transcurrido era sin retorno, esas resistencias iniciales fueron dando paso a la adopción del discurso moderno denunciante de las insuficiencias y contradicciones que el proyecto modernizador presentaba en su manifestación práctica (Pinto, 2000). Es en ese sentido que creemos que este proceso fue un punto de inflexión en la historia de nuestro país pues definió, con el correr del siglo XX, un modo de ser y un imaginario en el que se articularon un conjunto de aspiraciones, y un espacio en el cual se generaron y potenciaron los diversos mundos simbólicos modernos –nacionalismos, anarquismos,

socialismo, conservadurismo- que le entregan el carácter de experiencia vital a la modernidad¹⁹.

La ciudad como manifestación concreta de las contradicciones del proyecto modernizador puso al descubierto la transformación profunda de la experiencia moderna, configurando el marco y el punto de resistencia respecto del cual los intelectuales articularon sus respuestas. Este proceso permitió una expansión temática que hizo posible que trabajadores, obreros, delincuentes y ladrones, pasaran a integrar el universo de representaciones literarias. En ese sentido, y más allá de las diferencias discutidas en relación al impacto generado por la proletarización y adopción de la ética del trabajo, la relevancia y actualidad de ambas obras sigue radicando en la integración al imaginario cultural de otros sujetos y otros espacios que también forman parte de la historia de Chile.

Obras Citadas

417

- Agulhon, Maurice (1992). "La sociabilidad como categoría histórica". En (sin autor), *Formas de sociabilidad en Chile, 1840-1940*. Santiago: Fundación Mario Góngora.
- Berman, Marshall (1997). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI.
- Caimari, Lila (2009). *La ciudad y el crimen. Delito y vida cotidiana en Buenos Aires, 1880-1940*. Buenos Aires: Sudamericana.

¹⁹ Según Marshall Berman (1988) "ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos" (1).

Lorena Ubilla Espinoza.

Trabajadores y sujetos marginales. Una mirada desde la narrativa de Nicomedes Guzmán y Manuel Rojas. Chile, 1900-1930.

Catalán, Gonzalo (1985). "Antecedentes sobre la transformación del campo literario en Chile entre 1890 y 1920". En José Joaquín Brunner y Gonzalo Catalán, *Cinco estudios sobre cultura y sociedad*. Santiago: FLACSO.

De Ramón, Armando (2000). *Santiago de Chile (1541-1991) Historia de una sociedad urbana*. Santiago: Sudamericana.

De Ramón, Armando (1985). "Estudio de una periferia urbana: Santiago de Chile, 1850-1900". En: *Historia* N° 20.

Fernández, Marcos (2003). *Prisión común, imaginario social e identidad. Chile, 1870-1920*. Santiago: Editorial Andrés Bello.

Fries, Lorena y Matus, Verónica (2000). *La ley hace el delito*. Santiago: LOM Ediciones.

418

Guzmán, Nicomedes (1973). *La sangre y la esperanza, Tomos I y II*. Santiago: Quimantú.

_____ (1995). *Los Hombres oscuros*. Santiago: LOM Ediciones.

Jofré, Rodrigo (2009). "«Porque hay que exigir y no mendigar: seamos hombres». Representaciones de género en los trabajadores ferroviarios y metalúrgicos de Santiago y Valparaíso, 1917-1925". En Mario Matus (ed.), *Hombres del Metal. Trabajadores ferroviarios y metalúrgicos chilenos en el Ciclo Salitrero, 1880-1930*, Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades-Universidad de Chile.

León, Marco Antonio (1995). "En torno a una "pequeña ciudad de pobres". La realidad del conventillo en la literatura social chilena. 1900-1940". En: *Mapocho* N° 37.

- Martín-Barbero, Jesús (1991). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.
- Pinto, Julio (2002). "De proyectos y desarraigos: la sociedad latinoamericana frente a la experiencia de la modernidad (1780-1914)". En: *Contribuciones científicas y tecnológicas. Área Ciencias Sociales* N° 130.
- Rama, Ángel (1984). *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Rojas, Manuel (1974). *Obras escogidas de Manuel Rojas Tomo I*. Santiago: ZIG-ZAG.
- Romero, Luis Alberto (1997). *¿Qué hacer con los pobres? Elites y sectores populares en Santiago de Chile, 1840-1895*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Sarlo, Beatriz (1988). *Una modernidad periférica, Buenos Aires 1920-1930*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Subercaseaux, Bernardo (2011). *Historia de la ideas y de la cultura en Chile. Desde la Independencia hasta el Bicentenario. Volumen I*. Santiago: Universitaria.
- Torres, Isabel (1986). "Los conventillos en Santiago (1900-1930)". En: *Cuadernos de Historia* N° 6.
- Ubilla, Lorena (2010). "Sujetos marginales en la narrativa de Manuel Rojas: de disciplinamientos a focos de tensión con el proceso modernizador. En: *Miscelánea, Revista Chilena de Literatura*. Disponible en formato electrónico en: <http://www.revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/viewFile/9046/9005>

Pilar Vicuña.

Educadoras y gestoras en el centenario: Reflexiones en torno a discursos de mujeres en educación.

Título: Educadoras y gestoras en el centenario: Reflexiones en torno a discursos de mujeres en educación.

Autor: Pilar Vicuña.

Palabras Claves: Historia de la Educación, Género, Mujeres, 1910, Congreso de Enseñanza Secundaria.

Resumen

El presente artículo intenta rescatar la labor de mujeres chilenas educadoras quienes en la década de 1910 elaboran y publican diferentes discursos sobre la educación femenina. En ellos discuten y proponen una serie de reformas en la enseñanza primaria, secundaria y superior enfocadas en mejorar la condición social, cultural y civil de la mujer en el país.

Educadoras y gestoras en el centenario:
Reflexiones en torno a discursos de mujeres en educación

Pilar Vicuña

El presente artículo pretende rescatar la labor de ciertas mujeres, quienes pioneras en su ámbito, destacaron como educadoras y gestoras de la educación femenina a principios del siglo XX. Aquellas mujeres —cuyos nombres por múltiples razones nos pueden ser desconocidos— fueron capaces no solo de realizar grandes obras educacionales como normalistas, profesoras de Estado, profesionales, directoras de liceos o de escuelas profesionales, sino que también elaboraron discursos sobre la educación que influirán en el ambiente pedagógico de aquellos años. Por aquella razón, se rastreó su labor en el magisterio y asimismo se indagó en las plataformas existentes en la década de 1910 en Chile referentes a educación y su presencia en ellas.

Se consideró el año 1910 como punto de inicio del estudio, dado que el Centenario se transforma en la coyuntura ideal para que surjan las disconformidades de los nuevos actores de la sociedad que no han sido incluidos social, económica y políticamente, como es el caso de las mujeres. Tal como lo plantea Arlette Farge, refiriéndose a la aparición de los feminismos en el mundo: “Las intervenciones propiamente feministas [...] se producen la mayoría de las veces en las brechas provocadas por resquebrajamiento de los sistemas políticos, las fallas de una revolución, las crisis de gobierno. Como si hubiera una reivindicación latente que aprovechara la ocasión de manifestarse.”¹ Es

¹ Farge, Arlette. La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía. *Revista Historia Social*, nº 9, invierno 1991, p.97.

Pilar Vicuña.

Educadoras y gestoras en el centenario: Reflexiones en torno a discursos de mujeres en educación.

en la década de 1910 precisamente, donde prolifera la participación pública de la mujer, poniendo en la palestra sus problemas y necesidades a través de organizaciones femeninas, gremiales, religiosas o laicas, cuestión que se acentuará e intensificará en las décadas de 1920 y 1930. Este relativo espacio de “apertura” hacia las mujeres, fue asumido y aprovechado por ellas, ya que parafraseando a Alejandra Vassallo, “apoyándose en los roles culturalmente asignados de madres y esposas, mujeres de la elite, y progresivamente educadoras y profesionales, se organizaron y extendieron esos roles a la esfera de lo público, reformulando sus significados y objetivos en un sentido político conforme a los diferentes ámbitos de educación”². La pedagogía fue para ellas la primera entrada legitimada al espacio público en donde se acepta e incluso se promueve la presencia de mujeres educadoras.

422

Dentro de este espacio de apertura, la educadora tiene un lugar fundamental. Ella velará por el desarrollo intelectual, físico y moral de las mujeres. Siendo las educadoras privilegiadas en tanto han podido acceder a la educación primaria, normalista o profesional, se apropian de ese espacio para ampliarlo e incorporar al resto de las mujeres. En este sentido, es pertinente la afirmación de la socióloga argentina Alicia Itatí Palermo cuando reflexionando sobre las mujeres universitarias y/o pedagogas afirma que “el hecho de haber sido pioneras las hizo reflexionar sobre el lugar de excepción que constituían. Era una preocupación del movimiento

² Vassallo, Alejandra. Entre el conflicto y la negociación. Los feminismos argentinos en los inicios del Consejo Nacional de la mujer, 1900 – 1910. En Gil Lozano Fernanda (et.al). *Historia de las mujeres en Argentina*, v.2, Buenos Aires: Ed. Taurus, p.181.

feminista en general y del debate de la época la reivindicación por la educación de las mujeres.”³

Esta preocupación por la educación femenina se reflejó en las diversas plataformas referentes a educación presentes en el Chile de aquellos años. Dentro de ellas, cobran importancia la *Revista Pedagógica* —o de *Educación Nacional* como comenzó a llamarse desde 1911— publicación mensual perteneciente al movimiento gremial de profesores “Asociación de Educación Nacional” nacido en 1904; y el Congreso de Enseñanza Secundaria de 1912. Allí las mujeres que escriben artículos o presentan ponencias dominan diversas áreas de la cuestión educativa, configurando una imagen que supera el rol de maestras, extendiéndose al de gestoras de la educación femenina de las futuras generaciones: sus hijas, alumnas y herederas. Gestoras en tanto no solo enseñan e instruyen, sino que producen y publican discursos y reformas. Es por la misma riqueza de estas proposiciones, que este ensayo pretende rescatar los nombres, las labores y las ideas de esas mujeres. ¿Quiénes fueron? ¿Dónde se mueven? ¿Qué proponen? Preguntas que van dirigidas al rescate del rol de la mujer en la educación, ya no solo como maestra sino que como gestora, intentando romper con la imagen de que fue únicamente el Estado, el Ministro de Instrucción Pública y algunos senadores condescendientes los que fueron adelante con la educación femenina.

³ Itatí Palermo, Alicia. El acceso de las mujeres a la educación universitaria. *Revista Argentina de Sociología*, noviembre – diciembre, año 2006/vol. 4, número 7, Buenos Aires, Argentina, p.42

El contexto educacional

La historia de la educación femenina tiene una larga y acontecida trayectoria en la historia del país. Sin duda, en ella hay un hito fundamental que es el históricamente conocido “Decreto Amunátegui⁴” promulgado en 1877, que permitía el acceso de la mujer a la educación superior. Hasta ese momento las niñas podían educarse en la escuela primaria y desde allí seguir su camino hacia la Escuela Normal, fundada en su versión femenina el año 1854 o rara vez, ir a algún liceo femenino privado. A pesar de la radical importancia del año 1877, en la práctica los cambios fueron tenues; las mujeres que accedieron a la Universidad fueron pocas y la fundación de liceos fiscales femeninos muy tardía. Pasarían catorce años hasta que el Estado fundara el primer liceo fiscal femenino, iniciativa no propiamente estatal, sino de la propia comunidad de padres de Valparaíso quienes demandaban por una instrucción de calidad para sus hijas. Así nace el primer liceo fiscal femenino, Liceo de Niñas Carlos Waddington el año 1891. Más tarde, en los primeros años del siglo XX se llevó a cabo una explosiva creación de liceos y ya hacia 1910 había en el país treinta y cuatro, repartidos por las distintas regiones y ciudades. Esta proliferación de la enseñanza secundaria femenina en general y de los liceos en particular, aunada a la enseñanza profesional impartida en escuelas profesionales presentes en el país desde 1888, a la enseñanza normalista de las

⁴ Este decreto firmado por el Ministro de Instrucción Pública Miguel Luis Amunátegui, es producto de la labor de Isabel Lebrun de Pinochet, directora del liceo femenino privado que lleva su nombre y de Antonia Tarragó, directora del Liceo Santa Teresa quienes lucharon por largos años para que sus alumnas pudieran rendir exámenes válidos frente a las comisiones examinadoras de la Universidad de Chile.

preceptoras y a la educación superior de las primeras mujeres que accedieron a la universidad, provocó que aparecieran en el estrado un número importante de mujeres que habían participado en el ambiente de la educación, que querían ser escuchadas y luchar por una instrucción de calidad. Como afirma Asunción Lavrin: “[...] si bien no hubo un desbordamiento de mujeres hacia la universidad, ya para 1926 Chile contaba con 51 liceos fiscales y un cuerpo de mujeres profesionales acostumbradas a expresar sus opiniones públicamente. El desarrollo de un movimiento feminista paralelo al de educación e incorporación femenina a la fuerza laboral contribuyó de modo crucial a la formación de un concepto de ciudadanía política que se debatiría abiertamente desde el segundo decenio del siglo”⁵.

A pesar de las innovaciones y logros, la fundación de los liceos femeninos solo fue el primer paso de un largo camino que tendrían que recorrer las mujeres para lograr una educación de calidad. En un principio las dificultades de funcionamiento de los distintos establecimientos educacionales eran inmensas y diversas: la infraestructura era precaria, el cuerpo de docentes y personal administrativo insuficiente, en algunos casos la matrícula y la asistencia era muy baja, los presupuestos mezquinos, etc. Por otro lado, los liceos fiscales femeninos fundados en Santiago, no iban dirigidos a la mayoría de la población, sino que a aquellas niñas de élite, que pudieran costear el medio pupilaje y ser aceptadas por las Juntas de Vigilancia. Por consiguiente, la educación brindada no iba dirigida hacia la Universidad o Escuelas Profesionales, sino al buen

⁵ Lavrin, Asunción. Ciudadanía y acción política femenina en Chile y Perú hasta mediados del siglo XX. En Morant, Isabel (dir). *Historia de las mujeres en España y América Latina*, volumen 4 “Del siglo XX a los umbrales del XXI”. Madrid, España: Cátedra, 2005-2008, p.579.

Pilar Vicuña.

Educadoras y gestoras en el centenario: Reflexiones en torno a discursos de mujeres en educación.

desempeño en el hogar y en la educación de los hijos. A partir de esta situación, algunas mujeres, maestras, directoras de liceos, visitadoras, alzan la voz, reflexionando sobre la educación, proponiendo innovaciones y reafirmando la necesidad de la instrucción femenina.

El Congreso de Enseñanza Secundaria 1912

En 1912 la Sociedad Nacional de Profesores organizó un Congreso en torno a la enseñanza secundaria para discutir sobre la crisis de ésta y las posibles reformas. Las grandes críticas hacia la secundaria eran la poca conexión que existía entre ésta con la educación primaria, técnica y superior; la necesidad de poner a la cabeza de los establecimientos pedagogos/as chilenos/as reemplazando a los alemanes/as, la falta de una educación técnica de calidad, etc. En este movimiento reformista destacaron importantes pedagogos y académicos que propugnaron cambios: Darío Salas, Enrique Molina, Domingo Amunátegui Solar, Julio Saavedra, etc. Sin embargo, tras ellos hubo un número considerable de mujeres pedagogas que lucharon por sus propios objetivos.

El Congreso de Enseñanza Secundaria de 1912 es crucial en cuanto a la educación secundaria en general, y femenina en particular, dado que una de sus conclusiones más importantes llevó a que ese mismo año se decretara la igualdad de los planes de enseñanza entre los liceos masculinos y femeninos. Allí participaron como vocales, seis mujeres, todas directoras de liceos de Niñas; Ida Corbat, directora del Liceo de Niñas N° 2, Isaura Dinator de Guzmán, subdirectora del Liceo Superior de Niñas, María Duhek, directora del Liceo N° 5 de Niñas, Sara Guérin de Elgueta, directora del Liceo N° 4 de Niñas y Carmela Silva, directora del Liceo N° 3 de Niñas. En adición a la presencia

femenina en las vocalías de la comisión organizadora del Congreso, encontramos a seis mujeres, número no menor, como exponentes: Dorila González, Isaura Dinator, Carmela Silva, Marta Bargmann, María Eugenia Martínez y Amalia Espina de Álvarez. Esta cantidad de exponentes mujeres es considerable comparado con el Congreso General de Enseñanza Pública, último realizado en el país el año 1902, donde hubo solo una mujer que expuso, María Espindola de Muñoz.

Estas mujeres tratan en sus ponencias diversas temáticas que tienen que ver en su mayoría con la formación de la futura mujer y las distintas formas de cooperación entre el hogar y el liceo. Dentro de ellas es interesante rescatar dos ponencias que reflejan y resumen las directrices generales de las propuestas femeninas para la educación secundaria, el trabajo de Dorila González y el de María Eugenia Martínez.

Dorila González, primera egresada mujer del Instituto Pedagógico y directora del liceo N° 2 de Valparaíso expone sobre las formas de cooperación del hogar en la labor del Liceo. Allí ella postula dentro de una serie de acápites la:

“[...] organización sistemática de conferencias que, a la vez que tiendan a la difusión de la enseñanza, popularicen i hagan conocer la importancia de las doctrinas pedagógicas i su conveniente aplicacion i que deberian dedicarse a las familias de los alumnos.”⁶

La mujer —en este caso una profesora de estado como Dorila González— desde su rol de maestra y a la vez de dueña de casa, postula la unión del liceo y del hogar como ambientes fundamentales

⁶ González, Dorila. Formas de cooperación del hogar en la labor del Liceo. En *Congreso de Enseñanza Secundaria 1912*. Actas y sesiones. p. 6.

Pilar Vicuña.

Educadoras y gestoras en el centenario: Reflexiones en torno a discursos de mujeres en educación.

de la educación del niño y de la niña. Por consiguiente, vela por una comunicación fluida entre ambos espacios, para incentivar a padres y pedagogos a la adecuada instrucción de los niños y las niñas. En este sentido, la directora del liceo N° 2 de Valparaíso da con un problema fundamental en la educación de aquellos tiempos, donde la asistencia media era baja y la deserción escolar enorme, cuestiones que a su vez tenían que ver con el poco interés de los padres de enviar a sus hijos e hijas a la escuela o al liceo. Dorila González propone entonces un conjunto de reformas referentes al trato de profesores/as a alumnos/as y a la relación entre profesores/as y padres, para lograr una cooperación idónea entre hogar y liceo, cuestión que ella considera crucial para los resultados pedagógicos. Un canal de cooperación sería la biblioteca:

“[...] procurar que en las bibliotecas de los liceos haya obras pedagógicas i sencillas que convendría que conocieran los padres de los educandos i libre acceso de los mismos a esas bibliotecas”⁷.

428

La profesora de Estado propone formar e instruir no solo a niños y niñas sino también a sus padres para lograr un ambiente doméstico propicio a la instrucción. En este sentido, sus planes van dirigidos a todas las familias y niños y niñas, sin distinción de género.

Otro enfoque tienen las propuestas de María Eugenia Martínez, maestra primaria, quien no solo participa en el Congreso de Enseñanza Secundaria de 1912, sino que también es asidua columnista de la *Revista de Educación Nacional* y que en esta ocasión realiza una presentación enfocada a las mujeres, titulada:

⁷ Ibid, p.7

“El liceo i la futura buena madre de familia”. Allí María Eugenia propone una educación integral que no solo brinde conocimientos intelectuales a las mujeres sino que también conocimientos prácticos que sean útiles para la cotidianidad. De esta forma, plantea una serie de cambios dirigidos a una educación de calidad, ya sea de economía doméstica, moralidad o higiene. Ordena sus planteamientos en diez puntos:

1. Como los programas actuales son tan estensos, las niñas no se preparan debidamente para el hogar
2. Deberia haber un año mas que se llamaria de perfeccionamiento, en el cual la niña aprendiera todo lo útil i necesario para la formacion del hogar. Costura blanca, un ajuar completo, ropa de guagua, zurcir, bordar, tejer, etc.
3. Llevar un libro de gastos con sus correspondientes entradas i salidas
4. Economía doméstica; es necesario que este ramo sea lo mas práctico posible, que la preparacion de los guisos sea fácil i que esté al alcance de todos los bolsillos
5. Una vez a la semana clase de Moral i Urbanidad, que hoi se encuentra desterrada de los programas de enseñanza i que es indispensable para la formacion del carácter i de las buenas maneras.
6. Dedicar un dia al mes para visitar los hospitales, casas de huérfanos, etc., para que vean por sus propios ojos las miserias de la vida i aprendan a socorrer al desvalido.

7. Otro día, visitas al Palacio de Bellas Artes, Museos, Bibliotecas, donde comprendan las bellezas de la cultura i adquieran gusto por el arte en todas sus manifestaciones.
8. Lectura en comun en una sala especial, en la biblioteca del establecimiento; que esas lecturas sean escojidas, de autores nacionales, asuntos históricos, viajes, etc. Es necesario que nuestras niñas tengan gusto por la lectura para que aprovechen sus ocios en cultivar su espíritu
9. El estudio de la Higiene del cuerpo es indispensable para las futuras madres. Pero, tambien al lado de ésta, debe cultivarse la Higiene del alma, el mejoramiento de nuestro carácter, de las pasiones que nos dominan, de nuestras cualidades i de nuestros defectos; todo lo que tienda al mejoramiento de nuestro ser moral.
10. Si vemos el lamentable descuido en el hogar, en la educacion de los hijos, pesa sobre las maestras responsabilidad inmensa.⁸

Martínez propone cambios reales en los programas de enseñanza de los Liceos de Niñas apostando por una educación integral que se adecue a una mujer múltiple, que no solo tiene labores en el hogar, sino que a la par puede leer lecturas interesantes, que es capaz de cocinar un guiso y de apreciar obras de arte. Estas palabras son de alguna u otra forma novedosas, dado que la educación femenina hasta la década de 1910 se centraba principalmente en

⁸ Martínez, María Eujenia. El liceo i la futura buena madre de familia. En *Congreso*, *op.cit*, p.10.

formar buenas dueñas de hogar y madres formadoras de futuros ciudadanos. Las que escapaban de estos cánones y se desarrollaban intelectualmente eran excepcionales. En cambio, María Eugenia Martínez propone en este Congreso que la formación integral de la mujer sea la norma, que la apliquen en todos los liceos fiscales femeninos del país. Cuestión que es fundamental en cuanto la formación integral incluiría distintos saberes y técnicas que se impartirían a las mujeres teniendo diferentes utilidades según la mujer fuera dueña de casa o ejerciera algún oficio.

A estas palabras se une Isaura Dinator de Guzmán, subdirectora del Liceo Superior de Niñas, quien más tarde sería la directora del Liceo N° 1 Javiera Carrera. Esta mujer, activa participante de la Asociación Nacional de Educación, profesora de Estado de Matemáticas, casada con el eminente educador y profesor Manuel Guzmán Maturana, reflexiona también sobre la futura madre de familia, considerando “que es indispensable reformar los actuales programas de los liceos de niñas”⁹, dado que había que incorporar en los planes de enseñanza, una educación técnica de calidad e introducir la enseñanza de la fisiología y puericultura. En este sentido plantea además, una enseñanza más científica del cuerpo, de la higiene y de los cuidados requeridos tanto para la mujer como para el niño y la niña, superando los conocimientos básicos que hasta ese momento no auxiliaban en el día a día a la dueña de casa.

Finalmente, vemos que las pedagogas y directoras de liceos femeninos fiscales abogan por una educación femenina que se adecue a las necesidades de las mujeres. Ya en el siglo XX hay mujeres obreras, profesionales, empleadas, que requieren haber sido educadas de una manera global con conocimientos intelectuales,

⁹ D. de Guzman Isaura, “El Liceo i la futura buena madre de familia”, *ibid*, p. 19

Pilar Vicuña.

Educadoras y gestoras en el centenario: Reflexiones en torno a discursos de mujeres en educación.

técnicos y prácticos, para que sean capaces de lidiar con los diferentes problemas cotidianos y así también conciliar el trabajo con el hogar. Así las mujeres exponentes en el Congreso proponen que la educación secundaria se adecue a la realidad de los liceos de niñas en 1910, que en aquellos años se tornaba más democrática, admitiendo a niñas de diferentes sectores socio-económicos. Estas nuevas alumnas obtendrían diferentes beneficios y utilidades de aquella educación y para ello estas pedagogas defendían una educación integral que conciliara los saberes más cotidianos con los más elevados.

La Revista de Educación Nacional

La Asociación de Educación Nacional nació el año 1904 como un movimiento gremial de profesores y profesoras con claros objetivos de reforma a la educación general en Chile, velando por el bienestar del niño/a y el/la joven. En su declaración de principios, uno de los puntos se refiere a la educación femenina. Allí proponían:

“Debemos prestar a la educacion de la mujer la misma atencion que a la del hombre, adaptando esa educacion a la gran funcion biológica, intelectual i moral que está llamada a desempeñar en la educacion materna para la conservacion i perfeccionamiento de la raza i para la formacion de las hijas de la República. Todas las facilidades educativas concedidas a la mujer, la amplitud en su educacion intelectual i moral práctica i económica i aun la enseñanza profesional adoptada a su sexo, deben mirar i converjer principalmente a la mision de la maternidad educadora. [...]”¹⁰

¹⁰ Revista Asociación de Educación Nacional, Año IV, Julio 1910, n° 5, p.142

Con este objetivo, no solo incluyen dentro de sus miembros a mujeres educadoras sino que dentro de sus propuestas hay unas especialmente dirigidas a las reformas en educación femenina que quedan plasmadas en su publicación, la *Revista de Educación Nacional*. Si bien la declaración es tradicional en cuanto sigue definiendo la educación femenina como la “misión de la maternidad educadora”, las educadoras de la Asociación le dieron a ese concepto un contenido distinto y progresivo.

La publicación mensual *Revista Educación Nacional* estuvo en circulación desde el año 1904 hasta 1926. Allí se difundían artículos de una gama muy variada de profesores y profesoras del país referentes a distintas áreas de la educación, asimismo, se incorporaban artículos de prensa extranjera que fueran de utilidad para las temáticas nacionales. En conjunto con los artículos había una sección de novedades, donde se ponía al tanto al público lector de los movimientos de profesores y profesoras, nombramientos de directores y directoras de escuelas y liceos, contrataciones de maestros y maestras, etc. Era entonces, una revista contundente y fundamental para el ámbito educativo. Se proponían cambios, se actualizaba sobre nuevas tendencias, se realizaba la labor de diferentes pedagogos y pedagogas, entre otros. Y las mujeres no estuvieron ausentes de esta gran obra, siendo colaboradoras en columnas y artículos. Los nombres son muchos: María Espindola de Muñoz, Amanda Labarca, Eloísa Alarcón, Esther P. de Naranjo, Gabriela Mistral, Marta Bargmann, Elicenda Parga, Belarmina Puebla, María Eugenia Martínez, Hilda Rojas, Luisa Zanelli, Isaura Dinator, entre otras.

En correspondencia a los objetivos de esta investigación, se revisaron las publicaciones de la década de 1910 – 1920 rescatando

Pilar Vicuña.

Educadoras y gestoras en el centenario: Reflexiones en torno a discursos de mujeres en educación.

aquellos artículos escritos por mujeres. ¿Quiénes son? ¿Qué proponen? Me percaté de que los estudios eran muy variados, avanzando desde una reflexión en torno a los Kindergarten hacia otra sobre cursos de perfeccionamiento post escolares, por lo que hice una selección que demostrara la variedad e ilustrara las grandes preocupaciones de las mujeres en torno a la educación.

María Espindola de Muñoz fue una mujer muy destacada en el ámbito educacional, en parte por su gran labor realizada en Chillán con la fundación del Liceo Americano para Señoritas en 1898, establecimiento educacional muy reconocido en la zona que consiguió que sus alumnas rindieran exámenes válidos en la universidad¹¹. En 1902 participó en el Congreso de Enseñanza Pública siendo la única mujer exponente con un discurso sobre “La conveniencia de dar a la mujer una educación intelectual y a la vez práctica”¹². Su labor, sus ideas y convicciones llevaron a que la Asociación de Educación Nacional la enviara como delegada al Primer Congreso Femenino Internacional llevado a cabo en Buenos Aires en 1910. Allí fue presidenta honoraria de la sección de Educación y en acuerdo con mujeres argentinas, fundadora y presidenta de la Federación Femenina Panamericana¹³. A partir de esa situación, María relata su experiencia en Buenos Aires a la Revista de Educación Nacional. En el

434

¹¹ Mas detalle de su obra y vida en *Actividades femeninas en Chile: obra publicada con motivo del cincuentenario del decreto que concedió a la mujer chilena el derecho de validar sus exámenes secundarios, datos hasta diciembre de 1927, La Ilustración, Santiago, 1928*

¹² Ver Congreso General de Enseñanza Pública 1902. Actas y trabajos, Imp., Lit. y Enc. Barcelona, Santiago, 1904

¹³ Fundada al alero del Congreso Femenino Internacional de Buenos Aires en 1910, esta federación promovía literatura y movimientos feministas en torno al sufragio y derechos femeninos.

mes de Julio de 1910 escribe un artículo sobre las conclusiones que aprobó el Congreso a partir de sus proposiciones:

1. Que se funden cursos de Ciencias i artes domésticas, que podrian funcionar anexas a las Escuelas Normales
2. Que se fomente la creacion de Escuelas Profesionales, Industriales i de Horticultura i Jardineria para mujeres i tambien para varones
3. Que en las Escuelas Profesionales se dé preferencia a las enseñanza de las industrias nacionales
4. Que se funden orfanatos femeninos, bajo la dependencia del Gobierno, i que en ellos se dé una enseñanza liberal que las habilite para ganarse la vida.
5. Que se fomenten los clubs i gimnasios para la educacion fisica de la mujer¹⁴

Las proposiciones de María Espindola de Muñoz iban dirigidas a impulsar la educación intelectual y práctica de la mujer, haciendo hincapié en cada una de las modalidades de educación femenina: primaria, normalista y profesional. En ese sentido, se preocupa por cada una de las etapas del desarrollo de la mujer, para conseguir finalmente una educación completa que cubra tanto el aspecto intelectual como práctico y físico. Es interesante, de esta forma, su propuesta sobre la fundación de clubes y gimnasios, cuestión que tiene que ver con la salud, el cuidado y bienestar de la mujer, cuyo fortalecimiento corporal favorecería el desarrollo intelectual.

Sin embargo, la educación intelectual, física y práctica de la mujer quedaba tambaleante si no se complementaba con una educación

¹⁴ Espíndola María, “Mi labor en el Congreso Femenino Internacional de Buenos Aires”, en Revista *op.cit.*, IV, Julio 1910, n° 5, p.140 - 141

Pilar Vicuña.

Educadoras y gestoras en el centenario: Reflexiones en torno a discursos de mujeres en educación.

moral. Eloísa Alarcón de Olivares, directora del Liceo de Niñas de Tomé, se hace cargo de ese tema en su artículo “Educación Moral” publicado en Septiembre de 1913. Allí ella relata la forma en que se educa moralmente a las alumnas de ese recinto fundado el año 1911:

“No hai que olvidar ni por un momento que las jóvenes educandas son las futuras dueñas de casa, i que desempeñarán un rol mui importante en la familia i en la sociedad, ya se llamen hermanas, esposas o madres i que deben fortificar su corazon para el sentimiento i su espiritu para las luchas de la vida. Formar a la mujer para que sea la compañera moral e intelectual del hombre, que lo ayude i lo fortifique en las horas difíciles de la existencia, he aquí el fin que debe perseguir la educacion moral que da el liceo. De consiguiente, la direccion, de acuerdo con el profesorado, debe procurar que la instruccion moral se confunda con la enseñanza entera, pues todos los estudios se prestan para el desarrollo i fomentar las virtudes, tales como obediencia, respeto, limpieza, urbanidad, modestia, etc”¹⁵.

Alarcón da un testimonio sobre los beneficios que traía la inculcación de valores y la enseñanza de la disciplina en las alumnas e indaga en el importante rol de las mujeres en los distintos espacios. En este sentido le da un contenido diferente a la misión de la mujer en el hogar y la sociedad afirmando que debe ser una compañera “moral e intelectual” del hombre, dejando atrás la imagen femenina de un ser débil, incapaz y subordinado. Las mujeres seguirán siendo dueñas de casa, pero desde una condición digna que sostenga una educación

¹⁵ Alarcon Eloisa, “Educación Moral”, *ibid*, Año IX, N° 7, septiembre 1913, p.394

intelectual, física y moral de calidad. Es así como la directora del liceo de niñas de Tomé propone como ejemplo su propio establecimiento para entronar una educación moral que vaya acorde con las necesidades y deberes de la mujer, superando la educación únicamente religiosa.

Quizás una de las características comunes que se reflejan en estos artículos es la necesidad de formar una mujer independiente que sea capaz de desenvolverse con soltura en la sociedad y que gracias a sus conocimientos y su condición de madre, traspase sus acciones y saberes a los demás. Acorde a estos pensamientos, Marta Bargmann, pedagoga de descendencia alemana, se pregunta en un artículo publicado en el mismo número que el de Eloísa Alarcón, “¿Cuál es el mejor camino para formarles una individualidad independiente i un carácter firme i enérgico que no se deje influenciar por las apariencias, sino que sepa distinguir claramente i con criterio propio lo falso de lo verdadero, lo superficial de lo profundo?”¹⁶ Es decir, basándose en la tradicional concepción de la mujer como un ser voluble e influenciado por la sociedad, se cuestiona la posibilidad de sobrepasar aquello, buscando su respuesta en la educación, específicamente en “Los cursos post-escolares de perfeccionamiento a la mujer”; cuestión que además presenta en el Congreso de Enseñanza Secundaria en 1912. Inspirada en la realidad alemana, propone la creación de estos cursos como una alternativa a la educación superior. Allí las mujeres aprenderían conocimientos teóricos y prácticos enfocados a la formación del carácter. Marta afirma:

“Estos conocimientos prácticos e ideales superiores de la vida les hará experimentar una grata satisfacción. Tales

¹⁶ Bargmann, Marta. Cursos post – escolares de perfeccionamiento de la educación de la mujer en Alemania. *ibid*, año IX, N° 7, Septiembre 1913, p. 389.

Pilar Vicuña.

Educadoras y gestoras en el centenario: Reflexiones en torno a discursos de mujeres en educación.

alumnas se darán cuenta por ejemplo de las necesidades del hogar de una familia obrera, gracias a la enseñanza de la economía doméstica. Serán capaces de calcular el presupuesto para los gastos de la vida i los medios de hacerlo de la manera mas economica. Como aprenden tambien la hijiene i el cuidado de los niños, estudiarán los medios mas convenientes en este sentido.

Estos conocimientos se aumentan aun por el estudio de derechos i obligaciones (legalmente) de los ciudadanos i por su aplicacion práctica en las obras de caridad i beneficencia¹⁷.

Queda clarísimo que el país había cambiado, que la mujer había adquirido un rol más activo y que por lo tanto había que capacitarla para la vida diaria. Los liceos debían hacerse cargo de la creciente gama de actividades que podría desarrollar la mujer, por lo tanto, no solo debía dirigir a las alumnas al ingreso a la universidad, ni tampoco a la educación únicamente moral e intelectual, sino a la educación práctica y doméstica. Había que educarla como individuo, con carácter firme, con decisión, no solo para sostener un hogar, sino que también para acompañar al hombre y para ello debía tener tanto conocimientos hogareños como cívicos. De esta forma, Marta Bargmann en la medida en que propone la formación de mujeres individuales se aproxima a un terreno nuevo y atrayente para ellas, como es el estudio de sus derechos y obligaciones como ciudadanas. ¿Estaba esta educadora fomentando el germen de la emancipación de las mujeres a través de la educación?

438

¹⁷ *Idem.*

Sin duda, las ideas y opiniones expresadas a través de los artículos de estas mujeres tenían un carácter de género en tanto se hacían cargo de la imagen y misión femenina, para desde ahí abrir nuevos horizontes. No obstante, no cabe generalizar ese carácter a la Asociación de Educación Nacional. Lo que sí cabe como objetivo compartido entre todos los miembros de la Asociación era su ímpetu democrático. Los profesores y las profesoras pretenden extender las escuelas y liceos para incorporar a niños/as y jóvenes excluidos/as. Es por esto que intentan a través de sus programas aproximarse a aquellos grupos más desfavorecidos para educarlos e instruirlos en algún oficio. Formaban parte de estos grupos las familias obreras, especialmente las mujeres. Elicenda Parga, directora de la Escuela Profesional Superior de Niñas de Santiago desde 1907 quien más tarde se convertiría en la visitadora de Escuelas Profesionales del país y enviada oficial del Gobierno al Congreso Femenino Internacional de Buenos Aires de 1910, dada su labor y experiencia tiene un especial interés por la formación técnica de las mujeres obreras. Así publica un artículo en julio de 1918, refiriéndose a lo necesaria, valiosa y noble que son las Escuelas Profesionales del país, abogando por una educación técnica y práctica que se alejase de lujos y banalidades, Elicenda afirmaba:

“Las Escuelas Industriales o Profesionales de Niñas están llamadas a desarrollar en el pueblo hábitos de trabajo, higiene i cultura, llevando a cada hogar un conjunto de conocimientos útiles a la vida i además enseñando a cada niña el ejercicio de una profesion u oficio adecuada a su naturaleza.

En estos planteles debe darse una preparacion enteramente democrática i utilitaria, nada de enseñanzas que no estén de acuerdo con la vida diaria, nada de

Pilar Vicuña.

Educadoras y gestoras en el centenario: Reflexiones en torno a discursos de mujeres en educación.

materias de lujo que produzcan en las clases trabajadoras necesidades desconocidas i que por su poca aplicacion no les sirva para ganarse la vida”¹⁸.

La educación que proponía Elicenda al igual que el resto de las mujeres era inclusiva. Se proponía educar a cada cual con conocimientos generales pero también específicos que fueran acorde a la naturaleza y necesidades de las mujeres. La educación secundaria y profesional debía descender para lograr ser atractiva y útil para las niñas y jóvenes del país.

Conclusiones

Estas mujeres sin duda hicieron un gran aporte. Plasmaron en artículos de revistas y ponencias de congresos, las inquietudes más apremiantes de la educación femenina y promulgaron cambios. Cambios que ocurrirían paulatinamente en la década de 1910. En 1912 se decretó la igualdad de los programas de enseñanza entre los liceos de hombres y de niñas, entre los años 1913 y 1914 llegaron las primeras comisiones examinadoras de la Universidad de Chile para evaluar a las mujeres que rindieran exámenes válidos, en 1918 las criticadas Juntas de Vigilancia de los liceos que seleccionaban a las mujeres que podían ser admitidas son abolidas; culminando la década en el año '20 cuando se decreta la Ley de Instrucción Primaria Obligatoria. No solo las educandas obtuvieron logros sino que también las educadoras, ya que en la década del '20 las profesoras y preceptoras se incorporan de lleno y con más protagonismo a los

¹⁸ Parga, Elicenda. Enseñanza Industrial Femenina. *ibid*, año XIV, N° 4 – 5, Junio i Julio 1918, p.205.

movimientos gremiales cuando se crea la Asociación General de Profesores en 1923. Esta, junto a su naturaleza sindical, tuvo un carácter de movimiento cultural y pedagógico, con un sentido progresista y libertario, que posibilitó un distinto rol de las preceptoras.¹⁹

Todos estos logros en educación y en la situación de la mujer/la joven/la niña fueron en parte producto de la labor de estas mujeres: Dorila, María Eugenia, Isaura, María, Eloísa, Marta, Elicenda entre muchas otras más, quienes desde sus profesiones como preceptoras, profesoras de estado, directoras de liceos, visitadoras, se comprometieron con reformar la educación femenina, para dignificar la situación de la mujer, prometiéndole un futuro próspero. Se apropiaron del pequeño espacio que habían conseguido, fueron a la par que sus colegas hombres y alzaron su voz. Sus discursos sin duda contenían un tono reformativo en cuanto a la enseñanza femenina en el país, ya que en la medida en que identificaban la misión esencial de la mujer, instalaban una imagen integral de ella: hogareña y culta, educadora y profesional, capaz y fuerte.

En este sentido creemos que estas mujeres, a partir de su propia experiencia, tenían la convicción profunda de que la educación era motor de cambio, que transformaría a las mujeres, que las haría concebirse como personas individuales digna de derechos civiles, políticos, económicos y educacionales. De esta forma, estas educadoras fueron gestoras, reformadoras y protagonistas del desarrollo intelectual, físico, moral y técnico de la mujer, cuestión que

¹⁹ Loreto Egaña, Cecilia Salinas, Iván Núñez. La voz de las mujeres en el gremio: Una mirada histórica (1900 – 1930). En *Revista Docencia*, agosto de 2001 Año XV, N° 13, p. 54.

Pilar Vicuña.

Educadoras y gestoras en el centenario: Reflexiones en torno a discursos de mujeres en educación.

sería un paso fundamental en los movimientos femeninos y feministas de las décadas de 1920 y 1930.

La educación primaria, secundaria, técnica o superior constituyó a las educandas en seres individuales con inquietudes y necesidades, que más tarde las hará movilizarse. Aquella educación recibida fue teorizada y practicada por un grupo de mujeres que convencidas de las capacidades de sus pares lidiaron con el gobierno, los partidos políticos, los profesores, los conservadores y liberales para reformar la educación femenina.

Bibliografía

Fuentes Primarias

Actividades Femeninas

Congreso General de Enseñanza Pública 1902

Congreso de Enseñanza Secundaria 1912

Revista Asociación de Educación Nacional 1910

Referencias

Egaña, L.; Salinas, C. y Núñez, I. La voz de las mujeres en el gremio: Una mirada histórica (1900 – 1930). En *Revista Docencia*, N° 13, Año XV, agosto de 2001.

Farge, A. La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía. En *Revista Historia Social*, nº 9, invierno 1991.

- Itatí Palermo, A. El acceso de las mujeres a la educación universitaria. En *Revista Argentina de Sociología*, número 7, año 2006/vol 4, noviembre – diciembre. Buenos Aires, Argentina.
- Lavrin, A. Ciudadanía y acción política femenina en Chile y Perú hasta mediados del siglo XX. En Morant, I. (dir). *Historia de las mujeres en España y América Latina. Volumen 4: Del siglo XX a los umbrales del XXI*. Madrid, España: Cátedra, 2005-2008.
- Vassallo, A. Entre el conflicto y la negociación. Los feminismos argentinos en los inicios del Consejo Nacional de la mujer, 1900 – 1910. En Gil Lozano, *Historia de las mujeres en Argentina*, v.2. Buenos Aires, Argentina: Ed. Taurus.

Carolina Bascur.

Lo oculto en De la evasión de Lévinas.

Título: Lo oculto en De la evasión de Lévinas.

Autor: Carolina Bascur.

Palabras Claves: “Hay”, “ser encadenado”, horror, evasión, “nueva salida”.

Resumen

El concepto de “hay” (“Il y a”), en la propuesta de Lévinas se torna tremendamente iluminador para la dilucidación de otros conceptos claves de su obra, como son el de “ser encadenado” y “necesidad de evasión”. La trama presentada por estos conceptos articula una constatación, por parte de Lévinas, revolucionaria para el pensamiento filosófico occidental. El alcance de sus palabras no sólo toca una esfera histórica, sino que remite a un análisis ontológico y a una crítica aguda hacia la filosofía misma.

Lo oculto en *De la evasión* de Lévinas

Carolina Bascur

Introducción

Nuestro trabajo estará orientado a explorar de la filosofía de Lévinas, particularmente, su reflexión sobre el ser como antesala al problema del Otro. Para ello vamos a recorrer el texto *De la evasión* (DE), poniéndolo en perspectiva con tres textos, uno de ellos, publicado un año antes, llamado *Algunas reflexiones acerca de la filosofía del hitlerismo* (ARH), los otros dos, más de diez años después, éstos son; *De la existencia al existente* (DEE) y *El tiempo y el Otro* (TA).

Tomaremos dos conceptos claves en Lévinas, el concepto del “Hay” (“Il y a”), y el de “ser encadenado”¹ (“être rivé”). Si bien estos conceptos no están desarrollados a cabalidad en *De la evasión*, es en este texto donde se presenta, a nuestro juicio, un malestar que atraviesa la ontología y que es desarrollada posteriormente en *De la existencia al existente*. Un malestar que está anidado ya en las entrañas mismas del ser y que no ha sido entendida, según nuestro autor, por toda la filosofía habida hasta ese momento.

En segundo lugar presentaremos la relación que establece la filosofía de Lévinas con la filosofía de Heidegger, particularmente en la crítica de Lévinas a la diferencia ontológica. Indagaremos en la propuesta levinasiana de pensar el ser en su pureza misma, esto es, desprovisto de todo análisis del ente o de su relación con el ente.

445

¹ Traducido también como “ser clavado” o “ser fijado”.

Para ello recorreremos los textos de Lévinas anteriormente mencionados, pero ahora a la luz de la filosofía de Heidegger, principalmente de su libro *Ser y Tiempo* (ST) (Capítulo Primero), publicado en 1927 y *¿Qué es la Metafísica?* (QM), lección realizada el año 29.

A partir de este análisis determinaremos cuál es el propósito de Lévinas al plantearnos una excedencia de ser como fundadora de una necesidad de evasión propia de nuestra existencia. ¿Se tratará de una constatación meramente experiencial?, ¿de la raíz de la filosofía propia del hitlerismo?, ¿de la caracterización del mismo ser?, ¿o de la denuncia a una filosofía que no ha sido capaz de hacerse cargo de este malestar?

Touchar necesariamente todos y cada uno de estos puntos, es nuestro propósito, con el fin de determinar el real alcance de las palabras que Lévinas nos presenta en un texto tan complejo como apasionante como es *De la evasión*.

Primera parte:

De la evasión como indispensable para la comprensión de la filosofía del hitlerismo

Lévinas comienza el texto de *De la evasión*, denunciando a la filosofía tradicional, en su tratamiento del problema del ser. En las cinco primeras líneas del texto, nos lo hace ver.

“[...] La Rebelión de la filosofía tradicional contra la idea de ser procede del desacuerdo entre la libertad humana y el hecho brutal de ser con que tropieza [...] Ellas no rompen la unidad del yo quien, depurado de todo lo que en él no

es auténticamente humano, le está prometida la paz consigo misma, y que se acaba, se cierra y descansa en él mismo [...]" (Lévinas 1999: 75).

Dos palabras llaman nuestra atención; la primera es la palabra "brutal". En Lévinas, el ser es caracterizado como algo bestial, monstruoso y opuesto a la libertad. Esta aseveración tiene una primera lectura, a la luz de su libro *Algunas reflexiones acerca de la filosofía del hitlerismo*, en donde nuestro autor nos dice que "La esencia del hombre no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento." (Lévinas 2002:17). Este encadenamiento, bajo el alero de las reflexiones acerca de la filosofía del hitlerismo, nos invita a reconocerlo como una identificación radical entre el hombre y su cuerpo. No es una mera asociación entre espíritu y materia, lo que nos está sugiriendo Lévinas es algo definitivo, incoado ya en la esencia del mismo espíritu. "Es una adherencia de la cual no se escapa y que ninguna metáfora podría confundir con la presencia de un objeto exterior; es una unión a la cual nada podría alterarle el gusto trágico por lo definitivo" (Lévinas 2002: 16). Este encadenamiento originario junto con la aceptación del mismo y una falta de compromiso radical con la verdad, explicaría el sustento del hitlerismo, según Lévinas, lo que lo lleva a sostener, al final de su escrito que el racismo "Es la humanidad misma del hombre". (Lévinas 2002: 21)

En segundo lugar, nos llama la atención la frase "le está prometida la paz consigo misma, y que se acaba, se cierra y descansa en él mismo". Aquí Lévinas quiere denunciar a la filosofía occidental por considerar al ser siempre, como algo resuelto, acabado y suficiente.

Si se ha considerado alguna vez como insuficiente, dirá Lévinas, lo es por su *naturaleza* de ser "finito". Y, consecuentemente, el

tratamiento del problema estaría abocado a la relación entre el ser “finito”, con el “infinito”. En oposición a esto Lévinas plantea la necesidad de dejar de considerar al hombre como una *limitación* de ser, tras su condición de finito y propone pensar al “ser finito” *en tanto finito* con todo el riesgo que ello conlleva. ¿Cuál es el riesgo? El riesgo es la determinación de una existencia pura, con una “herida abierta”, de la cual el hombre no es su consumación o su absoluto correlato. Lévinas sugiere, por primera vez, en su texto *De la evasión* desplazar esta fisura desde la condición humana al problema del ser mismo. “Por lo tanto, lo que cuenta en toda esta experiencia del ser no es el descubrimiento de un nuevo carácter de nuestra existencia, sino el de su hecho mismo, el de la inamovilidad misma de nuestra presencia.” (Lévinas 1999: 79) La presencia de esta fisura de la que el ser es portadora, no obstante, no queda indiferente ante el hombre y se manifiesta en él mediante lo que Lévinas denomina, una necesidad de *evasión*. “Esta revelación del ser y de todo lo que conlleva de grave y, en cierto sentido, de definitivo es al mismo tiempo la experiencia de una rebelión” (Lévinas 1999: 79) Bajo la interpretación de Abensour, en su ensayo *El mal elemental*, esta necesidad de *evasión* está inevitablemente relacionada con lo que Lévinas describe en su texto acerca del hitlerismo. Según la apreciación de Abensour, el cuerpo, primeramente extraño para la filosofía occidental, se torna a un lugar de identificación absoluta, borrando toda alteridad posible. “Es un giro, pues el cuerpo relegado al lugar de la alteridad —“el sentimiento de la extrañeza del cuerpo”— pertenece a partir de ese momento a las “Maneras de lo Mismo”, que actúan para suspender la alteridad, para vencerla borrándola.” (Abensour 2002: 64) Sin embargo el movimiento es bastante más radical de lo a primera vista nos parece, porque apunta a una adherencia a este encadenamiento, la identificación con el cuerpo es total; el hombre pierde la distancia y la

lucidez, y el proceso se cierra aniquilando toda posibilidad de salida. “El cuerpo [...] es también opacidad “el mecanismo ciego de nuestro cuerpo”, desnudez; adherencia al yo, ciertamente, pero adherencia irrevocable de la que no escapamos, unión con el sabor trágico de lo definitivo, es decir, la brutalidad del hecho de ser”. (Abensour 2002: 66).

Sin embargo, es preciso que vayamos de lleno al texto *De la evasión*, para poder entender en sentido absoluto el tratamiento de la necesidad de evasión, dejando en suspensión por un momento, las interpretaciones de Abensour. ¿De qué queremos escapar, según Lévinas, en esta necesidad? “Precisamente de aquello que hay de peso en el ser es de lo que se aparta la evasión” (Lévinas 1999: 81) En la existencia misma del hombre encontramos un peso sin arraigo o referencia a nada- “muerto”, en palabras de Lévinas- que denota la naturaleza de este encadenamiento y que se manifiesta en una necesidad imperante de evasión. No importa adónde, es salida pura a lo que invita la evasión, es salida de sí mismo. “Es la necesidad de de salir de uno mismo, es decir, de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es sí mismo” (Lévinas 1999: 83). Lévinas tiene por objetivo, dentro del texto *De la evasión* describir la estructura misma de esta necesidad y desarticularla de cualquier relación con la naturaleza, cualidades o atributos; para él la evasión atraviesa la estructura misma “del hecho de ponerse” y se manifiesta en una consumación de su desnudez. “[...] Descubrir no la limitación del ser deseoso de superar sus límites para enriquecerse y para completarse, sino la pureza del hecho de ser que se anuncia ya como evasión”. (Lévinas 1999: 87). Además quiere insistir en la consideración de una evasión como una necesidad de excedencia, no bajo el prisma de una mera carencia. Lévinas, para internarse en esta estructura, va a profundizar en tres vivencias que se nos tornan

bastante familiares; el placer, la vergüenza y la náusea. De ellas destacaremos su dinamismo, su sin-término y lo más importante; su dimensión afectiva. Lévinas describe el placer como un nuclearmente dinámico, dado que no posee fin y que, más bien abre incesante y vertiginosamente horizontes. “El ser se siente vaciarse en cierto modo de su sustancia, aligerarse como una borrachera y dispersarse.” (Lévinas 1999: 94). Dentro del placer, el malestar viene dado por incesante y nunca completada liberación de ser, dejando de manifiesto todo el dinamismo de una excedencia que no logra conseguir vaciedad. De este modo se deja entrever el sustrato mismo de la salida, este es, la afectividad. “El placer es afectividad, precisamente porque no adopta las formas del ser, sino que intenta romperlas.” (Lévinas 1999: 96)

450

Dentro del análisis de la vergüenza, Lévinas insiste en que la vergüenza no viene dada por una toma de conciencia de una determinada limitación, sino todo lo contrario; tiene que ver con la imposibilidad de escapar de nuestra propia existencia. “Lo que aparece en la vergüenza es, por tanto, precisamente el hecho de estar clavado a uno mismo, la imposibilidad radical de huir de sí, para ocultarse uno mismo, la presencia irremisible del yo en uno mismo”. (Lévinas 1999: 101). Acá la excedencia se deja ver claramente, en la experimentación de la vergüenza nos avergonzamos de nuestra inevitable permanencia en nosotros mismos, de nuestra desnudez misma, sin escape ni fuga.

Por último la náusea, el malestar por definición, como lo denomina Lévinas. Nuestro autor va a insistir en no considerar a la náusea como exterior a nosotros mismos. La náusea *somos* nosotros mismos en la agudización máxima de esta necesidad de evasión. En la náusea experimentamos de modo evidente la desesperación de estar clavados en nosotros mismos, donde *no hay nada que hacer*, donde,

en definitiva, lo único que nos queda es el deseo alarmante de una salida. La vivencia de la náusea es extrema, porque se patentiza como “escandaloso”, nuestro propio cuerpo a nosotros mismos y queremos salir de nuestra propia presencia. La náusea es, en palabras de Lévinas; “La experiencia misma del ser puro”. (Lévinas 1999: 105).

Estos tres vivencias encarnadas descritas por Lévinas nos quieren alejar de un análisis puramente superficial o experiencial de los mismos, para llevarnos a la descripción de la fisura misma del ser, y así desarticular la consideración de ser finito como *límite*, esto es, como atributo y, por lo mismo apartado del ser “perfecto”, completo y acabado. “El ser es “imperfecto” en cuanto ser y no en cuanto finito” (Lévinas 1999: 109) Hacemos hincapié en las comillas que Lévinas hace al presentar la palabra “imperfecto”, porque al ser sustrato del ser mismo, deja de referirse a un estado o calidad de ser, para depositarse en su misma esencia.

Además de la constatación del ser como esencialmente imperfecto, Lévinas nos advierte que la evasión viene dada por una excedencia de ser, por una plenitud de ser. La necesidad de salir de sí mismo no es a partir de una rebeldía contra el hecho de existir, o precisamente, de elegir existir, no es tema ni lucha de una voluntad. El peso aplastante tiene que ver con la insuficiencia misma de sí, no de un origen a partir de la nada, sino de una indeterminación respecto de lo que acepta y deshecha de sí. “Imposibilidad dialéctica de concebir el comienzo del ser, es decir, de captar el momento en que él acepta ese peso, y de estar, sin embargo, llevado sin remisión al problema de su origen.” (Lévinas 1999: 110)

De este modo, y una vez presentada la novedad de Lévinas respecto a su consideración de ser, se nos hace más diáfana la explicación de Abensour, en el tratamiento del tema de la filosofía del hitlerismo.

El hitlerismo denota, en definitiva, la aceptación de ese encadenamiento y la amputación elemental de la posibilidad de salida. La identificación que subyace la filosofía del hitlerismo, consiste en un “adherirse a sí” lo más posible, en volverse sobre sí, respondiendo al llamado de las “misteriosas voces de la sangre”, es decir, borrar toda distancia de sí, para poder así terminar forzosamente un proceso que queda entrampado en la desesperada búsqueda de la identificación biológica. “Así se manifiesta una nueva figura de la identidad, “engarzado a su cuerpo, el hombre se niega al poder de escapar de sí mismo”. (Abensour 2002: 68) En esta identificación con el cuerpo, el hombre se cierra a la posibilidad de salir fuera de sí mismo y, consecuentemente, se aferra con mayor fuerza al “encierro” con su cuerpo, imposibilitando o, mejor dicho, clausurando su originaria necesidad de evasión.

452

De esta manera, la consideración del problema del hitlerismo nos lleva a darle un indiscutible significado a las casi últimas palabras del texto *De la evasión*; “Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara.” (Lévinas 1999: 116). Con estas palabras se evidencia el postulado de Abensour: ¿No apunta acaso, esta “la desesperación trágica” al “*ser encadenado*”, presentado por Lévinas? ¿No es este “encadenamiento” originario causa de innumerables crímenes, de los cuales Lévinas, además, fue víctima? Bajo la lectura del ensayo *el mal elemental*, no queda otra posibilidad; estas palabras apuntan a la esencia del horror de la exterminación nazi.

No obstante, en nuestro trabajo daremos una segunda lectura a estas potentes palabras. Una lectura que apunta al desarrollo de la ontología propuesta por Lévinas, en otra de sus obras; *De la existencia al existente* y que nos invitan a complementar la lectura de Abensour

y a interiorizarnos en esta fisura que Lévinas ha descubierto en las entrañas del ser mismo.

Fisura que la filosofía occidental no vio, fisura que el hitlerismo exacerbó tras dejarla sin salida, y que destruye la pretendida y “prometida paz del ser consigo mismo, que *no* se acaba, *no* se cierra, *ni* descansa en él mismo”.

Segunda parte:

De la existencia al existente como indispensable para la comprensión de De la evasión.

Lévinas nos presenta a la *existencia*, es decir, al ser mismo considerado en su *pureza*, en un ejercicio propiamente fenomenológico, esto es, a partir de la descripción de una realidad desarticulada de todo contexto, añadido o intencionalidad. Es evidente este esfuerzo de Lévinas a lo largo de todos los escritos revisados, y el tratamiento de esta problemática responde al propósito de pensar, por primera vez, al *ser en cuanto ser*, es decir, descolgándolo, en primer lugar de toda consideración de éste como acabado, perfecto o suficiente. Y, en segundo lugar, de toda diferenciación con el *ente*. Lévinas, en su libro *El tiempo y el Otro* nos invita a hacer el ejercicio:

“Tras esta destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino solo el hecho de que **hay**. La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio. Tras esta destrucción de las cosas y los seres,

queda el “campo de fuerzas” del existir impersonal. Algo que no es sujeto ni sustantivo. El hecho de existir que se impone cuando ya no hay nada. Es un hecho anónimo: no hay nadie ni nada que albergue en sí esa existencia. Es impersonal como “llueve” o “hace calor”. Un existir que resiste sea cual sea la negación que intente desecharlo. Irremisible existir puro.” (Lévinas 1993: 84)

Lévinas nos describe este “hay” a través de una vivencia que despliega el carácter de impersonal de la existencia. La impersonalidad del “hay” apunta a que la existencia no está referida a un enclave dentro de un sujeto. No es ni sujeto, ni objeto, ni una “nada” dirá Lévinas, no obstante es descrita como “un campo de fuerzas”, ¿A qué apunta, Lévinas cuando nos presenta estas palabras? Probablemente a la caracterización de una existencia que sí es portadora de un determinado temple, ya que su presencia sí se siente o se pre- siente aún en su estado de pureza o impersonalidad. Es a partir de esta presencia que Lévinas en su libro *De la existencia al existente* nos señala que “La corriente anónima del ser invade, sumerge todo sujeto, persona o cosa.” (Lévinas 2006: 69) La agudeza de este “hay” o mejor dicho, del “ser en general” viene dada por su indeterminación que se torna amenazante para el hombre.

El “hay” además en su indeterminación, no nos permite distinguir entre un “afuera” y un “adentro”. “El hay trasciende, en efecto, tanto la interioridad como la exterioridad, e incluso no hace posible esta distinción.” (Lévinas 2006: 69) Con estas palabras Lévinas nos sugiere que el “hay” es ausencia de límites y de formas, no se distinguen escenarios, porque es una pura presencia, que se cristaliza en una ausencia de mundo, de espacios y de tiempo.

Lo que más nos interesa destacar en la caracterización del “hay” levinasiano es, indudablemente su carácter de amenazante. Lévinas ocupa una palabra bastante más radical; *horror*, el roce del hay es el horror. ¿No será esta particularidad del ser como “horror” a lo que Lévinas apunta en sus primeras palabras del texto *De la evasión* cuando señala “el hecho brutal de ser”? Si el sujeto se despojara de su existencia en tanto sujeto, esto es, encarnada en un yo o depositada en una conciencia y pudiese vigilar o ser testigo de la pura existencia, se movería en el *horror*. “El horror es, de alguna manera, un movimiento que va despojar la conciencia de su “subjetividad” misma.” (Lévinas 2006: 72) No obstante, el movimiento que posibilita esta “salida” es imposible, no hay salida sin subjetivación. ¿Qué nos queda entonces? La evasión, la forma de una “saturación” o excedencia de ser. En su forma experiencial, la náusea. Es por ello que Lévinas insiste en que el horror no es una angustia de muerte, muy por el contrario, es una angustia de ser, es decir, de la participación en este “hay”, una participación esencialmente inevitable. “Es de su subjetividad, de su poder de existencia privada, de lo que el sujeto está despojado en el horror.” (Lévinas 2006: 73) Nos detenemos también en su carácter de ineludible, esto es lo que porta su carácter dramático; “El hay, y el modo que tiene el existir de afirmarse en su propia aniquilación, se caracterizan por una vigilia sin recurso posible al sueño. Vigilia sin recurso a la inconsciencia, sin posibilidad de retirarse al sueño como a un dominio privado”. (Lévinas 1993: 86). Naturalmente, en estas palabras de *El tiempo y el Otro* Lévinas quiere destacar este “peso muerto” de la existencia pura que no descansa, que no se retira y que permanece como un universal, es decir, sin todavía un existente que lo irrumpa, lo encarne y de alguna manera, lo porte. Con ello retomamos el análisis de las palabras de *De la evasión*; “El ser es imperfecto en cuanto *ser*, no en tanto *finito*”. La

fisura que Lévinas descubre tiene que ver con que el drama del ser está en su propio entramado, en el hecho de que es *horror* y que ni siquiera, la “encarnación” en un sujeto podría salvarlo. “La noción de ser irremediamente y sin salida constituye el absurdo fundamental del ser. El ser es el mal, no porque sea finito, sino porque carece de límites.” (Lévinas 1993: 87)

Ahora sí estamos equipados para entender, más profundamente las palabras de Lévinas en su escrito *Algunas reflexiones acerca de la filosofía del hitlerismo*. Al decirnos que el racismo “Es la humanidad misma del hombre” (Lévinas 2002: 21), Lévinas no apunta a una maldad, considerada como atributo, ni siquiera a una *naturaleza* propia del hombre. Lévinas iba mucho más allá, nos decía en el fondo, que la existencia en sí misma es *horror*. Y sabe, que es arriesgado lo que dice, pues en ello está pensando cuando señala en *De la evasión* que “Se trata de salir del ser por una nueva vía corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parece las más evidentes.” (Lévinas 1999: 117) ¿Cuál es esta “nueva vía”? La vía de pensar al ser en sí mismo, desde sí mismo, sin *ente* o, mejor dicho, sin existente. Y encontrarse con aquello que nadie puede ni quiere ver; el *horror*.

Sin embargo, esto responde a un propósito incluso más osado que el anteriormente descrito. Lévinas no solo quiere establecer y presentar esta fisura del ser, sino quiere invertir también el modo de pensar el ser hasta ese momento a través de una diferencia; la ya conocida “diferencia ontológica”.

Tercera parte:

La diferencia ontológica como indispensable para la comprensión de
De la existencia al existente.

Heidegger en el Epílogo de su texto *¿Qué es la metafísica?*, publicado en 1943, nos da algunas claves para poder sumergirnos en la trama de esta problemática. “La metafísica piensa el ser en la entidad de lo ente aunque sin poder pensar la verdad del ser en el modo de su pensar. La metafísica se mueve siempre en el ámbito de la verdad del ser, que, desde un punto de vista metafísico, sigue siendo para ella el fundamento desconocido e infundado.” (Heidegger 2001: 252) ¿Qué quiere decirnos Heidegger con estas palabras? Proponemos que Heidegger nos señala que en el preguntar metafísico que por excelencia apunta a la pregunta por la totalidad de lo ente², esto es, a la pregunta por el ser, inevitablemente, objetivamos al ser en lo ente y preguntamos ya a partir de la manifestación de lo ente, dejando atrás la pregunta por el ser. Heidegger lo explica con estas palabras; “No obstante, toda objetivación de lo ente se sume en la procura y aseguramiento de lo ente y a partir de ahí se hace con las posibilidades para su desarrollo, la objetivación se queda detenida en lo ente y lo toma por el ser.” (Heidegger 2001: 251) Es por esto que la metafísica, si bien se mueve “en el ámbito” de la verdad del ser, lo deja atrás. El ente como manifestación del ser conforma una donación al hombre, no obstante, esa donación funda, al mismo tiempo una

² Nos lo señala el mismo Heidegger, ya no en el prólogo, sino de lleno en el texto *¿Qué es metafísica?*; “*La metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto.*” (QEM p. 105)

sustracción. La permanencia en el ente y no en el ser, tras la pregunta por este último, no viene dada por una desidia o descuido del hombre, sino todo lo contrario; el Ser se manifiesta al hombre sustrayéndose.

“En cualquier lugar y por muy lejos que llegue todo tipo de investigación en busca de lo ente, nunca encontrará al ser. Lo único que encuentra siempre es a lo ente, porque tal investigación permanece aún antes de empezar anclada en lo ente con la intención de explicarlo. Ahora bien, el ser no es ninguna cualidad intrínsecamente existente de lo ente. A diferencia de lo ente, el ser no se deja representar y producir como un objeto”. (Heidegger 2001: 253)

Es el Ser el que se resiste a ser objetivado y por tanto todo estudio del ser, en último término, estará referido al ente.

458

No obstante y, una vez señalado el problema que Heidegger plantea y que es conocido como “El olvido de la metafísica”, se nos hace imperante la necesidad de explicar más a cabalidad la sustracción del ser, antes mencionada, dado que ella fundará, en última instancia este olvido y lo que es más importante para nuestro trabajo, el verdadero blanco adonde Lévinas apuntará sus dardos.

La sustracción según la teoría de Heidegger supone dos niveles, el nivel óntico y el ontológico. En el nivel óntico Heidegger considera la manifestación de lo ente como tal, esto es, su venida a presencia. La venida a presencia de lo ente alude al aspecto de finitud, en donde el desvelamiento de lo ente en su totalidad impera con mayor dominio allí donde el ente mismo es menos conocido o donde todavía no ha sido reconocido. Por otra parte, pero continuando en el análisis óntico de la sustracción, Heidegger señala que el ente en su totalidad se manifiesta, en cada caso, en el marco de un acontecimiento epocal del ser dentro de una sucesión de acontecimientos epocales. En cada uno

de estos acontecimientos, la totalidad de lo ente se manifiesta, no obstante, en un ámbito distinto. Esto es lo que la metafísica, en su proceso del “olvido del ser” no ha considerado. El ser nunca se manifiesta entero, siempre permanece oculto, y es precisamente eso lo que la historia de la metafísica no había visto todavía. Existe un proceso inherente al mismo ser en el que éste se entrega al hombre siempre de manera parcial, constituyendo esto también el fundamento del acceso finito que el hombre, inevitablemente, tiene hacia el ser en la pregunta por el *qué* es el ente.

Ahora bien, en el análisis del nivel ontológico, Heidegger considera la dimensión atemática que hace posible la venida a presencia del ente, es decir, que el ente viene a presencia solamente porque aquello que posibilita esta venida se sustrae. Esto es esencial para la comprensión de las palabras anteriormente citadas de Heidegger; “el fundamento desconocido e infundado”. Con estas palabras Heidegger apunta a una no- verdad como fundamento, esto es, un *ocultamiento* necesario del ser, gracias al cual se posibilita la manifestación de él mismo en lo ente. La verdad constituye también una sustracción. Como parte de de la verdad existe una no- verdad y, de la misma manera, considerando a la verdad como desocultamiento también es constitutiva de ésta un ocultamiento de lo ente en su totalidad. Este ocultamiento a la manera de un “no- desocultamiento” no acontece como una privación de la venida a presencia propia de la verdad. “Se trata más bien de un no-desocultamiento que, a la manera de un peculiar tipo de sustracción, ocurre en y con el acontecer de la verdad misma, y que posibilita como tal dicho acontecer.” (Vigo 2001: 178). Esta no- verdad es más antigua que cualquier tipo de manifestación de lo ente y que el desocultamiento de éste. Por esto Heidegger nos señala que “[...] Lo único que encuentra siempre es a lo

ente, porque tal investigación permanece aún antes de empezar anclada en lo ente con la intención de explicarlo.”

Dada la descripción de estos dos ámbitos sostenemos que tanto el lado ontológico de la sustracción como el óntico confluyen para Heidegger en caracterización de la no-verdad como “misterio” (*Geheimnis*). Como misterio, desde el punto de vista ontológico, la no-verdad es considerada como el ocultamiento de lo oculto. El ente en su totalidad, por lo tanto, no solo se oculta, sino también oculta que se oculta, y ello repercute fuertemente en el arraigo del *Dasein* hacia lo que le ofrece lo ente, y también en la consideración de la pregunta planteada por el hombre sobre *qué* es el ente.

Hasta aquí el análisis de la sustracción del ser. Queda todavía preguntarnos por la relación del *Dasein* con el ser, fundamental para determinar y completar este breve recorrido por la diferencia ontológica.

460

El *Dasein* en su cotidianidad, se aferra todo el tiempo a lo ente, va de uno a otro en su estar ocupado, además se aparta cada vez más del misterio de lo oculto, esto es, de la totalidad de lo ente. No, obstante es al *Dasein* al que le pertenece la *comprensión* de su propio ser, puesto que su ser se le manifiesta en un “hacerse cargo” de sí mismo. Esto lo señala reiteradas veces Heidegger en su obra *Ser y Tiempo*. “El *Dasein* no es tan solo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente **le va** en su ser este mismo ser. La constitución del ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser.” (Heidegger 1998: 35). De esta manera, el *Dasein* está, por así decirlo, “habilitado” para un cuestionamiento acerca del ser, ¿Cómo? Tras la pregunta por su propia existencia. “El *Dasein* se comprende a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo.” (Heidegger 1998: 35). En esto consistirá toda

la analítica que Heidegger desarrolla en su obra capital; la pregunta por el sentido del ser a través de “Una comprensión mediana del ser en la que desde siempre nos movemos, y que en definitiva, pertenece a la constitución esencial del Dasein mismo.” (Heidegger 1998: 31)

Con estas palabras de Heidegger damos por terminada nuestra explicación de por una parte, la diferencia ontológica y por otra parte, la imposibilidad planteada por Heidegger tras nuestro análisis de la sustracción de acceder a la totalidad de lo ente, en tanto tal, esto es, al ser.

Leemos en Lévinas en su libro, *De la existencia al existente* una crítica transversal a Heidegger, tras el intento de pensar “de una vez por todas” el ser, en tanto ser. Este solo intento ya desafiaría la obra de Heidegger, en el sentido de Lévinas tácitamente hace a un lado la propuesta heideggeriana de inaccesibilidad de pensar al ser en su pureza. Obstáculos para Heidegger hay miles; la cotidianidad del *Dasein*, la manifestación epocal del mismo ser, la no-verdad como fundamento. Para Lévinas, en cambio, ninguno.

Acá se encuentra, a nuestro juicio, el punto central de estos escritos levinasianos. Para Lévinas el ser no se oculta, es el hombre quien no ha querido internarse en él. Es por esto que cuando Lévinas nos dice en *De la evasión* que “Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que lo comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara” (Lévinas 1999: 116), lo que verdaderamente hace es denunciar no solo una aceptación de un “encadenamiento al cuerpo” como señala en su obra acerca del hitlerismo, y si se quiere profundizando más aún, no solo denuncia la aceptación del *horror* como sustrato mismo del ser, lo que ya sería algo pavoroso. Lévinas va mucho más allá, denuncia una aceptación de una negativa de siglos, por parte de la filosofía, a introducirse en el ser mismo y afrontar lo que haya de novedoso en él. Una negativa que

está tan acuñada en la filosofía occidental- sobre todo y exacerbadamente en la filosofía heideggeriana- que esta “nueva salida” es portadora ya de un tremendo riesgo.

En referencia a esta crítica, Lévinas señala explícitamente esta denuncia diciendo lo siguiente en una conferencia en 1987.

“Ese recogimiento del Sein –de la aventura del ser- en el pensar, en el preguntar sobre el ser y su sentido, ese recogimiento en el pensamiento en el modo del ser- ahí humano, en el Da- sein, descrito con tanta genialidad, ¿está exento de ambigüedades?¿La aventura del ser en cuanto ser- ahí, en cuanto Da- sein, es pertenencia inalienable a sí misma, ser propio, *Eigentlichkeit*, autenticidad conquistadora que nada altera – ni sostén, ni ayuda, ni influencia- desdeñosa del intercambio en que la voluntad espera el asentimiento de lo extranjero; virilidad de un libre poder- ser, suerte de nobleza de raza y espada?” (Lévinas 2008: 33)

¿En qué sentido, son estas palabras una crítica al estudio, por parte de Heidegger, del *Da-sein*? Sustancialmente, en el sentido de la consideración del *Da-sein* como algo acabado, suficiente, “pertenencia inalienable a sí misma”—en palabras de Lévinas— que nos deja sin la posibilidad de pensar lo que no hay de *paz y suficiencia* en el hombre, de pensar lo único que nos puede llevar a la “otra vía”; la del ser, impenetrable para Heidegger, impensable para el resto de la filosofía.

Consideración final

Lévinas sostiene, en definitiva, la posibilidad de penetrar en el ser mismo. En esto consiste el núcleo de los escritos revisados. Al poner los textos en perspectiva nos dimos cuenta de que esta intención subyace el significado total de sus palabras, sin embargo, Lévinas nos lleva como por “capas” o estratos a una comprensión más cabal sobre lo dicho, volviendo sobre lo señalado una y otra vez, pero en cada vuelta con una resonancia diferente. Lo que hace que las diversas lecturas sobre sus textos no sean excluyentes unas de otras, pero al mismo tiempo, nunca estén agotadas.

Dejamos abierta, pues miles de interrogantes sobre lo dicho y al mismo tiempo, muchos elementos en los cuales quisiéramos habernos sumergidos. Llama nuestra especial atención en tema del tiempo y de la hipóstasis, que indudablemente constituirían otra vuelta sobre lo dicho.

No obstante, en este último comentario, no queremos dejar aparte una peculiar observación, que si bien, no tratamos durante este trabajo por razones de extensión, quedó en el tintero para una próxima reflexión.

Consideramos que no son azarosas las palabras de Lévinas al tratar, dentro de su ontología, vivencias tan experienciales como el placer, el sufrimiento y la náusea y estamos tentados a decir que para Lévinas es parte constitutiva la referencia a la sensibilidad como eje en una propedéutica al tema del ser. No olvidemos además que el ser propiamente tal está caracterizado por el horror, en primer lugar. En la interpretación sugerida en ARH, la necesidad de evasión se ve amputada por un “encadenamiento al cuerpo”. ¿No habrá aquí otra gran crítica hacia la filosofía occidental? Crítica que tendría que ver con “dejar aparte” la sensibilidad como sustrato elemental en la

problemática del ser. La sensibilidad rompe y nos proporciona una “salida” a esta excedencia de ser, no es –como diría Heidegger- un constitutivo ontológico del *Dasein* sino aquello que nos saca de esta suficiencia en la forma de un malestar y que, de alguna manera, nos conecta con el ser y con “la tragedia de una existencia definitiva”. No olvidemos que Lévinas lo dice textualmente en *De la evasión*; “Y sin embargo la sensibilidad moderna se enfrenta con problemas que indican, sin duda por primera vez, el abandono de esa preocupación por la trascendencia. Como si tuviera la certidumbre de que la idea de límite no podría aplicarse a la existencia de lo que es, sino únicamente a su naturaleza y como si percibiera en el ser una tara más profunda.” (Lévinas 1999: 78) Pareciera ser que la “sensibilidad” es la ventana que nos abre a una verdadera comprensión del ser en su pureza. ¿No habrá una resistencia de parte de la filosofía tradicional a considerar la sensibilidad como secundaria, como atributo, como parte de este *límite* del ser? Una pregunta fascinante que dejaremos para otra oportunidad.

Bibliografía

Heidegger, M. *Ser y Tiempo (Sein und Zeit)* (ST). Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Universitaria, 1998.

_____. *Introducción a la Metafísica (Einführung in die Metaphysik)*. Traducción de Angela Ackermann. Barcelona: Gedisa, 2001.

_____. *Hitos (Wegmarken)*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2001. De esta obra se citan los siguientes ensayos:

¿Qué es Metafísica? (QM) 1929

Epílogo a ¿Qué es Metafísica? (EQM) 1943

Lévinas, E. *El Tiempo y el Otro* (TA) (*Le temps et l' autre*). Traducción de José Luis Pardo. Barcelona: Paidós Ibérica, 1993.

_____. *Algunas reflexiones acerca de la filosofía del hitlerismo* (ARH) (*Quelques réflexions sur la philosophie de l' hitlérisme*). Traducción de Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. *De la evasión* (DE) (*De l' evasión*). Traducción de Isidro Herrera. Madrid: Arena, 1999.

_____. *De la existencia al existente* (DEE) (*De l' existence á l' existant*). Traducción de Patricio Peñalver. Madrid: Arena2006.

_____. Morir por... En Abensour M., Levinas E. y Derrida J. *Tres textos sobre Heidegger*. Traducción de Alejandro Madrid. Santiago: Metales Pesados, 2008.

Vigo, A. Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de *Sein und Zeit* en los escritos de los años 1929- 1930. En *La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*. Madrid: Trotta 2001.

Mario Gutiérrez C

¿Derechos y utilidad, son conciliables? Las propuestas de Ronald Dworkin y John Stuart Mill.

Título: ¿Derechos y utilidad, son conciliables? Las propuestas de Ronald Dworkin y John Stuart Mill.

Autor: Mario Gutiérrez C.

Palabras Claves: utilitarismo, derechos, felicidad, Ronald Dworkin, John Stuart Mill.

Resumen

A continuación se analiza si son conciliables los derechos humanos y la utilidad. Esta conjetura es motivo de debate en el liberalismo político y permite apreciar la diversidad de posturas que conviven dentro de tal línea de pensamiento. Precisamente este artículo se propone revisar las respuestas de dos autores liberales a esta conjetura. Primero, la postura contra el utilitarismo de Ronald Dworkin para quien es imposible conciliar el respeto por los derechos humanos a través de la utilidad. En segundo lugar – y considerando las críticas señaladas – la postura del filósofo británico John Stuart Mill quien defiende una fundamentación utilitarista de los derechos humanos.

¿Derechos y utilidad, son conciliables?
Las propuestas de Ronald Dworkin y John Stuart Mill

Mario Gutiérrez C.

Introducción: El problema

Al utilitarismo se le hacen, principalmente, dos críticas: (1) que la definición del principio que lo rige (principio de utilidad), 'la máxima felicidad para el mayor número de personas', es una propuesta que concede demasiado poder a las multitudes o mayorías. Si éste es el criterio ético y político que una comunidad tomara, entonces, la definición misma propone un gobierno sin límites por parte de las mayorías y, consecuentemente, sería justificado atropellar a los individuos no considerados dentro de aquel 'mayor número de personas', éstos últimos están expuestos y, se podría decir, tienen a la sociedad en contra. Esta primera crítica considera que es peligrosa una democracia cuyo criterio final sean las decisiones colectivas fundadas en la utilidad, puesto que en vez de un gobierno de las mayorías con respeto a las minorías, lo que se expresa es gobierno sin límites en el ejercicio de su poder, convirtiéndose en lo mismo, o algo peor, que un tirano para las minorías.

(2) Se califica al utilitarismo como teoría inmoral ya que permite, a través del principio de utilidad, justificar la conveniencia personal por sobre la justicia general. Se dice que los utilitaristas tendrían el corazón seco y serían fríos e incapaces de simpatía por los sentimientos morales, puesto que reducen todo al mero placer¹. De

¹ "(los utilitaristas son) *seres inmorales porque equiparan la felicidad con el placer y son capaces de sacrificar la justicia por la conveniencia personal*". Véase: MILL, John Stuart: *Utilitarismo*, Traducción del inglés y prólogo de Ramón Castilla, Aguilar, Buenos Aires, 1980.

esta forma, el utilitarismo es considerado una teoría que promueve acciones egoístas de individuos o grupos por sobre los valores de una comunidad.

Como consecuencia de estas críticas se postula el respeto por los *derechos humanos* como ejes para el desarrollo de toda sociedad. Esta es la propuesta del pensamiento *liberal* que considera a los derechos como algo inherente a toda persona y su respeto sería la mejor forma de promover el progreso de las sociedades. Así, toda decisión debe estar fundada en ellos. Sin embargo, la discusión no termina aquí, ya que no termina de quedar claro que la utilidad y los derechos no puedan identificarse para todos los casos. Este último punto es motivo de discusión dentro del mismo pensamiento liberal y es el motivo de este trabajo.

Así, esta breve investigación se divide en tres momentos en pos de discutir las propuestas de dos liberales: (i) La propuesta deontológica de Ronald Dworkin, quien es crítico al utilitarismo; (ii) la propuesta utilitarista de John Stuart Mill, pensador clave para el liberalismo, que logra incluir en su teoría los derechos humanos.

La pregunta central de esta investigación dice: ¿es posible conciliar los derechos humanos dentro de una ética de corte utilitarista? Para esto el análisis estará centrado principalmente en los siguientes textos: *Sobre la libertad* (1859); *El utilitarismo* (1863) para el análisis de Mill; *Los derechos en serio* (1977) para el análisis de Dworkin.

Ronald Dworkin: Críticas al utilitarismo y defensa de los derechos humanos.

Derecho en sentido fuerte y derecho a ser tratado como igual.

Ronald Dworkin es fundamentalmente un jurista y filósofo del derecho, su libro *Los derechos en serio* (1977) fue escrito en un

momento de alta tensión en su país como a nivel mundial. El racismo, la guerra de Vietnam y el movimiento contestatario de las Universidades en Estados Unidos ejemplifican la actitud esencialmente crítica que había contra el *liberalismo*. Sin embargo, su libro busca revitalizarlo a través de lo que podríamos llamar un liberalismo *igualitario* centrado principalmente en la pertinencia de los *derechos* individuales de los ciudadanos.

Para el jurista las personas tienen derechos individuales, éstos son considerados *cartas de triunfo* que se expresan y se entienden cuando no respetarlos sería como tratar a una persona como una no-persona, es decir, sería pasar por encima de *su dignidad y autonomía sobre sí misma, no tratándola con toda la dignidad de un igual*. Una característica importantísima, que se deduce de lo anterior y que interesa mucho a esta concepción del liberalismo, es que los derechos son *cartas de triunfos* que priman por sobre las decisiones colectivas.

A Dworkin le interesa que se reconozca el sentido fuerte de la palabra 'derecho'. Por ejemplo, cuando decimos que alguien tiene 'derecho' a hacer algo, como despilfarrar su dinero, entendemos que estaría mal interferirlo sin algún fundamento especial. Si yo decidiera entrometerme y decirle en qué debería gastar, pasaría por encima de su elección y no respetaría su autonomía ya que sin conocer sus motivos y deseos introduciría mis criterios como si fuesen mejor que sus propias decisiones. Pero aún si lo fuesen y, además, se lograra un mayor beneficio para la comunidad por el hecho de gastar bajo mis criterios, esto no es un argumento suficiente para que cambie su elección, puesto que la decisión final ya no estaría en ninguno de los dos (el gastador o yo), sino en la utilidad general. El peligro tras esto, que el mayor beneficio para la comunidad sea el criterio final para toda decisión, es que toda elección podría ser intervenida en términos de la utilidad general y ya no existirían derechos *en sentido fuerte*.

Para Dworkin el derecho humano principal es la *igualdad* y su respeto es propio de todo *liberal igualitario*. Este derecho en la Constitución norteamericana es establecido como derecho fundamental² y de él se desprenden dos formas que lo configuran en la práctica: (a) el derecho a 'igual tratamiento' y (b) el derecho a 'ser tratado como igual'. El primero alude a "*una distribución igual de oportunidad, recursos o cargas. Cada ciudadano, por ejemplo, tiene derecho a un voto igual en una democracia...una persona debe tener un solo voto por más que una disposición electoral más compleja pudiera asegurar mejor el bienestar colectivo*"³. Mientras que, 'ser tratado como igual' no se refiere a la igual distribución de algún beneficio, sino al derecho a ser tratado con la misma consideración y respeto que cualquiera. Así, todo dictamen (sea de un poder del gobierno o de una mayoría) *debe* ser fundado en el derecho de *igualdad* en sus formas de igual consideración y tratamiento.

470

En función de lo anterior se configura la postura de Dworkin y se establece la siguiente pregunta: ¿Puede un liberal ser utilitarista? Un argumento utilitarista es aquel que permitiría la restricción de libertades en pos de lograr un objetivo que la comunidad desea intensamente, así, la comunidad estaría a favor de que algunos de sus miembros estuvieran peor a cambio de que la comunidad en general estuviese mejor.

A pesar de lo anterior el utilitarismo es una teoría que ha tenido éxito y esto principalmente por un aparente carácter de igualdad. Dworkin caracteriza el éxito del utilitarismo en los siguientes puntos: (a) El utilitarismo no supone un tipo de vida inherentemente mejor o más valiosa que otra, ya que la decisión será en función de los deseos de la comunidad; (b) el utilitarismo fundamenta que son necesarias algunas restricciones a la libertad para el logro de un fin colectivo de

² Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel 1997, p. 332.

³ Op. Cit., p. 332

la comunidad porque, precisamente, ése es el fin deseado con mayor intensidad y amplitud; (c) El utilitarismo parece no estar en oposición a los derechos fundamentales de *igual tratamiento* y al de *ser tratado como igual*, bases de la teoría liberal, porque las decisiones utilitaristas *“tratan los deseos de cada miembro de la comunidad de forma pareja con los deseos de cualquier otro, sin bonificación ni descuento que refleje la opinión de que ese miembro es más o menos digno de consideración que cualquier otro”*⁴. Así, el utilitarismo sería acorde con el liberalismo. Pero para el jurista norteamericano esto es imposible.

Preferencias personales y externas.

Dworkin centra sus críticas principalmente sobre dos tipos de utilitarismo: (I) El utilitarismo psicológico. Éste es el propuesto por Jeremy Bentham y plantea que, del *hecho* de que existen estados homogéneos de dolor y placer, sentimos dolor cuando una acción es perjudicial y sentimos placer cuando una acción es benéfica. La guía para la adopción de cualquier decisión⁵ se basa, entonces, en el cálculo (sumas y restas) de dolores y placeres; (II) El utilitarismo de la preferencia. Éste en vez centrarse solamente en el cómputo de utilidad, busca determinar la intensidad con que se desea algo, es decir, determinar con qué intensidad se prefiere unas consecuencias

⁴ Op. Cit. p. 391

⁵ Precisamente Dworkin escribe: *“Jeremy Bentham quien creía que solamente argumentos utilitaristas podían justificar decisiones políticas, daba la siguiente respuesta. Decía que el efecto de una política sobre el bienestar de un individuo se podía determinar descubriendo qué cantidad de placer o de dolor le aportaba tal política, y que el efecto de tal política sobre el bienestar colectivo se podía calcular sumando todo el placer y restándole todo el dolor que traía a cada uno.”* Véase: Op. Cit. p.339-340

por sobre otras para, así, satisfacer la que, en promedio, sea la más deseada⁶.

Un ejemplo pertinente es pensar qué prefiere una sociedad que pasa por un momento racista: ¿la construcción de un nuevo hospital público o la implementación de nuevas medidas de segregación racial? La clave está en darnos cuenta de que las preferencias llevan consigo una intensidad que representa cuánto son deseadas, en el caso ya dicho, a pesar de que los miembros de esa cierta comunidad admitieran que es más razonable construir un nuevo hospital en vez de que se tomen medidas de segregación racial, no podrían quitar de sus preferencias la intensidad que las acompaña y el hecho de que algunas preferencias por más razonables que sean, como el nuevo hospital, llevan consigo menos intensidad que otras, por más cuestionables que sean. El utilitarismo de la preferencia buscará, entonces, satisfacer en promedio las preferencias deseadas con mayor intensidad.

472

Dworkin descarta el utilitarismo psicológico aludiendo a la imposibilidad del cálculo de placeres y dolores propuesto, los argumentos en contra son dos: (1) Es un supuesto al menos dudoso un punto de partida basado en la existencia de estados psicológicos simples y comunes, como el dolor y el placer, para todos los que se vean beneficiados o perjudicados por una acción. (2) Es imposible llevar a cabos los cálculos que esta teoría propone, para lograr esto habría que ser capaz de 'identificar', 'medir' y, luego, 'sumar' o 'restar' un placer o un dolor, bajo el supuesto de que hay homogeneidad de algún tipo en los placeres y dolores que ocurren al mismo tiempo en un mismo sujeto. En palabras del jurista: *"¿cómo se puede medir el bienestar de un individuo, y cómo se pueden sumar los logros en bienestar de diferentes individuos, para luego compararlos con*

⁶ Op. Cit., p. 340

pérdidas, que permiten justificar la afirmación de que, globalmente, los logros exceden en importancia las pérdidas?”⁷ Los meandros a los que este cálculo nos llevaría lo hacen imposible.

Sin embargo, esta crítica no toca al utilitarismo de la preferencia, al parecer esta teoría cumple con el supuesto carácter igualitario pues “(1) *Si la comunidad solo tiene suficientes medicinas para tratar a algunos enfermos, parecería que el argumento recomendase que se trate primero a los más enfermos—puesto que éstos desean con mayor intensidad—. (2) Si la comunidad puede construir una piscina de natación o una sala de teatro, pero no las dos cosas, y hay más gente que quiere la piscina, el argumento recomienda que la comunidad la construya, a menos que los que quieren el teatro puedan demostrar que sus preferencias son tanto más intensas que alcanzan mayor peso a pesar de la inferioridad numérica”⁸*

El igualitarismo parece confirmarse porque lo único que interviene en la elección es la persona y la intensidad con la que desea unas consecuencias por sobre otras. Así, el utilitarismo respetaría el principio liberal de la igualdad expresado en los derechos a igual tratamiento e igual consideración. Dice Dworkin: “*La probabilidad de éxito de las preferencias de cada individuo... dependerá de lo importante que sea para él su preferencia y de cuántos sean los que la compartan, comparados con la intensidad y el número de las preferencias concurrentes. Su probabilidad no se verá afectada por la estimación o el desprecio de los funcionarios ni de sus conciudadanos, y por consiguiente él no tendrá que sentirse subordinado ni obligado por nadie”⁹* No obstante lo anterior, para Dworkin estas preferencias no son puras y neutras, en ellas ya hay criterios operando. Su opinión final

⁷ Op. Cit., p. 392

⁸ Op. Cit., p. 341

⁹ Op. Cit., p. 341

sobre el utilitarismo se basa en la pertinencia de la introducción de lo que entiende por 'preferencias personales' y 'preferencias externas'.

Una *preferencia personal* es la preferencia del individuo por que le sean asignados tales o cuales bienes. Por ejemplo, volviendo al caso anterior de la construcción de una piscina o un teatro pero no ambas, si soy actor tendría una *preferencia personal* por que se construyera un nuevo teatro en la ciudad y no una piscina. Por otra parte, una *preferencia externa* es aquella preferencia porque tales o cuales bienes u oportunidades le sean asignados a otros. Un caso de preferencia *externa* sería, dentro del mismo ejemplo ya citado, si uno, sin ser actor ni practicar natación, eligiese que se construya un teatro *para los actores* porque considera que el teatro es una actividad más digna que la natación y que cualquier forma del deporte y, por tanto, es preferible para la gente ir a ver representaciones teatrales en vez de aprender a nadar. Esta última consideración revela que la pretensión de este tipo de utilitarismo de considerar a las preferencias tratándolas de manera imparcial e igualitaria, suponiendo que son nada más que simples preferencias, desconoce el contenido no neutral y no igualitario que las tiñe y determina.

474

La única forma de que este argumento no fuera pertinente para el ejemplo sería que los que tuvieran que decidir fuesen únicamente los implicados directamente, es decir, los que tuvieran *preferencias personales* en ello, a saber, actores y nadadores. Pero el punto podría llegar ahí a un absurdo porque ¿cómo determinar quién desea más intensamente lo uno o lo otro? Si se cae en la necesidad calcular la preferencia entonces los mismos argumentos que eran pertinentes para criticar el utilitarismo psicológico serían para éste.

Es difícil dar con un argumento que solo contenga *preferencias personales*, pues éstas y las *preferencias externas* se encuentran entretrejidas y mezcladas de forma que la discriminación de los elementos personales y los externos en la preferencia global de un

individuo es casi imposible. “*Consideremos –dice Dworkin– la preferencia de un blanco, estudiante de derecho, por asociarse con compañeros blancos. Se puede decir que se trata de una preferencia personal por vincularse con cierto tipo de colega más bien que con otro. Pero es una preferencia personal que depende de preferencias externas: excepto en casos rarísimos, un estudiante blanco prefiere la compañía de otros blancos porque tiene convicciones sociales y políticas racistas o porque desprecia a los negros en cuanto grupo.*”¹⁰

Las decisiones tomadas dentro de un utilitarismo de la preferencia operan desde un prejuicio y no desde una sitial de neutralidad, tal es la importancia de introducir la noción de *preferencias externas*. La consecuencia de lo anterior es que ninguna teoría utilitarista respeta el principio de igualdad reivindicado por Dworkin enfatizado en sus ideas de derechos ‘en sentido fuerte’. Todo argumento utilitarista incluye *preferencias externas* y, así, es anti-derechos y anti-igualitarismo.

John Stuart Mill: utilidad, felicidad y Derechos Humanos Respuestas a las críticas

Nos introducimos a un ambiente distinto, entramos a revisar una propuesta centrada en el logro de la felicidad. Para el utilitarismo la felicidad es el principio fundamental de la moral y la fuente de toda obligación moral, así, los *derechos humanos* tienen pertinencia dentro de esta teoría únicamente en tanto promuevan la felicidad. El objetivo de este capítulo es doble, por un lado disipar las críticas anteriormente señaladas tanto en la *Introducción* como por Ronald Dworkin y, por otro, ver cómo esta teoría compatibiliza la utilidad con el respeto por los derechos humanos.

¹⁰ Op. Cit., p. 344

¿En qué consiste el utilitarismo? Mill lo caracteriza en los siguientes términos: *“El credo que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad. Se entiende por felicidad el placer, y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer.”*¹¹ Por tanto se concluye *“que el placer y la exención de dolor son las únicas cosas deseables como fines; y que todas las cosas deseables (que en la concepción utilitaria son tan numerosas como en cualquiera), lo son o por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la prevención del dolor”*¹² La equiparación de la ‘felicidad’ con el ‘placer’ y, además, el criterio de deseabilidad fundado, en último término, en el ‘placer’ ponen en evidencia que la teoría de Mill es sin duda un utilitarismo. Pero hay una diferencia importante respecto a lo que se entiende por el sentido del principio de Utilidad. Hemos visto que *la mayor felicidad para el mayor número de personas* justifica acciones egoístas o inmorales ya que queda por definir quién es ‘el mayor número de personas’ y ‘qué es la máxima felicidad’. La relatividad de los términos permite que ‘el mayor número’ sea, por ejemplo, únicamente el agente de la acción y que su ‘máxima felicidad’ sea solo aplicable a él, constituyéndose un criterio individualista y egoísta. Así, parece pertinente la crítica al utilitarismo como teoría inmoral que promueve la conveniencia personal por sobre los ideales de justicia y los valores de una comunidad. Sin embargo, Mill introduce el criterio que falta y desde ahí comienza, lo que podríamos llamar, su originalidad como exponente de la teoría utilitarista. En esta primera parte de “respuestas a las críticas al utilitarismo” nos centraremos en las implicancias del giro que propone Mill al sentido del principio de Utilidad.

¹¹ Mill, John Stuart, *El Utilitarismo*, pp. 28-29

¹² Op. Cit., p. 29

El criterio introducido consiste en que la Utilidad ya no es la promoción de la mayor felicidad del propio agente, sino la mayor cantidad de felicidad general¹³. ¿Qué quiere decir esto? Que el faro de la máxima utilitarista será la Utilidad general, la que incluye como un subconjunto la felicidad del agente, sea este agente un individuo o una colectividad. Para Mill, el utilitarismo no es una teoría que justifique el egoísmo y la inmoralidad, dicho en sus propias palabras: *“La conveniencia, en vez de ser una misma cosa con la utilidad, es una rama de lo dañino. Así, sería a menudo conveniente decir una mentira para superar un obstáculo o para conseguir inmediatamente algún fin útil para nosotros o para los demás. Pero el cultivo de un sentimiento agudo de la veracidad es una de las cosas más útiles a que puede servir nuestra conducta, y el debilitamiento de ése sentimiento es una de las más perjudiciales”*¹⁴

Esta última declaración es de suma importancia pues muestra cómo está operando, junto con el criterio señalado, otro elemento puesto que ¿por qué la utilidad general no se juega en actos de conveniencia, sino en el cultivo de sentimientos morales, como por ejemplo, la veracidad? ¿Qué hay detrás de este planteamiento de Mill que supone que esto es más *útil* que otro tipo de utilidad? Esta pregunta nos permite plantear una distinción de carácter principal para entender la posición desde la cual se eleva la teoría milliana. La distinción es entre un *utilitarismo de actos* y un *utilitarismo de reglas*. El primero plantea que lo verdaderamente útil (y, por tanto, justo) es el logro de la máxima felicidad en cada acto, mientras que, el segundo, plantea que es posible establecer ciertas reglas cuya observancia permite maximizar la felicidad para el mayor número de personas a pesar de no lograr la máxima felicidad en cada acto. Mill defiende un utilitarismo que prefiere no alcanzar la máxima felicidad

¹³ Op. Cit., p. 35

¹⁴ Op. Cit., p. 50

en cada acto si eso implica el quiebre a ciertas reglas morales, por ejemplo, la veracidad, ya que ésta contribuiría más a la utilidad. De esta manera, la propuesta de Mill se ubica dentro de un *utilitarismo de reglas*.

Ahora bien, la fijación de estas *reglas* para maximizar a la felicidad nos lleva a un punto importante dentro de la filosofía de este empirista inglés, pues ellas no son esencias que siempre han estado en el mundo y son descubiertas por el intelecto, sino que nacen del diálogo, del debate, del ensayo y error que en la experiencia se da. Esto último es clave para el logro de la felicidad general, puesto que el diálogo implica que los sujetos salgan de sí mismos, de su dimensión individual, y se sitúen en un espacio común en el cual se construya una regla, un acuerdo que permita promover de mejor forma la felicidad general. Esto es *útil* porque muestra cómo la felicidad individual está absolutamente ligada con la felicidad colectiva y no es posible separar una de la otra en tanto que la maximización de la felicidad individual pasa por la maximización de la felicidad general. Incluso en el caso contrario, cuando la felicidad general no corresponde con la felicidad propia, aquella debe ser perseguida puesto que la felicidad general es un bien para el conjunto y maximiza la felicidad de todos. Es por esto que Mill dice: *“Quien conoce solamente su propia versión del caso no sabe gran cosa del mismo”*¹⁵.

Es ahora cuando podemos dar un argumento contra la creencia de que el utilitarismo pondría en peligro o sumisión a las minorías a causa su favor hacia a las mayorías. Esto es imposible desde los postulados de Mill puesto que el propio principio de Utilidad está exigiendo que la felicidad pasa por una armonía entre los sentimientos y objetivos propios con los del prójimo, por tanto

¹⁵ Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, p. 113.

atentar contra ellos sería como atentar contra la felicidad de la comunidad toda¹⁶.

Experiencia y principios secundarios

¿De dónde proviene el fundamento de la obligación moral? El criterio que usamos para vivir y elegir según la propuesta utilitaria es la idea de felicidad, así el fundamento de la moralidad es la felicidad general. Pero cabe preguntar: ¿cuál es el criterio para la obtención de la felicidad? El punto de vista de Mill es principalmente empirista, sus consideraciones sobre la felicidad tienen como fundamento último la experiencia. Precisamente para responder a la pregunta sobre cómo se incluyen los derechos humanos dentro de una teoría centrada en la utilidad general, el concepto clave es la *experiencia*.

Los *derechos* se enmarcan en aquellas condiciones que la *experiencia* nos ha enseñado que son útiles para la maximización de la felicidad general. Toda sociedad ha llegado, a través de la observación y de la experiencia, a ciertas nociones sobre qué es útil para ellos, de qué manera se promueve mejor la felicidad, qué es justo hacer, etc. Tales nociones a través del tiempo van siendo compartidas por todos y se van perfeccionando cada vez más. Prueba de esto es que algunas de esas nociones no solo se instalan en el plano del acuerdo moral, sino que tienen presencia jurídica. Esto último es el caso de los *derechos humanos*.

Mill da cabida a los derechos a través de lo que llama *principios secundarios*, estos principios derivados de la experiencia (la historia individual o colectiva) se constituyen en ejes para la maximización de la felicidad. Un principio secundario sería, por ejemplo, el *principio del daño*¹⁷ cuyo sentido es la promoción y la pertinencia de la *libertad*

¹⁶ Mill, John Stuart, *El utilitarismo*, p. 68.

¹⁷ Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, p. 66.

para la vida en sociedad. Este principio dice que *el único motivo por el cual una persona debe ser intervenida en su libertad y ser pasada a llevar su individualidad, es cuando ésta atenta contra la libertad de un tercero*. Cuando no hay daños a terceros se podría decir que hay un modo de vivir mejor que otro, esto lo corrobora la experiencia, preferimos vivir con la libertad que sin ella. ¿Por qué? Porque así somos más felices diría Mill.

Hemos venido aprendiendo estos principios a través de la experiencia desde que la felicidad se definió como el fin último del deseo y la regla de la conducta moral. Por tanto, en relación con la felicidad no partimos de cero, si la experiencia y la observación sirven de algo es para hacer posible el logro de la felicidad, es por eso que Mill se extraña de quienes niegan la necesidad de la observancia de estos *principios secundarios*: *“Es una idea extraña la de que el reconocimiento de un primer principio es incompatible con la de los principios secundarios. Informar a un viajero sobre la situación de su destino final no es prohibirle que utilice señales y postes indicadores del camino. La proposición de que la felicidad es el fin y el objetivo de la moralidad no significa que no deba trazarse un camino hacia esta meta, o que a las personas que allá van no se les pueda aconsejar que tomen una dirección mejor que otra”*¹⁸

De esta manera, el utilitarismo basa la inclusión de los derechos humanos teniendo como faro la maximización de la felicidad, Mill ve en los principios secundarios o *derechos* una necesidad que viene desde la experiencia, así su existencia y pertinencia es necesaria para esta teoría, puesto que si no existieran, no sería posible lograr el máximo de felicidad. Esta consideración está íntimamente ligada con el tipo de utilitarismo que Mill propone, un utilitarismo de reglas, puesto que lo que debe valorarse no es si cada acto maximiza la

¹⁸ Op. Cit., p.53

felicidad, sino una serie de *principios secundarios* cuyo respeto maximiza la felicidad. Es más feliz una sociedad donde tales preceptos están presentes que otra en la cual no. Para este último utilitarismo, la experiencia nos muestra que los *derechos humanos* son una obligación moral.

Bibliografía

Dworkin, R. *Los derechos en serio*. Barcelona, España: Ariel, 1997.

Mill, J. *Sobre la libertad*. Edición de Dalmacio Negro Pavón. Madrid, España: Austral, 1991.

_____. *Utilitarismo*. Traducción del inglés y prólogo de Ramón Castilla. Buenos Aires, Argentina: Aguilar, 1980.

Felipe Morales.

Sobre la filosofía experimental y la malla conceptual de sentido común de la consciencia.

Título: Sobre la filosofía experimental y la malla conceptual de sentido común de la consciencia.

Autor: Felipe Morales.

Palabras Claves: Consciencia, sentido común, malla conceptual, punto de vista.

Resumen

El objetivo de este ensayo consiste, en primer lugar, en presentar algunos problemas relacionados a la concepción de sentido común de la consciencia a partir de investigaciones dentro del ingente movimiento de la filosofía experimental. En segundo lugar, en defender la idea de que estas investigaciones son estudios empíricos de mallas conceptuales (conjuntos ordenados de conceptos) y que, en este sentido, son una extensión del proyecto de la filosofía del análisis conceptual. Finalmente, esbozaré un estudio sobre la relación entre los conceptos de consciencia y punto de vista, que incorpora ambas perspectivas.

Sobre la filosofía experimental y la malla conceptual de sentido común
de la consciencia

Felipe Morales.

El objetivo de este ensayo consiste, en primer lugar, en presentar algunos problemas relacionados a la concepción de sentido común de la consciencia; y, en particular, presentar el problema no menor de que no es claro que ella sea unitaria. Las discusiones en torno a esta cuestión que se van a replicar aquí tienen su origen en investigaciones recientes dentro del ingente movimiento de la filosofía experimental. Knobe y Prinz (2008) han intentado mostrar que la gente común –los *folk*– tienen un concepto de consciencia fenomenal, que utilizan para distinguir entre varios tipos de atribuciones de estados mentales. Esta investigación ha sido puesta en cuestión por System y Machery (2009); según su estudio, habría que sospechar que la presunta existencia de un concepto pre-teórico de consciencia, presente en los *folk*, es dudosa. Del mismo modo, investigaciones de parte de De Brigard (próximo) sobre la relación entre la atención y la consciencia apuntan que las distinciones de los *folk* relacionadas a la consciencia son dependientes del contexto. De esto se sigue que la noción *folk* de consciencia (si la hay) puede no ser unitaria.

En segundo lugar, este ensayo defenderá la idea de que estas investigaciones son estudios empíricos de mallas conceptuales (conjuntos ordenados de conceptos), y que en este sentido son una extensión del proyecto de la filosofía del análisis conceptual, en el sentido de Ryle de elaborar una “geografía lógica” de los

conceptos. Para ello, se expondrá el proyecto de la filosofía experimental y se evaluarán sus ramificaciones.

Finalmente, esbozaré un estudio sobre la relación entre los conceptos de consciencia y punto de vista, que incorpora ambas perspectivas. La intuición de que la posesión de un punto de vista es algo así como un indicio de la posesión de consciencia parece ser bastante fuerte entre los filósofos de la mente contemporánea. El estudio que se propone examina la robustez y preteoriticidad del concepto.

La estructura del ensayo es la siguiente. En la sección I, voy a presentar en qué consiste la filosofía experimental, y voy a discutir en detalle cómo se puede entender como continua o paralela a la filosofía del análisis conceptual. En la sección II, presentaré algunos estudios de filosofía experimental (los de Knobe y Prinz (2008), Systema y Machery (2009) y De Brigard (próximo)) en torno a la cuestión de la consciencia que guardan relación con el problema de qué papel (de haberlo) tendría el concepto de consciencia en las intuiciones *folk*. Finalmente en la sección III, examinaré la situación de la noción de punto de vista en términos de las intuiciones de sentido común, y esbozaré un estudio empírico para testear la hipótesis de que la noción es pobre en contenido y teórica.

La filosofía experimental como descripción de mallas conceptuales

Una intuición puede entenderse como una disposición a creer en algo. En la construcción clásica de la filosofía del análisis conceptual, las intuiciones son concebidas generalmente como pre-teóricas, y como soporte para la aserción de ciertas proposiciones; en particular, como evidencia para decidir por una teoría sobre algún problema. El análisis de un concepto consiste

fundamentalmente en establecer las relaciones que tiene con otros conceptos, es identificar su rol dentro de lo que podríamos llamar una red de conceptos o *malla conceptual*. Dentro de esta concepción de la naturaleza de la filosofía, el filósofo se guía por sus propias intuiciones para establecer una malla conceptual que, supuestamente, se corresponde a una visión correcta sobre el dominio investigado (construye modelos de los fenómenos).

Ahora bien, esta metodología basada en intuiciones ha sido puesto en cuestión recientemente por un considerable grupo de filósofos, y ha sido una de las principales motivaciones del movimiento de la filosofía experimental. En general, la filosofía experimental se puede caracterizar por la conducción de estudios empíricos sistemáticos sobre las intuiciones ordinarias de las personas (Knobe, próximo). Siguiendo a Nadelhoffer y Nahmias (2007, p. 128), se pueden distinguir al menos tres proyectos bajo el título de filosofía experimental, que pueden caracterizarse como sigue:

1. Análisis Experimental (AE): El objetivo de las investigaciones experimentales es estudiar de manera controlada y sistemática las intuiciones que la gente común tiende a expresar, y examinar su relevancia para los debates filosóficos.
2. Descriptivismo Experimental (DE): Lo importante no es solo investigar cuáles son las intuiciones de la gente ordinaria, sino tratar de determinar cómo se generan esas intuiciones.
3. Restriccionismo Experimental (RE): La apelación a intuiciones en filosofía es incorrecto. Los estudios experimentales muestran que las intuiciones varían intercultural y socio-económicamente, y si además no

tenemos base independiente para privilegiar nuestras intuiciones sobre otras, nuestras intuiciones no bastan para construir teorías.

Kauppinen (2007), en su crítica a las pretensiones de la filosofía experimental, propone que las diversas posturas experimentalistas aceptan:

Experimentalismo- (EXP-): La reflexión desde el sillón y el diálogo informal no son fuentes confiables de evidencia para afirmaciones (filosóficamente relevantes) sobre los conceptos *folk*, (que es la idea, como apuntaba, que motiva al movimiento de la filosofía experimental), pero se dividen en torno a

Experimentalismo+ (EXP+): Los estudios basados en encuestas [*survey studies*] son una fuente confiable de evidencia para afirmaciones (filosóficamente relevantes) sobre conceptos *folk*.

Si se acepta EXP+, el trabajo del filósofo experimental puede compararse positivamente al del filósofo del análisis conceptual clásico. La información que obtiene el filósofo experimental puede servir para la construcción de una malla conceptual; al sondear a la gente común, lo que ha hecho el filósofo es ampliar el número de perspectivas desde las cuales se puede acceder a relaciones conceptuales. La característica de las mallas conceptuales que estas investigaciones ponen de manifiesto es que los vínculos conceptuales que contienen están ponderados y que una representación de la malla conceptual tiene que expresar las tendencias de los sujetos a desarrollar ciertas redes conceptuales en lugar de otras. Justamente eso es lo que hay que explicar.

Observando esto, se ve que la filosofía experimental añade una nueva dimensión a la individuación de las redes conceptuales. La pertenencia de un determinado uso conceptual a una determinada red local puede apreciarse mediante la manipulación de los contextos de uso. Cualquier posible predicción respecto a las tendencias de los sujetos a utilizar de cierta manera los conceptos tiene que darse dentro del contexto de una malla conceptual más o menos elaborada, donde se tenga información de los pesos relativos de las conexiones lógicas de un concepto con otros que pertenecen a distintas redes conceptuales locales donde aparezca el concepto.

Ahora bien, a una construcción de este tipo de la filosofía experimental se puede hacer algunas objeciones. Primero, se puede proponer que los resultados de la filosofía experimental no son relevantes para el desarrollo del análisis de conceptos. Esta es la tesis que Kauppinen mismo defiende. En síntesis, él propone que el análisis de juicios del tipo

(I) S; En S, (no) diríamos que X es C,

que son apelaciones a intuiciones conceptuales, y que los filósofos experimentales interpretarían habitualmente según el esquema:

(E) 'En S, (no) diríamos que X es C' es una predicción de que (la mayoría de) los no-especialistas (no) dirán que X es C si el caso S es presentado a ellos,

debería interpretarse según el esquema:

(A) 'En S, (no) diríamos que X es C' es una hipótesis sobre cómo (1) los usuarios competentes de los conceptos en cuestión responderían si (2) considerara el caso en condiciones suficientemente ideales y (3) su respuesta fuera influenciada solamente por consideraciones semánticas,

y que las restricciones de este esquema impiden que las encuestas sean fértiles para acceder a las condiciones de aplicación semántica de los conceptos *folk*, es decir, que la estrategia metodológica experimentalista no es eficaz para desarrollar la semántica de los conceptos que emplean los sujetos, en el sentido de bajo qué condiciones las aplicaciones de estos son correctas (en un sentido literal). En los términos de Kauppinen, las encuestas solo nos pueden informar de intuiciones superficiales, que no ayudan para averiguar cuáles son los conceptos que realmente manejan los *folk*; para eso, se necesitan intuiciones robustas, que emergen solo cuando se ha eliminado toda posibilidad de error por falta de competencia, errores performativos e influencias de factores irrelevantes. La idea es que la competencia en el uso de un concepto no se puede evaluar desde el uso concreto del concepto; es una cuestión normativa, y hay una distinción fundada entre lo que parece correcto y lo que es correcto. Obviar esto es, según Kauppinen, no considerar la posibilidad del error.

488

Ahora bien, la posibilidad del error no es relevante al reconstruir mallas conceptuales. El objetivo de tales reconstrucciones es simplemente descriptivo; cualquier distinción normativa tendrá que ser evaluada de otra manera que mediante juicios sobre la pertenencia de un ítem a una determinada malla conceptual. La cuestión de la adecuación de la malla conceptual al dominio que se aplica es una cuestión externa.

Estudios experimentales de la consciencia

Establecido lo anterior, es posible ahora discutir investigaciones sustantivas.

En los últimos años, se han realizado diversos estudios sobre la cuestión de la consciencia desde la perspectiva experimental. En esta sección voy a reseñar tres, que tienen en común exponer rasgos de la cuestión de lo que llamaríamos la malla conceptual de sentido común de la consciencia. Los primeros dos giran en torno a la cuestión de si hay tal cosa como una malla conceptual de sentido común de la consciencia: el problema es si los *folk* tienen realmente un concepto de consciencia fenomenal. Knobe y Prinz (2008) proponen que sí, en base a evidencia experimental. Systema y Machery (2009) muestran que la cuestión no se resuelve tan fácilmente. Lo interesante es que la idea de que la noción de consciencia es pre-teórica se presenta como digna de revisión. El tercer estudio (De Brigard, próximo) asume la existencia de la malla conceptual de la consciencia, pero plantea que es posible que existan diversos conceptos contextualmente-dependientes de consciencia fenomenal.

Knobe y Prinz, y la atribución de consciencia a entidades colectivas

En su estudio de 2008, Knobe y Prinz intentan probar dos hipótesis:

1. La gente común tiene un concepto de consciencia fenomenal; la gente a menudo utiliza el concepto de consciencia fenomenal al adscribir estados mentales.
2. La información sobre la constitución física de un individuo juega un rol especial en las adscripciones de estados mentales que requieren del concepto de consciencia fenomenal.

Si ambas fueran verdaderas, proponen, existirían casos en que, dependiendo de la constitución del sujeto, podríamos adscribir ciertos estados mentales, pero no los que requieran de consciencia fenomenal. Knobe y Prinz ven un ejemplo de esto en la atribución (no figurativa) de estados mentales a entidades colectivas (*group agents*, en su terminología). La atribución de estados mentales como evaluar una compra parece natural cuando se aplica a una organización, pero no parece natural decir que la misma organización se siente deprimida, por ejemplo.

Knobe y Prinz realizaron una serie de estudios (cuatro en total) a fin de probar que sus hipótesis explicaban lo que sucede en estos casos.

En el primer estudio, consultaron el número de *hits* que presentaban frases que adscribían estados mentales tanto fenomenales como no-fenomenales a entidades colectivas (en particular, a Microsoft), con el resultado de que efectivamente la frecuencia de adscripción de estados mentales no fenomenales era mayor.

El segundo estudio (y los siguientes) apuntan a la cuestión de por qué sucedía esto. En el segundo, se presentó a un grupo de personas una lista de oraciones de adscripción de estados mentales y se les pidió que las evaluaran, en una escala de 1 a 7, en términos de si “sonaba raro” (1) o “natural” (7). Por ejemplo, se evaluaron las oraciones:

- A) No fenomenal: Acme Corp. cree que su margen de ganancias aumentará pronto.
- B) Fenomenal: Acme Corp. siente un dolor terrible.

Los resultados fueron similares a los del primer estudio. La media de los valores de naturalidad de las oraciones fue

notablemente más alta en el caso de los estados mentales no fenomenales. Como muestra, 1) tuvo una media de 6,1, pero 2) tuvo una media de 2,1. Incluso el estado no-fenomenal con la media más baja (5,2, “conocer”) tuvo una media más alta que el fenomenal con la media más alta (3,7, “experimentar una gran dicha”).¹

El tercer estudio intenta ahondar en cuáles son los criterios están aplicando las personas en estos casos. Knobe y Prinz consideran dos posibilidades. Por un lado, es posible que los juicios de los sujetos se basen en la similaridad con los humanos; si se preguntan si un agente tiene consciencia fenomenal, preguntan si su constitución física es suficientemente similar a la humana. Esta condición no se satisface en el caso de las entidades colectivas, como las corporaciones. Pero también es posible que el criterio sea más delicado, y que la similaridad con los humanos no sea lo crucial. Por ejemplo, los sujetos podrían aplicar una restricción contra agentes compuestos de otros agentes (por ejemplo, no podrían adscribirse estados fenomenales a una corporación, o una bandada de aves).

Para probar cuál de las opciones es la correcta, presentaron a un grupo de personas dos casos de agentes en que la constitución física era muy diferente a la de los seres humanos, con la diferencia de que uno era una corporación (nuevamente, Acme Corp.) y el otro un objeto animado mágicamente (una silla encantada) y les preguntaron si los agentes podían sentirse felices o tristes, en una escala de 1 a 7. Si esos juicios dependieran de la constitución física

¹ En realidad, en el estudio resultó que el predicado fenomenal “experimentar un ansia súbita” tuvo una media de 4,7, pero este resultado fue ulteriormente reevaluado y explicado como un resultado casual.

de los individuos solamente, tendría que observarse que los resultados fueran similares. Sin embargo, las personas presentaron la tendencia de aceptar la posibilidad de que la entidad sintiera felicidad o tristeza más en el caso de la silla encantada que en el caso de la corporación.

El cuarto estudio intenta mostrar que lo crucial en casos como los examinados es la manera en que se aplica el concepto de consciencia fenomenal. Knobe y Prinz proponen que, por ejemplo, las personas no reconocen que una frase como “sentir una molestia” pueda aplicarse bien a menos que el agente al que se atribuye la frase satisfaga el criterio de tanto el concepto de “molestia” como el de “consciencia fenomenal” (contra la idea más simple de que basta que satisfaga el concepto de “molestia”). De este modo, puede pensarse que hay casos en que se podría adscribir “molestia” a una entidad corporativa, por ejemplo, sin que se le atribuyera consciencia fenomenal. En el estudio, Knobe y Prinz presentan a un grupo de personas duplas de oraciones como:

- a) Acme Corp. siente una molestia.
- b) Acme Corp. está molesto por la reciente decisión de la corte.

En ambas oraciones se adscribe molestia a la corporación, pero (según los autores) solo la primera adscribe consciencia fenomenal. Nuevamente, los participantes del estudio tenían que valorar en una escala de 1 (“raro”) a 7 (“natural”). La hipótesis predice que en este caso los valores medios de a) deberían ser más bajos que los de b), lo que es efectivamente el resultado del experimento.

Esta serie de resultados da soporte a la hipótesis global que los autores intentaban mostrar (o al menos eso creen ellos): algún

concepto de consciencia fenomenal es usado por la gente corriente. Este permite distinguir entre agentes, los sujetos a los que en general adscribimos estados mentales y entre los cuales podemos considerar, como se ha visto, a las entidades colectivas, y experientes (*experiencers*), que son los sujetos a los que podemos adscribir estados mentales fenomenales.

Systema y Machery, y la posesión de parte de la gente común de un concepto de consciencia fenomenal

Como respuesta al estudio de Knobe y Prinz, Justin Systema y Eduard Machery (2009) han propuesto que para demostrar que la gente común tiene el concepto de consciencia fenomenal hay que probar que

1. la gente ordinaria adscribe voluntariamente los estados mentales que los filósofos consideran conscientes fenomenalmente a algunos agentes, pero no a otros, y que
2. las discriminaciones hechas no reflejan simplemente diferencias funcionales o conductuales.

Lo que muestran es que el trabajo de Knobe y Prinz no satisface la segunda condición. Esta es importante porque un sujeto que no tenga el concepto de consciencia fenomenal podría de todas maneras tratar a los sujetos de forma diferente de acuerdo a pistas conductuales o funcionales. Por ejemplo, los resultados del segundo estudio de Knobe y Prinz podrían deberse a que los participantes del estudio no reconocen la posibilidad de que una corporación pueda tener la conducta asociada a tener un terrible dolor, como podría ser el llanto y otros. En ese caso, los resultados

del estudio solamente mostrarían que los sujetos reconocen las diferencias conductuales o funcionales entre las entidades colectivas y los individuos.

Siguiendo esta idea, Systma y Machery desarrollan un estudio paralelo al de Knobe y Prinz, distinguiendo esta vez además entre atributos conductuales atribuibles a individuos (como “está comiendo un burrito con salsa”) y atribuibles a grupos (como “ha renovado sus cuarteles corporativos”). En vista a los resultados (cf. p. 8), los sujetos claramente distinguen entre acciones que pueden ser realizadas por corporaciones y aquellas que son realizadas típicamente por individuos, evaluando en general que suena extraño que se atribuyan acciones individuales a entidades corporativas (por ejemplo, “Acme Corp. está comiendo un burrito con salsa” tiene una media de 1.2 en una escala de 1 a 7; en contraste, “Acme Corp. ha renovado sus cuarteles corporativos” tiene una media de 6.6). Del mismo modo, en el tercer estudio de Knobe y Prinz la comparación entre la corporación y la silla mágica está viciada porque se compara un colectivo con un individuo. Systma y Machery también cuestionan el cuarto estudio de Knobe y Prinz (y obtienen resultados que revierten sus resultados), pero con estas observaciones es suficiente.

Como conclusión, los autores plantean que la idea de que los *folk* tienen una noción de consciencia fenomenal merece ser puesta a prueba, en vez de asumida como obvia. Para lograr afirmar que eso es el caso, hay que contrastar entidades funcional o conductualmente equivalentes, pero que se diferencien al momento de que la gente ordinaria les adscriba estados mentales fenomenales.

De Brigard, y la relación entre la atención y la consciencia

Un estudio experimental de orientación un tanto diferente es el que presenta Felipe de Brigard (próximo). En este, se sondean de manera directa las intuiciones *folk* sobre la relación entre la atención y la consciencia. Junto a Jesse Prinz, De Brigard propone que la atención es una condición necesaria y suficiente para la consciencia (cf. De Brigard y Prinz próximo). Esto se presenta como una respuesta a lo propuesto por Mole (2008), en el cual el autor intenta mostrar que, si bien la consciencia es necesaria para la atención, la atención no es necesaria para la consciencia. Mole piensa que esta es la postura de sentido común. Implica que no se puede tomar atención de algo de lo que no se es consciente; pero, parece que un caso en que el llanto de un bebé despierta a su madre puede explicarse según el sentido común como un caso en que la madre atiende al llanto, sin ser consciente de este. Mole propone que en realidad, según el sentido común este se trata de un caso de consciencia que no involucra atención. Según él, el resultado que obtiene de su encuesta sobre el asunto indica que la gente común tiende a pensar que la manera más natural de explicar la situación podría ser que el llanto despierta a la madre porque, aunque no está atendiéndolo, es consciente de él. De Brigard piensa que es mejor interpretar este resultado como evidencia de que según la visión de sentido común hay una diferencia significativa entre la respuesta de la madre al llanto del bebé y su respuesta a otros ruidos. Así, la relación no es entre la consciencia y la atención, sino entre la consciencia y la percepción auditiva. En un estudio preliminar, observó que las personas tendían a decir que en esos términos la descripción más natural del

caso es que “el llanto hace que se despierte la madre porque, aunque no es consciente de él, puede oírlo”.

En el estudio experimental de De Brigard se hace elegir la descripción más natural de la situación de la madre que despierta como respuesta al llanto del bebé a dos grupos de personas. En uno de los grupos (A), las descripciones son formuladas en términos de consciencia y atención (este sondeo es equivalente al estudio de Mole) y en el otro grupo (B), las descripciones son formuladas en términos de consciencia y audición. Por ejemplo, para el grupo A una opción es “el llanto despierta a la madre que duerme porque es consciente y le está prestando atención”, mientras que para el grupo B existe la opción “el llanto despierta a la madre que duerme porque es consciente y puede oírlo”. En los resultados obtenidos del grupo A, se ve que una gran mayoría de las personas sondeadas (el 81,8%) prefería describir el caso en términos de atención en vez de en términos de consciencia. Esto revierte totalmente el resultado de Mole. Sin embargo, esto no significa que no podamos decir que es un caso en que apelar a la consciencia sea errado. En los resultados de la condición B, el 69,3% de los encuestados aceptó que en el caso había tanto consciencia como audición, o que solo había consciencia. Los resultados de las condiciones A y B parecen contradecirse. ¿Tenemos que decir que el estudio es inconclusivo, en consecuencia?

Según De Brigard, no. Él sugiere que, según el sentido común, los términos en cuestión dependen del contexto. Si es así, es posible que no exista un concepto unitario de sentido común de “consciencia” o “atención”. Lo que sucede aquí es similar a la manera en que la predicación de colores puede depender del contexto: un ejemplar puede parecer naranja si se lo contrasta con un cierto ejemplar amarillo, pero no parecer naranja si se lo

contrasta con un cierto ejemplar rojo. Esta dependencia al contexto se da también en los casos de atribución normales, y es compensada normalmente por los “expertos”.

Consideraciones sobre los estudios

Se pueden entender los estudios de Knobe/Prinz y Systema/Machery como investigaciones sobre el acceso a una red conceptual de parte de un grupo normal de sujetos. La cuestión es si las intuiciones *folk* contienen un concepto de consciencia fenomenal. El resultado de esta investigación es, posiblemente, la determinación del estatus de la red de intuiciones compartidas habitualmente por los *folk* como preteóricas o teóricas: si las intuiciones preteóricas genuinas de los *folk* no se pudieran mapear a una red en que exista el concepto de consciencia fenomenal, se tendría evidencia para decir que el concepto es teórico. Esto, como bien apuntan Systema y Machery, socavaría la idea de que la noción es obvia, o al menos operacional, en el sentido de que pudiéramos utilizar el concepto sin ser capaces de dar una descripción de las reglas de nuestro uso. En esas condiciones, si no podemos usar el concepto de consciencia fenomenal, tendríamos que admitir que es más pobre en contenido que lo que habríamos pensado.

El estudio de Felipe de Brigard, en contraste, hace ver que la malla conceptual de la consciencia tiene como partes redes que representan el uso del concepto en diversos contextos de aplicación, mostrando (de acuerdo a la manera en que interpreta sus resultados) que no existe una única red local para el concepto de consciencia.

Al asumirse en este último estudio la existencia de una malla conceptual en que está presente el concepto de consciencia, se

abre de inmediato la posibilidad de plantear la pregunta de si se trata de la misma malla que pretenden investigar Knobe y Prinz. Después de todo, como Systema y Machery apuntan, es posible que en esta última no exista el concepto de consciencia fenomenal, a pesar de los resultados de sus investigaciones. De cualquier modo, sería apresurado decir que no es la misma malla conceptual; primero, porque el sondeo de la malla consiste en un estudio empírico con personas reales, que pueden asumirse equivalentes en términos de pertenecer a una misma cultura, compartir un lenguaje, etc., y segundo, porque no es necesario que pensemos que estudios como el de Knobe y Prinz sean la única manera de probar la presencia del concepto de consciencia en la malla conceptual de sentido común. Ahora bien, ¿puede hacerlo el estudio de De Brigard? Aunque a primera vista el estudio asume la existencia del concepto de consciencia, de modo que tomarlo como prueba parecería una petición de principio, los resultados muestran que los *folk* tienen maneras específicas de usarlo, que se distinguen del uso de otros conceptos, y que son suficientemente complejas como para que admitamos que su uso es dependiente del contexto, y que por lo tanto constituyen una malla conceptual que contiene diversas redes locales; esto significa, creo, que el estudio satisface la primera condición de Systema y Machery. Como el estudio evalúa las distinciones de los *folk* frente a una conducta, es complejo evaluar si satisface la segunda condición. Incluso si lo hiciera, quedaría en pie la cuestión de si podemos identificar esa malla conceptual con las intuiciones elementales compartidas por los seres humanos, así como la pregunta de cómo se origina esa malla conceptual, es decir, cómo las personas llegan a utilizar los conceptos en torno a la consciencia de la manera en que lo hacen.

Los puntos de vista en la malla conceptual de la consciencia

Se ha mostrado cómo la noción de malla conceptual puede utilizarse para describir las investigaciones de los filósofos experimentales, y se han presentado algunos estudios de ese tipo relacionadas con el tema de la consciencia. Ahora, quiero proponer la posibilidad de un estudio de este tipo sobre la noción de “punto de vista”.

Uno de los conceptos que se vincula a menudo en la literatura filosófica con el de consciencia es el de subjetividad. Los defensores del vínculo más notables son quizás John Searle y Thomas Nagel, y ellos enfatizan particularmente el rol de lo que llaman “punto de vista”: para todo ser consciente existe un tipo de hechos que solo puede ser comprendido o accedido desde el punto de vista de ese ser consciente.² En la literatura, la noción de punto de vista está partida por la distinción entre tipo e instancia (*type/token*). Nagel (1974) habla tanto de los puntos de vista generales como particulares, pero en definitiva propone que los puntos de vista son tipos, y se aprovecha de la noción para construir una “noción objetiva de la mente” en la que el concepto de punto de vista parece ser central.³

² Así, Searle (1992, p. 95): “the world itself has no point of view, but my access to the world through my conscious states is always perspectival, always from my point of view.” y Nagel (1974): “the fact that an organism has conscious experience at all means, basically, that there is something it is like to be that organism” y luego, “whatever may be the status of facts about what it is like to be a human being, or a bat, or a Martian, these appear to be facts that embody a particular point of view.”

³ Cf. Nagel (1986), p. 17 y ss., en especial pp. 20–21.

John Biro ha propuesto recientemente (2006) que no existe una noción coherente de punto de vista particular. Él habla de una concepción portátil (*portable*) y una concepción fija (*fixed*) de la noción de punto de vista: en la primera, el punto de vista se individua mediante una referencia esencial a su portador (*owner*), mientras que en la segunda, se lo individua objetivamente y se lo concibe como “múltiplemente ocupable” (como un tipo, en breve). Es claro que la concepción fija de los puntos de vista no puede dar cuenta de la subjetividad, pero, según Biro, hay que observar que ni la propiedad (*ownership*) de un sujeto de sus puntos de vista y ni la indexicalidad de los puntos de vista entregan información sustantiva sobre la subjetividad de la experiencia. La concepción portátil parece consistir simplemente en la observación de que una misma persona puede tener distintos puntos de vista, y si esto es así, se puede poner en duda la coherencia de mantener una concepción portátil de punto de vista, en lugar de sostener una concepción fija de los puntos de vista.

500

Desde la postura del análisis experimental, la pregunta en torno a la noción de punto de vista es si los *folk* la poseen y de qué manera lo emplean. En particular, es relevante considerar cómo se utiliza el concepto de tener un punto de vista. Ahora bien, *mis* intuiciones respecto a estas cuestiones son:

- a) Los *folk* utilizan a veces el término “punto de vista” en sentidos reconocidos por los filósofos, en particular, en los sentidos en que un punto de vista se identifica con una posición espacial⁴ o con un conjunto de creencias.

⁴ En este caso parece ser más bien una noción auxiliar en la malla conceptual del concepto de perspectiva. Se habla de “ver desde cierta perspectiva”, de “ver desde cierto ángulo”, o de “ver desde cierta postura” que tienen análogos en un

- b) Fuera de esos sentidos, las intuiciones sobre los “puntos de vista” de los *folk* son pobres o confusas.

Estos son juicios sobre las disposiciones conceptuales de los *folk*. ¿Cuál es su fundamento? A lo más, el reconocimiento de que en contextos no-reflexivos, mis disposiciones y las de algunas personas que conozco los satisfacen. Esto no es suficiente garantía para afirmar estos juicios, porque mi supuesta evidencia no ha sido obtenida de manera controlada. Mi propio uso podría ser aberrante por el hecho mismo de reflexionar a veces sobre el concepto, o de poder asociarlo con sus usos filosóficos; no he evaluado tampoco los posibles prejuicios de mis otros referentes. En todo caso, a) y b) implican que si la noción de sentido común tiene algún contenido aparte de los manejados por los *folk*, este contenido es teórico. Lo que tiene que examinarse es si las distinciones filosóficas tienen correlatos en el uso cotidiano, preteórico.

El tipo de sondeo generalmente usado por los filósofos experimentales podría aplicarse también en este caso. Así, tendría que evaluarse una serie de juicios considerados posibles por los filósofos en términos de la naturalidad de la expresión. Este es en principio un test de competencia conceptual: si las tendencias del grupo son homogéneas, podemos pensar que comparten ciertos conceptos (los expresados en los juicios) y tienen competencias similares al aplicarlos (ahora bien, es posible que el grupo completo que presente esas tendencias esté equivocado, pero eso no es

sentido generalizado con “ver desde cierto punto de vista” (en el segundo sentido que se indica), pero que en el sentido espacial parecen tener una mayor frecuencia. En la literatura, Dennett (1992) construye la noción de punto en este sentido espacial.

relevante para el tipo de estudio: lo relevante es saber qué creen de hecho esas personas y qué conceptos poseen). Frente a un resultado como ese, lo interesante son los casos divergentes, pues pueden interpretarse tanto como casos de falta de competencia como casos de divergencia en la posesión de redes conceptuales. Ambas posibilidades no son excluyentes: es posible que al aprender a utilizar un concepto, se lo reconstruya ubicándolo en una red conceptual divergente; si el sujeto es sometido a un test de competencia en la red conceptual original, no lo pasaría-al menos, no en todos los casos. ¿Cómo podemos distinguir entre casos en que simplemente falte competencia y casos en que se poseen distintas redes conceptuales? Tendría que mostrarse que entre la red conceptual tomada como ejemplar y la del sujeto en cuestión hay o no diferentes conceptos; si la extensión de ambas es idéntica, habría que asumir que se trata de un caso de falta de competencia.

Voy a proponer ahora algunas posibilidades concretas sobre un estudio experimental sobre la noción de sentido común de punto de vista. Enunciados de los tipos

1. X e Y están en distintos lugares, así que tienen distintos puntos de vista,
2. X e Y viven en distintos tiempos, así que tienen distintos puntos de vista,
3. X e Y son distintas personas, así que tienen distintos puntos de vista,
4. X e Y creen distintas cosas sobre F, así que tienen distintos puntos de vista,
5. X e Y tienen distintos sentidos perceptuales, así que tienen distintos puntos de vista.

Pueden servir de guía para evaluar *qué tipo* de noción de punto de vista tienen los sujetos del estudio. Uno podría esperar que las tendencias a aceptar estos enunciados en los *folk* sean bajas, porque ninguno de los antecedentes en estos condicionales parece satisfacer completamente la noción de tener un punto de vista. Enunciados de los tipos

1. X e Y tienen distintos sentidos perceptuales, pero creen lo mismo sobre F, así que tienen [distintos/los mismos] puntos de vista,
2. X e Y son distintas personas, pero creen lo mismo, así que tienen [distintos/los mismos] puntos de vista,
3. X e Y [están/viven] en distintos [lugares/tiempos], pero son exactamente idénticos y tienen las mismas conductas, así que tienen [distintos/los mismos] puntos de vista,
4. X e Y son la misma persona (pero identificamos a X porque vive en cierto tiempo, mientras que Y vive en otro, o lo que es lo mismo, porque X e Y son distintos momentos de la persona), pero X e Y tienen distintas creencias sobre F, así que tienen [distintos/los mismos] puntos de vista.

Y otras, podrían servir para evaluar cómo se relacionan las intuiciones sobre los puntos de vista en esos sentidos, y para evaluar si el contexto modifica las intuiciones. Sería interesante ver si los criterios expresados en 1-5 forman en realidad un racimo de conceptos que operan de manera cooperativa.

Podríamos testear también en qué condiciones se dice que un sujeto ha cambiado de punto de vista. Esto podría darnos una

impresión más global del sitio que ocupa la noción de punto de vista en la malla conceptual que cubre los conceptos de lo mental. Por ejemplo, podría describirse a un sujeto S de manera bien específica considerando su posición, creencias, actitudes, sentimientos y condiciones perceptuales (condición A), y describirlo luego con ciertas variaciones en esos aspectos (condiciones B*). Si en la condición A está dispuesto con otro sujeto K de tal modo que se sentiría feliz por verlo, podríamos hacer preguntas del tipo “Si S en una condición B* estaría dispuesto a sentirse molesto por ver a K, ¿habría cambiado su punto de vista?”. Cualquier respuesta a una pregunta de este tipo nos indicaría que la noción de punto de vista se relaciona con ciertos fenómenos mentales, y no con otros, y esto podría darnos información sobre su contenido.

El diseño del experimento depende de consideraciones teóricas, pero también de los posibles resultados, en el sentido de que si en una aplicación de este tipo de sonda se descubre que subyacen prejuicios a la manera de plantear las preguntas, el diseño tendrá que revisarse. La especulación filosófica se toma en este caso como una mera hipótesis sometida a las condiciones de verificación de cualquier otra. Sin embargo, los resultados de los estudios no son garantes de la afirmación de las tendencias expresadas por los *folk*. Son elementos de contraste para la evaluación de teorías filosóficas sobre las intuiciones preteóricas o de teorías filosóficas cuya afirmación depende de su concordancia con las intuiciones preteóricas. En el caso de la noción de punto de vista, esto es importante porque el debate gira en torno a si puede desarrollarse la noción de consciencia a partir de las intuiciones *folk* sobre lo mental.

Para concluir, se puede decir que los trabajos recientes en filosofía experimental abren las puertas a nuevas maneras de formular y atacar los problemas filosóficos que surgen en torno al tema de la consciencia. De estos trabajos se pueden esperar nuevas maneras de comprender las cosas, y esto es en definitiva el objetivo que todo trabajo filosófico debería tener.

Bibliografía

Biro, J. A Point of View on Points of View. En *Philosophical Psychology*, 19, 1 de febrero de 2006, pp. 3–12.

De Brigard, F. Consciousness, Attention and Commonsense. En *Journal of Consciousness Studies*. Disponible en:

<http://www.unc.edu/~brigard/ConsciousnessAttention.pdf>

_____ y Prinz, J. Attention and Consciousness. En *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*. Disponible en:

<http://www.unc.edu/~brigard/Attention-AndConsciousnessDeBrigardPrinz.pdf>

Dennett, D. Time and the Observer. En *Behavioral and Brain Sciences*, 15, 1992, pp. 183-247.

Kauppinen, A. The Rise and Fall of Experimental Philosophy. En *Philosophical Explorations*, 10, 2, junio de 2007, pp. 95-118. Disponible en:

http://www.helsinki.fi/~amkauppi/phil/-The_Rise_and_Fall_of_Experimental_Philosophy.pdf

Felipe Morales.

Sobre la filosofía experimental y la malla conceptual de sentido común de la consciencia.

Knobe, J. Experimental Philosophy and Philosophical Significance. En *Philosophical Explorations*, 10, 2, junio de 2007, pp. 119-121.

Disponible en:

<http://www.unc.edu/%7Eknobe/phil-significance.pdf>

_____ y Nicols, S. An Experimental Philosophy Manifesto. En *Experimental Philosophy* (Knobe y Nicols, eds). New York, USA: Oxford University Press, 2008. Pp. 3-14.

_____ y Prinz, J. Intuitions about Consciousness: Experimental Studies. En *Phenomenology and Cognitive Science*, 7, 2008, pp. 67-85. Disponible en:

<http://www.unc.edu/%7Eknobe/consciousness.pdf>

May, J. Review of Experimental Philosophy. *Philosophical Psychology*.

Disponible en:

<http://www.joshdmay.com/wp-content/media/xphi-review.pdf>

Mole, C. Attention and Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 15, 2008, pp. 86-104.

Nadelhoffer, T. y Nahmias, E. The Past and Future of Experimental Philosophy. *Philosophical Explorations*, 10, 2, junio de 2007, pp. 123-149. Disponible en:

http://www2.gsu.edu/~phlean/papers/Past_and_Future_of_Experimental_Philosophy.pdf

Nagel, T. What is it like to be a bat?. En *The Philosophical Review*, LXXXIII, 4 de octubre de 1974, pp. 435-50.

_____. *The View from Nowhere*. New York, USA: Oxford University Press, 1986.

Searle, J. *The Rediscovery of Mind*. Cambridge, UK: MIT Press, 1992.

Strawson, P. *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*. New York, USA: Oxford University Press, 1992.

Systema, J. y Machery, E. How to study Folk Intuitions about Phenomenal Consciousness. En *Philosophical Psychology*, 22(1), 2009, pp. 21-35. Disponible en:

http://www.justinsytsma.com/-docs/How_to_study_Folk_Intuitions.pdf

Jorge Martínez Silva.

Heidegger y la constitución del Dasein: existencia, identidad y verdad.

Título: Heidegger y la constitución del Dasein: existencia, identidad y verdad.

Autor: Jorge Martínez Silva.

Palabras Claves: ser, existencia, identidad, verdad, pensamiento.

Resumen

El trabajo aborda los conceptos fundamentales del pensamiento del denominado “primer Heidegger”, delimitando las características del ente que existe y su relación con el mundo que lo rodea, principalmente, exponiendo el vínculo existente entre el “ser-en-el-mundo” y la forma en que éste se muestra como verdadero, diferenciándolo del concepto tradicional de verdad como concordancia y adecuación, y otorgando la característica al Dasein de ente descubridor en un sentido cooriginario de la verdad como tal.

Heidegger y la constitución del *Dasein*:
existencia, identidad y verdad

Jorge Martínez Silva

Introducción

El pensamiento de Martin Heidegger entrega la posibilidad de encontrar un índice que nos permite responder la pregunta fundamental acerca del sentido de la existencia, que él denomina como “ser ahí” o “Dasein”. A este respecto apunta, principalmente en la parte más temprana de su tarea filosófica, específicamente en su obra *Ser y Tiempo*, a dilucidar la constitución fundamental de este ente que existe, que es el hombre, y cómo ese existir se realiza fácticamente en el mundo que el mismo hombre observa a su alrededor. Posteriormente, en una época de su pensamiento más tardía, básicamente en los *Seminarios de Zollikon*¹, retoma la idea de la constitución fundamental de la existencia y de su relación con el mundo que la rodea, junto con las diferentes interpretaciones que existen para delimitar la realidad, conocer y establecer el concepto de mundo y del hombre que existe en este.

En primer lugar se debe abarcar el problema de delimitar las características del ente que existe y su relación con el mundo que lo rodea, principalmente, sus principios y esencia en cuanto sus atributos fundamentales, como también la diferenciación que acontece en la apreciación de la idea de mundo y su vinculación con el hombre que

509

¹ Idea presente ineludiblemente en todo el pensamiento de Heidegger, pero para efectos del siguiente trabajo se considera principalmente este texto.

habita en este en relación a la pregunta fundamental por el sentido del Ser y la existencia cotidiana en la convivencia fenoménica con los que Heidegger denomina como “los otros”, y la contraposición que puede existir entre los diferentes métodos para conocer y observar el mundo.

Al determinar las posibilidades existenciales del Dasein, surge la necesidad de centrarse en determinar la composición de la constitución estructural del ser del Dasein que existe en el mundo y su identidad, preguntando por su “quién” y estableciendo los elementos que conforman su esencia para comprender su constitución fundamental como entrelazamiento con su relación con el mundo y el enfrentamiento con la cotidianidad de término medio en cuanto la distinción del Dasein como sujeto y su forma de compadecer ante el mundo.

510

En tercer lugar, se intenta exponer la relación entre el ente que existe y la forma en que este se muestra como verdadero en el mundo, diferenciándose del concepto tradicional de verdad como concordancia y adecuación, y otorgando la característica al “ser ahí” de descubridor en un sentido co-originario con la verdad como tal, y la posibilidad de producir un acercamiento que permita comprender la constitución fundamental del Dasein en cuanto la posibilidad de responder al constante cuestionamiento acerca de las características existenciales que determinan la vida del hombre.

Dasein y existencia

El problema de la esencia de la existencia del hombre como un modo del ser ahí, Dasein: “Somos, cada uno de nosotros, un Dasein. Este ente, el Dasein, tiene, como todos los entes, un modo de ser

específico”², es tratado por Heidegger desde la perspectiva de una ontología fundamental basada en la analítica de la vida humana, entendiendo de esta forma al hombre no como un objeto (ahí o en cualquier lugar) ni reducido a su corporeidad (encapsulado en sí mismo). De esta manera comprendemos que el Dasein como existir humano en su fundamento esencial no es objetivable, sino que se encuentra en un estado de apertura [*Erschlossenheit*] a las diferentes posibilidades de percibir como un estatuto ontológico superior al estatuto ontológico de la realidad: “[...] el existir como *Da-sein* significa el mantener abierto un ámbito que consiste en poder percibir las significaciones de las cosas que le son dadas [...] El *Da-sein* humano en tanto ámbito del poder-percibir nunca *es* un objeto [*Gegenstand*] que esté meramente ahí”³. Se desechan términos que apuntan hacia el encierro de hombre (psique, conciencia, yo), asumiendo una dirección completamente diferente, lo que implica ver al Dasein remitido a una nueva orientación y así mantener abierto un ámbito entre las cosas que le son dadas. Así, el existir humano se sustenta en mantener un estado de apertura ante el mundo, apertura que no se cierra, sino que se mantiene y percibe las significaciones de las cosas que interpelan a las mismas posibilidades de percibir. Según Heidegger, las posibilidades de percepción envueltas en el Dasein están más allá del ámbito de la percepción físico-sensible, ya que estas últimas no alcanzan en su composición el fundamento esencial de la existencia humana.

² Heidegger, Martin: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Ed. Trotta, Madrid, 2000. Pág. 54.

³ Heidegger, Martin: *Seminarios de Zollikon*, Ed. de Medard Boss. Jitanjáfora Morelia Editorial, Morelia, Michoacán (México), 2007, Pág. 24.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger nos señala que: “[...] la esencia del Dasein consiste en su existencia”⁴, esencia que se sustenta en un tener-que-ser ([*Zusein*], el que de su ser), así surge la necesidad de desarrollar esta ontología fundamental en cuanto el Dasein es un ente “que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser”⁵, esto es, existe y a la vez “es el ente que soy cada vez yo mismo”⁶, como posibilidad dentro de la propiedad o impropiiedad de su existencia. Entendemos lo anterior al momento de clarificar que la esencia del Dasein se establece desde su ser y no en propiedades fenoménicas de lo que está ahí, sino como posibles maneras de ser: “el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser escogerse, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o solo ganarse aparentemente”⁷.

Estas determinaciones que configuran la estructura fundamental *a priori* del ser del Dasein (existencia sobre esencia y ser-cada-vez-mío) se sostienen en el estar-en-el-mundo como fenómeno unitario y no como un conjunto de sensibilidades ajenas. Se hace referencia a Kant⁸ en cuanto su determinación de que el ser no es un predicado real, ya que es algo evidente que no admite prueba (lo que se deja ver, lo que se muestra a través de sí mismo), lo anterior se traduce en una aceptación que tiene su propia fundamentación en lo evidente como despliegue de su significado. Para Heidegger, la comprensión del ser es un fenómeno primario que sucede en cada hombre como comprensión preontológica, que aunque puede llegar a tener, a primera vista, características de vaguedad o superficialidad, sigue

⁴ Heidegger, Martin: *Ser y Tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997, Pág. 67.

⁵ *Ibíd.* Pág. 79.

⁶ *Ibíd.* Pág. 79.

⁷ *Ibíd.* Pág. 68.

⁸ Heidegger, Martin: *Seminarios de Zollikon*, ed. cit. Pág. 25.

delimitando esta comprensión de alguna forma en su modo de existir inmediato, que Heidegger denomina “medianidad [*Durchschnittlichkeit*]”⁹, como punto de partida para la comprensión de la esencia del Dasein en relación con el estar-en-el-mundo.

La inmediatez óptica del Dasein se refleja en su medianidad como cotidianidad mediana y en ella se encuentra de manera *a priori* el fundamento de la estructura de su existencialidad. Respecto a esto, en la cotidianidad media como primer paso de acceso a la comprensión de la analítica de la comprensión del ser del Dasein, se acepta dos tipos de fenómenos: perceptibles, es decir, ópticos que se entienden a través de los sentidos del cuerpo y se acepta como obvio que el ser es conexión causal precalculable; y no perceptibles, ontológicos, que no son evidentes por medio de los sentidos del cuerpo (el existir de algo), en donde el ser es aquello que determina al ente en cuanto ente, mediante lo cual el ente es comprendido. Los fenómenos que se conocen desde la cotidianidad mediana se relacionan con la estructura de existencia del ser del Dasein, pero no solo en “estructuras medias, en el sentido de una indeterminación evanescente. Lo que ópticamente es en la manera de la medianidad, puede muy bien ser aprehendido ontológicamente en estructuras concisas que no se distinguen estructuralmente de las determinaciones ontológicas de un modo propio de ser del Dasein”¹⁰. La existencialidad del Dasein determina los caracteres de su ser, a los que Heidegger llama “*existenciales*”¹¹

El estar-en-el-mundo del ser que existe es un *existencial* del Dasein, ya que forma parte de la constitución esencial del hombre,

⁹ Heidegger, Martin: *Ser y Tiempo*, *ed cit.* Pág. 69.

¹⁰ *Ibíd.* Pág. 69.

¹¹ *Ibíd.* Pág. 69.

concebida desde una perspectiva de mundo en que esta idea se basa en los conceptos categoriales del ser del ente que esta-ahí-en-el-mundo, diferenciándose de la sustancialidad. Según Heidegger, es estrictamente necesario desechar un yo o sujeto inmediato como forma de partida de la analítica existencial del Dasein de acuerdo a este *existencial*: “[...] se yerra en forma radical el contenido fenoménico del Dasein [...] toda idea se ‘sujeto’ comporta *ontológicamente* la posición de *subiectum*”¹², así, las determinaciones del ser del Dasein deben comprenderse desde el estar-en-el-mundo y su estructura. Este *existencial* se nombra como un modo de ser del ente que “está ‘en’ otro a la manera como el agua está ‘en’ el vaso y el traje en el armario”¹³, es decir, como la relación que tienen dos entes en su ser en un mismo espacio y respecto a este espacio, estando ambos de la misma forma en ese espacio, concebido en su espacialidad como apertura del ser libre “en” afectivamente en él, “[...] Estamos absorbidos en el espacio a atenernos a esto y aquello [...] Lo abierto, lo libre, lo transparente no reposa en lo espacial, sino que a la inversa, lo espacial reposa en lo abierto y libre”¹⁴.

Heidegger aclara que el estar-en-el-mundo debe ser definido desde el punto de vista del momento estructural “mundo”, en primer lugar se debería enumerar lo que hay en el mundo como ente dentro de este en un proceso *prefenomenológico*, en una descripción óptica que se centra y se detiene en el ente mismo. La descripción fenomenológica propiamente tal se encumbra en el fenómeno como lo que se muestra como ser y como su estructura: “mostrar y fijar en conceptos categoriales el ser del ente que está ahí dentro del

¹² *Ibíd.* Pág. 71.

¹³ *Ibíd.* Pág. 79.

¹⁴ Heidegger, Martin: *Seminarios de Zollikon*, ed. cit. Pág. 29.

mundo”¹⁵. El fenómeno “mundo” se sustenta en su “mundaneidad”¹⁶, como concepto ontológico que descansa en la estructura de un momento constitutivo del estar-en-el-mundo como un existencial del Dasein, entonces la mundaneidad en sí misma también es un *existencial*, por lo cual el fenómeno mundo es un carácter del Dasein mismo y desde un punto de vista ontológico “no es una determinación de *aquel* ente que por esencia *no* es el Dasein”¹⁷. De lo anterior, Heidegger distingue cuatro sentidos de la utilización de la acepción de mundo: la primera como concepto óntico que “significa entonces la totalidad del ente que puede estar-ahí dentro del mundo”¹⁸; en segundo lugar, como concepto ontológico en cuanto significa el ser del ente del concepto anterior; tercero, en un sentido óntico que tiene un “significado existivo preontológico”¹⁹, como mundo público o circundante propio más cercano “en aquello en lo que vive un Dasein fáctico en cuanto tal”²⁰; y por último, como concepto ontológico-existencial de la mundaneidad, modificable según visiones particulares, pero encerrada *a priori* en un concepto general. A raíz de esto, Heidegger señala que la “derivación ‘mundano’”²¹ se relaciona con un modo de ser del Dasein y no al del ente que esta-ahí en el mundo como ente intramundano.

El error de la ontología tradicional es obviar el fenómeno de la mundaneidad, intentando interpretar el mundo a partir del ente intramundano, ya que el Dasein solo puede descubrir al ente en un

¹⁵ Heidegger, Martin: *Ser y Tiempo*, ed. cit. Pág. 91.

¹⁶ *Ibíd.* Pág. 91.

¹⁷ *Ibíd.* Pág. 91.

¹⁸ *Ibíd.* Pág. 91.

¹⁹ *Ibíd.* Pág. 91.

²⁰ *Ibíd.* Pág. 92.

²¹ *Ibíd.* Pág. 92.

modo determinado de su estar-en-el-mundo referido a su naturaleza, que es solamente alcanzable desde la analítica del Dasein como comprensora del fenómeno mundo. Con respecto a lo anterior, en cuanto a la comprensión del fenómeno mundo, Heidegger plantea el problema del método filosófico como método de acceso al Dasein del hombre, deduciendo que el método paradigmático de la ciencia natural (ligada a la visión ontológica tradicional) es la física, ya que representa lo medible y lo calculable. El Dasein solo es accesible de una manera especial en relación con una nueva forma de concebir la existencia humana, que puede llevar a explicar en qué consiste la mirada filosófica en su preeminencia sobre las ciencias naturales. El pensar científico radica en tendencias y fuerzas que causan los fenómenos (actos fallidos), fundamentándose en una relación causal de explicación-demostración que se acepta como hipótesis, en contraposición al pensar filosófico que se mantiene abierto tanto para lo patente como para aquello que no puede ser demostrado. Se aleja de la relación de causalidad establecida por la ciencia, ya que el ser debe considerarse como no ajeno a la existencia humana, así los caracteres del ser del Dasein como fenomenología de la vida se hacen evidentes a través del argumentar en las modalidades filosóficas, que serían un modo de fundamentar que no consiste en probar.

Para Heidegger, el método filosófico expresa una contraposición a la lógica tradicional, ya que se enuncia una proposición tautológica en la delimitación de la lógica establecida, lo que se traduce según esta en un principio improductivo. No así las ciencias naturales, que acreditan al fenómeno mediante la prueba como método que se determina en una medición: “la verdad de toda ciencia descansa en el efecto”²², ya que el

²²Heidegger, Martin: *Seminarios de Zollikon*, ed. cit, Pág. 52.

“experimento y el resultado del experimento no sobrepasan el marco de la teoría”²³.

Espacio, tiempo, hombre y causalidad no son medibles a través del método científico, debido a que la representación científica se basa en la primacía del sujeto representante. Heidegger objeta el pensar representativo, porque este es ajeno a la meditación filosófica, en la que el sentido del ser es opuesto a la legalidad que impone el pensar científico en cuanto la naturaleza, que es calculabilidad (cuantificable, mensurable) como consecuencia de esa legalidad, lo que finalmente desemboca en la reducción de la naturaleza a una dimensión sometida a la legalidad que permita un cálculo. La analítica existencial del Dasein considera al espacio y tiempo originarios como no homogéneos, entonces, en la vida humana no hay homogeneidad, esta es una construcción del hombre moderno basada en puntos de masa, pero que no se sustenta en el tiempo y espacio verdaderos.

La ciencia no da cuenta de lo que hace, no filosofa al respecto porque debe salir de sí misma para definirse, más aún, trata de llevar a la realidad un proyecto teórico que abarque la realidad humana como Dasein y no como puntos de masa (modo de pensar sustancialista), lo que conlleva la dominación de la naturaleza a través la calculabilidad de la legalidad de la naturaleza, lo que finalmente se traduce en experimentar la verdad en su concepción tradicional como concordancia y adecuación.

Heidegger establece como proyecto el ser mismo y su historia a diferencia de la destinación físico-técnica de la ciencia moderna como figura histórica de la vida humana. En el proyecto físico-técnico predomina el representar como objetivación (cálculo), entendiéndose el objetivar como volver algo objeto y objeto como lo calculable (lo

²³Ibíd. Pág. 50.

medible, lo real). Esta destinación final como elemento irrenunciable en la historia implica una dominación técnica (subordinación a la ciencia), pero no es la única destinación del ser. Se establece la diferencia entre objetivar y pensar; el primero, como representar algo solo como un objeto en la perspectiva de la ciencia natural moderna, lo que no es objetivable (emociones) se considera inferior al pensamiento científico, de este modo objetivar es transformar algo en tema de la reflexión científico natural. Por el contrario, no todo pensar es objetivador, la teoría es aquello que tematiza, es decir, que objetiviza en una actitud acrítica. Pensar algo es dejar que ese algo nos dé lo que hay que decir a su respecto en una actitud continuamente crítica.

El quién del Dasein

518

Si el Dasein se comprende desde el estar-en-el-mundo, para Heidegger la siguiente tarea es plantear la interrogante sobre el “quién” de este ente que cada vez soy yo mismo y su ser que es siempre mío. Las determinaciones revisadas apuntan hacia una estructura ontológica y una indicación óptica. Ontológicamente se suele comprender al Dasein como *subiectum*, ya que se sigue planteando que su ser conserva el sentido del estar ahí. Tácitamente el Dasein es un ente que está ahí, pero en un modo de ser de un ente que no es el Dasein. De esta forma, el yo es entendido como un índice formal y no revelándose en el contexto en que se inserta su contrario: “No yo no significa entonces, en modo alguno, un ente que carezca esencialmente de ‘yoidad’, sino que se refiere a un determinado modo de ser del mismo yo”²⁴. La aclaración del existencial estar-en-el-

²⁴ Heidegger, Martin: *Ser y Tiempo*, ed. cit. Pág. 140.

mundo demuestra que no puede ser dado un sujeto sin mundo o aislado, ni sin los otros, ya que los otros están siempre “co-existiendo en el estar-en-el-mundo”²⁵. La duda consiste en dilucidar fenoménicamente la naturaleza de esta coexistencia en la cotidianidad inmediata.

La evidencia óptica del ser del ente intramundano lleva a obviar el fenómeno mundo para distinguir la existencia de este ser, de este modo el Dasein funda su esencia en su existencia: “Si el yo es una determinación esencial del Dasein, deberá ser interpretada existencialmente”²⁶. La existencia del Dasein le otorga al ente su propia mismidad, lo que implica que la estabilidad de este factor “reclama, no menos que su posible inestabilidad [*Unselbständigkeit*] un planteamiento ontológico existencial como el único modo adecuado a acceder a su problemática”²⁷.

Heidegger realiza un cuestionamiento a la sustancialidad, ya que el ente intramundano (útil) es insustancial porque remite a otras entidades, debido a que la idea de sustancia da cuenta de lo que está ahí (lo presente, lo ante los ojos). Esto implica que el ente intramundano se aleja del Dasein porque la respuesta del sujeto (sustancia, *subiectum*) es insuficiente cuando se encuentra en contacto con la sustancialidad que no da cuenta de lo que es el hombre. No se niega el yo cotidiano, sino que se le resta trascendencia en cuanto la significación de obiedad y evidencia que le entrega la época moderna y la destinación técnica que esta implica. El sujeto de lo cotidiano (“se-uno” [*das Man*]) expresa el dominio del

²⁵ Ibid. Pág. 140.

²⁶ Ibid. Pág. 141.

²⁷ Ibid. Pág. 141.

Dasein fáctico como ente intramundano desde la impropiedad que afirma su yo.

La pregunta por el quién del Dasein cotidiano se debe responder a través del análisis del modo de ser inmediato y regular de este ente en cuanto su estar-en-el-mundo como *existencial*. El Dasein cotidiano es un modo de ser en la cotidianidad en la que se desarrolla la coexistencia con los otros. Los otros compadecen en el mundo circundante que ya es mío en el contexto de útiles a la mano y no son añadidos por el pensamiento, pero sí aparecen en referencia a otros. El mundo del Dasein entrega libertad a un ente que es diferente al útil a la mano, ya que está al mismo tiempo en su ser, y como ente intramundano “es tal como el mismo Dasein que lo deja en libertad-también existe y existe con él”²⁸, así el mundo también es Dasein. El compadecer de los otros toma como referencia al Dasein cada vez mío o propio, estos no son todos los demás externos a mí y en diferenciación con el yo, más bien son “aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue entre los cuales también se está”²⁹. Heidegger aclara que “co” y el “también” deben ser entendidos existencialmente y no categorialmente, ya que el estar-en se relaciona con el co-estar mío (como estructura del Dasein) con los otros. El mundo del Dasein es un mundo en común [*Mitwelt*] y el estar es un co-estar con los otros como coexistencia que estructura los otros Dasein en cuanto se refieren a mí y conmigo [*Mitsein*].

El otro aparece desde el mundo del que me ocupo, es decir, desde la praxis cotidiana de forma existencial y no categorial. Desde la perspectiva científica, el ser del Dasein que aparece desde la praxis cotidiana está en conjunción con lo no humano (lo que no es Dasein,

²⁸ *Ibíd.* Pág. 142.

²⁹ *Ibíd.* Pág. 142.

lo que no está en la vida del hombre). El co-estar no es dependiente de los otros, sino que es un carácter existencial del Dasein como *Mitsein* (ser-con) como estructura fundamental o momento constitutivo del Dasein. Entendemos, así, que el Dasein llega a ser lo que es en cuanto co-está, es decir, no tiene carácter sustancial, sino un sentido ontológico existencial cuando co-está con los otros (el estar solo como privación de los demás es un modo deficiente del co-estar), “El coestar y la facticidad del convivir no se funda, por consiguiente, en un encontrarse juntos de varios ‘sujetos’”³⁰. El sentido ontológico existencial de los otros (la coexistencia de los otros) “compadece en el modo de la indiferencia y de la extrañeza”³¹, teniendo la estructura esencial del co-estar que compadece para otros desde su propia perspectiva existencial.

El Dasein llega a ser Dasein en cuanto co-está sin ser un útil a la mano ni tener carácter sustancial, “el Dasein se comporta en cuanto coestar [...] es también Dasein. De este ente no es posible ‘ocuparse’, sino que objeto de solicitud [*Füsorte*]”³². La solicitud es un *existencial* del ser del Dasein que se funda en la estructura del co-estar como carácter del ser de este ente, considerando que la estructura esencial del co-estar compadece para otros y en cuanto solicitud presenta un modo positivo (sustitutivo o liberador) y otro deficiente o indiferente, que define el convivir de término medio. Lo anterior implica que existen ciertos modos de ser que permiten referirse al propio Dasein o al Dasein de los otros, “En las cosas que nos ocupan en el mundo circundante comparecen los otros como lo que son; y son lo que ellos

³⁰ *Ibíd.* Pág. 144.

³¹ *Ibíd.* Pág. 145.

³² *Ibíd.* Pág. 145.

hacen”³³. Existe una línea contraria a la tendencia sustancialista que entiende al Dasein como una cosa, ya que el hombre no está encerrado en su propia inmanencia, sino que presente en la cotidianidad de término medio de la convivencia determinada por la “distancialidad [*Abständigkeit*]”³⁴, en la distancialidad se encuentra la preocupación por los otros y su relación con el Dasein.

La preocupación por los otros constituye la base ontológica del Dasein mismo, expresada en la distancialidad y el dominio de los otros en el convivir cotidiano del Dasein, “El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein”³⁵, los otros en su multiplicidad existen en la convivencia cotidiana, es decir el “quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quién’ es el impersonal, el *se* o el *uno* [*das Man*]”³⁶. La categoría del impersonal “*se*” expresa la imposición de la cotidianidad de término medio que se despliega en forma absoluta y que constituye un *existencial* determinado como fenómeno originario del ser del Dasein (algo dado). El uno posee sus propios modos de ser como caracteres existenciales; distancialidad como propiedad del convivir cotidiano, medianía como consecuencia de la distancialidad como forma del convivir y su despliegue en forma absoluta, “[...] el uno se mueve tácticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza”³⁷, y nivelación como igualación de lo originario y preeminente con lo cotidiano de la medianía con respecto a todas las posibilidades del ser, “Todo lo originario se torna [...] banal. [...] Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde

³³ *Ibíd.* Pág. 150.

³⁴ *Ibíd.* Pág. 151.

³⁵ *Ibíd.* Pág. 152.

³⁶ *Ibíd.* Pág. 152.

³⁷ *Ibíd.* Pág. 152.

fuerza”³⁸. Heidegger se refiere al conjunto de los modos de ser del uno como “la publicidad [*die Öffentlichkeit*]”³⁹, que regula y determina toda interpretación del Dasein y consecuentemente del mundo, ya que no es afectada por diferencias de autenticidad.

El uno elimina la responsabilidad de cada Dasein en cuanto a la urgencia de decidir en el mundo con respecto a la existencia, “[...] el uno ya ha anticipado todo juicio y decisión”⁴⁰, lo que conlleva al alivianamiento del Dasein y la satisfacción impropia de sus constantes requerimientos, fenómeno que establece y refuerza su dominio, basado en sus modos de ser, que conforman la estabilidad inmediata del Dasein en cuanto coestar como *ens realissimum* en su forma de dependencia e impropiedad. Pese a lo anterior no debe ser considerado como “un sujeto universal que flotara por encima de muchos singulares”⁴¹, sino como un existencial originario del Dasein respecto a su estructura positiva, pero expresado en su impropiedad como forma de llegar a ser de este ente en cuanto a su variación histórica.

Según Heidegger, el sí-mismo del Dasein cotidiano es el “uno-mismo [*Man selbst*]”⁴², así el Dasein como uno-mismo se encuentra disperso en el uno y debe encontrarse superando la inmediatez que implica el ser de los otros con respecto al “uno-se”, así el modo propio del ser-sí-mismo no debe depender del uno, sino que se debe a “una modificación existensiva del uno entendido como un existencial esencial”⁴³.

³⁸ *Ibíd.* Pág. 152.

³⁹ *Ibíd.* Pág. 152.

⁴⁰ *Ibíd.* Pág. 153.

⁴¹ *Ibíd.* Pág. 153.

⁴² *Ibíd.* Pág. 154.

⁴³ *Ibíd.* Pág. 154.

Dasein y verdad

La superación de la inmediatez óptica del convivir con los otros, lleva a tratar de clarificar la relación que existe entre Dasein y la verdad originaria como existencial de estar-en-el-mundo. El vínculo que se establece entre verdad y el ser del Dasein, según la concepción tradicional, tiene lugar en el enunciado (ámbito en donde se ubica la verdad) como juicio, consistiendo su esencia en la concordancia entre juicio y objeto a la que este se refiere, es decir, la verdad se basa en la concordancia entre el conocimiento y el objeto que se conoce, lo que le entrega a este último la propiedad de diferente a otro, de lo contrario sería un conocimiento falso. La concordancia es el carácter formal de una relación de algo con alguna otra cosa, en consecuencia la verdad también se establece como una relación, en la que cuando existe concordancia, el conocimiento es verdadero y consiste en juzgar.

Pero esta concepción no soluciona el problema del modo de ser de la verdad como *adaequatio*, entre *res* e *intellecto*, entre sujeto y objeto, manifestando el problema del modo de ser del conocimiento mismo, para lo que se necesita, según Heidegger, que “aclarar la estructura de la verdad no basta simplemente con suponer este todo relacional, sino que es necesario preguntar hacia atrás, hacia el contexto ontológico que sustenta este todo en cuanto tal”⁴⁴. La verdad se acredita o autoacredita de acuerdo a esta relación, lo que le da al conocimiento la seguridad de estar en la verdad, no así cuando

⁴⁴ *Ibíd.* Pág. 237.

se considera al enunciado como descubridor en su comprobación, es decir, “mostrarse del ente en mismidad”⁴⁵.

Entonces comprendemos que ser-verdadero como verdad y ser descubridor se relacionan íntegramente, considerando a la verdad no como una adecuación entre sujeto y objeto, sino como desocultamiento en cuanto ente descubridor, hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto). El ser descubridor está-en-el-mundo, es decir, pertenece como fenómeno a la constitución fundamental del Dasein y se expresa como fundamento del fenómeno originario de la verdad, eliminando en su constitución la idea de concordancia.

La verdad es comprendida como desocultación, ya que el ser verdadero es no ocultamiento en cuanto descubridor como forma de ser del Dasein en su estar-en-el-mundo como su fundamento constitutivo esencial, entonces, la verdad se entiende como un estar al descubierto de su ser (ser-descubierto). Este estar al descubierto se sustenta en la “apertura del mundo”⁴⁶ como la manera en la que “el Dasein es su Ahí”⁴⁷, es decir, cómo es en el mundo con los otros. La apertura está compuesta por la disposición afectiva, el comprender y el discurso (ahí del Dasein), y alcanza el fenómeno más originario de la verdad del ser como constitución existencial del ahí del Dasein, “que es esencialmente su apertura, y que, por estar abierto, abre y descubre, [...] es esencialmente verdadero”⁴⁸.

Con respecto a lo anterior, Heidegger precisa que el Dasein es en la verdad de acuerdo a que su constitución fundamental se ve

⁴⁵ *Ibíd.* Pág. 239.

⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 241.

⁴⁷ *Ibíd.* Pág. 241.

⁴⁸ *Ibíd.* Pág. 242.

afectada en su esencia por cuatro elementos, en primer lugar se habla de la aperturidad, que se extiende al ser explicado por el cuidado (estar-en-el-mundo y con los otros), el estar al descubierto de los entes intramundanos. También, influye la facticidad de la aperturidad como “condición de arrojado”⁴⁹, ya que el Dasein se ubica en un determinado mundo y con determinados entes intramundanos en cuanto disposición afectiva que el Dasein se impone a sí mismo fácticamente. En tercer lugar, se encuentra la determinación del Dasein como comprensión desde el mundo y desde los otros, y desde “su más propio poder-ser”⁵⁰, abriéndose en sí mismo y mostrando la verdad más originaria en el modo de la propiedad, es decir, “la verdad de la existencia”⁵¹. Por último, Heidegger se refiere a “la caída”⁵², como el Dasein perdido en su mundo, ya que lo comprendido y lo abierto se desenvuelven “en el modo del disimulo y de la obstrucción que resultan de la habladuría y la ambigüedad”⁵³, como un modo de ser fundamental del ser de la cotidianidad, absorbida por la impropiedad dominante del término medio.

Entendemos finalmente que el juicio no es el lugar de la verdad como descubrimiento originario, sino que es el enunciado como lugar primario y original que se funda en el descubrir mismo y en la aperturidad del Dasein, que le entrega la condición de verdadero o falso al enunciado.

La constitución del Dasein sustentada en la aperturidad (en la verdad) determina a ésta como un modo fundamental del ser del

⁴⁹ *Ibíd.* Pág. 243.

⁵⁰ *Ibíd.* Pág. 243.

⁵¹ *Ibíd.* Pág. 243.

⁵² *Ibíd.* Pág. 243.

⁵³ *Ibíd.* Pág. 243.

ente, “Hay verdad solo en cuanto y mientras el Dasein es”⁵⁴. De esta forma el modo de ser de la verdad se desentraña mediante el estar al descubierto del ente, ya que así se muestra como el ente ya era antes de establecer su inaccesibilidad a través del juicio del enunciado. El descubrir resta al enunciado de su arbitrio subjetivo y enfrenta al Dasein con el ente mismo, así se valida la verdad como descubridora y liberadora del ente en sí mismo: “En virtud de su esencial modo de ser conforme al Dasein, toda verdad es relativa al ser del Dasein”⁵⁵. Desde la verdad como modo de ser del Dasein existencialmente concebida, Heidegger se refiere al sentido de la presuposición de la verdad. El hombre presupone la verdad porque está en ella al ya estar en el modo de ser del Dasein, no afuera ni por encima. Entonces, es la propia verdad la que se hace posible ontológicamente, para que el hombre pueda ser de tal forma y presuponer algo.

Entendemos, de este modo, que presuponer es “comprender algo como el fundamento del ser de otro ente”⁵⁶ a través de la aperturidad como ser descubridor, es decir, el ser del Dasein mismo, lo que configura la presuposición de la verdad como perteneciente a la constitución fundamental del ser mismo en “la esencial condición de arrojado del Dasein en el mundo”⁵⁷, que conduce a que la verdad sea precisamente y exclusivamente cuando el Dasein en su constitución fundamental es. Heidegger precisa que ser y verdad son cooriginarios, cada cual es al mismo tiempo y necesiándose mutuamente, “Ser -no ente- solo lo hay en tanto que la verdad es. Y la

⁵⁴ *Ibíd.* Pág. 244.

⁵⁵ *Ibíd.* Pág. 247.

⁵⁶ *Ibíd.* Pág. 248.

⁵⁷ *Ibíd.* Pág. 248.

verdad es tan solo mientras el Dasein es y en la medida en que es”⁵⁸, relación establecida entre la verdad óptica y la verdad ontológica en una mutua copertenencia.

Consideraciones Finales

Para Heidegger, el existir humano se fundamenta en mantener un estado de apertura ante el mundo, que se mantiene y alcanza las significaciones de las cosas que interpelan a las mismas posibilidades de percibir, como posibilidad dentro de la propiedad o impropiiedad de la existencia. Lo anterior se simplifica al momento de comprender que la esencia del Dasein se establece desde su ser y no en propiedades fenoménicas de lo que está ahí o a la mano, sino como posibles maneras de ser y de lo que se puede llegar a ser.

De este modo, podemos establecer que la comprensión del ser es un fenómeno primario que acontece singularmente en cada hombre como comprensión preontológica o a priori, que aunque puede llegar a tener en un primer momento elementos de superficialidad, sigue delimitando esta comprensión en su modo de existir inmediato, que Heidegger denomina como comprensión de término medio, así las determinaciones del ser del Dasein deben comprenderse desde el estar-en-el-mundo y su estructura ontológica. El mundo se comienza a conocer a partir del ente intramundano, ya que el Dasein solo puede descubrir al ente en un modo determinado de su estar-en-el-mundo concerniente a su naturaleza, que es solamente entendible desde la analítica del Dasein como comprensora del fenómeno mundo.

528

⁵⁸ *Ibíd.* Pág. 249.

Según Heidegger, en el método de la filosofía hay una contraposición con la lógica tradicional, ya que se expresa una proposición tautológica en la delimitación de la lógica establecida, lo que se traduce, según la lógica, en un principio improductivo. No así las ciencias naturales, que acreditan al fenómeno mediante la prueba como método que concluye en una medición. Pese a esto, la ciencia no filosofa respecto de lo que hace, porque debe salir de sí misma para definirse, por tanto, trata de llevar a la realidad un proyecto teórico que abarque la realidad humana (modo de pensar sustancialista), lo que trae consigo el intento de dominación de la naturaleza a través la calculabilidad, que finalmente se traduce en experimentar la verdad en su concepción tradicional como concordancia y adecuación.

En segundo término, desde el punto de vista ontológico, se comprende al Dasein como *subiectum*, ya que se sigue planteando que su ser conserva el sentido del estar-ahí. La pregunta consiste en aclarar fenoménicamente la naturaleza de esta coexistencia en la cotidianidad inmediata. El Dasein llega a ser Dasein en cuanto co-está sin ser un útil a la mano ni tener carácter sustancial, por lo que el Dasein como uno-mismo se encuentra disperso en el “uno-se” y en su “dominio”, y debe encontrarse superando la inmediatez que implica el ser de los otros con respecto a la cotidianidad de término medio, así el modo propio del ser-sí-mismo no debe depender del impersonal “uno”, sino que se debe a un cambio del “se” como un *existencial* esencial.

Por último, el vínculo que se establece entre la verdad y el ser del Dasein que está-en-el-mundo y que se muestra como tal para ser verdadero, según la concepción tradicional, tiene lugar en el enunciado como juicio, así la verdad se configura mediante la concordancia entre el conocimiento y objeto. Pero el ser descubridor

está-en-el-mundo, es decir, pertenece como fenómeno a la constitución fundamental del Dasein y se expresa como fundamento del fenómeno originario de la verdad, eliminando en su constitución la idea de concordancia. Entendemos que la verdad en su sentido originario es presuponer y, esto es, comprender algo como el fundamento del ser de otro ente mediante la aperturidad como ser descubridor, en consecuencia, el ser del Dasein mismo, lo que configura la presuposición de la verdad como perteneciente a la constitución fundamental del ser mismo en la esencial condición de arrojado del Dasein en el mundo, que conduce a que la verdad existe precisamente cuando el Dasein en su constitución fundamental, también exista en cuanto está-en-el mundo.

Bibliografía

- Acevedo, J. Doce tesis acerca de la verdad. Heidegger. En *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*. Universidad Autónoma de Puebla, nº 12-13, Puebla (México), 2006, pp. 7-26.
- Heidegger, M. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, España: Ed. Trotta, 2000.
- _____. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid, España: Alianza Ed., 2006.
- _____. *Seminarios de Zollikon*. Morelia, Michoacán, México: Ed. de Medard Boss. Jitanjáfora Morelia Editorial, 2007.
- _____. *Ser y Tiempo*. Santiago, Chile: Ed. Universitaria, 1997.

Rivera, J. *Heidegger y Zubiri*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria/Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2001.

Soler, F. *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. Santiago, Chile: Ed. Andrés Bello, 1983.

Fernanda Álvarez Hernández.

El Parlamentarismo chileno: vacíos y carencias historiográficas.

Título: El Parlamentarismo chileno: vacíos y carencias historiográficas.

Autor: Fernanda Álvarez Hernández.

Palabras Claves: Parlamentarismo, balance y crítica historiográfica, sociedad, economía.

Resumen

El período que se ha acordado en denominar “República Parlamentaria” (1891-1925) constituye un tema escasamente estudiado en Chile, no obstante ser objeto de algunas reflexiones por parte de historiadores extranjeros y cientistas políticos. Gran parte de la producción historiográfica se centra casi exclusivamente en las dimensiones políticas y en la conflictividad laboral y social del sector obrero. Son exiguos los estudios que integran en sus análisis las variables económicas y demográficas, las cuales están trabajadas de manera aislada. Bajo tales consideraciones, la presente investigación se desarrolla en una doble perspectiva: en la óptica del balance y la crítica historiográfica.

El Parlamentarismo chileno: vacíos y carencias historiográficas¹.

Fernanda Álvarez Hernández.

Introducción

Lo que se ha acordado en denominar “República Parlamentaria” hace alusión a un período atípico en el desarrollo político chileno, en particular por la reducción de autoridad que experimentó la figura presidencial, antaño el gran elector, potestad que fue transferida al Congreso. Si se acepta la periodización convencional, se está ante una etapa de corta duración, alrededor de 34 años, en un espacio de dos centurias. No obstante a su brevedad, posee una gran significación como toda fase o época histórica, en el considerando de que precisamente en esos años la oligarquía, que se formó en la medianía del siglo XIX, desplegó su poder, dando origen a un sistema político y a una forma de hacer política oligárquica. Es el período en el cual se experimentó la emergencia de los nuevos sectores sociales, el proletariado y los sectores medios, que son el fruto del proceso de modernización. Si bien estos dos aspectos mencionados son expresiones de cambio, la continuidad radicó en el campo, espacio que permaneció prácticamente inalterado, sobre todo en cuanto a tenencia de la tierra y régimen laboral².

533

¹ Este trabajo es un producto del curso “Cuestión Social y Movimiento Popular en Chile”, impartido por el profesor Sergio Grez Toso, durante el primer semestre del año 2010.

² Sin embargo, existen investigaciones que demuestran cómo el campo experimentó, en algunos sectores, una modernización más concreta de lo que se ha llegado a establecer. Claudio Robles Ortiz, “Agrarian Capitalism and Rural

Desde el punto de vista historiográfico, el Parlamentarismo ha sido un tema escasamente estudiado en Chile, no obstante ser objeto de algunas reflexiones por parte de historiadores extranjeros. Gran parte de la producción historiográfica se centra casi exclusivamente en las dimensiones políticas y en la conflictividad laboral y social del sector obrero. Son exiguos los estudios que integran en sus análisis las variables económicas y demográficas, las cuales están trabajadas de manera aislada. Por lo que los derroteros que han seguido la mayoría de las investigaciones no dan cuenta de una visión integradora que permita transitar de una historia social a una historia de la sociedad, como plantea Eric Hobsbawm³. Aunque indiscutiblemente en los últimos veinte años han existido avances importantes al respecto.

El presente trabajo se desarrolla en una doble perspectiva, en la óptica del balance y la crítica historiográfica. Mi propósito en este trabajo es realizar una revisión exhaustiva y un estudio crítico de la bibliografía existente respecto al tema en cuestión. La consulta al universo de libros y artículos no se limita al ámbito nacional, incorporándose a esta revisión investigaciones de autores extranjeros. A modo de contrapunto, expondré, por un lado, las similitudes en las interpretaciones y supuestos teóricos y, por otro, la falta de consenso detectados en ellos.

Labour: The Hacienda System in Central Chile, 1870-1920", en *Journal of Latin American Studies*, n° 41, 2009, pp. 491-526 y del mismo autor "Controlando la mano invisible: La Sociedad Nacional de Agricultura y el mercado de maquinaria agrícola (1889-1922)", en revista *Historia* N° 42 Vol. I., 2009, p. 203-233. Agradezco las referencias a Jorge Olea Peñaloza.

³ Eric Hobsbawm, De la Historia Social a la Historia de la Sociedad, en *Sobre la Historia*, Crítica, 3ª edición, Barcelona, 2008, pp.84-104.

El problema historiográfico

Los estudios referidos a lo que comúnmente se ha denominado “República Parlamentaria” han sido relativamente escasos en los últimos treinta años. Tanto es así que Harold Blakemore, historiador inglés, especialista en historia política de Chile, aseveró en el año 1983 que hasta la fecha “no se había realizado ninguna investigación sistemática acerca del período parlamentario”⁴, exceptuando, por cierto, la obra reivindicadora de Julio Heise⁵. Esta situación solo ha cambiado marginalmente con algunos estudios desarrollados por extranjeros, como las obras de Simon Collier, William Sater, Brian Loveman y el mismo Blakemore. Para el caso chileno, los pocos que han acometido esta tarea, aunque no en profundidad, son Gonzalo Vial, Gabriel Salazar, Julio Pinto y Juan Carlos Yáñez.

Actualmente, no existen estudios que integren tanto la variable política con las demográficas, económicas y sociales en el sentido amplio del término. Solo se encuentran análisis parciales sobre las variables mencionadas de manera aislada, en particular, la dimensión política del Parlamentarismo y estudios sobre la conflictividad laboral y social obrera. De modo que el panorama historiográfico no se presenta auspicioso.

En su estudio de principios de la década de 1980, Karen Remmer reparó en el hecho de las exiguas investigaciones en torno al Parlamentarismo chileno⁶. A treinta años de esta afirmación sería

⁴ Harold Blakemore, El período parlamentario en la Historia chilena. Algunos enfoques y reflexiones, en *Dos estudios sobre salitre y política en Chile. 1870-1895*, Editorial Departamento de Historia Universidad de Santiago de Chile, Santiago, 1991, p. 31.

⁵ Julio Heise, *Historia de Chile. El período parlamentario. 1861-1925*, Tomo I, Editorial Andrés Bello, 1973, pp. 269-355.

⁶ Citado por Harold Blakemore, *Op. cit.*, p. 31.

conveniente preguntarse ¿qué explica la escasez de bibliografía existente y el estado de aridez y estancamiento de los estudios referidos al Parlamentarismo?, ¿por qué la renovación de la historia política no ha incursionado en este período? Probablemente, esto sea atribuible a que “la mayoría de los historiadores acordaron condenarla como una época estéril en el desarrollo chileno”⁷, tal como lo planteó Blakemore. Siendo así ¿qué sentido tenía estudiar una etapa poco fecunda?

Contrario sensu a lo manifestado por René Millar de que el “Parlamentarismo es uno de esos escasos temas en que las interpretaciones de la historiografía resultan tan coincidentes”⁸, una revisión más exhaustiva lleva a plantear la existencia de un espectro de mayor diversidad en torno al tema.

Derroteros historiográficos

Probablemente, el primer análisis del que se tiene registro es el del norteamericano Paul Reinsch, quien en 1909 creyó encontrar un antecedente del Parlamentarismo chileno en la Inglaterra aristocrática del siglo XVIII⁹. Resulta interesante que hace ya más de un siglo el sistema político chileno captara la atención de uno de los fundadores de la Ciencia Política estadounidense en el contexto de la fuerte presencia del “progresismo” en el medio académico de aquel país. ¿Cómo se entiende esta paradoja de acuerdo con la cual la

⁷ *Ídem.*

⁸ René Millar, El Parlamentarismo chileno y su crisis, 1891-1924, en Genaro Arriagada, et. al., *Cambio de régimen político*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1992, p. 250.

⁹ Paul S. Reinsch, Parliamentary Government in Chile, en *The American Political Science Review*, Vol. 3, Nº 4, 1909, p. 508.

historiografía nacional no ha abordado este tema que cruza el período de la más aguda y prolongada crisis social —cuando no integral¹⁰— del país?

Reinsch concluyó su estudio afirmando que producto de las disputas de carácter personal que se generaban al interior del Congreso y de la insistencia de demandas locales, “el parlamento [era] estéril en lo que dice relación a su actividad legislativa real [En pocas palabras] el parlamento chileno se [dedicó] a administrar y en el intertanto se [tornó] ajeno al arte de gobernar”¹¹. Uno de los aportes de este autor fue buscar antecedentes de clase en los parlamentarios, llegando a plantear que las características del sistema político chileno tenían una estrecha relación con la composición social de ese cuerpo, los cuales mayoritariamente eran grandes propietarios de la tierra, aunque no necesariamente de linaje aristocrático¹². Esta propuesta apunta a un complejo mecanismo de cooptación de la oligarquía a través del cual, desde mediados del siglo XIX, este grupo consolidó su hegemonía y estableció, a partir de 1891, un sistema político afín a sus intereses: el Parlamentarismo¹³.

Tributarios de algunos planteamientos de Reinsch —el análisis de clase y la esterilidad política— fueron los historiadores marxistas

¹⁰ Concepto acuñado por Jorge Ahumada, *La crisis integral de Chile*, en *En vez de la miseria*, Editorial del Pacífico, Santiago, 1958; es título de su capítulo I, pp. 14-52.

¹¹ Paul Reinsch, *Op. cit.* pp. 535-536.

¹² El autor hace referencia a dueños de grandes haciendas, empresas industriales y mineras. Estos apellidos se encontraban integrando el Congreso, tales como: Concha, Subercaseaux, Tocornal, Errázuriz, Vergara, Zañartu, Irarrázaval, Edwards, Balmaceda, Walker, entre otros. *Ibid*, pp. 508-509.

¹³ Marcello Carmagnani, *Estado y Sociedad en América Latina*, Ed. Crítica, Barcelona, 1884. Para un sentido más amplio sobre la formación de las elites, ver Peter Burke, *Venecia y Amsterdam, Estudio sobre las elites del siglo XVII*, Crítica, Barcelona, 1996.

que comenzaron su producción en la década de 1950. Los análisis de Fernando Ortiz Letelier, discípulo de Hernán Ramírez Necochea, derivaron en la visión de un régimen viciado y decadente caracterizado por los sucesivos cambios ministeriales, obstrucciones al despacho de leyes formuladas por el Ejecutivo, interpelaciones, censura a los ministros e interminables discusiones de los congresales, tras las cuales habrían actuado “definidos intereses de clase”¹⁴. Con un enfoque más matizado, Julio César Jobet manifestó, de manera explícita, la esterilidad de la administración pública producto, precisamente, de las características del sistema político¹⁵, constituyendo la primera interpretación proveniente de esta visión. Los planteamientos de estos autores son, en líneas gruesas, representativos de la corriente marxista, los cuales imputaron a la oligarquía la creación y el manejo del régimen parlamentario e incluso la posesión de rasgos feudales, debido a la adopción acrítica de las categorías de análisis generadas en la Academia de Ciencias de la U.R.S.S. durante el período estalinista.

Una mirada igualmente crítica, aunque en el extremo opuesto del espectro, se deriva de las obras inscritas en la vertiente conservadora nacionalista de la tercera década del siglo XX. Alberto Edwards, un hombre multifacético que escribió desde novelas policiales hasta radioteatro y que curiosamente ha sido muy influyente en la historiografía, aplicó el concepto de “paz veneciana” para definir el tipo de política que se desarrolló durante el período¹⁶. Este constructo conceptual hacía alusión a la política de salón

¹⁴ Fernando Ortiz Letelier, *El movimiento obrero en Chile (1891-1919). Antecedentes*, Madrid, Ediciones LOM, 1985, p. 193.

¹⁵ Julio César Jobet, *Ensayo histórico del desarrollo económico-social de Chile*, Editorial Universitaria, Santiago, 1955, p.114.

¹⁶ Un análisis sobre las características de este tipo de política en Peter Burke, *Op. cit.*

“desarrollada entre magnates del mismo rango, no divididos ni por las ideas ni por los intereses. Amigos o parientes que distraían los ocios de la opulencia en el juego de los partidos y de las crisis sociales”¹⁷. Para este autor la esencia del Parlamentarismo era la práctica institucionalizada de los cambios en los gabinetes, rotulándolos como meros “fantasmas de teatro”¹⁸. Debido al letargo político que habría caracterizado a esta época, la que se enmarca dentro de la tercera fase de la “República en forma” (1890-1920)¹⁹, es que no se estaría en condiciones de escribir “alta historia de esos años”²⁰.

Gonzalo Vial, décadas más tarde, siguió de cerca la interpretación de Edwards, añadiendo que los máximos responsables de la ineficiencia del Parlamentarismo fueron los partidos políticos, al carecer de principios doctrinarios sólidos, de una organización eficiente y de disciplina. Sistema de partidos políticos que tienen su origen en el conjunto de reformas de la década de 1870, tal como plantea Samuel Valenzuela²¹. Los elementos de corrupción e ineficiencia del Parlamentarismo, presentes tanto en las visiones marxistas y conservadoras, estimularon una enérgica condena. Esta

¹⁷ Alberto Edwards, *La fronda aristocrática*, Editorial Universitaria, Santiago, 1982, p. 192.

¹⁸ *Ibid*, p. 174.

¹⁹ Para Edwards la historia de nuestra “República en forma” puede dividirse en tres períodos: 1) 1830 a 1960 o etapa en donde se gobernó sobre los partidos (aunque puede decirse que, en estricto rigor los partidos no existían); 2) 1860-1890 o etapa donde se gobernó “con los partidos”. Aquí se daría una especie de equilibrio no siempre estable entre la autoridad presidencial y los círculos en que se apoya; y 3) 1890-1920 o etapa en donde la autoridad presidencial “desaparece”. *Ibid*, pp. 130-134.

²⁰ *Ibid*, p. 156.

²¹ Samuel Valenzuela, *Democratización vía reforma. La expansión del sufragio en Chile*, Ediciones del Ides, Buenos Aires, 1985, pp. 140-143.

línea de análisis está relacionada de manera directa con el proceso de aguda decadencia que, a juicio de Vial, afectó a la clase dirigente de la época. Uno de los signos del declive y ceguera que afectaba a la clase política se hallaría en los eventos de diciembre de 1907 donde la “lacra” parlamentaria teniendo los hechos ante sus ojos fue incapaz de solucionar los problemas sociales generándose, de tal forma, el quiebre del tercer consenso²².

Las visiones de Edwards y Vial están condicionadas, en gran medida, por reconocer en la obra de Portales los máximos ideales y valores que deberían caracterizar a un gobierno eficaz y, por consiguiente, ver en el Parlamentarismo la decadencia de la oligarquía liberal. Sus coincidencias van más allá de una mera postura historiográfica, pues ambos comparten la experiencia de haber sido Ministros de Educación en regímenes dictatoriales: uno, al final de la dictadura de Ibáñez en 1931; el otro, en el momento de consolidación de la de Augusto Pinochet en 1979-1980. Símbolos, ambos, del rebrote autoritario en la historia del país durante el siglo XX.

Mario Góngora, otro de los autores que adhirió a esa visión conservadora, si bien critica algunos de los planteamientos de la obra más importante de Edwards, coincide con el enfoque que posee aquel respecto a la etapa parlamentaria. En sus estudios más tardíos, Góngora exhibió dos grandes coincidencias con Edwards. En primer lugar, la denominación de “política fantasmagórica” a las prácticas que habrían tenido lugar en el Congreso. En segundo término, así como Edwards “creyó ver en la dictadura del general Ibáñez la restauración histórica de la estabilidad normal del Estado, [Góngora

²² Gonzalo Vial, *Historia de Chile, 1891-1973*, Tomo II, Vol. I, Editorial Santillana del Pacífico, Santiago, 1981, p. 850.

creyó] lo mismo, al comienzo, en el régimen del General Pinochet”²³. El sentimiento de crisis y de decadencia que visualizó este autor se asemeja no solo a los planteamientos de Edwards sino a los análisis elaborados por Francisco Antonio Encina. Este último, a pesar de compartir con Edwards una admiración por el régimen portaliano, la visión decadentista de la sociedad y la poca adhesión a las prácticas de la democracia liberal, se distanció con moderación de la generalizada visión negativa del período parlamentario²⁴, probablemente por su calidad de protagonista en el acontecer político de esos años, donde ocupaba un escaño en el Congreso. En las páginas finales del tomo XX de su *Historia de Chile*, afirmó de manera sucinta que la visión que se tenía de esa etapa era exageradamente negativa, en razón de que los propios contemporáneos, al ver frustradas sus ilusiones, se encargaron de desprestigiarlo²⁵. Si bien Encina no emprendió un estudio sistemático sobre esta etapa, Leopoldo Castedo, encargado de condensar su extensa obra en los conocidos tres tomos del *Resumen de la Historia de Chile*, redactó un IV tomo en el que incluyó la época parlamentaria, respetando la visión de Encina sobre el período²⁶.

En las antípodas de estos enfoques cargados crítica y en abierta discrepancia respecto de los juicios peyorativos, se encuentran los

²³ Carta de Mario Góngora a revista *Nueva Historia*, Nº 8, 9 de octubre de 1983, p. 286.

²⁴ Encina planteó que la obra de Edwards, *La Fronda Aristocrática*, posee numerosas contradicciones que han impuesto la creencia de que el sistema político implantado en 1891 engendró una parálisis política completa, que se prolongó hasta 1920. En Francisco Antonio Encina, *Historia de Chile desde la Prehistoria hasta 1891*, Tomo XX, Ed. Nascimento, Santiago, 1954, p. 343.

²⁵ René Millar, *Op. cit.*

²⁶ Leopoldo Castedo, *Chile: vida y muerte de la república parlamentaria (de Balmaceda a Alessandri)*, Editorial Sudamericana, Santiago de Chile, 2001. El libro es una versión revisada de una edición que Leopoldo Castedo publicó en 1983.

planteamientos del historiador y abogado Julio Heise. El objetivo que persiguió al analizar el Parlamentarismo fue declaradamente revisionista, lo que explica el énfasis puesto en aspectos exclusivamente positivos. Entre sus aportes cabe destacar la alteración de la datación tradicional del Parlamentarismo en Chile, estableciendo los inicios de este sistema de gobierno en la administración de José Joaquín Pérez en 1861. En segundo lugar, el significado histórico que habría tenido la etapa parlamentaria como escuela cívica del pueblo chileno, traducido en el acato a la legalidad y el mantenimiento del orden constitucional. Por último, el desarrollo incipiente de una democracia social contemporánea, basada en el respeto de las libertades públicas. La visión de Heise, de gran interés por destacar aspectos no estudiados o, simplemente, ignorados por la historiografía, brinda una mirada distorsionada del asunto, lo que la ha expuesto a fuertes críticas. Bajo esa perspectiva, es válido el cuestionamiento de Harold Blakemore, en el considerando de que los cuestionamientos hechos al sistema político y deconstruidos por este autor no siempre se basaron en material empírico que lo demostrara²⁷. Sin embargo, por otro lado, el mérito de la obra de Heise, en palabras de Feliú Cruz, es el de constituir el primer estudio sistematizado del período parlamentario.

No distante de la visión de Heise, y con un enfoque que denota cierta sobrevaloración de la elite, Juan Carlos Yáñez postula que no habrían existido críticas de carácter global al régimen por parte de los contemporáneos, a raíz de que “casi todos consideraron que el sistema era el que mejor garantizaba la participación de todos los

²⁷ Harold Blakemore, *Op. cit.*, p. 46.

sectores y la estabilidad necesaria para promover los cambios”²⁸. En consecuencia, las críticas apuntaban a imponer un régimen parlamentario propiamente tal. De esa forma, el autor plantea una pregunta fundamental: Si el Parlamentarismo se tornó tan negativo, ¿por qué su duración fue tan prolongada? Es sabido que la durabilidad no siempre es garantía de efectividad. Un sistema político con altos grados de eficiencia se mide por su capacidad de dar respuesta a los problemas que impone su sociedad. Un ejemplo de ello, es el caso italiano de la post Segunda Guerra Mundial, donde gobiernos de corta duración, por tres décadas, permitieron el crecimiento económico y un alto grado de modernización, aunque confinados al centro y norte del país. La pregunta entonces debería ser replanteada: ¿cómo logró el sistema político absorber las tensiones sociales que detonaban por aquellos años, propias de una sociedad en transición? Entre otros aspectos, Yáñez aborda el tema del espíritu conciliador del sistema político, en donde las negociaciones y la búsqueda de acuerdos para la formación de mayorías en el Congreso se convirtieron, a la larga, en el sustrato del Parlamentarismo²⁹. En otras palabras, la continuidad y supervivencia del régimen habría radicado en las prácticas de conciliación al interior de ambas cámaras. Indudablemente, el autor omite el hecho de que se trató de un consenso oligárquico, “desde arriba”, en donde el resto de los actores sociales no estaban incluidos.

En términos de consenso, es pertinente citar la obra de Gabriel Salazar quien propone el concepto de “paz oligárquica” para explicar la ausencia de guerras civiles entre las elites y conflictos exteriores, debido a las negociaciones y pactos convenidos en el parlamento, los

²⁸ Juan Carlos Yáñez, *Estado, consenso y crisis social. El espacio público en Chile, 1900-1920*, Santiago, Ediciones DIBAM, 2004, p. 37.

²⁹ *Ibid*, pp. 31-32.

cuales habrían frenado el eventual quiebre de la unidad interna del Estado³⁰. De tal manera que el consenso civil y la desmilitarización actuarían, para Salazar, como indicadores de la modernización del sistema político, el que habría transitado hacia la democracia liberal, tal como lo planteó en 1979 Julio Heise. Democracia liberal de ribetes neo portaleanos “que perpetuaba una dudosa estabilidad institucional”³¹. En este punto Salazar deja planteada la duda respecto a la estabilidad sin resolver su aseveración. Si se tiene en consideración el escenario político inaugurado por los enfrenamientos de 1891 y culminado “a punta de sables” en 1925, se podría postular —de manera hipotética— que el gobierno de Arturo Alessandri introdujo ciertos elementos de inestabilidad al sistema político, no obstante, continuó su funcionalidad en la medida que las elites y sus partidos pudieron ejercer el poder político y gobernar por un espacio de treinta y tres años.

544

El proceso netamente político del que trata Salazar no trajo aparejado cambios que se tradujeran en avances en el plano económico y social, pues el “el Parlamentarismo chileno no había entrado en escena para resolver esos problemas sino, más específicamente, para asegurar la sobrevivencia de las élites mercantiles”³². Blakemore en su contribución a la Historia de Cambridge señaló, de manera similar, la incapacidad de la clase dirigente en reconocer que la democracia política sin un grado de

³⁰ Comparativamente, Salazar hace referencia a la conservación de un consenso, mientras que Vial indica la ruptura de tres de ellos.

³¹ Gabriel Salazar, *Violencia política popular en las “Grandes Alamedas”, Santiago de Chile, 1947-1987*, Santiago, Ediciones SUR, 1990, p 72.

³² *Ibid.*, p. 74.

democracia social y económica “no [era] más que la forma sin el contenido”³³.

Por otro lado, en dos breves páginas, Julio Pinto señala que en el cambio de siglo la elite dirigente “enfrentó una crisis de legitimidad y predominio político, y por extensión, pareció haber un cambio de la sociedad en su conjunto”³⁴. Pero, ¿a qué crisis de legitimidad se refiriere el autor? Más bien, ¿de dónde provenía esa legitimidad? Ciertamente, afloraba desde la misma elite por medio del control de las fuentes de riqueza, el prestigio y el poder político, como señala Peter Burke³⁵. Por lo que es poco plausible pensar en heridas autoinfligidas como lo da a entender el autor al declarar que “esta ‘clase’ extrapoló la sensación de crisis al conjunto de la sociedad; sintieron que era el país el que se deslizaba hacia el desastre”³⁶. Sin embargo, tanto la emergente clase media y el proletariado ¿cuestionaron las bases del poder oligárquico? Al parecer su crítica iba dirigida a las formas del ejercicio del poder de la elite y no a los soportes de su legitimidad.

³³ Harold Blakemore, “Desde la Guerra del Pacífico hasta 1930”, en Leslie Bethell (ed.), *Chile desde la Independencia*, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, 2009, p. 49.

³⁴ Gabriel Salazar y Julio Pinto, *Historia contemporánea de Chile*, Vol. II, Ediciones LOM, Santiago, 1999, p. 40.

³⁵ Peter Burke, *Op. cit.*

³⁶ Gabriel Salazar y Julio Pinto, *Op. cit.* p. 40.

Nuevos enfoques y perspectivas de estudio:
visiones en el extranjero y aportes de las variables económicas y
demográficas.

En más de una oportunidad se ha hecho mención a investigaciones de historiadores extranjeros que se han embarcado en el estudio del pasado chileno. El propósito de elaborar un balance historiográfico exhaustivo obliga a detenerse en algunas consideraciones contempladas en sus obras.

El inglés Simon Collier en unión al norteamericano William Sater, señalaron en el 2004 que la república parlamentaria podía ser entendida como la “última fase del dominio oligárquico”³⁷. En consonancia con los planteamientos de estos autores, Marcello Carmagnani, en su estudios de historia política y social que caracterizaron su segunda etapa como historiador, analizó la formación de las oligarquías latinoamericanas, indicando que durante los años 1861-1871 se asistió a la transición pacífica y controlada por el gobierno central, del estado autocrático al oligárquico, constituyendo el período 1880-1914 la edad de oro de la oligarquía³⁸. Carmagnani con un análisis más profundo y audaz, señaló que el proyecto de las elites —que presuponía el establecimiento de un “orden económico, social y político que fuera otro, pero que, al mismo tiempo, no alterase en exceso ningún mecanismo fundamental del ya existente”³⁹ — se convirtió en la gran ilusión de la oligarquía. Si su hipótesis es aplicable a Chile ¿cómo se plasmó? El desarrollo de una

³⁷ Simon Collier y William Sater, *A History of Chile, 1808-2002*, 2a Edición, Cambridge University Press, United Kingdom, 2004, p. 149.

³⁸ Marcello Carmagnani, *Op. cit.* p. 96.

³⁹ *Ibid*, p. 98.

política gatopardista puede ser interpretada en el sentido de liberalizar el sistema político, pero sin eliminar los anacronismos de las inequidades urbanas, la estructura de la propiedad agraria, las relaciones de dominación al interior de ella entre hacendados e inquilinos que, dicho sea de paso, constituía el sustrato de la sociedad tradicional.

El tema de las clases medias ha sido escasamente estudiado por los exponentes de la nueva historia social. Uno de los pocos historiadores que incorporó este segmento social a sus reflexiones fue Mario Góngora hace ya tres décadas. En cuanto a los estudios extranjeros, para la etapa parlamentaria, Collier y Sater señalaron que la clase media “distintivamente heterogénea por naturaleza, no se podía realmente movilizar de la manera como lo hacía el movimiento laboral”⁴⁰. Una visión más matizada al respecto es la que expone el historiador y cientista político estadounidense Brian Loveman, para quien el sistema parlamentario habría posibilitado un “modesto aumento de la influencia política de la clase media y de los intereses provinciales”⁴¹. Contrariando los enfoques de estos autores y de aquellos que han visto al movimiento obrero como protagonista del acontecer histórico, Carmagnani postuló la idea de que la principal amenaza a la hegemonía oligárquica no provenía del proletariado, debido a que este sector “era cuantitativamente escaso, estaba confinado a un espacio geográfico restringido y por consiguiente fácil de controlar”⁴². Bajo este proceder, ¿qué sector social o productivo se

⁴⁰ Simon Collier y William Sater, *Op. cit.*, p. 199.

⁴¹ Brian Loveman, *Chile: The legacy of Hispanic capitalism*, 3a Edición, Oxford University Press, New York, 2001, p.164.

⁴² Marcello Carmagnani, *Op. cit.* p. 127. El autor agrega que “el proletariado pese al tiempo transcurrido y a los progresos realizados, era todavía una capa social poco numerosa, que había conseguido una cierta solidaridad interna, pero que no había

perfiló como el mayor peligro para la elite parlamentaria? De acuerdo con la hipótesis del autor para los casos latinoamericanos, los principales problemas los plantearon las “capas medias de la población, peligrosas porque de ellas dependía el funcionamiento del comercio y de todo el aparato social”⁴³. Teniendo en consideración los postulados de Carmagnani ¿se podría interpretar que las condiciones para la formación de un movimiento obrero propiamente tal habrían sido insuficientes e, incluso, inexistentes? Si se está en desacuerdo con este razonamiento y se fundamenta la efectiva movilización de los trabajadores cabría preguntarse si éstos intentaron plantearse como un real desafío al poder oligárquico con afanes transformadores de la sociedad o, simplemente, no intentaron modificar el statu quo, sino que únicamente obtener del sistema político una respuesta a sus reivindicaciones más elementales.

548

La mayoría de las investigaciones aquí citadas constituyen estudios dedicados a materias esencialmente políticas y sociales, en donde se hace un tratamiento de este tema bajo su modalidad de sistema político y las consecuencias sociales que éste engendró. El pensar el Parlamentarismo no solo desde el prisma político, sino más bien como período histórico, demandaría un análisis extensivo a otras dimensiones, que incursionara en los planos demográfico y económico, los cuales entregan claves importantes para entender el estallido de la crisis social finisecular.

En Chile, son escasos los historiadores sociales que al analizar las vicisitudes sociales y políticas del período comprendido por el Parlamentarismo criollo han analizado los factores demográficos y

encontrado aún el modo de efectuar la conexión entre sus diversos núcleos constitutivos, urbanos y mineros”, p. 141.

⁴³ *Idem.*

productivos. Sin embargo, fue precisamente en aquellos años que la sociedad chilena comenzó a sentir de manera creciente el impacto del proceso de transición y modernización económica y social desde formas tradicionales de distribución de la población y de organización de la producción y de la fuerza de trabajo que se inició a mediados del siglo XIX, como lo han sugerido Thomas F. O'Brien y Luis Ortega⁴⁴.

Ya en 1966 Carlos Hurtado publicó un importante estudio en que demostró empíricamente la lenta, pero inexorable transición demográfica que se inició en torno a la medianía del siglo XIX⁴⁵. Dicho proceso, escasamente estudiado, implicó una creciente aglomeración de la población que tuvo su origen en una constante migración desde el campo a las ciudades de mayor tamaño del núcleo central y a los distritos mineros del norte grande. A pesar de las cifras calculadas por Hurtado, Armando de Ramón y Patricio Gross demostraron que ni Santiago ni las demás ciudades de mayor tamaño estaban en condiciones de asimilar de manera satisfactoria tal aumento de población, pues ni su infraestructura social, su dotación de servicios, o su stock de viviendas eran suficientes o fueron adaptadas para

⁴⁴ Thomas F. O'Brien, *The Nitrate Industry and Chile's Crucial, 1870-1891*, University Press, New York, 1982.

Luis Ortega, *Chile en ruta al capitalismo. Cambio, euforia y depresión*, Dibam-LOM, Santiago, 2005, cap. II, III y IV.

⁴⁵ El autor calculó que entre 1865 y 1930 la población total del país aumentó de 1.879.345 habitantes a 4.287.443, al 1,5 por ciento acumulativo anual. Carlos Hurtado, *Concentración de población y desarrollo económico. El caso chileno*, Universidad de Chile, Santiago, 1966, cap. II, y III. No obstante, en 1930 un cuarto de la población nacional residía en las cuatro ciudades que ponderaban más de 50.000 habitantes: Santiago, Valparaíso, Concepción y Antofagasta. Peter De Shazo, *Trabajadores urbanos y sindicatos en Chile: 1902-1927*, Centro de Investigaciones Barros Arana, Santiago, 2007, p. 32.

responder airoosamente a las presiones de una creciente demanda⁴⁶. Se generó, de tal forma, una coyuntura en la que todas esas carencias se constituyeron en fuentes de especulación, de amenazas a la calidad de vida y, finalmente, de crecientes protestas⁴⁷. En efecto, los problemas relacionados con el costo y la calidad de la alimentación y la vivienda, junto con el tema de la extensión de la jornada de trabajo, nutrieron en forma determinante gran parte del contenido de las protestas sociales del período 1900-1927, como lo ha destacado Peter De Shazo⁴⁸. Tampoco las respuestas de las ciudades fueron satisfactorias en términos de la creación de empleo, a pesar de que en las principales aglomeraciones se verificó un proceso de industrialización según los datos de Marcello Carmagnani y Henry W. Kirsch⁴⁹.

Desde el punto de vista de los sectores productivos en su totalidad, Carmen Cariola y Osvaldo Sunkel señalaron que la demanda generada por la región salitrera reemplazó a los mercados externos

⁴⁶ Armando de Ramón, Patricio Gross y Enrique Vial, *Imagen ambiental de Santiago 1880-1930*, 2ª Edición, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984. Armando de Ramón y Patricio Gross (eds.), "Santiago de Chile: características histórico ambientales, 1891-1924", en *Nueva Historia*, Vol. 4, Londres, 1985.

⁴⁷ Fue en esas circunstancias que se acuñó la consigna "pan, techo y abrigo".

⁴⁸ Peter de Shazo, *Op. cit.*, p. 32.

⁴⁹ Marcello Carmagnani, *Desarrollo Industrial y Subdesarrollo Económico: el caso chileno, 1860-1920*, Dibam, Centro de Investigaciones Barros Arana, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1998. Henry W. Kirsch, *Industrial Development in a Traditional Society. The Conflict of Entrepreneurship and Modernization in Chile*, Gainesville, University of Florida, 1977. Hacia 1895 en el país habían 2.449 fábricas, mientras que en 1925 eran 3.221, con un total de 83.779 trabajadores que representaban aproximadamente el 10% de la población económicamente activa del país, datos en De Shazo, *Op.cit.*, p. 43.

perdidos por la agricultura durante la crisis de la segunda mitad de la década de 1870 y en la práctica ello fue un desincentivo para la innovación y especialización productiva⁵⁰, lo cual redundó en el estancamiento económico y social del campo. Según Arnold Bauer, fue en ese período que la agricultura confirmó sus rasgos tradicionales en cuanto al proceso de producción como a los sistemas laborales, siendo su contribución al desarrollo del mercado interno prácticamente nula⁵¹.

Si hubo una relación entre la crisis social finisecular y el pobre desempeño de la economía en el período parlamentario, cabe preguntarse ¿qué ocurrió entre 1880 y 1920, etapa en que el país obtuvo ingresos sin precedentes por exportaciones, y que solo se igualaron, en términos *per cápita*, a fines de la década de 1980? En ese período, según los cálculos de Markos J. Mamalakis, el país recibió ingresos por retorno de las exportaciones de una magnitud tal, que se comparan de manera favorable con cualquier ciclo exportador en el período 1820-1973⁵² ¿Por qué tan solo dos décadas después de haber conquistado esa riqueza el país estaba sumergido en una crisis social sin precedentes? Según Carlos Hurtado, hay varias respuestas posibles⁵³. Una respuesta compleja demandaría examinar el manejo

⁵⁰ Carmen Cariola y Osvaldo Sunkel, *Un siglo de historia económica en de Chile 1830-1930*, Editorial Universitaria, Santiago, Segunda Parte, pp. 63-192.

⁵¹ Arnold Bauer, *La sociedad rural chilena. Desde la conquista española a nuestros días*, Andrés Bello, 1994, pp. 257-278. Luis Ortega y Pamela Araya, "Economía política y políticas económicas durante la república salitrera, 1880-1914", en *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*, Nº 116, 1997. Cariola y Sunkel, *Op. cit.*, pp. 107-192.

⁵² Markos J. Mamalakis, *The Growth and Structure of the Chilean Economy from Independence to Allende*, New Haven, Yale University Press, 1976, pp. 15-16.

⁵³ Carlos Hurtado, *De Balmaceda a Pinochet*, Logos, Santiago, 1988, cap. II. Luis Ortega y Pamela Araya, *Op. cit.*

macroeconómico, y ello es importante, pues se vincula a la forma de hacer política del período parlamentario, en particular, la política fiscal catalogada como “relajada” y la política tributaria designada como de “exención”, además de los magros resultados obtenidos a lo largo de la etapa. Temática estudiada principalmente por Carlos Hurtado, Markos Mamalakis, René Millar⁵⁴ y Manuel Fernández⁵⁵.

En consecuencia, durante el período parlamentario la oligarquía hizo realidad uno de los pilares de su diseño estratégico, financiar el Estado a través de un fuerte vínculo con la economía internacional que le evitase tener que contribuir a las finanzas públicas, tal como lo planteó Carmagnani⁵⁶. En esa decisión participaron todos los sectores, con algunas voces disidentes que no hacían más que confirmar la regla. Es así como el Estado devino en un dispensador de bienes, servicios, empleos públicos, subsidios y exenciones tributarias que, ciertamente, favorecían a los sectores que lo controlaban. Cabe preguntarse si el haber destinado una parte de esos recursos a mitigar las carencias de los sectores que demandaban mejores condiciones de vida hubiese, en alguna medida, aplacado la crisis social. Probablemente sí, pero ello no era esperable dadas las características y composición del sistema político, pero sobre todo por sus fundamentos doctrinarios.

Si bien las variables demográficas y económicas tratadas por diferentes historiadores no explican a cabalidad los temas sociales

⁵⁴ René Millar, *Políticas y teorías monetarias en Chile*, Universidad Gabriela Mistral, Santiago, 1994, cap. II, pp. 174-334.

⁵⁵ Manuel Fernández, El enclave salitrero y la economía chilena 1880-1914, en *Nueva Historia*, Nº 3, 1891.

⁵⁶ Marcello Carmagnani, *Estado...*, *Op. cit.*, Cap. II. Conviene recordar que el título original de este libro en italiano es *La Grande Illusione della Oligarchie Latinoamericana*.

característicos del primer cuarto del siglo XX, constituyen elementos fundamentales para una integral comprensión de la naturaleza de los problemas sociales del cambio de siglo. Confinar el análisis a elementos exclusivamente políticos o ideológicos es hacer exclusivamente ideología.

Conclusiones.

En materia historiográfica, el Parlamentarismo adolece de estudios sistemáticos. La mayor parte de la producción ha sido seducida por el análisis de la conflictividad social y laboral, temática que se ha teñido de cierto esencialismo al basarse casi exclusivamente en el movimiento popular y obrero; otros tantos, se han centrado en las dimensiones políticas del período. Son exiguos los estudios que integran en sus análisis las variables económicas y demográficas, las cuales se encuentran trabajadas de manera aislada. De modo que en la actualidad este período histórico espera aún por ser explorado.

El Parlamentarismo fue una etapa inundada de desequilibrios, resultado directo de la transición de la sociedad hacia la modernidad, sociedad que coexistió con la inflexibilidad de un sistema político que no había sido pensado para responder al conjunto de demandas sociales; por el contrario, el parlamento fue creado para resolver los problemas de la elite, negociar acuerdos y administrar directamente el erario nacional, en otras palabras, las riquezas derivadas del salitre. El resultado de estas contradicciones y transición traumática fue que las expresiones propias de la “Cuestión Social” sobrevinieron en la más aguda y prolongada crisis social del país durante el siglo XX, cuando no de toda su historia republicana. Este tema ha concitado una cuota importante de atención, tanto es así que desde 1899 empezaron a surgir las primeras reflexiones en calidad de denuncia

de la crisis, por lo que la literatura a disposición es más profusa, tanto en la modalidad ensayística, como en investigación histórica.

En consecuencia, es menester señalar ciertas interrogantes que no han podido ser respondidas por la historiografía, o que si han respondido aún dejan preguntas abiertas. Principalmente, ¿qué ocurrió entre 1880 y 1920, etapa en que el país obtuvo ingresos sin precedentes por exportaciones, y que solo se igualaron, en términos *per cápita*, a fines de la década de 1980? ¿De qué carácter era la crisis que estalló en el cambio de siglo? ¿Fue la del proyecto oligárquico o de la sociedad en su totalidad? ¿Cómo se entiende esta incongruencia de acuerdo con la cual la producción historiográfica nacional no ha abordado este tema que cruza el período de la más compleja crisis social —cuando no integral- de este país?

Se puede concluir, provisionalmente, que la “República Parlamentaria” es un tema abierto, que requiere de nuevas investigaciones y reflexiones, las que —necesariamente— deben apelar a un enfoque integrador.

Bibliografía

Libros:

Bauer, A. *La sociedad rural chilena. Desde la conquista española a nuestros días*. Santiago: Andrés Bello, 1994.

Burke, P. *Venecia y Amsterdam, Estudio sobre las elites del siglo XVII*. Barcelona: Crítica, 1996.

Cariola, C. y Sunkel, O. *Un siglo de historia económica en Chile 1830-1930*. Santiago: Editorial Universitaria.

- Carmagnani, M. *Desarrollo Industrial y Subdesarrollo Económico: el caso chileno, 1860-1920*. Santiago: Dibam, Centro de Investigaciones Barros Arana, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, 1998.
- _____. *Estado y Sociedad en América Latina*. Barcelona: Crítica, 1884.
- Castedo, L. *Chile: vida y muerte de la república parlamentaria (de Balmaceda a Alessandri)*. Santiago: Editorial Sudamericana, 2001.
- Collier, S. y Sater, W. *A History of Chile, 1808-2002*. 2a edición. United Kingdom: Cambridge University Press, 2004.
- De Shazo, P. *Trabajadores urbanos y sindicatos en Chile: 1902-1927*. Santiago: Centro de Investigaciones Barros Arana, 2007.
- De Ramón, A.; Gross, P.; y Vial, E. *Imagen ambiental de Santiago 1880-1930*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1984.
- Edwards, A. *La fronda aristocrática*. Santiago: Editorial Universitaria, 1982.
- Encina, F. A. *Historia de Chile desde la Prehistoria hasta 1891*. Tomo XX. Santiago: Ed. Nascimento, 1954.
- Heise, J. *Historia de Chile. El período parlamentario. 1861-1925*, Tomo I. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1973.
- Hurtado, C. *Concentración de población y desarrollo económico. El caso chileno*. Santiago: Universidad de Chile, 1966.
- Jobet, J. *Ensayo histórico del desarrollo económico-social de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 1955.

- Kirsch, H. *Industrial Development in a Traditional Society. The Conflict of Entrepreneurship and Modernization in Chile*. Gainesville: University of Florida, 1977.
- Loveman, B. *Chile: The Legacy of Hispanic capitalism*. 3a. edición. New York: Oxford University Press, 2001.
- Mamalakis, M. *The Growth and Structure of the Chilean Economy from Independence to Allende*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- Millar, R. *Políticas y teorías monetarias en Chile*. Santiago: Universidad Gabriela Mistral, 1994.
- O'Brien, T. *The Nitrate Industry and Chile's Crucial Transition, 1870-1891*. New York: University Press, 1982.
- Ortega, L. *Chile en ruta al capitalismo. Cambio, euforia y depresión*. Santiago: Dibam-LOM, 2005.
- Ortiz Letelier, F. *El movimiento obrero en Chile (1891-1919). Antecedentes*. Madrid: Ediciones LOM, 1985.
- Salazar, G. y Pinto, J. *Historia contemporánea de Chile*. Vol. II. Santiago: Ediciones LOM, 1999.
- Salazar, G. *Violencia política popular en las "Grandes Alamedas", Santiago de Chile, 1947-1987*. Santiago: Ediciones SUR, 1990.
- Valenzuela, S. *Democratización vía reforma. La expansión del sufragio en Chile*. Buenos Aires: Ediciones del Ides, 1985.
- Vial, G. *Historia de Chile, 1891-1973*, Tomo II, Vol. I. Santiago: Editorial Santillana del Pacífico, 1981.
- Yáñez, J. C. *Estado, consenso y crisis social. El espacio público en Chile, 1900-1920*. Santiago: Ediciones DIBAM, 2004.

Artículos:

Blakemore, H. El período parlamentario en la Historia chilena. Algunos enfoques y reflexiones. En *Dos estudios sobre salitre y política en Chile. 1870-1895*, Editorial Departamento de Historia Universidad de Santiago de Chile, Santiago, 1991.

_____. Desde la Guerra del Pacífico hasta 1930. En: Leslie Bethell (ed.), *Chile desde la Independencia*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2009.

De Ramón, A. y Gross, P. (eds.), Santiago de Chile: características histórico ambientales, 1891-1924. En *Nueva Historia*, Vol. 4, Londres, 1985.

_____. Algunos testimonios de las condiciones de vida en Santiago de Chile: 1888-1918. En *Revista Eure*, Paraguay.

Fernández, M. El enclave salitrero y la economía chilena 1880-1914. En *Nueva Historia*, nº 3, 1981.

557

Hobsbawm, E. De la Historia Social a la Historia de la Sociedad. En *Sobre la Historia*, Crítica, 3ª edición, Barcelona, 2008.

Millar, R. El Parlamentarismo chileno y su crisis, 1891-1924. En Genaro Arriagada, et. al., *Cambio de régimen político*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1992, p. 250.

Ortega. L. y Araya, P. Economía política y políticas económicas durante la república salitrera, 1880-1914. En *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*, Nº 116, 1997.

Reinsch, P. Parliamentary Government in Chile. En *The American Political Science Review*, Vol. 3, Nº 4, 1909.

Francisco Betancourt Castillo.

La monarquía como posibilidad. Los independentistas y sus proyectos para América del Sur.

Título: La monarquía como posibilidad. Los independentistas y sus proyectos para América del Sur.

Autor: Francisco Betancourt Castillo.

Palabras Claves: monarquías; Sudamérica; Independencia; patriotas.

Resumen

Los intentos de establecer monarquías por parte de los patriotas sudamericanos son poco conocidos. Este artículo ofrece el análisis de algunos de esos proyectos, aquellos que fueron más importantes debido a que comprendieron avanzadas conversaciones con potencias europeas, y que representaron una mayor elaboración y complejidad. Específicamente los ideados para el área del Río de la Plata, así como para el Perú, y que involucraban a terceros países.

La monarquía como posibilidad.
Los independentistas y sus proyectos para América del Sur*.

Francisco Betancourt Castillo¹

A inicios del siglo XIX la idea monárquica en Hispanoamérica estaba bien asentada. La corona española pasaba por una aguda crisis interna, derivada de la política impulsada por el “Príncipe de la paz”², y las tensiones entre el rey Carlos IV y su hijo, Fernando. Poco antes se había visto en dificultades, como gran parte de Europa, por la contingencia francesa derivada de la revolución de 1789, teniendo que enfrentar una guerra de invasión a su territorio en 1793³. Ante tal escenario, y como ha señalado Timothy Anna, el Imperio ya era débil en 1808, cuando España tuvo que enfrentar una nueva invasión gala, esta vez bajo las tropas napoleónicas. El gobierno se desplomó y, en apariencia, “La América española debió haberse independizado en 1808, o a más tardar en 1814”⁴.

Que no haya sucedido así, postergándose para más tarde la emancipación, se habría debido a la existencia de un conjunto de lealtades, sólidamente establecidas en las colonias, que atravesaban

* Este artículo se basa en los informes presentados en el seminario “Revoluciones de Independencia y Monarquías independentistas en América”. dirigido por el profesor Cristián Guerrero Lira, en el Magíster en Historia. Período del seminario: segundo semestre del año académico 2009.

¹ Programa de Magíster en Historia, Universidad de Chile. correo electrónico: fjbetancourt@hotmail.com

² El ministro Manuel Godoy.

³ La llamada, en la historiografía española, “Guerra contra la Convención”.

⁴ Timothy E. Anna, *España y la Independencia de América*, FCE, México, 1986, p. 29.

a todas las categorías étnicas o de grupos de esas sociedades. Dichas lealtades se basaban en un rasgo cultural, la de considerar “la autoridad del padre y señor, el rey”. Otro pilar de la autoridad española, era la realidad de que todas las riquezas derivadas de la minería y el comercio, finalmente, eran para el engrandecimiento de la metrópoli. Siguiendo nuevamente a Anna, dos ideas claramente contradictorias⁵.

Se descubre un fenómeno notable con respecto a la ideología de algunos líderes “insurgentes”. Queda en claro que, incluso estando bien avanzada la guerra por la emancipación, lo que los líderes de la emancipación combatieron fue esta segunda cuestión, la de la dominación española sin contrapesos y sin equidad económica, y no una lucha contra la tradicional autoridad de un rey⁶. No hubo, en quienes dirigían la política patriota a nivel continental, un consenso con respecto al sistema de gobierno a adoptar. No todos apostaron desde un comienzo por el republicanismo⁷. Algunos

⁵ *Idem*, pp. 29-30.

⁶ La subordinación de los territorios americanos frente a España, enojosa para todos aquellos “españoles americanos” leales al rey, pero que reclamaban participación en el gobierno, se pudo ver claramente con el documento expedido por la Junta Central de Sevilla en 1809. Este hablaba de los dominios “que España posee”, dando la idea, entonces, de que los territorios americanos pertenecían más a la nación española que a su rey. Citado por Dardo Pérez, *La opinión pública española y las Cortes de Cádiz frente a la Emancipación Hispanoamericana. 1808-1814*, Academia Nacional de la Historia, B. Aires, 1981, p. 42.

⁷ Sin embargo el caso de Simón Bolívar es contrario pues, pese a sus opiniones iniciales, se decidió por el establecimiento de sistemas republicanos, como lo manifiesta en su famosa “carta de Jamaica” de 1815. Simón Bolívar, *Carta de Jamaica*, Colección Bolivariana, Ministerio de Comunicación e Información, Caracas, 2005, ps. 27 y 28. Ha de agregarse que los personajes de esta “facción” —San Martín, Monteagudo, y en menor medida O’Higgins—, patriotas

personajes como José de San Martín, Manuel de Sarratea, o Bernardo Monteagudo, vieron en determinados momentos que —aludiendo a razones de pragmatismo— la idea monárquica era adecuada e incluso conveniente para los nacientes estados sudamericanos⁸. Este último personaje, Monteagudo, actuó enérgicamente en el gabinete peruano formado por el “Protector” San Martín, siendo especialmente combatido por muchos criollos por sus ideas monárquicas⁹.

En este contexto, este artículo explorara las razones y los límites de dichas ideas, expresadas a través de algunos proyectos patrocinados por las personalidades mencionadas, y que pretendían establecer una o más monarquías en Sudamérica. Lo que hay tras estas ideas no fue, como veremos más adelante, un mero replicar el estado de cosas anterior a los movimientos revolucionarios, con solo el “agregado” de la independencia. Se trataba, por el contrario, de una fuerte crítica al antiguo sistema español de dominación.

conservadores, buscaron consolidar el proceso político con el apoyo de Inglaterra; la facción contraria —Carlos de Alvear y José Miguel Carrera—, patriotas más radicales, buscaron sus apoyos en Estados Unidos y en Francia, y luchaban por un republicanismo a ultranza. Para esto ver a Guillermo Gallardo, *Joel Roberts Poinsett: Agente Norteamericano 1810-1814*, Buenos Aires, 1983, p. 279; Emilio Ocampo, *La última Campaña del Emperador Napoleón y la Independencia de América*, Claridad, Buenos Aires, 2007, pp. 61-66.

⁸ Un buen ejemplo de esta visión puede verse a través del artículo de Cristián Guerrero Lira, “La propaganda monarquista en el gobierno de San Martín en el Perú. La Sociedad Patriótica de Lima.”, en *Revista de Estudios Históricos*, Volumen 3, Nº 1. Agosto de 2006.

⁹ Colección Documental de la Independencia del Perú (en adelante C.D.I.P.), Tomo XI, Vol. 2º (Prólogo de Félix Álvarez Brun), Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1972, p. XVII.

Estos proyectos también se vieron condicionados por una suerte de “opinión internacional”, europea, que tendía a reconocer en los procesos revolucionarios latinoamericanos el reciente recuerdo de “el terror” revolucionario francés, así como también de la tiranía bonapartista¹⁰. Frente a este clima de opinión, estos proyectos tuvieron la función de ser tranquilizadores: el reconocimiento de la independencia de los gobiernos recién formados en Sudamérica no implicaría, de ningún modo, un apoyo o una ayuda a favorecer un cambio de situación en aquellos países, a saber, una reversión del orden social. En este sentido se entiende lo expuesto por Manuel Teruel, quien afirma que “al estar reflejados en Hispanoamérica los *mecanismos estamentales* de la Metrópoli, la *vivencia* de la Monarquía o sus instituciones marcó, [...], el debate de tal proceso [el de la emancipación]”¹¹. Los nuevos gobiernos también se comprometerían, frente a sus interlocutores europeos, a acabar con la guerra y barrer con la anarquía, tan perjudiciales para el comercio y la propiedad. Es por esto también, entre otras razones, que la alternativa “moderada”, expresada a través del monarquismo, fue usada por los patriotas. Dichas ideas sobre la conveniencia de un régimen monárquico, tanto para los casos del Virreinato del Perú como para las Provincias del río de La Plata, involucraron en muchos casos a otros países, como Chile, Paraguay y la “Banda Oriental” (Uruguay).

El poder español sin contrapesos frente a los intereses americanos¹², fue una realidad que exigió tempranamente posibles

¹⁰ Alberto Filippi, *Instituciones e ideologías en la Independencia Hispanoamericana*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1988, ps. 84, 85 y 90.

¹¹ Manuel Teruel, *op. cit.*, p. 257. Las cursivas son mías.

¹² John Lynch señala esta dicotomía, muy presente en la vida hispanoamericana colonial, entre dos elites: los criollos (usualmente de hacendados), y los

soluciones ideadas por las autoridades de la metrópoli. Antes de los independentistas del “Nuevo Mundo”, hubo ya antecedentes de posibles “monarquías americanas”. Para hacer frente al descontento criollo, como para modernizar el aparato imperial y fomentar el comercio, es que ya en 1781 José de Ábalos¹³ enviaba al rey Carlos III una representación en la cual le pedía la formación de “tres o cuatro monarquías” en Indias. Se separarían las Audiencias de Lima, Chile, Quito y de La Plata, incluyendo a Filipinas. Posteriormente, el Conde de Aranda presentaría al rey una “Memoria secreta”, donde recomendaba medidas en el mismo sentido, dando una suerte de autonomía a los territorios de ultramar, esta vez incluyendo a México y sin mencionar a Filipinas. Estas pequeñas monarquías —en la visión de Aranda— quedarían vinculadas a España “por la vía de la sangre”. Los monarcas serían los infantes de España, y el rey en Europa pasaría a detentar el título de “Emperador”¹⁴. La idea de una o varias coronas separadas de la de Castilla —las posesiones de ultramar pertenecían específicamente a dicha corona—, o con cierta independencia, no fue algo nuevo al momento de que los criollos planteasen la independencia¹⁵.

peninsulares (controladores del comercio). En John Lynch, *América Latina, entre colonia y nación*, Editorial Crítica, Barcelona, 2001, pp. 127-129.

¹³ Intendente y Real Hacienda de Venezuela.

¹⁴ Manuel Lucena Giraldo, *Premoniciones de la Independencia de Iberoamérica*, Doce Calles/MAPFRE, Madrid, 2003, pp. 74-85. Una buena secuencia global de los intentos monárquicos en América es el trabajo de Manuel Teruel, *Monarquías en América*, pp. 248, 249 y 250, en *Espacio, tiempo y forma*, Serie IV Historia moderna, Nº 18-19, UNED, España, 2005, pp. 247-270.

¹⁵ Manuel Teruel, *op. cit.*, p. 256. Dentro de estas respuestas se han distinguido dos tipos: una donde habiendo una “monarquía sin rey” el predominio social aristocrático estaría, institucionalmente, asegurado; la otra, una monarquía “transaccional”, por lo general concertada con alguna casa dinástica europea.

El ámbito río-platense

Uno de los procesos en que se consideró con mayor detenimiento la adopción (o adaptación) de la salida monárquica, para así consolidar mediante este particular sistema de gobierno el estado independiente, fue el llevado a cabo en el antiguo virreinato del Río de La Plata. Los líderes patriotas en un inicio —tanto en las sucesivas Juntas, como en el Primer y Segundo “Triunvirato”— intentaron establecer un proyecto político inspirado en principios liberales, en especial desde el ascenso de ese segundo triunvirato, que abría el camino hacia la desvinculación total con Fernando VII, mientras la guerra proseguía. Pese a no ser aprobado el gobierno “revolucionario” y sus disposiciones por parte de las autoridades españolas, la independencia aún no estaría decidida, hasta 1816. En 1811 el Primer Triunvirato decidía declarar que el “Gobierno Superior de las Provincias Unidas del Río de la Plata” seguía siendo gobernante “a nombre del Sr. D. Fernando VII”¹⁶. Es evidente que al poco tiempo el proceso se radicalizaría, siendo el objetivo de muchos- como señalábamos anteriormente por las declaraciones de Monteagudo- alcanzar la independencia como el objetivo “prioritario”, conforme también el contexto continental posibilitó esta opción, con el “avance” de la revolución en América del sur en el período 1812-1814. Pero la guerra exterior, y las disensiones internas entre las provincias y los gobiernos de Buenos Aires¹⁷,

¹⁶ *Ídem*, p. 293.

¹⁷ Noemí Goldman (direc.). *Nueva Historia Argentina Tomo III, Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1998, p. 43.

cambiaron radicalmente el panorama. Para 1815 —con la “Contrarrevolución” marchando victoriosa en la región- las autoridades criollas de Buenos Aires (el “Directorio”) se vieron en dificultades, y un tanto acorraladas—. Para mantener el objetivo prioritario —la independencia, o en su defecto una amplia autonomía— fue deseable algún tipo de negociación con el gobierno español para dar una salida pacífica al proceso político. Es decir —posterior a la caída de Carlos María de Alvear— se inicia una etapa de “conservadurismo”¹⁸.

Como ha señalado el erudito historiador argentino del siglo XIX Bartolomé Mitre, a contar de 1815 la situación internacional se vuelve confusa —y sin duda que no positiva— para los revolucionarios del Río de la Plata. La guerra en el continente se estancaba, pero se esperaba la inminente llegada de una nueva expedición de “reconquista”, desde la península, con el muy posible destino de Buenos Aires¹⁹. La preocupación quedó clara poco antes, con los múltiples intentos por parte de la diplomacia del directorio de Alvear a fin de vincular a Gran Bretaña, para que apoyase al gobierno libre de Buenos Aires, pudiendo ser garantes de una negociación con España²⁰. Ante tal escenario, el gobierno criollo enviaba a Europa a Manuel Belgrano, Bernardino Rivadavia, y Manuel Sarratea, para que viesan en Londres la posibilidad de una

¹⁸ *Ídem*, p. 45.

¹⁹ Bartolomé Mitre, *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina* Tomo II, Eudeba, Buenos Aires, 1978, p. 224.

²⁰ Andrés Cisneros y Carlos Escudé (dirs.), *Historia General de las Relaciones Exteriores de la República Argentina*, “Tomo II: Desde los orígenes hasta el reconocimiento de la independencia formal”, Cap. XVII “La influencia de Gran Bretaña en la gestación y consolidación de la independencia de las provincias argentinas (1810-1825).”

negociación, aunque se tenía considerado que alguno de ellos pasase a Madrid a iniciar conversaciones con los ministros del rey. Quien desempeñaría esta misión sería posteriormente Rivadavia.

Sin embargo, fue Manuel Sarratea, ya estando la comisión en Londres, quien iniciaría por su cuenta gestiones de gran implicancia, variando el plan original. Se iniciaría aquí la primera tentativa monarquista²¹. Sarratea inicio conversaciones con Domingo Cabarrús —Conde de Cabarrús—, un noble español exiliado debido a su colaboración con el gobierno de José Bonaparte. Cabarrús, muy cercano al anterior rey Carlos IV, teniendo acceso a este, podía intentar obtener una “declaración” de su parte, que significara la separación de América de la monarquía de España, constituyéndose una “monarquía separada”²². Se crearía un “Reino Unido” de “La Plata, Chile y el Perú”, gobernado por una monarquía constitucional, apoyada por un estamento de nobles sin privilegios; sin embargo, estos nobles manejarían una “Cámara Alta”, y habría también una Cámara baja²³. La idea era entonces eludir el dictamen de la autoridad de Fernando VII, negociando primero con Carlos IV, el anterior monarca, que se había visto obligado a abdicar en nombre de su hijo Fernando por la ingerencia napoleónica (es decir, había sido “ilegítimamente” sacado del poder). Este “plan”, bastante desordenado, en realidad descansaba sobre una quimera, pues ya en

²¹ Así lo afirma Bartolomé Mitre, *op. cit.*, p. 229. Llama la atención lo que recordaba el comerciante británico William Parish Robertson de su visita a Buenos Aires en 1817, pues en el hogar de los Sarratea imperaba el liberalismo, lo que se reflejaba en las tertulias, en oposición al hogar de los Riglos donde imperaba un ideal conservador (“pueyrredonista”). Ver a Juan Parish y William Parish Robertson, *Cartas de Sudamérica*, Emecé Editores, Buenos Aires, 2000, p. 385.

²² Mitre, *op. cit.*, pp. 225-226.

²³ *Ídem*, pp. 232-234.

ese momento el peligro napoleónico había sido derrotado, y era Fernando VII el que retornaba como legítimo rey español. Europa no se pondría en contra de Fernando, ni menos Gran Bretaña²⁴. Este es un aspecto que se repetirá en cuanto a la viabilidad de estos proyectos, a saber, la disposición europea frente a estos planes, y especialmente la opinión del gobierno británico, del cual dependía finalmente buena parte de las negociaciones.

En enero de 1816 Sarratea se contactaba con el Conde de Cabarrús (Domingo Cabarrús, hijo del ministro de Carlos IV Francisco Cabarrús), para que este pasase a Madrid para ejercer su mediación, a fin de lograr un salvoconducto en España para los enviados bonaerenses. Cabarrús era cercano a Pedro Cevallos, ministros de Fernando VII, con quien se contacta. Sarratea le manifestaba al noble español que el objeto de su comisión, a saber, alcanzar una solución pacífica al conflicto, solo era interrumpida por las proyectadas expediciones españolas. Establecía que la negociación partía de la base “[...] de no perder el derecho que [su gobierno] ha sabido adquirir [...]”; es decir, la autonomía política de hecho respecto de las decisiones peninsulares²⁵. Agregándose a estas bases irrenunciables del eventual acuerdo —de las cuales a esa altura ya estaba enterado Juan Manuel de Gandasegui, embajador español en Londres— Sarratea manifestaba se podían incluir otras: “[...] la Creacion de un Estado independiente con las Provincias que formaban el antiguo Virreynato de Buenos Ayres, y Reino de Chile, colocando en él un miembro de la familia reynante en España, y la

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Archivo General de Indias (en adelante A.G.I.), Estado, sección 98, Nº 57, pieza 4, f. 9. El expediente sobre la comisión de Cabarrús, por iniciativa de los enviados bonaerenses, se encuentra aquí entre piezas 1-13.

concesion de grandes ventajas ala navegacion, industrias, y Comercio de España en los mercados de aql. nuevo Establecimto. [establecimiento] [...]”²⁶.

Sin embargo el Conde Cabarrús, un noble liberal y partidario de un entendimiento con los de Buenos Aires, veía que las informaciones proporcionadas por el embajador español en Londres a los bonaerenses eran vagas, y denotaban una falta de compromiso por parte del gobierno español como para emprender semejante proyecto. Esta preocupación la manifestó al ministro Pedro Cevallos, en el fondo criticando al gabinete de Madrid, por su falta de visión²⁷.

Se entendía que era un infante varón de los borbones quien ocuparía el trono de ese hipotético estado. En aquél momento los infantes de España que estaban vivos eran los hermanos del rey Fernando, Carlos (1788-1855)²⁸ y el menor, Francisco de Paula (1794-1865), además de un sobrino, Sebastián (1811-1875, hijo del fallecido infante Pedro), y un nieto de Carlos IV, Carlos Luis²⁹.

Es interesante también ver otras de las preocupaciones manifestadas por el enviado Manuel Sarratea —y también por Cabarrús— al ministro español Cevallos. Para los bonaerenses la política española de esos momentos —aparte de ciega y obstinada— era contradictoria, pues se apoyaba en la decisión portuguesa de ocupar la “Banda Oriental” (el territorio de Montevideo) para ir en defensa de los realistas refugiados allí, sin considerar que esto respondía a claros intereses “expansionistas”, según manifestaba Sarratea. Cabarrús reconocía en este argumento bastante verdad, a

²⁶ A.G.I., Estado, 98, Nº 57, f. 10.

²⁷ *Ídem*, f. 14v.

²⁸ Carlos María Isidro de Borbón, que sería el primer candidato del movimiento “Carlista” al trono español.

²⁹ Manuel Teruel, *op. cit.*, p. 258.

fin de convencer al gabinete de Fernando VII para una negociación, pues la posición de los portugueses desde Brasil era claramente ventajosa en comparación a la posición española, y existía el riesgo —según el conde— que finalmente los de Buenos Aires se decidieran a negociar por su cuenta con la corte de Joao VI, dejando de lado fácilmente a la corte de Madrileña³⁰. A los portugueses les convendría esto, pues dejarían de combatir a los insurgentes de Buenos Aires, podrían negociar con ellos su dominio sobre la Banda Oriental, y tendrían abierta la posibilidad de extender sus dominios “hasta los ricos territorios del Alto Perú”³¹.

Para superar este difícil panorama, siempre posible según Sarratea y Cabarrús, el agregado del gobierno criollo recomendaba la creación del mencionado estado independiente, gobernado por un Borbón. Este estado, “asociado” a España y vinculado a su monarquía íntimamente, se convertiría en un gran territorio que garantizaría un equilibrio continental frente al Brasil portugués, pues “[...] Sarratea cree ofrecer [comentaba el conde] á la España la garantía mas segura para sus posesiones del alto Perú y Virreinato de Lima”³². Se entendía entonces que, consiguiendo la independencia del Río de La Plata, el virreinato peruano continuaría bajo el dominio español, clara concesión del gobierno de Buenos Aires, y este gobierno debía ayudar a la seguridad del virreinato. Todavía no se pensaba —al menos según se desprende de la posición de Sarratea— en la independencia del Perú.

³⁰ A.G.I., Estado, 98, Nº 57, ff. 15-16v. Se ha de recordar que la corte de Portugal desde noviembre de 1807, con motivo de la invasión napoleónica, se trasladó al otro lado del Atlántico, a Río de Janeiro.

³¹ *Ídem*, f. 17.

³² *Ídem*, fs. 18 y 18v.

Tanto el criollo Sarratea como sus interlocutores españoles consideraban que la forma de gobierno ideal, la adecuada, era la forma monárquica, incluso en su variante “moderada”, y con exclusión de otras. Al menos es lo que presentaba ante los españoles, para así convencerlos. El enviado del gobierno insurgente defendía su posición, aduciendo que: “[...] en medio del hervor de las pasiones, y á pesar del Contagio de funestos ejemplos, se haya conservado en la Revolucion delas Provincias del Rio dela Plata, el *respeto que se debe al trono*, y no se hayan adulterado las nociones sobre que su influjo no solo es necesario para la prosperidad de un *Estado de educacion Monarquica* [es decir, la situación de su país], - y agregaba- Sino que *es imposible Suplirlo con otra Cosa*; [...]”³³.

El gabinete de Fernando VII, sin embargo, no consideraba la situación como preveía Sarratea. Pese a sus argumentos, y a la insistencia del Conde de Cabarrús sobre la conveniencia para España, no tomaron ninguna medida importante de compromiso. Desde noviembre de 1815 había sido Bernardino Rivadavia el primero en iniciar conversaciones con el gobierno español, a través del embajador Gandasegui en Londres³⁴. La línea de conversaciones —mucho más osada— abierta por Sarratea tenía un objetivo inmediato, que era el permitir que Rivadavia pasase en persona a Madrid a negociar con el gobierno. La labor de Sarratea, que describíamos, permitió a Rivadavia pasar a España a partir de enero de 1816, invitado por el ministro Cevallos; esto fue casi el único compromiso que, a la larga, obtendrían del gobierno español³⁵. Rivadavia mantendría informado de sus pasos a Manuel Belgrano,

³³ A.G.I., Estado, 98, Nº 57, f. 25v. Las cursivas son mías.

³⁴ Mitre, *op. cit.*, ps. 236 y 237.

³⁵ *Ídem*, Tomo III, ps. 240 y 241.

quien ya se encontraba de regreso en tierras argentinas, y que le expresaba ser “casi general la opinión [a favor] de la monarquía constitucional”, y que el verdadero problema era decidir entre la monarquía de los borbones o la “inca”³⁶. Por lo tanto, se entendía que Rivadavia debía negociar una salida en ese sentido, proponiendo la opción monárquica. La opción por un rey de la familia incaica, en verdad, se basaba en el interés de vincular a las regiones andinas al plan, especialmente a la rica región minera del Alto Perú³⁷.

Belgrano expuso estos planes al congreso de las Provincias Unidas, reunido en Tucumán el 6 de julio de 1816, acompañando esta información con el sentir europeo que, a esa altura, se tenía con respecto a la “revolución de América”. La viabilidad del nuevo estado requería la cooperación europea y, en este sentido, si bien en un inicio la opinión en dicho continente había sido favorable a los insurgentes, esto había cambiado, conforme en la América española se había inaugurado una época de desordenes políticos y violaciones de las leyes. En Europa, aseguraba Belgrano a los parlamentarios reunidos: “[...] había acaecido una mutación completa de ideas [...], en lo respectivo a formas de gobierno; que como el espíritu general de las naciones en años anteriores era republicano todo, en el día se trataba de monarquizarlo todo; que la nación inglesa, con el grandor y majestad a que se ha elevado, no por sus armas y riquezas, sino por una Constitución de *monarquía temperada*, había estimulado [a] las

³⁶ Mitre, *op. cit.*, Tomo II, p. 248.

³⁷ Algunos de los diputados reunidos en el Congreso de Tucumán asistían en representación de provincias altoperuanas, y mostraron su conformidad con la idea de una monarquía constitucional. Especialmente entusiastas fueron con la idea de que la futura capital del Reino independiente fuese Cuzco. Ver *Ídem*, p. 273.

demás a seguir su ejemplo, [...].³⁸ Si la “nación inglesa” estaba influyendo a propósito de esa particular forma de gobierno, lo más aconsejable era plegarse a dicho movimiento, pues el mundo “civilizado” iba hacia esa dirección. El discurso de Belgrano es expresivo del eurocentrismo de todo el proceso —así como del “tutelaje” internacional ejercido por esos países—, más allá de las necesidades locales, y fuera de que se considerase (seguramente no muy en serio) que el futuro monarca fuese un descendiente de los Incas. La idea acerca del príncipe inca o quechua fue pronto descartada, incluso por aquellos diputados de las provincias que argumentaron ser la forma de gobierno monárquico —siempre que fuese constitucional, eso ha de recalcarse— la más adecuada para el estado en que se encontraba la sociedad americana³⁹.

Y más importante aún, el entero proyecto de negociar un monarca con España, siendo decidido que fuese un europeo y más específicamente un Borbón, fracasó, pues Rivadavia planteó al gabinete de Fernando VII la condición *sine qua non* se podía llegar a cualquier arreglo: la independencia política, la cual no fue aceptada en Madrid. Tampoco ayudaron, mientras estuvo Rivadavia en la península, los continuos ataques de corsarios bonaerenses al puerto de Cádiz, uno de los cuales fue especialmente grave por sus consecuencias para los españoles⁴⁰. Es posible decir, a la luz de los antecedentes, que el gobierno español nunca se comprometió en una solución pactada definitiva, y solo esperaba ganar algo de tiempo, al paso que buscaba convencer a los criollos de que podían llegar a un

³⁸ *Pensamiento político de la Emancipación (1790-1825)* Vol. II, Biblioteca Ayacucho, Nº 23, Caracas, 1977, ps. 209 y 210. Las cursivas son del autor.

³⁹ Mitre, *op. cit.*, pp. 273-274.

⁴⁰ *Ídem*, Tomo III, pp. 244-247.

arreglo pacífico si aceptaban la autoridad del rey Fernando, mientras paralelamente planificaba futuras expediciones de reconquista⁴¹.

A partir de 1817, ante el fracaso de negociar una salida al conflicto directamente con España, la diplomacia rioplatense cambia de estrategia; continuará manteniendo conversaciones con miembros del gabinete británico, pero también intensificará sus contactos con el gobierno francés (a cuya cabeza estaba Luis XVIII). El director del gobierno criollo, Martín de Pueyrredón, se había mostrado particularmente francófilo, y no solo por ser hijo de francés. La asociación con Francia tenía para él ventajas desde un triple punto de vista: comercial, dinástico (no romperían con los Borbones, pues en Francia también estaban), y por la influencia que a partir de ese país tendrían sobre el resto de la "opinión pública" europea⁴². Vemos aquí, nuevamente, la constante preocupación por la posición que esos países tomarían frente a la independencia americana. Al poco tiempo Francia encargaría al comerciante galo Francisco Antonio Leloir, establecido mucho antes en Buenos Aires, las labores consulares, y con la especial misión de estar al tanto de los planes monarquistas, con miras a posibles concesiones comerciales a su país⁴³.

⁴¹ Así lo demuestra un estudio, relativamente reciente: Carlos Malamud, *Sin marina, sin tesoro y casi sin soldados. La financiación de la reconquista de América 1810-1826*, Centro de Estudios Bicentenario, Santiago, 2007. En febrero de 1818 hubo un último intento de negociar con España, entendiéndose que el Río de la Plata sería independiente y que se coronaría a un príncipe español. Sin embargo, el parlamento argentino prohibió a Rivadavia, quien llevaba las conversaciones en Londres con el duque de San Carlos, que aceptase cualquier arreglo que significase coronar a un Borbón español. Ver *Ídem*, pp. 254-255.

⁴² *Ídem*, pp. 244-247.

⁴³ *Ídem*, ps. 252 y 253.

Entre febrero y octubre de 1818, estando Rivadavia en París, se reúne con algunos influyentes políticos, como el Marqués de Lafayette, el conde de Tracy, y “monsieur” Gallatin- embajador de Estados Unidos en ese país-, donde se idea el establecimiento de una monarquía constitucional en el antiguo virreinato de Buenos Aires, incluyendo a Chile. A los meses Gallatin instigaría al célebre Lafayette para que contactase a Rivadavia con el marqués de Dessolles, ministro de exteriores de Luis XVIII. Rivadavia intentaría impresionar al ministro francés, exponiendo grandes ideas para así involucrar a Francia, sobre todo con la expectativa de conceder ventajas comerciales a ese gobierno y comprometerlo a ser una especie de “garante” europeo del nuevo estado sudamericano; pero aparentemente Dessolles fue cauto, y no quiso comprometer a Francia desde un inicio. Esto sería muy importante, pues hasta 1820 continuarían las conversaciones con Francia por parte de los rioplatenses —ante la vigilancia del gobierno británico—, en el intento de vincularlos al nuevo estado, y legitimar la nueva creación política. Hacia octubre de 1819 la opción era no romper con los borbones, y que Francia apoyase el establecimiento de: “[...] una Monarquía constitucional, colocando en ella al Duque de Luca antiguo heredero del reyno de Etruria, y entroncado por línea materna en la dinastía de los Borbones; [...]”⁴⁴. A cambio de un tratado vinculante, que permitía a Francia influir notoriamente en el continente, el gobierno de Luis XVIII debía comprometerse a garantizar que se desocupase la Banda Oriental, para que el gobierno criollo pudiese ocuparla, y suministrar: “[...] los auxilios

⁴⁴ A.G.I. Estado, sección 104, Nº 36, f. 3. Carlos Luis de Borbón-Parma, I Duque de Lucca, era hijo de María Luisa de Borbón, por lo tanto nieto del rey español Carlos IV.

necesarios pa. hacer mas respetable la situacion actual del Estado [...]”⁴⁵.

El gobierno galo tampoco decidió involucrarse en estos planes. Debido al deseo de no romper con los borbones de España —lo que habría significado, además, ir en contra de la posición que estaba manteniendo la “Santa Alianza”⁴⁶ —, también la actitud contraria que seguramente tomaría Gran Bretaña a estos planes y, por otro lado, la poca confianza que le merecía un gobierno de Sudamérica, que a juicio de los europeos era aún inestable. Por su parte, la situación había cambiado notablemente para el gobierno de Buenos Aires: ya se había promulgado una constitución, y la sensación de peligro frente a los realistas había pasado. Según Bartolomé Mitre, el duque de Lucca fue el “último” gobernante que imaginaron los monarquistas del Río de la Plata.

Un rey para el Perú

575

Una vez instalado el gobierno nacional peruano a cuya cabeza estaba el “Supremo Protector” José de San Martín, se abrió la cuestión de la forma de gobierno a adoptar. Tempranamente San Martín vio con buenos ojos la opción monárquica, pues tiempo antes, en las conferencias de Miraflores, los negociadores Tomás Guido y Juan García del Río (nombrados por San Martín),

⁴⁵ *Ídem*, f. 3v.

⁴⁶ Ya en julio de 1819 Valentín Gómez era enviado por el gobierno de Buenos Aires para informar sobre este asunto, instalando se cerca de Aix-la-Chapelle, donde se reunía un congreso de la Santa Alianza. A su juicio, la opinión dominante era totalmente contraria a la independencia de los territorios americanos, y solo consentirían un pacto con algún estado insurgente si es que España renunciaba definitivamente a recuperar sus territorios. Ver Mitre, *op. cit.*, Tomo III, p. 288.

propusieron al virrey Pezuela el establecimiento de “una monarquía constitucional e independiente”⁴⁷. En diciembre de 1821 —a poco de haber ocupado Lima las tropas libertadoras—, San Martín le expresaba al general realista Canterac su confianza en llegar a un acuerdo, pues la causa independentista triunfaba en toda América, aparentemente los mexicanos ya habían acordado con Madrid un plan de monarquía independiente, y en las Cortes españolas se había propuesto: “[...] que se divida la América en tres Secciones, cada una de las cuales tendrá en su seno un poder legislativo, formando el ejecutivo un Infante de la Casa de Borbón”⁴⁸.

El gobierno protectoral instalado en Lima tendía hacia esta solución. Muy influyente en esta cuestión fue el ministro de Estado en la cartera de Relaciones Exteriores, el argentino Bernardo Monteagudo⁴⁹. Estando en Chile poco antes, en 1820, Monteagudo expuso claramente sus puntos de vista sobre esta materia, a través de un pasquín de corta duración y cuyo título era bastante expresivo; “El Censor de la Revolución”. En el número cuatro puede leerse: “[...] Ningún gobierno puede tener más obligaciones que las que derivan del objeto de su institución: los nuestros se han formado *provisoriamente* para salvar el país, dirigir la guerra contra los españoles y ponernos en aptitud de constituir un estado *monárquico o republicano, según lo dicte la experiencia*. [...]”. También señalaba

⁴⁷ Cristián Guerrero Lira, “La propaganda monarquista...”, *op. cit.*

⁴⁸ José de San Martín a José Canterac, 11 de diciembre de 1821. Publicada en César Pacheco Vélez, “Sobre el monarquismo de San Martín”, p. 472, *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo IX, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1952, pp. 457-480.

⁴⁹ En un primer momento fue nombrado por San Martín como ministro de Guerra y Marina. Tymotheny Anna, *La caída del gobierno español en el Perú: el dilema de la independencia*, IEP, Lima, 2003, p. 255.

que, “Dejamos al juicio del público el decidir, si por estos principios [es decir, fortalecer el espíritu público, según “la experiencia”] no se acelera más el término de nuestra contienda, al paso que se precaven los horrores de la anarquía, que bien examinados, *son más terribles que la cólera de un tirano*. Aún es tiempo de *aprovecharnos de lo pasado*, siguiendo la línea de conducta trazada por el buen discernimiento, [...]”⁵⁰.

Claramente alude a la “experiencia” pasada, a la costumbre imperante en las sociedades sudamericanas en referencia a los asuntos públicos, lo que sin duda apuntaría a obedecer a un monarca o príncipe. Siguiendo a Monteagudo, no era racional romper con eso. Además, estando siempre presente el miedo a la “anarquía”, dice que era preferible el despotismo del gobierno de uno por sobre el caos social que representarían los desordenes de múltiples partidos. Es un discurso evidentemente conservador, de freno a la revolución, y que apela a la prudencia frente a un gobierno de liberalidad “extremada”.

Una vez conformado el gobierno protectoral —desde agosto de 1821—, San Martín se decide en enviar a Europa a Juan García del Río y al escocés Diego Paroissien⁵¹. La misión de ambos consistía principalmente en conseguir un empréstito para el estado peruano, pues en octubre de 1821 ya se encontraba económicamente “al borde del colapso”⁵². La idea era también lograr el reconocimiento de la independencia que, de hecho, estaban gozando los

⁵⁰ *El Censor de la Revolución*, Santiago, 20 de mayo de 1820. Publicado en Biblioteca Nacional, Colección de Antiguos periódicos chilenos, 1820-1823[...], Publicados por Guillermo Feliú Cruz, Editorial Nascimento, Santiago, 1960, p. 25. Las cursivas son mías.

⁵¹ Su nombre verdadero era el de James Paroissien.

⁵² Timothy Anna, *La caída...*, op. cit., p. 266.

“departamentos libres” del Perú desde la ocupación patriota. Pero a la comisión de García y Paroissien se agregaba un objetivo contenido en unas “instrucciones reservadas”, secundario, pero no menos significativo: la gestión para traer a un príncipe europeo al Perú⁵³. Los enviados, a su paso por Chile, debían entregar al Director O’Higgins una carta donde exponían este importante asunto, con la intención de que el chileno se plegase al proyecto y despachase a dos diputados de su gobierno para que acompañasen a los dos enviados peruanos⁵⁴.

En 22 de febrero de 1822, estando en Santiago, los enviados efectivamente así lo hicieron. De la conversación con O’Higgins informaron a Monteagudo que “Cumpliendo exactamente con lo que se nos previene en las instrucciones informamos pormenor a S.E. [O’Higgins] del objeto y extensión de nuestra comisión a Europa. Su Excelencia contestó que las circunstancias eran las mas favorables para obtener un buen recibimiento [en Londres], [...]”, para luego comentar el objetivo de obtener un empréstito de 3 o 4 millones de pesos. A continuación abordaron el tema de la forma de gobierno a adoptar, y probablemente los enviados sugirieron que Chile podía también estar comprendido dentro del proyecto monarquista. Sin embargo O’Higgins era de otra opinión, pues “En cuanto al importante asunto de nuestra comisión, que se trató en el Consejo de Estado, S.E. indicó que no dudaba sería nuestro plan ventajoso y

⁵³ C.D.I.P., Tomo XI, Vol. 2º, p. XXII. Félix Álvarez Brun señala, en el prólogo de este volumen de la Colección Documental, que las negociaciones en Europa de los enviados giraron en torno al tema del empréstito, en concertación con algunas casas comerciales británicas interesadas. El tema del príncipe, es cierto, según se desprende de la documentación, siempre se trató de manera indirecta.

⁵⁴ Archivo Nacional, Archivo de don Bernardo O’Higgins (A.B.O.), Imprenta Universitaria, Santiago, 1963, p. 204.

adaptable al Perú, mas que en cuanto a Chile, en donde no había opinión formada sobre el sistema de gobierno, en donde uno ú otro noble estaba por la forma monárquica [es decir, pocos “nobles”], lo mejor era dejar continuar las cosas en su estado actual, [...]”⁵⁵. Queda en claro entonces la posición de O’Higgins frente a esa insinuación por parte de los enviados del gobierno de Perú, defendiendo una opinión particular sobre la realidad del Chile de ese entonces, y muy lejana a esa imagen servil que se le ha atribuido frente a las presiones de San Martín.

Debido al “importante asunto” de la comisión que llevaba García del Río y Paroissien, es que sus comunicaciones con el gobierno peruano (o con otros) serían enviadas en pequeños paquetes (“a la manera de los comerciantes”). El comerciante Juan Diego se encargaría de recibirla y despacharla desde Chile, y Miguel Riglos lo haría en Buenos Aires. Los oficios del gobierno peruano se harían con otra membresía, a nombre de “Isaac Solly y Compañía”, una firma londinense⁵⁶.

Estando en Londres los enviados —ya por el mes de noviembre de ese año—, afirmaron al ministro Monteagudo que el gobierno británico les había dado una buena acogida, por intermedio de personajes delegados del gabinete, pero no a título “oficial”. Las conversaciones debían ser de un carácter “privado”, como entre particulares, aunque el ejecutivo inglés no escondía el interés que tenía en las posibles propuestas que los enviados peruanos llevaban, y dispuestos a siempre escucharlos⁵⁷. También informaron al gobierno protectoral que estaban en continua comunicación con el

⁵⁵ C.D.I.P., Tomo XI, Vol. 2º, pp. 15-16.

⁵⁶ *Ídem*, ps. 3, 4, 16 y 22.

⁵⁷ *Ídem*, pp. 59-60.

agregado chileno en París, Antonio José de Irisarri. Irisarri les había informado del continuo interés por parte de la corte francesa sobre los asuntos peruanos, por lo que convenía que alguno de ellos se pasase luego a París. Comentaron que “Parece que el gobierno Francés tiene empeño decidido en colocar en algunos de los estados independientes de América a uno o más príncipes de la rama de la casa de Borbón [de Francia], [...]”⁵⁸. Es posible ver aquí, una vez más, como Francia se esforzaba por obtener la atención de la dirigencia de los países hispanoamericanos, en una silenciosa competencia con la diplomacia británica⁵⁹.

Es posible ver que el asunto del príncipe para llevar al Perú, en buena medida, era utilizado como una suerte de “carnada” para interesar al gabinete británico, pues era lógico que la forma monárquica constitucional inspiraba más confianza en los ingleses, acostumbrados a esa forma de gobierno. El objetivo que estaba detrás de la “carnada” era el tema del empréstito, principalmente, pues la apariencia de una estabilidad política era lo que daría confianza a los inversionistas. Los comisionados estuvieron en conversaciones con el comerciante Thomas Kinder, y con la firma *S.S. Everett y cía.*, por medio de un intermediario, Robert Proctor, quien planificaba instalarse en Lima como consignatario de la firma manufacturera *Robert Ponsanby Staples y Co*⁶⁰. La *Everett* se

⁵⁸ *Ídem*, p. 73.

⁵⁹ Detrás de la mayoría de estos proyectos estaban los intereses particulares de dichos países europeos por influir políticamente, y obtener concesiones comerciales, particularmente poder instalar a comerciantes y firmas de su nacionalidad en dichos territorios americanos.

⁶⁰ Se ha de señalar que el comerciante Roberto Ponsanby Staples, años antes, se desempeñaba como una especie de “cónsul” británico en Buenos Aires. Ver J. Parish y W. P. Robertson, *op. cit.*, p. 243.

comprometería, a través de Proctor, de proporcionar unos 700.000 pesos de libre disposición para el ejecutivo peruano. El asunto era que, para invertir, necesitaban la confianza de que el gobierno patriota se sostendría, pues la *Ponsanby* necesitaba a Proctor en Lima, la disputada capital peruana⁶¹.

Por lo mismo fue muy inconveniente para los enviados la noticia de que San Martín —el 20 de septiembre de 1822— dimitiera del mando ante el Congreso peruano, y teniendo en cuenta que la noticia la habrían sabido los enviados recién el 4 de febrero del año siguiente, según lo manifestaron a su gobierno⁶². Tal atraso de noticias con el gobierno que representaban denotaba en los hechos, para los interlocutores europeos, una disociación de los comisionados con respecto a la realidad peruana. Así lo manifestaron en todo caso; “Es para nosotros muy desconsolante, y al mismo tiempo es hacer un papel triste el no poder contestar satisfactoriamente a las diversas cuestiones que así los ministeriales como los prestamistas del Perú, nos hacen sobre la naturaleza de aquéllas transacciones”⁶³. Agregaban que esto sumaba puntos en contra, considerando la posición que en general tenían los gobiernos europeos en ese momento, contraria a las revoluciones americanas.

⁶¹ *Ídem*, p. 111-115. En el caso de este proyecto monarquista peruano el asunto económico es clave, no siendo así, al menos según la documentación que se puede consultar, en el caso de los intentos rioplatenses antes vistos.

⁶² *Ídem*, p. 139.

⁶³ *Ibidem*. En otra ocasión señalaron la difícil posición en la que se encontraban, pues esperaban que llegase a Londres el enviado diplomático del nuevo gobierno peruano, y que se apurase en llegar, pues los comerciantes británicos interesados en el empréstito estaban exigiendo la firma de bonos, y ellos no podían dar esta satisfacción. Ver *Ídem*, pp. 244-245.

En verdad hay otras cosas que agregar de esta misión de Juan García del Río y Diego Paroissien, pero para los efectos del proyecto monárquico, son pocas. Debido a que el gobierno en el Perú había cambiado, los enviados asumieron (correctamente) que estaban relevados de su comisión, pero que, en el intertanto no hubiera otro representante peruano en Londres, ellos continuarían en una labor pasiva de representación. Un asunto tan importante y comprometedor como gestionar el establecimiento de una monarquía constitucional en el antiguo virreinato era ya, a esa altura, algo que escapaba a sus atribuciones. El ministro Monteagudo ya había sido apartado por el nuevo gobierno, de orientación mucho más liberal⁶⁴. No podía haber negociación con un gobierno descabezado, y que luego sería, por poco, eliminado por las fuerzas realistas del interior que habían logrado recobrase en 1824. Menos asegurar el establecimiento de una monarquía independiente, cuando el compromiso por la causa de la emancipación, a nivel de la sociedad, era muy débil en el Perú⁶⁵.

582

Es correcto afirmar que el proyecto monarquista peruano gestionado en Londres, en los hechos, fue de corta duración. Sin embargo, continuarían tanteando dicha posibilidad en Europa. García del Río, en mayo de 1824, se entrevistaría en Londres con el embajador francés, quien le aseguraba que: “[...] a la Europa le era poco menos que indiferente que se adoptasen en América gobiernos republicanos o monárquicos [...]”; pero reconocía que si se elegía una monarquía con un rey criollo (y no europeo) “[...] no estaría

⁶⁴ Así lo afirma Félix Álvarez, en referencia a los personajes que tomaron mayor protagonismo, Francisco Sánchez Carrión, Manuel Pérez de Tudela, entre otros. Ver *Ídem*, p. XIX.

⁶⁵ Timothy Anna, *La caída...*, *op. cit.*, p. 282.

afianzada la quietud pública tan sólida y brevemente como lo estaría del otro modo, *por faltarles el prestigio* que tan necesario se considera para obtener el respeto de los pueblos”⁶⁶. Aparentemente la disposición europea seguía siendo similar —esto es, poco dispuesta a avalar una república—, pero que, ante los nuevos hechos americanos, la opción por la monarquía ya no era prioritaria.

⁶⁶ *Ídem*, ps. 286 y 289.

Álvaro Ojalvo Pressac.

Masculinidad en textos pre-toledanos (1550-1569): la construcción genérica del otro.

Título: Masculinidad en textos pre-toledanos (1550-1569): la construcción genérica del otro.

Autor: Álvaro Ojalvo Pressac.

Palabras Claves: Ethnohistoria andina, estudios masculinos, textos coloniales, identidades masculinas coloniales.

Resumen

Analizar la historia colonial desde sus “fuentes tradicionales”, como es el caso de los textos coloniales (crónicas, historias, relaciones, etc.), significa abrir nuevas miradas para plantear diferentes interrogantes sobre dicho pasado. Abordar los textos coloniales teniendo presente que su construcción textual y discursiva fue realizada por varones con una identidad de género católica-hispana, sugiere un re-lectura y una aproximación teórica-metodológica interdisciplinaria (Men’s Studies y Ethnohistoria). En este caso, presentamos cómo los cronistas pre-toledanos (1550-1569) enunciaron la identidad masculinidad hispana y andina en los Andes del siglo XVI, construyendo una jerarquía masculina (dominante, subordinada y marginal).

Masculinidad en textos pre-toledanos (1550-1569):
la construcción genérica del otro*

Álvaro Ojalvo Pressac

La entrada a un nuevo proceso textual y discursivo

La llegada del conquistador en los Andes permitió, a nivel textual y discursivo¹, describir una realidad diferente tanto en su geografía como en sus habitantes. El énfasis se centró en las acciones del conquistador definiendo las “crónicas soldadescas” (o crónicas de la conquista) como los textos cuyo objetivo fue exponer la grandeza hispana en el nuevo territorio, entregando tenues datos sobre el mundo andino.

Esta falta de enunciación sobre el *otro* se fue transformando por el mayor conocimiento del territorio y de la población andina, traduciéndose en un interés por sus costumbres denominando este tipo de textos como pre-toledanos (Porrás Barrenechea, 1986; Pease, 1995).

585

* Este artículo forma parte de un avance de nuestra tesis de magíster y del Proyecto Fondecyt n° 1090110, titulado: *Discursos andinos coloniales. Soportes, confluencias y transformaciones* dirigido por el Profesor José Luis Martínez C.

¹ Grinor Rojo explica: “Texto, cuando lo deseamos es referirnos al continente que rodea y encierra a la totalidad significativa que nosotros deseamos comunicar, cualquiera sea la indumentaria semiótica que el mismo adopte [...] y discurso/s para nombrar los desarrollos sémicos mayores, perceptiblemente unificados, diferenciables por ende, y que a modo de vasos sanguíneos recorren el cuerpo del texto [...] Se subentiende, a partir de este doble distinguo que un texto puede (y suele) alojar en su interior a más de un discurso y que esos discursos no tienen que vivir en paz entre ellos” (2001:23).

Todo este proceso enunciativo formaba parte de una “estrategia discursiva” (Fossa, 2006: 191) para imponer las lógicas hispanas de *colonialidad*, centrándose en cuatro dimensiones importantes: 1) Económica (dominio de la tierra); 2) política (control de la autoridad) 3) epistémica (control del conocimiento); 4) social (control del género y la sexualidad) (Mignolo, 2007: 36). Son estas dos últimas dimensiones en que deseamos enfocar nuestro análisis.

Los textos pre-toledanos (como también la soldadesca) construyeron una imagen del género (hombre-masculino/mujer-femenino)² donde pasó por un filtro epistemológico, es decir, la descripción de sí mismos como del *otro* (en el caso de los pre-toledanos) se enunciaban desde la posición privilegiada que ocupaba el cronista (Lander, 2000) y, por ende, desde un lugar enunciativo masculino (Chartier, 2000: 288).

586

Los sujetos enunciados se construyeron a partir de lo que el cronista identificaba como masculino y, por lo tanto, parte de un orden genérico (hispano). Para Mathew Gutmann, la masculinidad es: 1) todo lo que los hombres piensan y hacen; 2) cualquier pensamiento y acción que realizan para ser hombres; 3) algunos son considerados “más hombres” que otros; 4) contrario a lo que define a las mujeres (1998:82).

Estos cuatro puntos generaron tres identidades masculinas que se pueden identificar en los textos coloniales: Masculinidad dominante, subordinada y marginal. La primera, es la que ejerce el control sobre las otras identidades (ej.: conquistadores, el español en general); la segunda, son los que reciben las ordenes del primeros (ej.:

² “Los sistemas de género, sin importar su periodo histórico, son sistemas binarios que oponen el hombre a la mujer, lo masculinos y lo femenino, y esto, por lo general, no en un plan de igualdad sino en un orden jerárquico” (Lamas, 1997: 32).

los grupos indígenas) y por último, los que podrían desestructurar el orden establecido (ej.: los sodomitas³) (Connell, 2003: 116-121).

Estas tres masculinidades se jerarquizaron, primando la dominante, como estrategia discursiva no solo para legitimar el poder español sino que como una estrategia para construir al andino desde estas lógicas hispanas: “repensar el problema de las construcciones identitarias, ya no como definiciones sustantivas, inherentes a una cultura étnica [...] sino como construcciones discursivas, dinámicas y vinculadas a los conflictos del poder y a las representaciones del nosotros” (Martínez, 2000: 7).

Juan Diez de Betanzos y Pedro Cieza de León:
la mirada masculina en los Andes

El conocimiento lingüístico de estos dos autores⁴ sobre el mundo andino abrió las puertas para comprender, en mayor medida, la identidad del *otro*, cargando la balanza hacia un discurso donde la pluma española se centró más en las costumbres (y el género) indígena (Fossa, 2006: 390).

Al momento de buscar información sobre el mundo andino, los cronistas pre-toledanos se dieron cuenta de que los Incas eran los que controlaban la zona antes de la conquista española. La expansión del Tahuantinsuyo fue una demostración del poder masculino sobre los otros pueblos (Silverblatt, 1990: 30) y una forma de demostrar la

³ Vicio sodomítico, es una conducta sexual contraria a la naturaleza por oponerse [...] al intercambio entre macho y la hembra, algo común a todos los animales, y porque no contribuye a la conservación de la vida humana” (Bazán, 2007: 443).

⁴ Sobre ambos autores ver (Pease, 1995: 229-238) y (Porras, 1986: 281-282).

“virilidad”⁵ que constantemente debía ser probada (Gilmore, 1994: 73). Como describe Cieza de León:

“[...] En algunas partes deste libro he apuntado el gran poder que tuvieron los Ingas reyes del Perú y *su mucho valor*: y cómo en más de mil y dozientas leguas que mandaron de costa tenían sus delegados y gobernadores [...]” (Parte I, 1984: 143-144. El destacado es nuestro)⁶

La virilidad, ante los ojos del cronista, se tradujo en la capacidad bélica (Martínez, 1995: 169), en la valentía que estos fueron capaces de ejercer en los Andes. Si bien los incas eran enunciados como los subordinados (para los españoles), su conquista del territorio los transformó en masculinos dominantes subordinados. Su virilidad se revalidó ante las lógicas hispanas para enunciarse como “hombres auténticos” (Bourdieu, 2000:70). Como explica Betanzos:

“[...] Mandó [Inca Yupanqui] que todos los señores de la ciudad del Cuzco y los demás caciques e principales se juntasen en la plaza los cuales ansi fueron juntos e siendo allí todos díjoles que él tenía noticia que en torno de aquella ciudad había mucha y muy gan cantidad de pueblos e provincias y para é que tenía fuerzas que era

⁵ Según Bourdieu, “la virilidad, entendida como capacidad reproductora, sexual y social, pero también como aptitud para el combate y para el ejercicio de la violencia” (2000: 68).

⁶ Cieza escribe más adelante una idea parecida: “En el Perú no hablan otra cosa los Indios sino decir que los unos vinieron de una parte y los otros de otra, y con guerras y contiendas los unos se hazían señores de las tierras de los otros, y bien parece ser verdad, y la gran antigüedad desta gente [...] Los Ingas claramente se conoce que se hizieron señores deste reyno por fuerça y por maña” (Parte I, 1995: 303).

mal vivir con poco que tenía pensado y ordenado de se partir de aquella ciudad de allí en dos meses a buscar adquirir e sujetar los tales pueblos e provincias a las ciudad del Cuzco e *quitar los nombres que cada señorillo de los tales pueblos e provincias tenían de Capac e que no había de haber si no sólo un Capac y que ese que lo era él [...]*" (1987 [1551]: 87. El destacado es nuestro)⁷

Si el conquistador fue reflejo masculino del imperio español, proceso iniciado desde los primeros textos de la conquista (Medina, 2004), el inca se construyó como metonimia del Tahuantinsuyo y máxima figura de poder, "Uno de los atributos del inca mejor precisados en las crónicas es su actividad conquistadora" (Pease, 2001: 56).

Las razones de presentar al inca como la máxima autoridad en los Andes se deben a una re-construcción de la historia andina desde una lectura europea donde el inca era enunciado como "Rey" (Pease, 2001: 57). Como Betanzos describe:

"[...] Como el Marqués tuviese preso a Atagualpa en Caxamalca tenía en su aposento consigo y allí dormía el

⁷ Hay otro pasaje similar en la obra de Betanzos, en relación con la guerra de los Chancas: "e visto por Ynga Yupangue lo que le enviaba a decir Uscovilca respondiéndole que él era presto de morir peleando antes que ser sujeto porque libre habían nacido y señor y si su padre daba obediencia que él la podía dar por sí y por los que con él tenía allá en el peñol do estaba y que él había de ser señor del Cuzco y intitularse de tal que peleando con él y venciéndole tenía la tal nombradía y que se holgaba que su padre hubiese desmamaparado la ciudad del Cuzco y saliese della siendo de opinión de se rendir lo cual en el Cuzco nunca tal había hecho sido vencido por nadie desde que Mango Capac lo había fundado" (1987: 27-28).

Atagualpa y siempre procuraba el Marqués de le hacer todo placer y darle consentimiento porque *Atagualpa era gran señor y via que había hallado en su poder todo el reino del Perú [...]*" (1987 [1551]: 283. El destacado es nuestro)⁸

La asignación de atributos europeos al Inca y su enunciación como sujetos valientes formó parte del discurso de legitimación española ejerciendo un doble efecto. Por un lado, y como ya se ha mencionado, los incas fueron presentados como los "conquistadores masculinos" en contraste con las poblaciones no incaicas (Silverblatt, 1990:64). Pero, por otro lado, dicha enunciación permitió al español auto-representarse como la figura que dominó a los conquistadores andinos: "Lo típico de los dominadores es ser capaces de hacer que se reconozca como universal su manera de ser particular" (Bourdieu, 2000: 82).

590

El Tahuantinsuyo europeo: orden, des-orden y la masculinidad marginada

La asignación del Inca como Rey formaba parte del gran discurso para introducir la historia andina en la Historia Universal y que, a su vez, implicó representar el Tahuantinsuyo como un reino europeo con categorías occidentales (Pease, 2001:57)⁹. Este proceso

⁸ Fernández de Oviedo también realiza una observación similar: "Y era este príncipe tan temido e obedecido pro todos los de la ribera de aquel río de Turicaran e sus comarcas, que decían que Atabaliba era su señor e no otro, e que muy pequeña parte de su hueste bastaba para matar a todos los españoles" (1959 [1549]: 38).

⁹ Franklin Pease también señala: "Al ver la expansión del Tahuantinsuyo, tal como lo relatan las crónicas tradicionalmente conocidas, encontramos diversos problemas

epistemológico implicó aplicar códigos morales-sexuales a la construcción enunciativa del Tahuantinsuyo ejerciendo una dicotomía entre los incas y las otras poblaciones andinas como potencial peligro de desestructurar el orden genérico (Sigal, 2003: 136).

El Tahuantinsuyo, como reino europeo, llevó a establecer una línea imaginaria, una *frontera*¹⁰ entre los que estaban dentro o fuera del orden genérico hispano. Para los españoles, los incas sinónimos de orden eran considerados un especie de “proto-cristianos”, es decir, más aptos a convertirse al cristianismo (Sigal, 2008: 41), por el contrario, los que estaba fuera de ese orden se le asignaba con el término “behetría”¹¹ (des-orden). Cieza de León establece:

“[...] Muchas vezes pregunté a los moradores destas provincias lo que sabían que en ellas ovo antes que los Yngas los señoreasen; y sobre esto dizen que todos *vivían desordenadamente* y que muchos andavan desnudos,

relacionados con la imagen europea que los cronistas produjeron sobre el 'imperio' incaico y los criterios empleados por la historiografía europea de la época” (2001: 57).

¹⁰ Con respecto al concepto de frontera: “Concebir la cultura como un todo integrado de costumbres, creencias y prácticas o como significados compartidos por una comunidad implica necesariamente delimitar con precisión conjuntos humanos. De <<aquel lado>>, la iglesia, el homicidio, la desnudez y el labrado tienen un significado; de <<este lado>>, otro” (Michaelsen, 2003: 14).

¹¹ Carmen Bernand y Serge Gruzinski explican que: “En el antiguo vocabulario jurídico, la behetría era el derecho propio de una ciudad o de un grupo de elegir a su señor. Este sistema, combatido por la monarquía, declina y en el siglo XVI la behetría se volvió sinónimo de desorden y confusión” (1992: 29). Franklin Pease también explica: “Repetidas veces se ha discutido sobre esta sobre esta temáticas originada sin duda en la condición de behetría que caracterizaba a ojos hispánicos las poblaciones de la Nueva Granada y que después, y que después sirvió también para individualizar a la población andina anterior a los Incas del Cuzco” (1995: 209). Ver también Luis Millones (2001: 113).

hechos salvajes, sin tener casas ni otras moradas [...]”
(Parte II, 1995: 6. El destacado es nuestro)¹²

La separación orden/des-orden como frontera moral-sexual entre los incas y los otros pueblos andinos sirvió como proceso de construcción enunciativa para la jerarquización de las diferentes masculinidades descritas según las lógicas hispánicas. En otras palabras, los pueblos que vivían desordenadamente (antes de los incas o durante) se les asoció como pueblos marginados (últimos en la posición de las masculinidades), practicantes de toda clase de costumbres inmorales, entre estas: la sodomía.

Ésta se transformó en una categoría que potenciaba la desestructuración del orden genérico y, por ende, marginal¹³. La sodomía contribuyó a conformar una frontera entre el orden/des-orden para distinguir los que se aproximaban a una moral-sexual cristiana:

“[...] En esta primera parte de esta historia he declarado muchas costumbres y usos destes Indios: assí de las que yo alcancé el tiempo que anduue entre ellos: como de lo que también oy a algunos religiosos y personas de mucha calidad: los quales a mi ver por ninguna cosa dexarían de decir la verdad de lo que sabían y alcançauan: porque es

¹² Cieza también menciona: “En el primer libro traté más largo estas materias; por tanto, pasando adelante, contaré de la manera questavan las jentes deste reyno antes que floreciesen los Yngas no del se hiziesen señores soberanos por él, antes sabemos por lo que todos afirman, que eran behetrías sin tener la orden y gran razón y justicia que después tuvieron” (Parte II, 1995: 4-5).

¹³ Spencer Colin explica: “In practical terms, any sexual expression outside marriages or positions and acts within marriage which were not vaginal penetration in the missionary position, were contaminated by the devil. Gradually, all ‘deviant’ acts became grave and flagrant sins against the divinity of God” (1995: 125).

justo, que los que somos Christianos tengamos alguna curiosidad: para que sabiendo y entendiendo las malas costumbres destos, apratarlos de ellas, y hacerles entender el camino de la verdad, para que se saluen. *Por tanto diré aquí una maldad / grande del demonio: las quales, que en algunos pueblos comarcanos a puerto viejo, y a la isla de la Puna vusauan el peccado nefando, y no en otros. Lo qual yo tengo que era assí, porque los señores Ingas fueron limpios en esto [...]*" (Cieza, Parte I, 1984 [1553]: 199. El destacado es nuestro)¹⁴

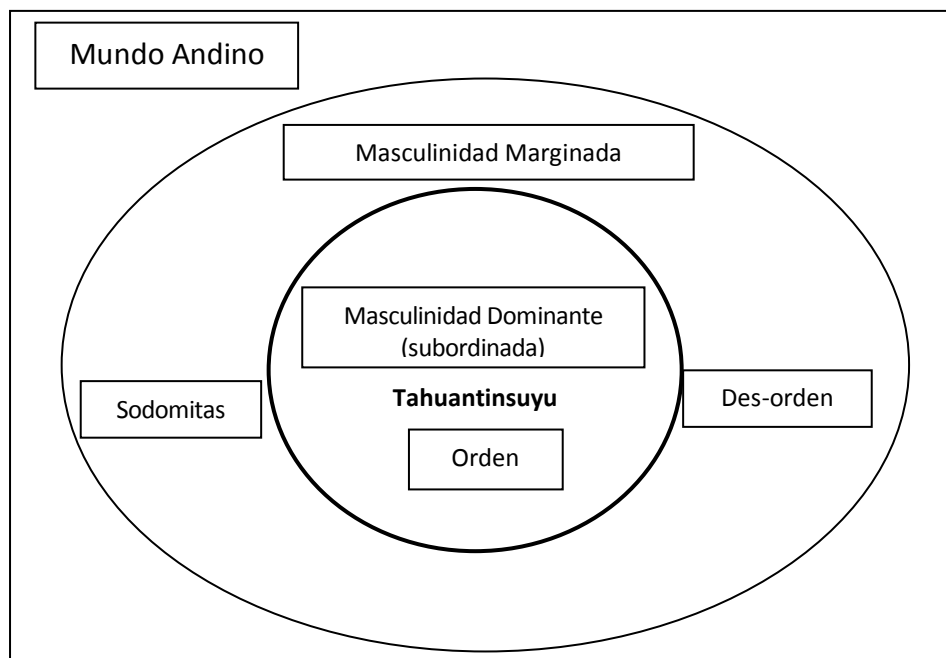
Las posiciones masculinas (dominantes-subordinadas en el caso incaico y marginadas para los pueblos que practicaban la sodomía) se separaron como parte de la estrategia discursiva para imponer un orden genérico cristiano (hispano) según Cieza de León (y otros cronistas también)¹⁵ y así construir estas identidades masculinas según las categorías europeas discutidas.

¹⁴ Es importante mencionar que los pueblos que no practicaban la sodomía, según Cieza, eran: los Cañares (Parte I, 1995: 147); los de Manta (Parte I, 1995: 162) los de la provincia de Guancabamba (Parte I, 1995: 184) y los de Guánuco (Parte I, 1995: 234-235). Con respecto a esto Cieza menciona: "Y puesto que es esta mi historia yo aya escripto algo desto, y de algunas otras fealdades y abusos dellos: quiero que se sepa, que no es mi intención dezir que esto se entiendan por todos: antes es de saber, que si en vuna prouincia comen carne humana y sacrifican sangre de hombres: en muchas otras aborrescen este pecado. Y por el consiguiente en otra el pecado de contranatura: en muchas lo tienen por gran fealdad, y no lo acostumbran, antes lo aborrecen: y así son las costumbres dellos. Por manera que será injusta: condenarlos en general" (Parte I, 1995: 304).

¹⁵ Son tres cronistas: Betanzos que escribe sobre "vicios idolatrías" (1987: 102); López de Gómara que explica, "Desembarcó en Puerto Viejo [...] hallaron muchas hombres sacrificados, pues los de allí son idolatras muy crueles, viven como

Al enunciar las prácticas sodomitas o pecados nefandos que realizaban los otros pueblos andinos se produce una tensión entre las masculinidades (subordinadas y marginadas). Esta tensión se debe a que la masculinidad marginada se define desde la masculinidad dominante (cronistas) y por lo tanto, se le atribuyen significantes que son contrarios al orden genérico (behetría, sucio, etc.). Como se indica en el esquema:

Las masculinidades en el mundo andino según Cieza de León



sodomitas habían como los moros y parecen judíos” (1965:217); Fernández de Oviedo que narra sobre el “pecado nefando” (1959: 93) y “sodomitas abominables” (1959: 97). Con respecto a este último autor ver el artículo digital de Dennis Quirós Leiva (2003) sobre la sodomía en el *Sumario de la Historia Natural de la Indias*.

Consideraciones finales

La construcción del sujeto andino en los textos pre-toledanos sugiere que dichos enunciantes pasaron por un filtro epistemológico donde la moral hispana está siempre sólo por la conciencia moral sino específicamente por la autoridad moral del narrador?" (White, 1992: 35).

Es la identidad del cronista, como sujeto masculino, que jerarquizó las masculinidades. Al momento de narrar la historia andina, se enunció al indígena como parte de una gran Historia Universal occidental siendo inevitable definirlos como sujetos con características europeas. Dicha categorización implicó enunciar la otredad bajo la moral cristiana española donde las identidades genéricas andinas se re-construyeron a partir de las lógicas hispanas.

Si bien es cierto, con los textos pre-toledanos se abrió un nuevo discurso donde el cronista se aventura por integrar al andino en sus narraciones es importante tener presente la forma de construcción discursiva europea (hispana) que el investigador debe tener cuidado. Los enunciados relacionados con temáticas como: la valentía en la guerra, el orden moral, etc. fueron dimensiones que pueden (y deben) ser abordadas desde una perspectiva teórica-metodológica interdisciplinaria (Murra, 1987; Thurner, 1998) integrando los Estudios Masculinos (Connell, 2003; Minello, 2002) para preguntarse sobre las múltiples masculinidades generadas desde los textos coloniales como un nuevo campo de estudio de para la discusión de las identidades masculinas coloniales hispanos como andinas (Ojalvo, 2009).

Bibliografía

- Bazán, I. *La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval*. En *Revista la España medieval*. España: Universidad del País Vasco, 2007, vol. 30, pp. 433-454.
- Bernand, C. y Gruznski, S. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Bourdieu, P. *La dominación masculina*. Barcelona, España: Ed. Anagrama, 2003.
- Cieza de León, P. *Crónica del Perú: Primera Parte*. Lima, Perú: Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, 1984 [1553].
- _____. *Crónica del Perú: Segunda Parte*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996 [1554].
- Connell, R. W. *Masculinidades*. México: Ed. Universidad Nacional Autónoma de México-Programe Universitario de Estudios de Género, 2003.
- Colin, S. *Homosexuality in History*. USA: Ed. Harcourt Brace & Company, 1995.
- Chartier, R. *Entre Poder y Placer: cultura escrita y literatura en la edad Moderna*. Madrid, España: Cátedra, 2000.
- De Betanzos, J. *Suma y narración de los incas*. Madrid, España: Atlas, 1987 [1551].
- Fernández de Oviedo, G. *Historia General y Natural de las indias*, Volumen 5. Madrid, España: Atlas. 1959 [1549].

- Fossa, L. *Narrativas Problemáticas. Los inkas bajo la pluma española*. Lima, Perú: Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.
- Gilmore, D. *Hacerse hombre: Concepciones culturales de la masculinidad*. España: Paidós básica, 1994.
- Gutmann, M. Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad. En *La Ventana* n° 8, 1998, pp.47-99. (Este artículo se encuentra en el *Annual Review of Anthropology*, n° 26, 1997, pp.385-409).
- Lander, E. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>
- Lamas, M. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa, 1996.
- López de Gomara, F. *Historia General de las Indias: "Hispania vitrix" cuya segunda parte corresponde a la conquista de Méjico*. Madrid, España: Iberia. 1965 [1552].
- Martínez, J. *Autoridades en los Andes: los atributos del señor*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.
- _____. *Los discursos sobre los otros (Una aproximación metodológica interdisciplinaria)*. Santiago, Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Serie estudios, 2000.

Álvaro Ojalvo Pressac.

Masculinidad en textos pre-toledanos (1550-1569): la construcción genérica del otro.

Medina, R. *Masculinidad, Imperio y Modernidad en cartas de Relación de Hernán Cortés*. Hispanic Review. USA: University of Pennsylvania, 2004.

Michaelsen, S. *Teoría de la frontera: los límites de la política cultural*. Barcelona, España: Gedisa, 2003.

Mignolo, W. 2007. *La idea de América latina*. Barcelona, España: Gedisa, 2007.

Millones, L. *Pedro de Cieza de León y su crónica de Indias*. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos - Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.

Minello, N. Masculinidades: un concepto en construcción. *Nueva antropología*, México: septiembre, vol. XVIII, n° 61, D.F, 2002, pp. 11-30.

598

Ojalvo, Álvaro. *Los textos y su importa teórica-metodológica: una mirada hacia la etnohistoria andina y los estudios masculinos*. En *Revista de Historia y geografía* n° 23, Universidad Católica Silva Henríquez, primavera 2009, pp. 85-95.

Pease, F. *Del Tahuantinsuyu a la historia del Perú*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____. *Las crónicas y los Andes*. Lima, Perú: Fondo de Cultura Económica, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

Porras, R. *Los cronistas del Perú: 1528-1650 y otros ensayos*. Lima, Perú: Banco del crédito del Perú, 1986.

Quirós, D. Indios, sodomitas y demoniacos: Sumario de la Natural Historia de las indias de Gonzalo Fernández de Oviedo.

Cuadernos de Centro América y el Caribe. Costa Rica: Universidad de Costa Rica, 2003 (www.ciicla.ucr.ac.cr).

Rojo, G. *Diez tesis sobre la crítica*. Santiago, Chile: LOM, 2001.

Sigal, P. *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*. USA: The University of Chicago Press, 2003.

Silvberblatt, I. *Luna, sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Perú: Centro de estudios regionales 'Bartolomé de las casas', 1990.

Thurner, M. Después de la etnohistoria: Desencuentros y encuentros. En Congreso internacional de Etnohistoria, Actas del IV congreso Internacional de etnohistoria Tomo II. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

White, H. *El contenido de la forma*. Barcelona, España: Paidós Básica, 1992.

Eduardo Valenzuela A.

Brujería, idolatría, superstición: antecedentes de una praxis condenatoria en la Hispanoamérica colonial.

Título: Brujería, idolatría, superstición: antecedentes de una praxis condenatoria en la Hispanoamérica colonial.

Autor: Eduardo Valenzuela A.

Palabras Claves: Iglesia, brujería, idolatría, superstición, Hispanoamérica.

Resumen

Desde el inicio de la presencia cristiana en la península ibérica, inaugurado con el Concilio de Elvira en el año 324, se comenzó a construir un corpus que dio origen a conceptos, procedimientos, y formas de comprender a *otro*, y que fueron la base teórica y legal sobre la que se engarzaron todas las persecuciones de la heterodoxia en el mundo hispano medieval y colonial. El presente trabajo tiene por objeto poner en dialogo algunos elementos fundamentales de este proceso, para comprender el piso teórico sobre el que se erigió la Iglesia Hispanoamericana.

Brujería, idolatría, superstición:
Antecedentes de una praxis condenatoria en la Hispanoamérica
colonial.

Eduardo Valenzuela A.

El 8 de Junio de 1739, en la ciudad de Santiago, el indio Juan de Acosta fue sorprendido en posesión de una “bolsa colorada”. En el registro de su defensa, Juan de Acosta señala que la bolsa “*no contiene brujerías ningunas porque antes es contra ellas y que para este fin la traia*”. La justicia se mostró escéptica, preguntando:

“[...] que como dice que es contra las hechicerías lo que se encierra dicha bolsa quando consta en la sumaria [...] la declaración y reconocimiento de un machi que cura de maleficios que dichas inmundicias no son contra veneno [...]”.¹

601

A partir de este breve ejemplo, queremos poner en relieve la enorme complejidad terminológica que surge de los procesos por hechicería y/o brujería. En solo un extracto de un proceso, vemos convivir las voces *hechicerías, maleficios, veneno* —y más adelante, *brujería*— funcionando como sinónimos, apelando a una misma realidad, y comprometiendo el desarrollo de un proceso que se sostiene en base a la claridad terminológica de los delitos que se buscan perseguir. Los jueces que siguen este y los demás procesos que expondremos en esta investigación deben operar desde la complejidad terminológica de una materia que fue analizada y

¹ A.N.CH. Fondo Real Audiencia Vol 1759, Pieza 20. Foja 35.

estudiada a lo largo de los años por los padres de la iglesia, produciendo un corpus de tratados y jurisprudencia donde se enfrentaron a las dificultades de estos términos. La naturaleza y alcances de estos han construido la base jurídica para los procesos seguidos por la Iglesia cristiana y, de manera aun más relevante, han *producido* el material mismo que ha conformado algunos de los estereotipos fundamentales sobre los que se desarrollará esta investigación.

Hispania. Un modelo procedimental

El año 324 se inicia en la península ibérica un proceso de profundísimos alcances y cuyo desarrollo será el sustrato fundacional de la Iglesia cristiana en España: el inicio de la expurgación idolátrica. Como proceso histórico, el combate de la idolatría en Hispania es un modelo privilegiado no solo para observar a la Iglesia cristiana desplegar su herramientas —nos permitimos el eufemismo— en pos del advenimiento de la fe en una tierra entregada al paganismo, sino que es también un modelo comparativo idóneo para establecer puentes y similitudes procedimentales con otro proceso de extirpación idolátrica que constituyó —al menos a nivel de significantes— un “*otro paganismo*”.

Hemos dicho que el proceso de extirpación idolátrica en Hispania constituye para nosotros un patrón comparativo de enorme relevancia para la comprensión cabal del proceso americano, y las razones son esencialmente tres: en primer lugar, es un modelo privilegiado para observar el *procedimiento* de la Iglesia al actuar contra prácticas rotuladas como idolátricas, permitiéndonos tomar conciencia de las áreas prioritarias de la Iglesia, su forma de enfrentar la problemática de la culpabilidad del

crimen, expresado en el binario “ignorancia-contumacia” que determinará el futuro de la naturaleza de los procesos y la gravedad de las penas impuestas a los criminales. En este sentido, el caso de la extirpación idolátrica en Hispania nos permite comprender la operatoria de la Iglesia frente a un conjunto de creencias de un *otro*. En segundo lugar, el material conciliar surgido de este contexto será la base del corpus casuístico que se proyectará hacia el futuro, un corpus que se seguirá citando a través de los siglos como una referencia operatoria de un modelo ya superado. Esto no incluye solamente los propios concilios regionales —citados constantemente en los concilios posteriores— sino también la producción patrística, como es el caso de la obra de Isidoro de Sevilla, cuyos fundamentos y autoridad son citados incluso en el *Malleus Maleficarum* de 1487. Finalmente, la revisión del proceso de extirpación idolátrica en Hispania nos permitirá ver en ejercicio algunas de las terminologías iniciales con que se comenzaron a rotular los delitos, dándonos la posibilidad de observar patrones comparativos en el uso de dichos términos o, en su defecto, permitiéndonos observar su diferenciación y progresiva transformación. Por tanto, hemos restado importancia al impacto inicial de la distancia cronológica —aspecto que, como historiadores, nos inquieta— para realizar sin prejuicios un análisis comparativo que, más allá de nuestras consideraciones personales, tiene innegables puntos de encuentro.

La Iglesia que fundacionalmente se inicia tras el Concilio de Elvira el año 324 se fijará entre sus objetivos, el combate a las prácticas idolátricas de las poblaciones visigóticas de la península y, muy especialmente, de aquellas vinculadas al *pagus* o a los sectores más apartados de los núcleos urbanos. De manera homóloga al caso americano, las disposiciones irán fundamentalmente en tres

Eduardo Valenzuela A.

Brujería, idolatría, superstición: antecedentes de una praxis condenatoria en la Hispanoamérica colonial.

direcciones: la desestructuración del culto, el bautismo como eje de conversión, y la vigilancia de “*los viejos sacerdotes*”.²

² El primer hito, la desarticulación del culto, tiene como centro la Ley Segunda del Código Teodosiano que señala: “*Establézcase que en todos los lugares y ciudades se cierren inmediatamente los templos, y se prohíba a todos que asistan a ellos, y si alguno violare esta constitución sea degollado, sus bienes se adjudiquen al fisco y castiguen del mismo modo a los gobernadores de las provincias si no persiguieren esta maldad*”. El culto proscrito se expresó entonces con mayor fuerza en la geografía sagrada: peñascos, ríos, bosques. La cuestión del bautismo, por su parte, fue el filo cortante entre el perdón a aquellos “*ignorantes que sacrificaron a los ídolos antes de conocer la fe*” y la apostasía de quienes, siendo bautizados, volvían a sus antiguos ritos. Para ejemplificar su importancia, el Concilio de Elvira abre con esta cuestión, y en su Primer Canon se pronuncia sobre estos: “*El que después de recibir la fe en el bautismo, siendo ya de edad adulta, se presentase (...) a idolatrar, y cometiere este crimen capital que es la maldad más grande, no recibirá la comunión ni aun al fin de su vida*”. Finalmente, la cuestión de los “*viejos sacerdotes*” nos demuestra nuevamente los paralelos procedimentales entre las campañas de extirpación de la temprana iglesia cristiana en Hispania y las campañas americanas: conscientes del peligro contagioso de estos sacerdotes llamados “*Flamines*” se buscó rápidamente su conversión, de manera de fortalecer la propia fe cristiana y de debilitar los vínculos articuladores de los antiguos cultos. En esto caso, el Segundo Canon del Concilio de Elvira se encargó de castigarlos: “*Los Flamines, que después de haber sido bautizados y regenerados, sacrificaron, no reciban la comunión ni aun en el artículo de muerte*”. Se prohibió, de igual manera, la presencia de Uva y Leche en los ritos de sacramento por considerarlos reminiscencias de las prácticas gentílicas. Para una revisión del material conciliar del período visigótico, ver: TEJADA Y RAMIRO, Juan: “*Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia Española y América. Documentos en Latin y Español*.” Santa Coloma y Peña, Madrid, 1849-55. Para una revisión general del conflicto Cristianismo-Paganismo en la España temprana, ver: SERRANO Sanz, Rosa: “*Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la Península ibérica*” En: Revista ‘llu, 1995. Para una revisión del problema de la superstición e idolatría a la luz de la documentación conciliar, ver: VALENZUELA, Eduardo: “*Vino nuevo en odres viejos: Superstitio et idololatria en la España alto-medieval*”.

Un primer elemento que deseamos poner en relieve es nuevamente de carácter epistemológico: en los más de treinta y un concilios de esta etapa inicial del combate a la idolatría, no encontramos las voces “*brujería*” o “*hechicería*”, sino “*idolatría*” y “*superstición*”. El primer término, usado desde la antigüedad, es utilizado para definir una práctica adoratoria —una *latría*— en contraposición a una práctica veneratoria —una *dulía*—. Esta *latría* se realiza a ídolos, cuya naturaleza es enormemente amplia, englobando animales, plantas o figuras creadas por los propios hombres, a los que se atribuye portadores de alguna característica sagrada intrínseca y, por tanto, el crimen de tal práctica radica en que dicha adoración solo puede hacerse a Dios. A este problema se añade el que estos “*adoradores de ídolos, veneradores de las piedras, encendedores de hachas y teas, y que dan además culto a las fuentes o árboles*”³ han sido bautizados y, por tanto, su crimen se vuelve más grave en tanto han conocido las verdades del misterio y han sido regenerados por la palabra de Dios. Su crimen no es solo el de idolatrar ídolos, sino el de la *apostasía*, el rechazo abierto y frontal del pacto hecho con Dios.

La Iglesia recuerda constantemente que su uso de imágenes sagradas se distancia de los usos que los idólatras dan a los suyos propios, en tanto los objetos sagrados (reliquias, escapularios, pinturas con imágenes de la virgen, etc.) son simplemente la forma tangible de activar el lazo con Dios y, por tanto, no poseen en sí mismo ningún poder. Son un *ícono* en lugar de ser un *ídolo*. No hace falta decir que la praxis religiosa relativiza esta definición surgida desde la intelectualidad de la Iglesia.

³ Concilio Toledano XVI, canon II. Idéntica referencia en el Concilio Toledano XVII de 681.

El segundo término, *superstitio*, es largamente utilizado en los concilios y prédicas, y es utilizado más bien para referirse a prácticas vanas, inútiles, que se creían de alguna manera provechosas, como la observación del vuelo de los pájaros con fines adivinatorios (aruspicia), la del agua (hidromancia), las entrañas de animal (ariolos) y otras formas de augurio⁴. San Isidoro de Sevilla —que como señalamos es citado en prácticamente todos los futuros tratados relativos al tema— explica en sus etimologías que el término remite a:

“[...] la observancia de cosas superfluas y que no están mandadas. Otros dicen que viene de los ancianos que por razón de su edad, deliran y yerran, desconociendo como se ha de dar culto [...]”⁵

En el II Concilio de Braga encontramos varias descripciones de estas prácticas supersticiosas. Se señala no dar culto a los elementos, a la luna, o a la inscripción de signos al momento de sembrar, plantar o casarse (Canon LXXII), no participar en las observaciones de las *kalendas*, ni disfrutar de diversiones “gentílicas” (Canon LXXIII), o observar el futuro en la forma de los trabajos de lana ni llamar a Diosas para augurar el trabajo, sino únicamente dirigir plegarias a

⁴ La visión de la Iglesia respecto a estas prácticas supersticiosas queda fielmente reflejada en la arenga del Obispo Martín de Braga, quien se burlaba de los crédulos de jurisdicción que “*rinden culto a ratas y langostas*” imagen que recuerda insistentemente a . BRAGA, Martín de: “*De Correctione Rusticorum*”. Texto tomado de: “*Obras completas de Martín de Braga*”, edición y traducción realizada por Ursicino Domínguez del Val, Fundación Universitaria Española (Madrid 1990) quien a su vez a utilizado la edición de C. W. Barlow, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, (New Haven 1950).

⁵ SAN ISIDORO: “*Etimologías*”. Editorial Católica Madrid, 1951. Libro VIII, Capítulo III. Pag. 190.

dios, quien las dotó a ellas mismas del don para tejer (LXXV). Las penas para los infractores están a la altura de crímenes considerados como menores. De manera homóloga a los indígenas del modelo hispanoamericano, quienes estaban eximidos del Tribunal Inquisitorial por considerárseles *“tiernos en la fe”*, los idólatras de la España temprana —conocidos como *rustici, illiterati* o incluso *idiotae* —poseen un fuero especial por considerárseles ignorantes, tal y como sus apelativos lo señalan. Isidoro de Sevilla señala: *“gentiles son los que no tienen ley y no han recibido la fe. Se dicen gentiles porque perseveran como nacieron (geniti) a saber: descienden de la carne en pecado, es decir, son servidores de los ídolos y aun no han regenerado”*⁶

No son estos, sin embargo, los únicos términos que figuran en los cánones. Mientras la idolatría constituye una adoración errónea, la superstición una observancia de fenómenos inútiles, y la gentilidad un estado de ignorancia pre-cristiana, vemos figurar en los concilios otra suerte de delitos. Figuran los términos *“mago”, “encantador”, “filacterio”*. El primero, en palabras de Isidoro de Sevilla califica a aquellos que *“trastornan los elementos, turban la mente de los hombres y, sin veneno alguno, matan solamente por la violencia de sus versos”*⁷. Los otros dos términos son de algún manera sinonímicos, y apelan a la capacidad de “ligar” personas y torcer voluntades. Las penas comunes de excomunión por este tipo de prácticas se ven agravadas en el caso que quien consulta a estos personajes sea un clérigo, y el Canon XXIX del Concilio Toledano IV, celebrado en el 693, establece como pena el que *“[...] depuestos del honor de sus dignidades, será encerrados en un monasterio, y entregado allí a*

⁶ *Ibid.* Pp. 203.

⁷ *Ibid.*, pp. 201.

penitencia perpetua, espiará ahí el crimen cometido de sacrílego". Mientras el término "*magó*" opera como una suerte de comodín para englobar "prácticas mágicas negativas", el encantador-filacterio alude a un tipo de práctica concreta. Y ambos, se distancian de las prácticas vanas y ridículas de la superstición para convertirse en prácticas posiblemente reales⁸.

La cuestión terminológica es, por tanto, significativa. Al momento de relatar las prácticas heterodoxas, será finalmente el rótulo el indicador de cómo los jueces están percibiendo el hecho y, por tanto, como procederán contra los criminales. Un acto tan corriente como utilizar una hierba con fines curativos puede tener lecturas sensiblemente distintas de acuerdo a un sencillo parámetro: la *invocatio*. Así, el ritual de utilizar una hierba para sanar puede ser un acto *piadoso* si se encomienda esta a Santa María y se confía en sus dones para pedir la ayuda, un acto *supersticioso* si se realiza sol los viernes a media noche y en procesiones⁹ o un acto *idolátrico* si son otras fuerzas las que se invocan verbalmente en esta operatoria. A partir del S.XIV, será considerado *demoníaco* si incluye al menos una de las dos cláusulas anteriores. Como señala Griffiths en relación a los procesos por "brujería" coloniales andinos:

⁸ Como veremos más adelante, el tema del "sustrato de realidad" de las prácticas será un problema que se mantendrá vigente, figurando incluso en el S.XVIII, en los procesos que constituyen el corpus de nuestra investigación.

⁹ Esta imagen comienza a figurar con fuerza en el *Canon Episcopi*— dentro de las *Decretales* de Burcardo de Worms— documento clave en lo que será la progresiva demonización de las prácticas mágicas. Para una discusión sobre su desarrollo: GINZBURG, Carlo: "*Historia Nocturna, un desciframiento del aquelarre*" Munchkin editores, Barcelona, 1991. Antecedentes de este proceso pueden consultarse. En Giordano, O. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid, España: Gredos, 1983.

“[...] the learned mind was most preoccupied, not with the accused’s acts, but with her intention and beliefs about those acts and, even more important, the origins of her alleged powers [...]”¹⁰.

El proceso de extirpación idolátrica en Hispania es, como señalamos, un modelo de procedimientos así como un cimiento teórico de los procesos que se desencadenarán a lo largo de los siglos. Mientras el eje de la Iglesia Española estará enfocada en el conflicto del *infiel* musulmán que convive en su propio territorio, esta primera terminología condenatoria habrá de fraguar en la intelectualidad de la Iglesia, para comenzar a aplicarse a lo largo de los siglos y acercarnos así a lo que constituiría el léxico común de los procesos coloniales que analizaremos.

Viejos término, nuevos usos

609

Hemos señalado anteriormente que uno de los aspectos más relevantes de esta terminología aplicada a esta clase de delitos es que toda ella forma parte de un gran corpus histórico, leído y releído, y que a pesar de la distancia temporal —y contextual— de su producción, tienen vigencia casuística. Luis Sala-Molins, en su estudio crítico del “*Directorium Inquisitorum*” escrito por el español Nicolau Eimeric (1320-1399) señala que la postura de Roma frente a este tipo de leyes caídas en desuso fue sencilla: el desuso no tiene valor de abolición y, por tanto, sin importar la amplitud de tiempo de una ley en desuso esta puede volver a uso en caso que se amerite, quedando

¹⁰ Griffiths, N. *The Cross and the Serpent. Religious Represion and Resurgence in Colonial Peru*. Oklahoma, USA: University of Oklahoma Press, 1996. P. 69.

exentas de abrogación o enmienda. Esta política explica el porque de las constantes citas y lecturas de cánones o disposiciones antiquísimas, y como pasan a formar una suerte de “corpus procedimental histórico” al que echar mano en cada caso. Y esto es especialmente recurrente en la legislación inquisitorial, cuyas las leyes “*se basan siempre en leyes más antiguas*”¹¹.

Santo Tomás de Aquino en su *Suma Theológica* se involucra en la problemática de los conceptos, y redefine con erudición muchos de ellos. Realiza esto hacia finales del S.XIII, un siglo especialmente conflictivo y que será el puntal de inicio de los procesos condenatorios europeos y el nacimiento del estereotipo de la *bruja*¹². En el Libro IX de su *Suma*, Santo Tomás aborda nuevamente la cuestión de la *superstición* en una definición que será fundamental para comprender los procesos futuros. Señala:

“La primera especie de superstición es la idolatría, la cual ofrece indebidamente a la criatura una reverencia que es propia de dios [...] Con relación a este objeto del culto surge la “adivinación supersticiosa” que consulta a los demonios mediante pactos tácitos o expresos [...]”¹³

A la altura del S.XIII, la idolatría es considerada una superstición y, lo que es más importante aún, se comienza a sentir con fuerza el enfoque demonológico que se expresará a sus anchas en los siglos

¹¹ Eimeric, N. *El Manual de los Inquisidores (Directorium Inquisitorum)*. Introducción y notas de Luis Sala-Molins. Barcelona, España: Muchnik Editores, 1983. P. 26.

¹² Para una completa revisión de las distintas perspectivas historiográficas de este fenómeno, véase: Ginzburg, C. *Historia Nocturna: Un desciframiento del aquelarre*. Barcelona, España: Munchkin Editories, 1991.

¹³ De Aquino, Santo Tomas. “*Suma Theológica*”. Libro IX, Cuestión 92. Artículo 4. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954.

venideros. De manera más preocupante, la *superstición* de los rústicos e ignorantes del caso de Hispania señalado, se redefine en tres áreas. Primero, como “*todo lo que hacen los hombres con el fin de fabricar ídolos y honrarlos*”, o “*todo lo que implica consultas a demonios y pactos simbólicos aceptados y cerrados con ellos*” y finalmente como “*toda clase de amuletos*”¹⁴. De manera lógica, transcurridos al menos diez siglos de pujante evangelización y del efectivo asentamiento del “Reino Católico”, la ignorancia ha perdido progresivamente su fuero, y quienes participan de supersticiones —incluida ahora la idolatría— por fuerza lo hacen con contumacia. Aun más, dicha práctica se verá indisolublemente vinculada a la presencia demoníaca.

Sobre este punto es preciso clarificar: ciertamente, no es esta la primera vez que se vincula idolatría y culto a los demonios. También para tratadistas antiguos como Agustín de Hipona, Isidoro de Sevilla o para los propios concilios de la temprana Iglesia española, dicha vinculación existe. La gran diferencia entre dichos enfoques radica en que, para estos últimos, los dioses del panteón “paganos” son, en efecto, *demonios*. Así, Venus es el demonio de la fornicación sin dejar de ser una divinidad femenina, antropomórfica, y con determinados cánones de belleza¹⁵. En pocas palabras, *es un reemplazo a nivel de significantes*. A partir del S.XIV, el término *demonio* adquiere autonomía, perfilándose hacia lo que será la imagen decimonónica que proliferará en los procesos por brujería. Volveremos a este tema más adelante.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ El Concilio III de Arlés, en su Canon X, lleva esta asociación a un nivel textual, señalando: “*Los legos que asisten a los funerales deben hacerlo con todo tenor, terror y reverencia; por lo tanto, ninguno cantará allí versos diabólicos, ni gastará chanzas, ni bailará, cosas todas inventadas por los demonios de los paganos*”.

El ya mencionado inquisidor dominico Nicolau Eimeric escribió hacia fines del S.XIV uno de los manuales inquisitoriales de más amplia difusión, influencia y uso: el *Directorium Inquisitorum*. A pesar que el *Malleus Maleficarum* escrito por los alemanes Jacob Sprenger y Heinrich Institoris es uno de los manuales más citados en las actuales investigaciones, muchas veces se ha sobrestimado su influencia entre los propios inquisidores siendo que este manual, como señala Duviols, no fue aceptado como manual oficial por la Iglesia¹⁶. Sea como sea, Eimeric aborda los tópicos antiguos y aplica su propia relectura a los viejos rótulos, relectura que comparativamente con el *Malleus Maleficarum* resulta más contenida.

Uno de los aspectos más relevantes de su tratado es la presencia continua de un concepto que no habíamos abordado hasta este punto: la *herejía*. No es que este término no hubiese sido empleado por Isidoro de Sevilla, o los concilios de la Hispania temprana. Por el contrario, tienen amplia presencia en dichos concilios llegando a desplazar el problema idolátrico y supersticioso en el número de cánones y anatemas escritos para combatirlo. Si hasta este punto no lo hemos nombrado es justamente porque, hasta este punto, no tenía relación alguna con la idolatría, la superstición o alguna práctica “mágica” asociada. Para los tratadistas y los concilios antiguos señalados, el problema de la *Herejía* es el problema concreto del *Arrianismo* visigótico, y este no es otra cosa que un error (*haeresis*) a nivel de dogma, considerando la naturaleza de Cristo como únicamente humana. Tan indisolubles eran estos conceptos que no hay canon alguno entre los cientos que componen los más de 31

¹⁶ Duviols, P. *Cultura andina y represión: los procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cusco, Perú: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1986. LXIX.

Concilios del caso Hispano temprano donde Herejía se vincule, de alguna manera, a la idolatría o la superstición. Las diferencias son visibles: la herejía posee una cabeza, el heresiarca, es eminentemente proselitista y, en lugar de proscribirse en la clandestinidad, utiliza los espacios conciliares para dar a conocer su visión del dogma. Nada más lejano del *rustici*, del *illiterati*, del “*indígena*” al que había que evangelizar.

Es justamente esa la particularidad de la obra de Eimeric, obra que es, como señalamos, depositaria de una serie de procesos y transformaciones profundas en la forma de percibir esta clase de prácticas. En un plano estrictamente legalista, Eimeric se propone abordar la jurisdicción de la inquisición sobre magos, adivinos, y videntes desde la consideración de su estas prácticas pueden ser consideradas *heréticas*. Concluye:

“Los simples adivinos, o simples videntes: que únicamente practican la quiromancia (es decir, que prevén, mediante el examen de las líneas de la mano, los efectos naturales y las circunstancias de la vida humana (...)) Sus actividades no competen a la inquisición”¹⁷

613

Como señalamos anteriormente, no es la “adivinación” —como hecho— el problema fundamental sino el origen del poder, la *invocatio*. A este respecto apunta en su segunda observación la existencia de adivinos que, para ejecutar sus actos, “*rinden al diablo culto de latría o dulía*”. Para el autor, estos “*son con toda evidencia herejes y la Inquisición debe tratarles como tales*”¹⁸. Similar es el parámetro usado contra aquellos que ejercen *sortilegios*, término que

¹⁷ Eimeric, N. “*Directoriom...*”. *Op Cit.*, p.78.

¹⁸ *Ibid.*

engloba todos los rituales, acciones y comandos, cuya finalidad es producir una alteración en la realidad de las leyes naturales.¹⁹

A diferencia de la producción canónica de la Hispania temprana, el *Directorium Inquisitorum* de Eimeric agrega una categoría inédita fruto de las transformaciones a las que hemos hecho relación anteriormente: los demonólatras. De manera especialmente significativa, y corroborando lo que argumentamos anteriormente, los “adoradores del demonio” se vuelven una categoría autónoma, distanciándose de la visión de Isidoro de Sevilla, Agustín de Hipona o los Concilios de la Iglesia española fundacional, en la que la voz *demonio* o *demonios* era el reemplazo formal del *dios* o *dioses* de la “antigua religión” del *pagus*. Por el contrario, a la altura del S.XIII, Eimeric sitúa a los *demonólatras* en una categoría autónoma porque efectivamente el demonio adquirió una autonomía a nivel de significante y significado.

Siendo el Diablo —y los demonios en general— objeto de culto, Eimeric expone las dos formas de tributo: el culto de *latría* (adoración) y el de *dulía* (veneración). Los primeros, aquellos que “*les ofrecen sacrificios, los adoran, les dirigen plegarias execrables, se encomiendan a los diablos, les hacen votos de obediencia [...]*”²⁰.

¹⁹ Son heréticos aquellos *sortilegios* que impliquen el uso de palabras heréticas, aquellos que hacen uso impío de los sacramentos, concientes de su poder, siendo considerados heréticos aquellos sortilegios que hagan uso de cirios, agua bendita, recitación de versículos sagrados, etc. y el autor argumenta que “*si se tratase de adivinación pura y simple, no sería necesario recurrir a lo sagrado*”. *Ibid.*, p.80.

²⁰ Continúa: “*les prometen tal cosa o tal otra para aliarse con ellos jurando por tal o cual diablo, que nombran invocándole, cantan sus alabanzas, les hacen genuflexiones, se prosternan, hacen voto de castidad en su honor, ayunan o se flagelan, o se visten de blanco y negro para rendirles culto, solicitan su ayuda mediante signos o escribiendo letras o pronunciando nombres, encienden candelabros, les inciensan, queman ámbar en su honor, áloes y otros aromas de este tipo; les inmolan pájaros y otros animales, les ofrecen su propia sangre;*

Otros, por su parte, les rinden culto de dulía, considerándoles —a la manera de santos— “*espíritus impuros mediadores entre el hombre Dios*” y, por tanto, dignos de veneración. Finalmente, Eimeric expresa su extrañeza frente a prácticas difíciles de calificar, tales como trazar círculos en el suelo y depositar niños en el centro de estos, hacer uso de espejos, espadas u otros objetos relucientes para establecer comunicaciones, etc. Luis Sala-Molins, en el ya citado estudio crítico del “*Directorium Inquisitorum*”, menciona una última categoría terminológica, la de los “*Magos heretizantes o nigromantes*”, poniendo en relieve el que Eimeric no hablase de “magos a secas” sino específicamente de “*magos heretizantes*” para señalar la pertinencia de la inquisición solo en estos últimos casos.

La visión de Eimeric es influyente. Duviols nos recuerda que el *extirpador de idolatrías* José de Arriaga cita al *Directorium Inquisitorum* al momento de reflexionar sobre la forma de reconciliar a los excomulgados, mostrando que “*este libro tuvo mucha influencia en los medios eclesiásticos*”²¹. Dejemos al dominico para agregar algunas líneas sobre otros documentos relevantes. Los sacerdotes españoles Fray Martín de Castañega y por Fray Pedro Ciruelo publicaron – Con una mínima diferencia de años – dos tratados imprescindibles para perfilar un posible corpus de ideas y procedimientos que sirvieron como soporte a los procesos de la Hispanoamérica colonial. La reflexión de estos autores es especialmente relevante si consideramos que ambos tuvieron

arrojan sal al fuego, les ofrecen holocaustos de todo tipo. Todas estas prácticas y otras mil que los diablos han inspirado y que codician, implican actos de latría [...]”. *Ibíd.*, p. 81.

²¹ Duviols, Prefacio, LXVII.

conciencia y conocimiento de la lucha contra la idolatría en el *Nuevo Mundo* y, por ende, de una vieja nueva dimensión del problema.

Poco se conoce de Martín de Castañega, sacerdote franciscano, que en 1529 publicó su "*Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjurtos y abusiones; y otros cosas al caso tocantes y de la posibilidad e remedio dellas*". Como David H. Darst²² apunta, una particularidad notoria de este libro es que es el primero en ser compuesto en lengua vernácula, y que tenga como objetivo el análisis y estudio de la brujería. Irónicamente, el estatuto de novedad durará poco más de un año ya que en 1530 el famoso teólogo y profesor Fray Pedro Ciruelo publica su tratado²³, el cual —como señala Darst— habría sido reeditado al menos diez veces en dos décadas, eclipsando la obra de Castañega. El trabajo de este, por su parte, fue reeditado solo una vez en 1946 por Agustín G. de Amenzua y la Sociedad de Bibliófilos Españoles.

No hace falta teorizar mucho para concluir que las continuas ediciones de la obra de Ciruelo son el antecedente más claro de su éxito y de su circulación. Este rasgo podría ser secundario si ambas obras fuesen tan similares como sus nombres. Pero nada hay más lejos de la realidad. De manera especialmente notable, ambos textos, surgidos en un contexto de producción similar, absolutamente contemporáneos el uno del otro, difieren en puntos esenciales. Un par de ejemplos para

²² Darst, D. Witchcraft in Spain: "*The Testimony of Martín de Castañega's Treatise on Superstition and Witchcraft (1529)*". En *American Philosophical Society*, Vol. 123, No. 5 (Oct. 15, 1979), pp.298-322.

²³ El nombre de la obra de Ciruelo fue esencialmente el mismo que la de Castañega, intitulado su obra como "*Tratado donde se reprueban todas las supersticiones y hechizerías: muy útil y necesario a todos los buenos Cristianos zelosos de su salvación*". Para nuestra investigación trabajamos con la versión facsimilar editada por Sebastián de Cormellas, Barcelona, 1628.

señalar esta idea. Ante la posibilidad de que ciertas fuerzas ejerzan efectos anormales, inusitados o extraños en las leyes del mundo, Ciruelo señala que algunas de estas maravillas ni todos “[...] *los sabios del mundo no sabrían dar razón por causas naturales, de que viniessen aquellos efetos maravillosos, que ni pueden venir por virtudes de los cielos y estrellas, ni de los elementos, ni por artificio de los hombres, ni de otras criaturas*”²⁴. En este conjunto entrarían las fuerzas angelicales, sean estos ángeles buenos o malos, capaces de obrar verdaderos milagros en la tierra.

Yendo más allá, Ciruelo extiende esta potestad a ciertas mujeres, y señala que “[...] *también las cosas que hazen las bruxas o xorquinas son tan maravillosas que no se puede dar razon dellas por causas naturales*”, nombrando entre estas prácticas el untarse ungüentos en el cuerpo, decir palabras mágicas y saltar por la chimenea del hogar, y de esta forma llegar a tierras muy lejanas. Ocurre también, según Ciruelo, que algunas mujeres se untan sustancias y luego caen al suelo sin sentido, y se vuelven inmunes al dolor “*aunque las quemem o afierren*”. Castañega, por su parte, se muestra abiertamente escéptico sobre estos viajes y desplazamientos mágicos y, como señala Darst, “*He is especially distressed at demented, hysterical, o epileptic people being considered possessed by the devil and subsequently exorcised*”²⁵. Muchos de los

²⁴ Ciruelo, p. 19.

²⁵ Darst, p. 300. Es necesario, sin embargo, aclarar que esta postura escéptica no fue exclusiva de este fraile franciscano. Similar es el caso de Pedro de Valencia, quien en su expone también la posibilidad de que muchas de dichas prácticas fuesen en verdad estados de enfermedad mental de los supuestos practicantes. De Valencia, P. *Suma de las relaciones de Logroño cerca de las brujas, 1611*. Madrid, España: Biblioteca Nacional, Ms. 7579, 21-78. Como recuerda Amos Megged, Valencia a su vez se habría influido en los trabajos de Martín del Río, quien también abrió la puerta del escepticismo. DEL RÍO; Martín Antonio: *Disquisition magicarum* (Madrid, 1720).

acusados, según Castañega, falsean su posesión demoníaca, la imaginan, o simplemente poseen alguna afección mental. En su obra abundan las terminologías médicas, y considerando a muchos de los practicantes como sujetos *enfermos*, mostrándose por tanto en contra de la aplicación del tormento con fines probatorios y proponiendo en su lugar un proceso de sanación espiritual, ya que la solución de un mal como el del ejercicio de la brujería “[...] *no debiese negar o impedir los actos a favor de una recuperación*”²⁶. En la contra parte, Ciruelo no hace mención alguna al rol que la imaginación pueda jugar en la experiencia del fenómeno de la brujería. Por el contrario, son prácticas que reales que se sustentan en un don que las *bruxas-xorguinas* poseen, y por ende deben ser procesadas con rigor. Este don es conocido como *Maleficium* en otras obras como el *Malleus Maleficarum*, y es considerada la potestad dada por Satán a las brujas para “*infectar la cristiandad*”. Ciruelo es, en palabras de Amos Megged, “*one of the most notable Spanish theologians of the sixteenth century*”²⁷. Los alcances de su obra son también profundos.

Hay conclusiones relevantes que sacar a este respecto. Si la obra de Ciruelo fue largamente más exitosa en su difusión que el escéptico trabajo de Castañega, es lícito pensar que esta corriente *factualista* del ejercicio de la magia tuvo también una mayor difusión, a pesar de ser una perspectiva relativamente extraña al caso español. Las múltiples ediciones del trabajo de Ciruelo implican, lógicamente, una mayor difusión de la obra, sin duda. Pero también la necesidad de las múltiples ediciones supone un *interés* por parte de la sociedad por

²⁶ Castañega, Capítulo XVIII. En Darts, p. 301.

²⁷ Megged, A. *Magic, Popular Medicine and Gender in Seventeenth-Century Mexico: The Case of Isabel de Montoya*. En *Social History*, Vol. 19, No. 2 (May, 1994), pp. 189-207.

una aproximación al fenómeno desde una dinámica de *lo posible*, fantaseando con la posibilidad que estas noticias-hechos, puedan tener un sustrato de realidad. Por lo pronto, retengamos este antecedente hasta enfrentarnos a los procesos que trabajaremos en esta investigación.

Como ha sido señalado, la obra de Ciruelo —y la de Eimeric— responden a una nueva lectura del fenómeno de la magia, cuya síntesis será el modelo del Sabbat y del estereotipo de la bruja. Aunque la fecha de nacimiento de este modelo condenatorio ha sido fuente de enormes debates entre los académicos²⁸, existe un amplio consenso en sus hitos iniciativos, así como en sus características formales. Si bien tenemos escritos inquisitoriales del S.XIV que abordan esta problemática (*Directorium Inquisitorum* de Eimeric) se considera 1484 un año clave a nivel jurisdiccional. Inocencio VIII publica su bula *Summis Desiderantes Affectibus* dando a los inquisidores alemanes Heinrich Institoris (Kramer) y Jacob Sprenger completa autoridad y libertad para proceder contra los herejes en aquella provincia, por sobre los sacerdotes locales. Dos años después de esta bula, Institoris y Sprenger habían publicado su *Malleus Maleficarum*, manual inquisitorial que contiene aspectos vitales sobre

²⁸ Para una revisión pormenorizada de la demonización de las prácticas mágicas, el nacimiento del modelo condenatorio inquisitorial, y la consolidación del estereotipo de la bruja, ver: Cohn, N. *Los demonios familiares de Europa*. Madrid, España: Alianza, 1980. Es también interesante la escéptica propuesta de Marvin Harris cuya hipótesis, en síntesis, señala que la creación del estereotipo y el inicio de las persecuciones se explican como una forma *ideada* para quitar la responsabilidad de la crisis tardo medieval tanto a la iglesia como al estado, y darle la responsabilidad a los demonios, fustigados por las brujas. Así, tanto los clérigos como los nobles emergen como protectores de la humanidad frente al enemigo. Ver: Harris, M. *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*. New York, USA: Random House, 1962.

el sustento teológico de la brujería, armas para el reconocimiento de las brujas, y claves para su punición.

La *idolatría* dejará de ser un simple delito de *latría* errónea o de adoración equivocada a cosas que no la merecen, como estaba operando en el modelo hispano temprano. A partir de relecturas de la tradición patristica y el advenimiento del instrumental inquisitorial, durante los S.XIV-XV la idolatría implicará la adoración explícita de “El” o “los” demonios. La *superstición*, por su parte, entra a este confuso mar de conceptos para progresivamente constituirse en sinónimo de *práctica*. Si hacer un pacto con el enemigo para saber lo que ocurrirá en el futuro es un acto demoníaco, el uso de espejos, cedazos y tijeras para tal fin constituyen prácticas *supersticiosas*. Y sus practicantes, ya lejos de los ignorantes *rustici* o *illiterati* del modelo Hispano temprano, son culpables de las prácticas que ejecutan.

Parafraseando la síntesis lógica de esta operatoria, diremos: Si se admite que existen fuerzas que permiten la trasgresión de las leyes naturales del mundo, y se reconoce como fuerza motora de estas la intervención del demonio, entonces dichas prácticas por fuerza han de ser demoníacas. Si son demoníacas, es porque los practicantes han rendido alguna suerte de adoración (*latría*) o veneración (*dulía*) al demonio para lograr la eficacia de sus efectos. Y si lo han hecho, entonces deben ser considerados *herejes*. Así, los *adivadores* (los ariolos, arúspices, y otros vanos observantes del caso Hispano temprano), los *encantadores* (*sortílegos* o *hechiceros* capaces de ligar personas), y cualquier otro practicante será fuente inmediata de investigación inquisitorial si su procedimiento posee algún rasgo *invocativo* dudoso²⁹. En suma, se comenzará a generar un movimiento

²⁹ Una de las Reglas que Ciruelo estatuye en su tratado lleva esta imagen al límite, presentando la acusación de práctica demoníaca por medio de una trampa

centrípeto que tenderá a acercar todas las prácticas hacia el centro de la praxis demoníaca. Una idea que sería, en palabras de Kieckhefer, “*the product of speculation by theologians and jurists*”³⁰. La fuerza de estas ideas comenzó a hacerse camino por si mismas. Como Cohn apunta, no son nuevos antecedentes los que la Iglesia recaba sino más bien la relectura de creencias las cuales “*unknown or rejected in earlier centuries, had come to be taken for granted, as self-evident truths*”³¹.

En síntesis, la praxis condenatoria de la Iglesia en Hispanoamérica se erigió a partir de estos parámetros sentados a lo largo de siglos de producción intelectual. A los nombres citados se pueden agregar Nicolas Remy, Binsfeld y Del Río, todos ellos leídos por eclesiásticos del virreinato del Perú³². De su operatoria podemos sintetizar dos grandes

tautológica. “*Toda obra que el hombre haze para asser algun bien o para escusar algun mal, si las cosas que alli pone y las palabras que alli dize no tienen virtud natural ni sobrenatural para hazer aquel efeto, aquella operación es vana, supersticiosa y diabólica, y si viene a efeto es por secreta operación del diablo*”. Ciruelo, p. 27.

³⁰ Kieckhefer, R. *European Witch Trials: Their foundations in Popular and Learned Culture. 1300-1500*. University of California Berkeley, 1976. P. 36.

³¹ Cohn, N. *Los demonios familiares de Europa*. Madrid: Alianza, 1980. P. 155.

³² Duvols, LXIX. También Campagne nos recuerda que el jesuita Martín del Río, en un informe elaborado en 1591, se habría referido a noticias de las cartas Anuas Peruanas, mostrándonos la circulación que las heterodoxias del Nuevo Mundo tenían en España. Ver: Campagne, F. *Homo catholicus, Homo superstitious. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila editores, 2002. P. 158. El padre jesuita, receptor de la tradición de los tratadistas ya mencionados, sintetizó su pensamiento en el tratado “*Disquisiciones mágicas*”, obra caracterizada por un factualismo similar al de Ciruelo, donde el ejercicio de la intervención del demonio tiene una praxis real. En palabras de Menendez y Pelayo, su obra, citada en diversos trabajos de América, “*llegó a hacer jurisprudencia, siendo consultado casi con la veneración debida a un código, por teólogos y juristas*”. MENENDEZ Y PELAYO: “*Historia de los Heterodoxos Españoles*”. Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 1963. Tomo IV. PP.400.

procesos. El primer de ellos corresponde al combate de las religiones nativas, la extirpación de la idolatría y el establecimiento de la *pulicia* cristiana. Y para este proceso, como recuerda Duviols, “*la Iglesia del siglo XVI disponía de varios tratados antiguos en los que se describían métodos para desarraigar las creencias*”³³, aspectos de los que hemos hecho mención al inicio de este capítulo. Sin embargo, ya en 1610, en los inicios de la primera campaña de visitas de idolatría en los Andes, las denuncias de Franciso de Avila apuntaban a un nuevo sujeto, a indios que habiendo sido bautizados seguían practicando su religión y debían, por tanto, ser tenidos por “*apóstatas y herejes*”, repitiendo la dinámica que la Iglesia de la España temprana desplegó más de mil años atrás. La similitud de los procedimientos no es una coincidencia: las antiguas leyes y sus ideas estaban exentas de abrogación o enmienda. El advenimiento de la idea de la herejía traía consigo toda una batería de conceptos demonológicos cuya producción estaba en su punto más álgido en Europa.

René Millar, en su estudio del Tribunal Inquisitorial de Lima, identifica una etapa de notable incremento en los procesos por hechicería, posiblemente propulsado por una política general cristalizada en la bula del Papa Sixto V en 1586. Esta etapa seguirá en alza durante el S.XVII y el S.XVIII, haciendo de la hechicería uno de los delitos con mayor número de encausados en la historia del tribunal, reuniendo alrededor de 209 causas por hechicería³⁴. No solo los

³³ Duviols, XXVII.

³⁴ Millar, R. *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano*. Ediciones Universidad Católica, Santiago, 1998. Al comparar estos datos con el tribunal inquisitorial de España, el autor señala: “*según las estadísticas de Jaime Contreras, que no son del todo completas, la hechicería representa en estos tribunales solo el 5,5 del total de encausados*” (pp. 230). La explicación más plausible para esta diferencia estaría dada por el escaso peso que las herejías clásicas tuvieron en los tribunales americanos.

tribunales eclesiásticos son receptores de estas teorizaciones. El que los indígenas implicados en crímenes de heterodoxia no estuviesen sujetos a la jurisdicción de los Tribunales Inquisitoriales no significaba que estuviesen libres de persecuciones: la jurisdicción, en estos casos, recaía en la Justicia Real, los cuales también recibieron los productos de los tratadistas y la intelectualidad de la Iglesia. En los procesos llevados contra indígenas, estos jueces serán también subsidiarios de gran parte de estas teorizaciones, aplicándolas a escala local y de acuerdo a los propios fines de dichos procesos criminales, ofreciéndonos un ejemplo espléndido de la circulación extra-textual de un corpus de ideas que, iniciadas en un lejano S.IV, continuarán teniendo vigor y constituirán el piso sobre el que se levantarán las causas por heterodoxia en la Hispanoamérica colonial.

Bibliografía

623

Fuentes publicadas

De Braga, M. *De Correctione Rusticorum*. Texto tomado de: *Obras completas de Martín de Braga*. Edición y traducción realizada por Ursicino Domínguez del Val, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1990.

De Castañega, M. *Tratado donde se reprueban todas las supersticiones y hechizarias: muy útil y necesario a todos los buenos Cristianos zelosos de su salvación*. Versión facsimilar editada por Sebastián de Cormellas, Barcelona, 1628. (Formato PDF)

De Aquino, Santo Tomas. *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

Eduardo Valenzuela A.

Brujería, idolatría, superstición: antecedentes de una praxis condenatoria en la Hispanoamérica colonial.

Eimeric, N. *El Manual de los Inquisidores (Directorium Inquisitorum)*. Introducción y notas de Luis Sala-Molins. Barcelona: Muchnik Editores, 1983.

San Isidoro. *Etimologías*. Madrid, España: Editorial Católica, 1951.

Tejada y Ramiro, J. *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia Española y América. Documentos en Latin y Español*. Madrid: Santa Coloma y Peña, 1849-55.

Valencia de Pedro. *Suma de las relaciones de Logroño cerca de las brujas, 1611*. Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 7579, 21-78. (Formato PDF)

Estudios

624

Campagne, F. *Homo Catholicus, Homo Superstitious. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2002.

Cohn, N. *Los demonios familiares de Europa*. Madrid: Alianza, 1980.

Duviols, P. *Cultura andina y represión: los procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1986.

Darst, D. Witchcraft in Spain: The Testimony of Martín de Castañega's Treatise on Superstition and Witchcraft (1529). En *American Philosophical Society*, Vol. 123, No. 5 (Oct. 15, 1979), pp.298-322.

Ginzburg, C. *Historia Nocturna, un desciframiento del aquelarre*. Barcelona: Munchkin editores, 1991.

- Giordano, O. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Gredos, 1983.
- Griffiths, N. *The Cross and the Serpent. Religious Represion and Resurgence in Colonial Perú*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1996.
- Harris, M. *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*. New York: Random House, 1962.
- Kieckhefer, R. *European Witch Trials: Their foundations in Popular and Learned Culture. 1300-1500*. San Francisco: Unniversity of California Berkeley, 1976.
- Menéndez y Pelayo. *Historia de los Heterodoxos Españoles*. Tomo IV. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1963.
- Megged, A. Magic, Popular Medicine and Gender in Seventeenth-Century Mexico: The Case of Isabel de Montoya. En *Social History*, Vol. 19, No. 2, mayo de 1994, pp. 189-207.
- Millar, R. *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano*. Santiago: Ediciones Universidad Católica, 1998.
- Serrano Sanz, R. Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la Península ibérica. En *Revista Íllu*, Madrid, 1995.
- Valenzuela Avaca, E. Vino nuevo en odres viejos: Superstitio et idololatria en la España alto-medieval. En Cerda, J. M. (edit). *El mundo medieval: Legado y Alteridad*. Santiago: Editorial Finis Terrae, 2009.

Gilda Orellana.

Clotario Blest: La Acción Directa en el Paro Nacional de 1955.

Título: Clotario Blest: La Acción Directa en el Paro Nacional de 1955.

Autor: Gilda Orellana.

Palabras Claves: Clotario Blest, Acción Directa, Paro Nacional, Cultura Sindical, CUT.

Resumen

El artículo trata en profundidad el pensamiento y estrategia sindical de Clotario Blest en torno al paro nacional realizado por la Central Única de Trabajadores (CUT) el 7 de julio de 1955. Se plantea que el dirigente promovió una nueva cultura sindical mediante la reivindicación de la acción directa durante el desarrollo del conflicto.

Finalmente, cabe destacar que se pretendió desmitificar la figura de uno de los principales líderes sociales de nuestro país, precisamente mediante la reconstrucción de su accionar concreto en torno a un conflicto que, trascendió en las luchas de los trabajadores del siglo XX.

Clotario Blest: La Acción Directa en el Paro Nacional de 1955

Gilda Orellana

En tiempos de individualismo en que parecen olvidadas las luchas sindicales y la unidad que la clase trabajadora vivió en la otra democracia, creemos necesario retroceder hacia el pasado y seguir las huellas de un hombre cuyo pensamiento y práctica sindical no han sido suficientemente profundizados. Específicamente dirigiremos nuestra mirada hacia Clotario Blest, quien a través de su presidencia en la Central Única de Trabajadores (1953- 1961) promovía una nueva cultura sindical fundamentalmente a través de un llamado a la denominada acción directa. Nuestro objetivo será descubrir la acción directa, lo cual proponemos constituía parte de una nueva cultura sindical, ya que Clotario Blest desde su presidencia en la CUT llamó tanto a las cúpulas sindicales como a las bases a buscar las soluciones en su propia fuerza social y en su propia acción.

Para comprender la práctica sindical promovida por Clotario Blest inicialmente caracterizaremos de forma general la cultura sindical chilena, posteriormente recorreremos sus pasos a través de la constitución de la CUT, para dirigirnos hacia el contexto en que la Central surgió. Pero específicamente centraremos la atención en torno a sus propuestas y estrategias durante el Paro Nacional del 7 de julio de 1955, ya que al dirigir nuestra mirada sobre un conflicto determinado obtendremos nuevas luces sobre cómo Clotario Blest promovió una cultura sindical distinta.

Clotario Blest y el Paro Nacional de 1955 Visiones sobre una vida ejemplar en tiempos de un sindicalismo antiestatal

Desde la década de los sesenta historiadores, intelectuales y militantes han dado a conocer diversas biografías y homenajes sobre un hombre que es necesario no caiga en el olvido debido a que su vida cristiana y, de incansable lucha social es un gran ejemplo a seguir¹. Por otra parte, debemos señalar que con respecto a la huelga del 7 de julio de 1955 existe un consenso historiográfico en torno a un conflicto que se desencadenó tanto por una campaña de bonificación económica que llevó a cabo la CUT como por su desacuerdo en torno a un pacto político partidista². Más aún, se ha propuesto que este conflicto se habría llevado a cabo en tiempos de un sindicalismo

¹ Vitale, Luis. *Los Discursos De Clotario Blest y La Revolución Chilena*. Editorial POR, Santiago, 1961; Salinas, Maximiliano. *Clotario Blest*. Arzobispado de Santiago, Vicaría Pastoral Obrera, Santiago, 1980; González, Juan Carlos et. al. *Testigos del siglo XX: Clotario Blest*. Editorial Aconcagua, 1980; Salinas, Maximiliano. *Clotario Blest, profeta de dios contra el capitalismo*. Ediciones Rehue, Santiago, 1987; Salinas, Maximiliano. *Clotario Blest: Testigo de la justicia de Cristo para los pobres*. Editorial Salesiana, Santiago, 1991; Salinas, Maximiliano. *La Reivindicación de Jesús. Clotario Blest y su tiempo*. Ediciones de la familia Franciscana de Chile, Santiago, 1994; Echeverría, Mónica. *Antihistoria de un luchador*. LOM, Santiago, 1993; Silva, Miguel. *Los partidos, los sindicatos y Clotario Blest. La CUT del 53*. Mosquito Editores, Santiago, 2000; Echeverría, Mónica, Mosciatti, Nibaldo, Ortega, Luis et al. *Clotario Blest: Visiones actuales de un libre – pensador*. Consejo Nacional del Libro y la Lectura, Santiago, 2006.

² Pizarro, Crisóstomo. *La Huelga Obrera en Chile. 1890-1970*. Ediciones SUR, Santiago, 1986; Barría, Jorge *Historia de la CUT* Ediciones Prensa Latinoamericana, Chile, 1971. Las propuestas de estos autores sobre el paro nacional de 1955 han sido reiteradas por los intelectuales que se han referido al tema, es decir, por Echeverría, Mónica. Op. cit y Silva, Miguel. Op. cit.

*politizado antiestatal*³ representado fundamentalmente por la Central de Trabajadores.

Intentando indagar más allá de las diversas interpretaciones nuestra mirada profundizará sobre la propuesta sindical de Clotario Blest y su acción directa en el paro nacional de julio de 1955. Proponemos que la acción directa constituía parte de una nueva cultura sindical, ya que buscaba negociar las reivindicaciones económicas de los trabajadores directamente con el gobierno de Carlos Ibáñez del Campo, sin intermediación de los partidos políticos.

La Cultura Sindical chilena

El mundo sindical chileno a partir del Código del Trabajo de 1931 se comenzó a caracterizar por una cultura sindical que debía realizar una constante demanda hacia los políticos y hacia el Estado para solucionar sus peticiones económicas.

El sindicalismo debilitado por la legislación laboral, no solo se comenzó a caracterizar por sus estrechos vínculos con los partidos políticos de izquierda, sino que perdiendo autonomía los trabajadores comprometieron sus destinos con los partidos que se consideraban su vanguardia⁴. Por otra parte debemos señalar que la historiografía

³ Pizarro, Crisóstomo. Op. cit.

⁴ Ver Vitale, Luis. *Historia del Movimiento Obrero Chileno*. Editorial POR, 1961; Barría, Jorge. *Trayectoria y Estructura del Movimiento sindical chileno. 1946 – 1962*. INSORA, 1963; Barría, Jorge. *El Movimiento obrero en Chile*. Trígono, 1971; Angell, Alan. *Partidos políticos y movimiento obrero en Chile*. Ediciones Era, 1974; Garcés, Mario y Milos, Pedro. *FOCH, CTCH, CUT: Las centrales unitarias en la historia del sindicalismo chileno*. ECO, 1988; Medina, Andrés. *Las centrales sindicales chilenas del siglo XX (FOCH, CTCH, CUT) o el mito de Aktaion*. Sin editorial, 1999.

actualmente ha propuesto que la cultura sindical chilena no solo se caracterizó por una profunda politización y gran diversidad ideológica, sino que también por un fuerte orgullo de clase y autonomía frente al estado⁵.

El sindicalismo chileno se distinguió por su diversidad, ya que si bien los obreros se agruparon en torno a la Confederación de Trabajadores de Chile (CTCH) durante 1936, por otra parte, los empleados tanto públicos como privados contaron con sus propias organizaciones que consolidaron esencialmente durante la década de los cuarenta⁶. De esta manera, obreros y empleados en campos diversos de acción fueron consolidando culturas sindicales diversas. Por una parte, los obreros a través de la CTCH impregnados por sus tradiciones políticas abrieron las puertas a los partidos de izquierda, no solo por sus anhelos de una sociedad distinta sino que permitiendo el manejo de la central sindical y, por otra parte, los empleados rechazando toda intervención política partidista más bien se abocaron hacia la defensa de sus reivindicaciones económicas al interior del sistema económico prevaleciente. Pero a pesar de tradiciones sindicales distintas, al detener la mirada hacia la cultura sindical chilena se ha planteado que tanto obreros como empleados evidenciaron rasgos de defensa corporativa en sus demandas⁷.

La diversidad y politización de la cultura sindical se torno aún más explícita durante 1946, en momentos en que se provocaron

⁵ Zapata, Francisco. *Autonomía y subordinación en el sindicalismo latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993; Álvarez, Rolando. *¿Represión o integración? La política sindical del régimen militar. 1973 – 1980*. (en imprenta); Frías, Patricio. *Desafíos del Sindicalismo en los inicios del siglo XXI*. CLACSO, 2008.

⁶ Nos referimos a la Asociación de Empleados Fiscales (ANEF, fundada en 1943) y a la Confederación de Empleados Particulares (CEPCH, fundada en 1948).

⁷ Álvarez, Rolando. Op. Cit.

fuertes divisiones en la CTCH debido a las pugnas políticas de sus dirigentes nacionales. De esta manera ante un dividido escenario sindical, desde mediados de la década de los cuarenta el movimiento sindical se encontró debilitado por sus pugnas internas, pero también por la creación de la denominada Ley de Defensa Permanente de la Democracia durante 1948. Ante las restricciones democráticas imperantes, desde fines de aquella década ya no serían precisamente los dirigentes partidarios de la izquierda quienes intentarían fortalecer al sindicalismo, sino que más bien comenzaron a actuar pública y constantemente tanto los empleados fiscales como particulares por sus reivindicaciones económicas así como también promoviendo la unidad sindical a través de diversos organismos. Es precisamente en este contexto que comienza a destacar en el mundo sindical el presidente nacional de los empleados fiscales: Clotario Blest.

Clotario Blest: Por una Nueva Cultura Sindical La constitución de la CUT

631

Clotario Blest se torno en una figura pública fundamentalmente durante la década de los cuarenta a través de su presidencia en la ANEF (1943)⁸. El sindicalista buscó representar fielmente las reivindicaciones de su gremio, pero su larga trayectoria asociativa así como la consolidación de su pensamiento sindical, lo impulsó a dedicarse aún más a la causa de los trabajadores, ya no solo desde la

⁸ Si bien Clotario Blest se torno en una figura pública durante la década de los cuarenta a través de su presidencia en la ANEF, su participación en el mundo de los trabajadores comenzó durante la década de los veinte a través de círculos cristianos.

ANEF sino que a nivel nacional. Y es que constantemente Clotario luchó para que la unidad de la clase trabajadora se lograra.

Los anhelos de Blest por lograr la unidad poco a poco se van concretando, ya que los inicios de la década de 1950 significó el comienzo de una nueva etapa en el movimiento sindical chileno, debido a que desde diversos sectores tanto obreros como empleados buscaban dejar atrás tiempos de dispersión. Lentamente se va produciendo una *escalada unitaria*, lo que permitió que en 1952 la clase trabajadora por primera vez desde la ruptura de la CTCH lograra celebrar un primero de mayo en unidad. Una unidad que se concretaba con la creación de la Central Única de Trabajadores (CUT) en febrero de 1953.

La Central quedaba al mando de Blest, debido a que fue considerado como el representante que mejor podía cumplir la misión unitaria. A pesar de que estuvo “apoyado por fuerzas partidarias” lo esencial para él era ser ante todo un sindicalista, es decir, conservar la autonomía de los políticos y no ser utilizado por fuerzas ajenas.

Jorge Barría⁹ afirma que las fuerzas partidarias que apoyaron la candidatura de Blest estuvieron integradas por sindicalistas de filiación Comunista, Socialista de Chile, Radical y Demócrata Cristianos. Más aún, fue precisamente esta lista la que obtuvo la elección de doce consejeros nacionales. De esta manera, Barría señala que la lista que obtuvo la mayoría logró la presidencia para Clotario Blest, la vicepresidencia quedó a cargo de Manuel Collao (Socialista Popular), como secretario general Baudilio Casanova (Socialista de Chile) e Isidoro Godoy subsecretario General (Socialista disidente). Para el historiador el Congreso Constituyente de la CUT fue todo un éxito no solo por la gran asistencia de diversas organizaciones sindicales sino

⁹ Barría, Jorge. *Historia de la CUT*. Op. cit.

que también debido a “la presencia de todas las tendencias ideológicas existentes en el campo del trabajo organizado, la confrontación de sus puntos de vista y la concordancia en las directivas básicas de la futura acción de la Central es un signo auspicioso”¹⁰. Ante una organización en donde estaban presentes *todas las tendencias ideológicas* Clotario Blest reconocía que los sindicalistas tenían derecho a participar en un partido político, solo que ésta labor se tornaba contraria cuando se pretendía imponer un “sectarismo”.

Debemos señalar que en la reunión Constituyente de la CUT fundamentalmente “como método de lucha se adoptó la acción directa, sin llegar a convenir relaciones, ni con el gobierno, ni con los patrones. También se resolvió que toda acción futura sería sin tuición política partidista”¹¹. Así a través de la constitución de la CUT se deja entrever que se buscaba dejar atrás una cultura sindical caracterizada por un prolongado peticionismo sindical hacia los partidos. Pero más allá de una declaración constituyente, fue precisamente Clotario Blest quien promovió una cultura autónoma, sin “tutores” y, que debía confiar en la práctica de acción directa de los trabajadores.

Durante la presidencia de Clotario Blest la autonomía fue un principio que él defendió implacablemente. Y es que no solo un dirigente sindical debía abstenerse de cargos gubernamentales si pretendía continuar en la organización, sino que los sindicalistas debían abandonar la “nefasta práctica” de actuar bajo un mandato político partidista que interfiriera en las decisiones de la CUT y de los trabajadores. Y fue precisamente mediante su accionar en torno al conflicto que el sindicalista demostró que estos principios no solo eran necesarios sino que también eran posibles.

¹⁰ Barría, Jorge. *Historia de la CUT*. Op. cit., p. 56.

¹¹ Echeverría, Mónica. Op. Cit., p. 189.

Centrando nuestra atención en la acción directa y en el Paro Nacional de julio de 1955 a la luz de Clotario Blest descubriremos más que a una organización combativa, a un dirigente sindical que impulsaba una nueva cultura que indicaba un camino en el cual los trabajadores debían estar unidos fraternalmente y, confiar que mediante su acción directa encontrarían las soluciones a sus reivindicaciones.

La CUT y Clotario en los tiempos del General de la Esperanza

Tras más de veinte años de haber permanecido en las sombras de la política chilena, Carlos Ibáñez del Campo con el respaldo del Partido Agrario Laborista (PAL) lograba llegar en 1952 a la Presidencia de la República, siendo considerado por los chilenos como el *General de la esperanza*¹². Y es que el mandatario *prometía terminar con todos los males de Chile*, ya que no solo pretendía dejar atrás la corrupción política sino que prometía realizar un gobierno nacional que velaría por los intereses del pueblo. Más aún, prometía combatir uno de los mayores males de la década: la inflación.

Los historiadores e intelectuales que se han aproximado hacia la CUT en tiempos del *General de la esperanza*¹³, han indicado que durante 1953 se vivía un clima de tolerancia por parte del Gobierno hacia el movimiento sindical. Pese a estos iniciales aires de tolerancia,

¹² Wurth Rojas, Ernesto. *Ibáñez. Caudillo Enigmático*. Editorial del Pacífico, Santiago, 1958.

¹³ Barría, Jorge *Historia de la CUT* Ediciones Prensa Latinoamericana, Chile, 1971; Pizarro, Crisóstomo. *La Huelga Obrera en Chile. 1890 – 1970*. Ediciones SUR, Santiago, 1986; Silva, Miguel. Op. Cit.; Echeverría, Mónica. Op. Cit. Pp. 193 – 199; Medina, Andrés. *Las centrales sindicales chilenas del siglo XX (FOCH, CTCH, CUT) o el mito de Aktaion*. Sin editorial, 1999.

debemos destacar que la década de los cincuenta eran tiempos que el Estado empresario padecía de una profunda crisis económica¹⁴.

Gabriel Salazar y Julio Pinto¹⁵ al aproximarse hacia los cincuenta dejan entrever a un Estado empresario que si bien buscaba impulsar el mercado interno, mantenía una profunda dependencia hacia el mercado exterior y hacia los tributos del comercio de exportación de cobre. Más aún, afirman que nuestra economía se vio seriamente afectada debido a la venta forzosa del cobre chileno a Estados Unidos a precios inferiores a los del mercado. Para Salazar y Pinto, *más allá de esta nueva forma de dependencia*, estructuralmente el modelo económico no solo era vulnerable sino que ya daba *señales de agotamiento*. De esta manera "...durante la segunda presidencia de Ibáñez la inflación alcanzó cifras superiores al 50% anual, las más elevadas que el país conoció..."¹⁶

Desde el primer año de existencia de la CUT se va evidenciando un discurso y una práctica opositora de los sindicalistas hacia un gobierno que se tornaba absolutamente ineficiente ante el empeoramiento de la calidad de vida de la clase trabajadora. Más aún, historiadores en intelectuales han afirmado que sería precisamente durante 1954 que se produjo la primera *colisión*¹⁷ entre la CUT y el Gobierno, debido al encarcelamiento de Clotario Blest tras un encendido discurso contra Ibáñez. Y es que el sindicalista durante el primero de mayo de 1954 denunció la *traición* de un gobierno que era el único culpable de haber arrastrado al país hacia una *situación*

¹⁴ Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. *Historia contemporánea de Chile III. La economía: mercados, empresarios y trabajadores*. LOM, Santiago, 2002.

¹⁵ Salazar, Gabriel y Pinto, Julio. Op. Cit.

¹⁶ *Ibíd*em, p. 42.

¹⁷ Nos referimos a Jorge Barría. *Historia de la CUT*. Op. Cit; Mónica Echeverría. *Antihistoria de un luchador*. Op. Cit.

insostenible de miseria y de inflación. Sus palabras que clamaban justicia social tuvieron como consecuencia que cayera tras las rejas debido a que el gobierno amparado por la Ley Permanente de Defensa de la Democracia lo acusó de “incitar al pueblo a la revuelta”. Pero Clotario no guardó silencio en su cargo de representante sindical, de luchador por la justicia social y, en defensa de su clase.

Clotario Blest: Buscando el Compromiso del Estado Entre la propuesta y la protesta

En la historiografía chilena han transcurrido más de veinte años de silencio y de descuido en torno a los conflictos que se produjeron durante la década de los cincuenta. Intentando remediar este vacío inicialmente indagaremos por qué se desencadenó el Paro Nacional de julio de 1955. Al respecto debemos señalar que en la historiografía existe un consenso en torno a sus antecedentes ya que quienes se han aproximado a este conflicto¹⁸ han reiterado lo planteado tanto por Jorge Barría como por Crisóstomo Pizarro.

Para Jorge Barría fundamentalmente el conflicto se desencadenó debido a que la CUT consideró *insuficiente* un acuerdo político con los partidos de centro e izquierda. El historiador afirma que el acuerdo trataba sobre la plataforma de lucha de la CUT que los partidos se comprometían a impulsar legislativamente¹⁹. Por otra parte, Crisóstomo Pizarro ha planteado que el *antecedente*

¹⁸ Nos referimos a Miguel Silva y a Mónica Echeverría.

¹⁹ Barría, Jorge. *Historia de la CUT*. Op. Cit., p. 74. Los partidos que habrían mantenido un acuerdo con la CUT fueron el Partido Radical, la Federación Socialcristiana, el Partido Socialista Popular y el Frente Nacional del Pueblo.

inmediato fue la campaña que inició la CUT a comienzos de 1955 por una bonificación económica para todos los trabajadores del país²⁰.

Dirigiendo la mirada hacia la CUT y principalmente hacia Clotario Blest, los motivos que impulsaron a los sindicalistas hacia el conflicto se encuentran muy lejos de lo planteado por Jorge Barría y más bien tienen relación con el *antecedente directo* propuesto por Pizarro. Y es que el conflicto se desencadenó principalmente por una reivindicación económica y no por una decepción de un acuerdo político partidista.

Clotario Blest lideraba un movimiento sindical que lejos de ser corporativista impulsaba una cultura que se proponía luchar por las peticiones nacionales de toda la clase trabajadora. Y precisamente en tiempos de una inflación “sin precedentes” que ascendía al 86%²¹, Blest bajo la presidencia de la CUT a mediados de junio hace un llamado público para un mitin a realizarse el 6 de julio de 1955. De esta manera, la CUT inicia un movimiento reivindicativo, que como bien ha planteado Pizarro, buscaba conseguir una bonificación compensatoria para todos los trabajadores del país ante la carestía de la vida.

Maximiliano Salinas²² y Mónica Echeverría²³ han sostenido un consenso en torno al accionar de Clotario Blest durante 1955, señalando que el líder sindical habría mantenido una actitud confrontacional y de ruptura con el Gobierno. Salinas afirma que Blest era un hombre con una “vocación profética” que pretendía destruir el capitalismo a través de la CUT, más aún, habría mantenido una

²⁰ Pizarro, Crisóstomo. *La Huelga Obrera en Chile*. Op. Cit., p. 140.

²¹ Ortega, Luis. “Clotario Blest y la encrucijada de la década de 1950”. En Echeverría et al. *Clotario Blest. Visiones actuales de un libre pensador*. Op. Cit., p. 17.

²² Salinas, Maximiliano. *Clotario Blest*. Op. Cit., p. 35.

²³ Echeverría, Mónica. *Antihistoria de un luchador*. Op. Cit.

desconfianza *total y permanente* frente al Estado de Compromiso²⁴. Al respecto debemos señalar que matizando estos planteamientos creemos que el sindicalista durante el conflicto buscó que el Estado se comprometiera y se hiciera cargo de las demandas de la CUT.

Precisamente el mes que antecedió al conflicto Blest buscó un acercamiento con el Gobierno, ya que solicitaba a través de una carta enviada al Ministro del Trabajo, Eduardo Yáñez “[...] el envío al Congreso Nacional, de un proyecto que ordene pagar a todos los trabajadores del país, obreros, empleados y campesinos, de los sectores estatal y privado, una bonificación compensatoria en dinero, por el alza extraordinaria del costo de la vida durante los seis primeros meses del presente año, ya que ningún reajuste de sueldos y salarios, otorgados durante estos meses, ha contemplado, ni con mucho esta alza.”²⁵ En esta carta de *exigencia* enviada por Clotario Blest al Ministro del Trabajo, se deja entrever que la Central exigía que a *todos* los asalariados se les pagara una bonificación compensatoria. Por lo tanto, los dirigentes defendían una reivindicación nacional, que no solo consideraba a los afiliados de la CUT sino que a *todos* los trabajadores sin distinción.

De esta manera, los trabajadores demandaban y *exigían* que el Gobierno cambiara *sustancialmente* su criterio ante la inflación. Más que una práctica *antiestatal* como lo ha planteado Crisóstomo Pizarro²⁶, la CUT buscaba el alero del Estado para remediar la aflictiva situación por la cual atravesaba toda la clase trabajadora.

²⁴ Salinas, Maximiliano. *Clotario Blest. Profeta de Dios contra el capitalismo*. Op. Cit., p. 28.

²⁵ *El Siglo*, 15 de junio de 1955, p. 2

²⁶ Pizarro, Crisóstomo. Op. Cit.

Precisamente demandando el compromiso y la protección estatal, el Consejo Directivo Nacional de la CUT acordó fundamentalmente que el mitin del 6 de julio sería *contra las alzas*, más aún, acordaron realizar un *paro de advertencia* que expresaría nacionalmente el cansancio ante la inflación. Los dirigentes de la CUT creían que un Paro Nacional era la mejor estrategia para conseguir esencialmente sus reivindicaciones económicas, las cuales sintetizadas a través de su Plataforma de Lucha consistían principalmente en la bonificación compensatoria y en un reajuste de sueldos y salarios, y a la vez, solicitaban que se legislara sobre el Salario Vital Obrero. Junto a estas peticiones pedían una Escala Única para todos los trabajadores del Estado y la derogación de la Ley de Defensa de la Democracia.

Los sindicalistas durante junio no manifestaron una actitud confrontacional con el Gobierno, sino que más bien buscaron la negociación, no dudando en asistir ante cada llamado que les hacían las autoridades políticas²⁷. Por otra parte, mantenían un diálogo con los partidos políticos pertenecientes al Frente Nacional del Pueblo y a la Federación Socialcristiana, ya que los diputados de estas agrupaciones se comprometían a impulsar los proyectos que propiciaba la CUT a través de su Plataforma de Lucha. Una promesa realizada en junio de 1955 que deja entrever que lo planteado por Jorge Barría sobre un pacto político de los partidos de centro e izquierda realizados en mayo con la CUT, que habría sido considerado supuestamente como *insuficiente*, no fue tal, ya que los dirigentes de la Central continuaban negociando con los partidos políticos. Más aún, se constituyó el denominado Comando Sindical-Parlamentario para planificar “nuevas tareas”²⁸.

²⁷ *El Siglo*, 25 de junio de 1955.

²⁸ *El Siglo*, 15 de junio de 1955, p. 4.

A través de las declaraciones que realizan Clotario y dirigentes de la CUT se deja entrever un sindicalismo que intentaba indagar más allá de la simple protesta. Y es que constantemente manifestaron propuestas sobre la solución a sus demandas a través de un programa propio, ya que afirmaban que la bonificación compensatoria y el reajuste de sueldos y salarios que solicitaban, no debían recaer finalmente sobre los trabajadores mediante *nuevos impuestos indirectos o alzas de tarifas*, sino que debían ser financiados por los grandes monopolios tanto nacionales como extranjeros²⁹.

A través de la prensa se distingue que la propuesta de Clotario y la CUT sobre el financiamiento de sus demandas, era un proyecto estrictamente gremial. Al respecto Isidoro Godoy, subsecretario de la Central afirmaba “la CUT ha designado una comisión de su seno para estudiar la forma de este financiamiento. La integran Clotario Blest, Baudilio Casanova, Ernesto Miranda, Bernardo Araya y el que habla”³⁰. Si bien esta comisión estaba integrada esencialmente por sindicalistas de diversas tendencias políticas (Casanova Socialista de Chile, Miranda anarcosindicalista, Araya Comunista, Godoy Socialista disidente) que buscaban a través de sus propias capacidades indagar posibles soluciones a sus peticiones, desconocemos qué tipo de apoyo técnico o político sustentaron sus iniciativas, ya que Clotario siempre se preocupó de deslegitimar cualquier inferencia no gremial en sus decisiones y valorar por sobre todo la autonomía.

²⁹ Bernardo Araya. “los poderosos pueden y deben pagar la bonificación y reajustes con cargo a las utilidades excesivas” en *El Siglo* 28 de junio de 1955. P. 2; “La ANEF rechaza mejoramiento sobre base de nuevos impuestos” en *El Siglo* 30 de junio de 1955, p. 2.

³⁰ “Entrevista a Isidoro Godoy, subsecretario general de la CUT y secretario de la Federación de Panificadores” *El Siglo* 4 de julio de 1955, p. 7.

Mientras Clotario y la CUT dirigían sus pasos entre la protesta y la propuesta, por otra parte Ibáñez durante junio jamás se interesó en reunirse con los sindicalistas, sino que más bien fueron sus ministros de Hacienda y de Trabajo quienes escucharon las peticiones de la CUT. De esta manera, buscando una negociación con las autoridades, los dirigentes nacionales de la CUT continuaban entrevistándose con el Ministro de Hacienda hacia fines de junio. El día 28 de ese mes el Ministro Abraham Pérez afirmaba que el Gobierno no podía financiar la bonificación compensatoria para los particulares debido al déficit fiscal. Más aún, señalaba que no podría haber una solución ante la declaración del Paro Nacional, ya que ellos no podían discutir ante *medidas de fuerza*. Ante las palabras del Ministro, Clotario Blest reiteraba la propuesta de la CUT, sobre no aceptar la exclusión de los trabajadores particulares: *era todo o nada*³¹.

Con respecto al rechazo de Ibáñez de negociar con la CUT y de comprometerse con sus demandas creemos que en su decisión debe haber influido no solo que no aceptaba presiones en un sistema en donde debía respetarse el *principio* de su autoridad, sino que también debemos tener en consideración que tanto la Central como el paro eran ilegales y, a la vez, los partidos políticos constitucionalmente tenían la misión de interceder ante las demandas de los trabajadores. Es decir, legalmente a los sindicalistas de una organización de hecho no les correspondía arreglar las peticiones de la clase trabajadora con el Presidente de la República, sino que eran los intermediarios, los partidos políticos, los encargados de solucionar las peticiones de la ciudadanía.

³¹ “Ministro de Hacienda y Clotario Blest jugaron ayer con cartas descubiertas” en *El Clarín* 28 de junio de 1955.

Ante un escenario en donde Clotario Blest promovía la negociación y la acción directa con el Gobierno, sin la intermediación ni la representación de terceros, la práctica impulsada por el sindicalista se tornaba un hecho inédito. Y es que era la *primera vez*³² que los trabajadores organizados pasaban *por encima de las directivas políticas* en la búsqueda de la *solución directa* de sus demandas económicas. Por lo tanto, creemos que Clotario estaba impulsando una nueva cultura al interior del sindicalismo que no solo se animaba a dejar el corporativismo, sino que fundamentalmente una cultura autónoma en donde la acción directa debía ser la estrategia principal que pasando *por encima de las directivas políticas* confiara en la fuerza social de los propios trabajadores.

La práctica de acción directa promovida por Clotario Blest se comprende en un contexto en donde era imperioso solucionar la aflictiva situación económica de la clase trabajadora, buscando un diálogo directo con el gobierno que permitiera llegar a un acuerdo sin intermediaciones político partidistas que tardarían un urgente remedio. Pero más allá de una coyuntura específica, la acción directa es defendida por Blest ya que él ante todo creía en la autonomía y fuerza de la clase trabajadora a través de la CUT. El sindicalista afirmaba drásticamente en julio de 1955 “nosotros no aceptamos intervención de parlamentarios, políticos o mediadores”³³.

³² *El Clarín* 1 de julio de 1955, p. 8.

³³ “Desautorizan a Wenceslao Moreno” en *El Siglo* 4 de julio de 1955, p. 5.

Clotario Blest y el Paro Nacional Plebiscito de advertencia

Ante las puertas que cerraba el Gobierno, la CUT no desistía en manifestar sus demandas. Y es que tres días antes del Paro Nacional, Clotario Blest envió un memorándum a Carlos Ibáñez del Campo, a través del cual solicitaba la aplicación de doce medidas de urgencia, entre las cuales, reiteraba las reivindicaciones que constituían la plataforma de lucha *inmediata* de la CUT. En su memorándum Blest afirmaba “Esta situación dramática del país no es ficticia ni creada artificialmente por el deseo de hacer oposición a un Gobierno determinado. El proceso inflacionista solo perjudica en forma exclusiva a la clase trabajadora, obreros, empleados, campesinos, dando, a la inversa, a la oligarquía económica mayores medios para defenderse y aumentar sus ganancias”³⁴.

Clotario Blest se destacó durante su presidencia en la CUT por reiterar a través de sus discursos que él luchaba por una *profunda transformación* de la economía capitalista. Pero específicamente la estrategia de Blest en torno a promover un Paro Nacional no era para realizar inmediatamente esta *transformación*, sino que más bien para conseguir una reivindicación económica inmediata dentro del sistema.

El escenario en el cual se desarrolló Blest antes del conflicto, se deja entrever que desde mediados de junio poco a poco diversos gremios y confederaciones, afiliados o no a la CUT, fueron manifestando su apoyo tanto al mitin del 6 de julio como al Paro Nacional. Y si bien no se aceptaba la intermediación de los partidos políticos, éstos a comienzos de julio declararon su apoyo a la lucha de

³⁴ “Desproporción entre aporte tributario capitalista y asalariado destaca la CUT en memorándum enviado al Gobierno” en *El Clarín*, 5 de julio de 1955, p. 6.

los trabajadores a través del Paro Nacional. De esta manera el Partido Radical declaraba su apoyo a la lucha por la recuperación del poder adquisitivo de los trabajadores, y a la vez, el Frente Nacional del Pueblo adhería a la movilización de los trabajadores la cual consideraba una *justa expresión de protesta*³⁵.

Debemos manifestar que más allá del apoyo que declararon los partidos políticos a las movilizaciones de los trabajadores, se deja entrever a través de la prensa que los dirigentes nacionales de la CUT también apoyaban y legitimaban la acción directa promovida por Clotario Blest. Al respecto Juan Vargas Puebla, dirigente comunista y miembro del Consejo Nacional, afirmaba días antes del paro “La CUT rechaza a todos los que hagan gestiones al margen de esta organización central. Si el Presidente desea hablar con los trabajadores, que llame oficialmente a la CUT”³⁶. De esta manera, la acción directa fue la práctica que promovió y defendió principalmente Clotario Blest, pero se torno la mejor estrategia para los sindicalistas del Consejo Directivo Nacional.

Si bien la acción directa era un hecho inédito en la práctica sindical, ésta no obtuvo los frutos esperados. Más aún *Ante el fracaso de las gestiones con el gobierno*³⁷, el Consejo Directivo Nacional afirmaba “La CUT, leal y honrada a su clase, asume toda la responsabilidad de este momento crucial y llama a los trabajadores a redoblar su unidad y su espíritu de lucha”³⁸.

De esta manera, el 6 de julio la CUT realizó el mitin en la Plaza de Artesanos para *preparar los ánimos* para el Paro Nacional. Según

³⁵ “El Frente respalda a la CUT” en *El Siglo* 2 de julio de 1955.

³⁶ “Gran respaldo al mitin y al paro dio ampliado provincial de la CUT” en *El Siglo* 4 de julio de 1955, p. 5.

³⁷ “Se fortalece la CUT” en *El Siglo* 5 de julio de 1955, p. 8.

³⁸ “Declaración oficial de la CUT frente al paro”. En *El Siglo* 6 de julio de 1955, p. 8.

informó la prensa el mitin fue un acto masivo, ya que no solo asistieron los trabajadores organizados sino que también los partidos políticos populares, campesinos, estudiantes, pobladores, dueñas de casa. Es decir, no solo fue una manifestación de la clase trabajadora sino que también fue una protesta ciudadana. Clotario Blest afirmaba el día del mitin que “[...] ha contado con la participación de todos los trabajadores y pueblo de Chile, porque es la expresión auténtica y elocuente de la manifestación de protesta por la carestía de la vida y la inoperancia del Gobierno para solucionar los problemas económicos y sociales”³⁹.

El pueblo y los trabajadores no solo se manifestaron masivamente el día del mitin, sino que también, el día del Paro Nacional. Un día que tanto la historiografía como los medios de comunicación de la época⁴⁰ han señalado como profundamente exitoso debido a la tranquilidad que reinó durante el 7 de julio así como también por la absoluta paralización de todo el país, participando un millón de trabajadores.

Para Clotario Blest este Paro Nacional representaba un verdadero *plebiscito* a través del cual se evidenciaba “[...] la expresión gigantesca de protesta de todo el pueblo de Chile por la insoportable carestía de la vida”⁴¹. Y es que el sindicalista reconocía que se había hecho *extensivo* hacia organizaciones no afiliadas a la CUT y hacia todo el pueblo de Chile.

³⁹ “Con concentración y desfile se preparó ambiente para Paro Nacional de hoy”. en *El Clarín* 7 de julio de 1955, p. 7.

⁴⁰ Tanto *El Clarín* como *El Siglo* afirmaron la paralización de un millón de trabajadores el 7 de julio.

⁴¹ “Clotario Blest: el Paro Nacional es gigantesca protesta contra la vida cara”. En *El Siglo* 7 de julio, p. 4.

Ante una demostración masiva de descontento, los dirigentes nacionales de la CUT al finalizar el paro sostuvieron un debate interno en el cual se evidenciaron diversas estrategias que tanto Barría como Pizarro han destacado. Por una parte Barría afirma que chocaron los distintos enfoques existentes sobre las huelgas generales⁴², y por otro lado, Pizarro señala que fueron discrepancias en torno a los métodos de lucha⁴³ ya que se habría producido una pugna entre sectores legalistas que defendían un paro de 24 horas (Comunistas, Socialistas de Chile, Radicales, Falangistas) y, otros sectores más revolucionarios (Socialistas Populares y Anarquistas) que defendían un paro indefinido.

De esta manera debemos señalar que la historiografía al aproximarse hacia el Paro Nacional, no solo ha distinguido a un paro exitoso, sino que también no ha dudado en recalcar los quiebres que se produjeron tras este conflicto. Son precisamente estas diversas estrategias y la discusión que surgió al interior de la CUT la noche del 7 de julio, los que no han sido considerados a la luz de la visión sindical de Clotario Blest. Al respecto debemos señalar que más allá de una discusión que trisaba la unidad de la clase trabajadora, las polémicas sobre la duración del paro significaban para Blest que en la CUT si se practicaba una *amplia democracia sindical*⁴⁴. De esta manera, su organización había salido fortalecida en cuanto a la unidad y, afirmaba que *se equivocaban los que querían ver signos de división por lo acalorada de sus discusiones*⁴⁵.

Clotario Blest declaraba durante la noche del 7 de julio que se daba por finalizado el paro ya que si bien éste había representado un

⁴² Barría, Jorge. Op. Cit., p. 75.

⁴³ Pizarro, Crisóstomo. Op. Cit., p. 147.

⁴⁴ "El Paro Nacional del 7 fue para obtener cambios de fondo en el actual régimen económico". En *El Siglo* 12 de julio de 1955, p. 2.

⁴⁵ "El paro fue un plebiscito, dijo Clotario Blest". En *El Siglo* 9 de julio de 1955.

verdadero *plebiscito* solo era de *advertencia*⁴⁶. Y es que Blest lejos de demostrar una actitud intransigente, comprendía que las peticiones largamente postergadas no encontrarían solución si declaraban un paro indefinido ya que el Gobierno afirmaba no pretender conversación alguna mientras se mantuvieran las movilizaciones⁴⁷.

Tras el Paro: Acción directa, negociación directa.
¿Una estrategia poco exitosa?

La acción directa promovida por Clotario Blest consistió principalmente en que los dirigentes de la CUT debían ser los llamados a negociar directamente con el gobierno. Y tras un paro considerado por los sindicalistas como absolutamente exitoso que sería *una fecha histórica de las luchas de los trabajadores*, decidieron dar por finalizada su *advertencia* y esperar que el Gobierno accediera a conversar.

Durante julio de 1955 Blest no solo decide conversar con Carlos Ibáñez del Campo, sino que acepta el ofrecimiento de éste sobre la formación de Comisiones de Trabajo integradas por la CUT y por miembros del Gobierno para estudiar la Plataforma de Lucha, más aún, el Presidente les habría prometido estudiar la legalización de la CUT⁴⁸. De esta manera, desde mediados de julio Clotario Blest y el Consejo Directivo Nacional sostuvieron constantes entrevistas y reuniones tanto con Ibáñez como con los Ministros de Gobierno. Creemos que es precisamente a través de esta práctica que se dejaba entrever qué significaba la acción directa para Clotario Blest en 1955,

647

⁴⁶ “Declaración de Clotario Blest”. En *El Siglo* 8 de julio de 1955, p. 2.

⁴⁷ “Gobierno analizo el paro en la tarde”. En *El Siglo* 9 de julio de 1955.

⁴⁸ “El Presidente llamó a la CUT. Consejo Directivo le planteó los anhelos de los trabajadores”. En *El Siglo*.

es decir, una negociación directa con el Gobierno, a través de la cual ellos mismos, los trabajadores, soberanamente proponían soluciones y exigían participación directa para remediar los problemas económico-sociales⁴⁹ de la clase trabajadora.

Clotario Blest *agotando todos los recursos*⁵⁰ no solo buscó *estudiar y tratar* los problemas de la clase trabajadora con el Gobierno, sino que también se mantenía en contacto con el denominado Comando Sindical-Parlamentario⁵¹. Al respecto debemos precisar que la estrategia sindical de Clotario no consistía en establecer una muralla de hierro ni con los partidos políticos ni con el gobierno, sino que evitar ante todo la intervención y el manejo directo de los “tutores” en la CUT. De esta forma, Clotario mantendría relaciones cordiales siempre y cuando tanto autoridades como partidos se comprometieran a solucionar los problemas de la clase trabajadora en sus definidos campos de acción, y no pretendiendo el control de una central de clase.

Mediante el Paro Nacional los sindicalistas lograron negociar directamente con el gobierno sin intermediación de los partidos políticos, pero no lograron con la acción directa detener las alzas ni conseguir la bonificación compensatoria y un reajuste de sueldos y salarios. Y es que lejos del Paro Nacional *más exitoso* se distingue una movilización masiva pero que no consiguió las peticiones anheladas. Más aún, el gobierno de Carlos Ibáñez del Campo no solo no rectificó su política económica, sino que abrió las puertas hacia los intereses

⁴⁹ A través de diversas *subcomisiones* de trabajo los dirigentes de la CUT se dedicaron a elaborar propuestas para solucionar las peticiones de la Plataforma de Lucha.

⁵⁰ “La CUT denuncia a sus calumniadores”. En *El Siglo*, 14 de julio de 1955, p. 2.

⁵¹ “Comando Sindical – Parlamentario acordó pedir al PR que impulse derogación”. En *El Siglo*, 13 de julio de 1955, p. 4.

norteamericanos contratando a la misión Klein-Sacks y poniendo en práctica sus “recomendaciones” sobre congelamiento de sueldos y salarios.

El 27 de julio la CUT realizó un mitin en el Teatro Caupolicán a través del cual darían una *cuenta al país* sobre las gestiones que estaba llevando a cabo con el Gobierno. Es precisamente durante este acto que Clotario Blest dejaba entrever que no transaba la defensa ni la postergación de las peticiones de los trabajadores. Más aún, se evidenciaba cierto cansancio del sindicalista ante la tramitación de las demandas de la CUT y la proximidad de tiempos en que su estrategia y métodos de lucha serían más radicales⁵². Finalmente, debemos señalar que tras el Paro Nacional Clotario Blest sentía que los trabajadores habían vivido un momento *histórico y triunfante*, pero se deja entrever que lo logrado por éste estaba muy lejos de lo esperado. Si bien la acción directa con el Gobierno no demostró ser la mejor estrategia en cuanto no se consiguió nada concreto en torno a las peticiones, si demostró ser una estrategia posible, ya que inéditamente los sindicalistas de la CUT proponían y negociaban, buscando a través de sus propias capacidades un entendimiento tanto con las autoridades gubernamentales como políticas. De esta manera, Blest a través de la acción directa impulsaba una nueva cultura sindical que deslegitimaba antes y después del conflicto todo tutelaje e intervención externa. Y es que este Paro si bien fue nacional realmente logró mantener una estrategia estrictamente sindical bajo el sello de Clotario Blest.

⁵² “Dijo Blest: Han fracasado los que desean romper la unidad de la Central”. En *El Siglo*, 28 de julio de 1955, p. 8.

Bibliografía

Álvarez, R. *¿Represión o integración? La política sindical del régimen militar. 1973-1980.* (En imprenta)

Angell, A. *Partidos políticos y movimiento obrero en Chile.* Santiago: Ediciones Era, 1974.

Barría, J. *Trayectoria y Estructura del Movimiento sindical chileno. 1946-1962.* Chile: INSORA, 1963.

_____. *El Movimiento obrero en Chile.* Chile: Trígono, 1971.

_____. *Historia de la CUT.* Chile: Ediciones Prensa Latinoamericana, 1971.

Echeverría, M. *Antihistoria de un luchador.* Santiago: LOM, 1993.

650 Echeverría, M.; Mosciatti, N.; Ortega, L. (et al). *Clotario Blest: Visiones actuales de un libre-pensador.* Santiago: Consejo Nacional del Libro y la Lectura, 2006.

Frías, P. *Desafíos del Sindicalismo en los inicios del siglo XXI.* Chile: CLACSO, 2008.

Garcés, M. y Milos, P. *FOCH, CTCH, CUT: Las centrales unitarias en la historia del sindicalismo chileno.* Santiago: ECO, 1988.

González, J. C. (et al). *Testigos del siglo XX: Clotario Blest.* Santiago: Editorial Aconcagua, 1980.

Medina, A. *Las centrales sindicales chilenas del siglo XX (FOCH, CTCH, CUT) o el mito de Aktaion.* Sin editorial, 1999.

Ortega, L. "Clotario Blest y la encrucijada de la década de 1950". En: Echeverría (et al). *Clotario Blest. Visiones actuales de un libre pensador.* Op. Cit.

Pizarro, C. *La Huelga Obrera en Chile. 1890-1970*. Santiago: SUR, 1986.

Salazar, G. y Pinto, J. *Historia contemporánea de Chile III. La economía: mercados, empresarios y trabajadores*. Santiago: LOM, 2002.

Salinas, M. *Clotario Blest*. Santiago: Arzobispado de Santiago, Vicaría Pastoral Obrera, 1980.

_____. *Clotario Blest, profeta de dios contra el capitalismo*. Santiago: Ediciones Rehue, 1987.

_____. *Clotario Blest: Testigo de la justicia de Cristo para los pobres*. Santiago: Editorial Salesiana, 1991.

_____. *La Reivindicación de Jesús. Clotario Blest y su tiempo*. Santiago: Ediciones de la familia Franciscana de Chile, 1994.

Silva, M. *Los partidos, los sindicatos y Clotario Blest. La CUT del 53*. Santiago: Mosquito Editores, 2000.

Vitale, L. *Los Discursos De Clotario Blest y La Revolución Chilena*. Santiago: Editorial POR, 1961.

_____. *Historia del Movimiento Obrero Chileno*. Santiago: Editorial POR, 1961.

Wurth, E. Ibáñez. *Caudillo Enigmático*. Santiago: Edit. del Pacífico, 1958.

Zapata, F. *Autonomía y subordinación en el sindicalismo latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Periódicos

El Siglo, mayo-julio de 1955.

El Clarín, mayo-julio de 1955.

Felipe Daniel Hasler Sandoval.

Relatos orales mapuches: sus características textuales y funciones socio-culturales.

Título: Relatos orales mapuches: sus características textuales y funciones socio-culturales.

Autor: Felipe Daniel Hasler Sandoval.

Palabras Claves: Oralidad, géneros discursivos, mapudungun, socialización.

Resumen

En el presente trabajo se revisa las principales características de dos los tipos de narración tradicional mapuche: el *nütram* y el *epew*. De manera más específica, se analiza su situación comunicativa y organización textual, considerando las similitudes y diferencias entre ellos, para, finalmente, rescatar su función como mecanismo cohesivo en la socialización de los niños mapuches (Merton. 1968) y elaborador de la experiencia cultural de la comunidad (Levi-Strauss. 1992).

Relatos orales mapuches:
sus características textuales y funciones socio-culturales

Felipe Daniel Hasler Sandoval

1. Introducción¹.

“En mapudungun y/o en “castilla” [...], hombres y mujeres, niños y ancianos, disfrutaban cotidianamente del placer de conversar, contar chistes, hacer *ilkantun*, narrar y escuchar un *epew* [...]. Así, son actos fundamentalmente basados en la palabra los que penetran y constituyen las relaciones interpersonales y sociales, y son constituidos por aquélla” (Golluscio, 2006:31).

653

Antes de iniciar una caracterización de las narraciones tradicionales, conviene tener en cuenta su lugar dentro de las prácticas discursivas mapuches. Como se desprende de lo señalado en la cita anterior, poseer una competencia comunicativa alta en mapudungun es un rasgo cultural de mucha relevancia, por lo que resulta esperable que exista una gran cantidad de producción de discursos pertenecientes a distintos géneros y, además, que el correcto dominio de estos géneros sea parte importante de la competencia comunicativa en dicha lengua. Considerando lo anterior, numerosos autores, como Lenz (1895), Golluscio (1984) o Pino (1988), han realizado propuestas de clasificación de los distintos géneros discursivos mapuches. Siguiendo

¹ Agradecemos a los profesores Carlos Zenteno y Cristián Lagos por sus observaciones, comentarios y recomendaciones.

a Golluscio, quien toma como base el modelo de Lenz, creemos que una adecuada clasificación contempla los siguientes ejes:

- a) El eje más amplio de la clasificación es el de +cantado/-cantado. En el caso de ser cantado, cuando se trata de un discurso religioso se denomina *tayil*, y en el caso de no ser religioso se denomina *ülkantun*.
- b) En el caso de no ser cantado, se genera un nuevo eje, el de +narrativo/-narrativo. Las producciones no narrativas son bastante numerosas, y no profundizaremos en ellas en el presente trabajo. Algunas de ellas son el *ngülam* (consejo) el *pentukun* (saludo ceremonial) el *koyawtun* (parlamento), etc.
- c) Finalmente, las narraciones se clasifican según el eje +real/-real. En el caso de enfocarse en el eje de lo real se denominan *nütram*, y en el caso de centrarse en el eje de la ficción se denominan *epew*. Es en el análisis de estos tipos que concentraremos nuestra atención

Estos tipos narrativos —*nütram* y *epew*— constituyen uno de los principales mecanismos de transmisión cultural dentro de la sociedad mapuche, siendo una de sus principales funciones la socialización de los niños en esta cultura. Por ‘función’ entenderemos, siguiendo a Merton, “las consecuencias observadas que favorecen la adaptación o ajuste de un sistema dado” (Merton, 1968: 105). Además, siempre dentro del paradigma estructural - funcionalista, y considerando lo señalado por Parsons (1951), entendemos ‘socialización’ como el proceso mediante el cual se adquiere la combinación de las pautas de orientación de valor que, en su conjunto, configuran una función de la estructura fundamental de los roles y valores predominantes del sistema social. De esta manera, consideramos que, a partir de diversas

estrategias que analizaremos a continuación, los relatos tradicionales conforman un mecanismo cohesivo dentro de la sociedad mapuche, que facilita la unión y continuidad de su cultura, a partir del cual se transmiten conocimientos y valores necesarios para vivir en la comunidad.

En los próximos apartados, analizaremos los tipos de relatos aludidos con el fin de comprender las diversas estrategias utilizadas para poder desarrollar tales funciones socioculturales, centrándonos principalmente en la situación comunicativa y en su organización textual. En primer lugar, analizaremos las similitudes entre ambos tipos de narraciones, enfocándonos en su situación comunicativa y principales características textuales, para luego establecer los vínculos entre ambas y la manera en que se despliegan para desarrollar sus funciones culturales. Luego, analizaremos las principales diferencias entre ambos géneros, problematizando las principales nociones diferenciadoras presentes en la literatura actual. Finalmente, considerando la vigencia de las narraciones, planteamos las principales proyecciones de la presente investigación, con especial énfasis en la incorporación de los relatos tradicionales mapuches a la educación intercultural bilingüe de nuestro país.

2. Las narraciones mapuches: Características comunes.

2.1. La situación comunicativa.

Los *nütram* y los *epew* generalmente se cuentan en la noche, luego de la jornada laboral, y cuando toda la familia se encuentra reunida en torno al fogón, compartiendo un *mate*. Entonces, el narrador, generalmente un anciano o anciana de la familia, toma la

palabra y “saca”² una historia para entretener y también para educar a los más pequeños. Este narrador debe tener, básicamente, dos características: por un lado, tener la gracia para atraer al público a través de las palabras; por otro, ser capaz de contar la historia sin interrupciones, por lo que debe contar con un muy buen manejo del mapudungún y, además, muy buena memoria. Esta última es una característica muy valorada dentro de los mapuches, estando siempre presente en los procesos educativos de los niños. Así lo señala Bengoa: “la educación mapuche consistía preferentemente en ejercitar la memoria, el culto por los detalles, la precisión al describir características y situaciones” (Bengoa, 2000: 68).

Esta doble dimensión, que vincula la originalidad y la tradición, se produce ya que los relatos poseen una baja formalización, debido a su carácter oral, por lo que cada narrador puede aportar con su propia cuota de creación (Salas 2006). Finalmente, con respecto al narrador, es importante destacar que si bien es cierto no es una profesión, solo algunas personas son aptas para la tarea y su competencia es reconocida por los demás miembros de la comunidad (Sánchez, 1989). De esta manera, el sujeto social “narrador” se configura, dentro de la cultura mapuche, como una persona muy respetada y que posee ciertas habilidades que le permiten desempeñar una función importante dentro de su comunidad y, además, alcanzar el reconocimiento de sus pares, sin ser esto sinónimo de una profesión a la que dedique su fuerza laboral, debiendo desarrollar, además, una tarea productiva para asegurar su subsistencia.

² El verbo ‘sacar’, cuando su complemento directo es un relato, es utilizado comúnmente por los mapuches como sinónimo de ‘contar’ o ‘narrar’.

La *ruka*³ mapuche y el *kütralwe*⁴ han sido lugares de reunión cotidiana en donde se producen y re-producen las relaciones familiares, estableciéndose un flujo de información desde los mayores a los menores, que contribuye a la integración de estos últimos al grupo social a partir de la generación de un ambiente de complicidad en torno al relato “sacado”. Como profundizaremos más adelante, compartir un espacio de audición permite generar sentidos comunes de interpretación de la realidad y rutinas interactivas comunes que se desprenden del relato contado, aspectos que nos permiten entender el funcionamiento de estas narraciones como un mecanismo cohesivo⁵. Al respecto, resulta ilustrativo lo señalado por Sánchez (1989):

Quién narra suele vivir intensamente su relato, y también sus oyentes. Por eso, si es un *epew*, en el cual un zorro pillo sufre algún percance debido a sus malas intenciones, menudean las risas; si es un *ngütram* sobre espíritus que ocasionan mal, el silencio será casi sepulcral. Más se sobrecoje el auditorio si, en la noche, grita un *kilkil* (chuncho), ave considerada de mal agüero. (Sanchez, 1989: 294).

³ Hogar, casa, habitación.

⁴ Fogón.

⁵ Al respecto también resulta ilustrativa nuestra experiencia en terreno durante el verano 2011 en la comunidad de Curaco Ranquil, cercana a la comuna de Galvarino. En numerosas ocasiones, tuvimos la oportunidad de escuchar, en la sobremesa, una serie de narraciones contadas por el jefe de hogar, tanto tradicionales como de experiencia personal. En los días posteriores a las narraciones, su contenido servía para generar interacciones humorísticas relacionadas con ellas, crear apodosos relacionados con los protagonistas y otras cosas que, en su conjunto, contribuían a la cohesión grupal.

2.2. Los epew y los nüttram como fenómeno textual

2.2.1. Organización textual

En general, los relatos pueden iniciarse con un título, como '*Tüfachi epew chongchong pingey*'⁶, o por medio de fórmulas introductorias del tipo '*kiñe rupachi...*'⁷ o '*kuyfi mülekerkefuy...*'⁸. En ocasiones, el narrador anuncia que va a empezar una narración, declarándolo explícitamente, señalando, por ejemplo "*vey ta tuva mew amuli ka kiñe püchin epew nga*"⁹.

Luego, se genera el marco narrativo, en torno al cual se van a engarzar los acontecimientos que configuran la narración, pues introduce los personajes principales y el entorno en donde se contextualiza la situación que otorga sentido a los acontecimientos. Este marco narrativo, generalmente, surge a partir de una serie de cláusulas relacionadas marcadas por los morfemas *-ke* y *-fu*, que cuentan con una alta frecuencia en el inicio de los relatos. Ambos portan, en conjunto, el significado de habitualidad pasada, cumpliendo una función similar al pretérito imperfecto en las narraciones en español. De esta manera, los relatos se sitúan en un tiempo anterior al momento de habla, generalmente un pasado remoto o, al menos, desvinculado del presente (Soto y Hasler, 2010). Por ejemplo, en el *epew* "*Domo kimelfe ñi nüttram*",¹⁰ de Héctor Mariano (entregado en comunicación personal)¹¹:

⁶ Este cuento se llama *Chongchong*.

⁷ Una vez...

⁸ Antiguamente había, dicen.

⁹ Bueno, aquí va otro poco de epew, pues.

¹⁰ Historia de una profesora mapuche.

¹¹ Texto manuscrito entregado por el autor en el marco de un curso de mapudungun en la Universidad de Chile, durante el mes de mayo de 2008.

Kiñe domo kimeltufe niekefuy pichi chillkatufe, Peyritu pingekefuy. Feychi pichi chilkatufe kiñe antü no rume faltakelafuy kimeltuwe ruka mew, rume kimchengefuy ka ayüwkülekefuy ka kewuatufengekelafuy. Welu, kiñe antü puwlay kimeltuwe ruka mew [...].

Una mujer profesora tenía un pequeño estudiante, se llamaba Pedrito. Este pequeño estudiante ningún día faltaba al colegio, era muy sabio y muy alegre y nunca peleaba. Pero un día no llegó a la escuela [...].

A continuación, se sitúa el desarrollo de la acción, la cual, como veremos, se expresa mayoritariamente a través de monólogos y diálogos, complementados por enunciados no narrativos de orientación, ambientación y evaluación (razón por la cual, la presencia de enunciados propiamente narrativos es, en comparación con el español, bastante menor). Posteriormente, siguiendo lo señalado por Salas (2006), el desenlace de la acción suele estar seguido por una coda de corte didáctico, que vincula la historia (preferentemente aquellas protagonizadas por animales) con el presente, entregando explicaciones de la conducta actual de los animales o de algunos rasgos llamativos de estos. Así, por ejemplo, en el *epew* “El zorro y el hullín”, este último engaña al zorro, lo que explicaría la enemistad entre ambos animales: “Entonces el zorro cuentan que constantemente anda siempre a orillas de las lagunas o de los ríos (esperando) encontrar a ese pequeño animal que lo engañó (y matarlo)” (Salas, 2006: 286).

Esta coda corresponde a una de las manifestaciones explícitas de las funciones de las narraciones, dado que las transforma en un mecanismo de aprehensión de la realidad, vinculando el pasado con el

presente, explicando uno a partir del otro. De esta manera, si relacionamos lo señalado acerca del marco narrativo con este último punto, podemos observar cómo las narraciones tradicionales mapuches entroncan con lo señalado por Levi-Strauss acerca de los mitos, ya que estos:

Se refiere[n] siempre a acontecimientos pasados [...]. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere al pasado, al presente y al futuro (Levi-Strauss, 1992: 232).

Más específicamente, consideramos que a través de estos recursos las narraciones tradicionales se configuran como un sistema de aprehensión de la realidad presente que, al ser “sacadas” para los niños, van generando sentidos de pertenencia a la comunidad que adscribe a la lógica interna de dichos relatos. En otras palabras, las narraciones han funcionado como un mecanismo cohesivo, en gran medida, debido a que, por un lado, son el reservorio de un tiempo remoto de la comunidad, de sus maneras de interpretar y conservar el pasado, y, por otro, permiten el surgimiento de abstracciones de dicho pasado que, en su transmisión, van construyendo interpretaciones comunes del tiempo presente. Finalmente, el relato se cierra generalmente con una fórmula típica como *‘faw afi tüfa epew/nütram*¹² o *‘faw fentepuy tüfachi epew/nütram*¹³.

¹² Aquí terminó este cuento o historia.

¹³ Hasta aquí llegó este cuento o historia.

2.2.2. Patrones gramaticales recurrentes

2.2.2.1. Presencia del marcador gramatical *-rke*

Este morfema en general ha sido descrito como un marcador de evidencialidad indirecta, de tipo reportativo. Ahora bien, en el caso de las narraciones tradicionales, la fuente de la información es más específica, pues va más allá de ser solo información obtenida de ‘segunda mano’, sino que más bien representa una información obtenida por transmisión tradicional, a través de los mecanismos internos de transmisión de conocimiento intergeneracional. Por esta razón, siguiendo a Salas (2006), consideramos a este uso del morfema *-rke* como un evidencial indirecto de “responsabilidad tradicional”. Realizar esta última precisión es importante, puesto que algunos autores, como Dik (1997) y Plungian (2001), relacionan la evidencialidad indirecta con la modalidad epistémica, señalando que esta marcaría, además de la fuente de la información que le permite al hablante afirmar el enunciado, una disminución del compromiso de este con la verdad de la afirmación. A nuestro entender, siguiendo lo planteado por Salas (2006), la evidencialidad indirecta, en el caso del mapudungun, no porta el significado modal asignado por Dik (1997) y Plungian (2001), puesto que, por ejemplo, los *nütram*, considerados como relatos referidos al eje de la “realidad”, poseen numerosos enunciados marcados por el morfema *-rke*, lo que indica solamente referencia a la tradición como fuente de la información y no señala nada acerca de la disminución del compromiso del hablante con la verdad del enunciado, el cual es muy alto, dadas las características del género en cuestión. Algunos ejemplos del uso de este morfema son:

*Aku-rke-y**chi longko*

Dicen que llegó el cacique (Zuñiga, 2006: 155).

La-rke-y

ta pangill

Dicen que murió el puma (Croese, 1984: 73).

2.2.2.2. Uso frecuente de la cita directa

El estilo directo tiene una frecuencia muy alta en las narraciones mapuches, en contraste con el indirecto, que prácticamente no ocurre. Así, las citas al discurso de los personajes generalmente se introducen a través de la fórmula estereotipada *'feypi'*¹⁴, muchas veces rematada por *'pi'*¹⁵ o *'pirkey'*¹⁶. Suele ocurrir con cambio de voz que sirve para individualizar al personaje emisor. Esta característica permite que las narraciones mapuches incorporen bastantes rasgos del género dramático, lo que da bastante libertad al narrador para introducir su creatividad y desplegar su gracia para seducir al público. Lo apreciamos en el siguiente ejemplo:

Feymew, "Rume ngüñü-le-n", pi. "Ad-kintu-me-an wekuntu tufeichi mawida mew", pi-rke-y

Entonces, "Estoy muy hambriento", dijo. "Iré a mirar arriba de esa montaña", dijo, dicen. (Aguilera et al., 1987: 6)

2.2.2.3. Presencia de elementos ilativos

Como señala Sánchez (1989), los relatos se caracterizan por estar compuestos por oraciones relativamente breves, vinculadas,

¹⁴ Así dijo.

¹⁵ Dijo.

¹⁶ Dicen que dijo.

generalmente, por elementos ilativos, como *feymew*, *fey*, *fey ta*¹⁷, etc. Este tipo de recursos ayudan a mantener viva la tensión y la expectación por el relato y no deben ser confundidos con elementos de expresión de duda o vacilación.

2.3. Relaciones entre la situación comunicativa y la organización textual: el rito que actualiza el mito

Para establecer una vinculación entre la situación comunicativa y la organización textual de las narraciones, consideramos necesario extender la comparación con los mitos que antes presentamos. Si podemos establecer un paralelo entre los *nütram*, los *epew* y los mitos (en lo que respecta a las funciones cohesivas y de aprehensión de la realidad), es factible considerar a la situación comunicativa antes descrita como el rito que los actualiza. Así, la organización textual compartida por los relatos configura un sistema de creencias con una lógica interna que se ve replicada por dicho rito y permite el despliegue cabal de sus funciones sociales y culturales. Además, los relatos tienen numerosas estrategias que permiten al narrador posicionarse como la figura que vincula el pasado y el presente de la comunidad, construyendo y re-construyendo, de esta manera, sentidos de pertenencia en el auditorio, en base a la fijación de patrones comunes de aprehensión de la realidad. De manera más específica, podemos vincular, por ejemplo, la alta frecuencia de la cita directa y de elementos ilativos con el posicionamiento del narrador como una figura que concentra la atención familiar y que es capaz de generar el ambiente necesario para la realización del rito. En esta

¹⁷ Estas expresiones pueden ser traducidas como ‘entonces’ o ‘así’, aunque su uso difiere, sobre todo en frecuencia, de sus equivalentes castellanos.

misma línea, podemos relacionar el uso del morfema *-rke*, con el significado de responsabilidad tradicional y, en el contexto ritual, con el posicionamiento del narrador como un sujeto legitimado para apelar a dicha fuente y hacer uso de dicha información. Así, consideramos que contexto y texto se vinculan de forma análoga a la relación establecida entre mito y rito para desplegar las funciones tradicionales de las narraciones mapuches, tal como señala Foerster (1993):

Nosotros pensamos que a través de la mitología y con ella todo el sistema de representaciones adquiere un carácter de verdad profunda, incuestionada; el mito la sacraliza al remitirla a esa realidad primordial de los orígenes, de la creación y donde tradición y rito se encargan de actualizarla permanentemente (Foerster, 1993: 87).

3. Principales diferencias entre los *nütram* y los *epew*

Como hemos mencionado anteriormente, la principal diferencia entre *nütram* y *epew* es su contenido, pues mientras los *epew* se ubican en el eje de la fantasía, los *nütram* se ubican en el eje de la realidad. Ahora bien, esta diferenciación debe hacerse desde la óptica intracultural mapuche, tomando en cuenta lo que dicha cultura considera como 'realidad', por lo que se hace necesario profundizar en las categorías que conforman lo 'real' dentro de la filosofía mapuche (cf. Golluscio 1984). En última instancia, dadas las condiciones de minorización que sufre su lengua y cultura en la actualidad, la diferencia entre *nütram* y *epew* viene dada por la actitud de los participantes frente a lo narrado, por lo que muchas veces el narrador mismo debe decir en la fórmula de cierre si lo que acaba de contar es un *nütram* o un *epew*. De todas maneras, de esta diferencia fundamental entre ambos géneros emergen otras, sobre

todo en lo referente a la clave en la cual se narra, que nos permiten comprender cómo cada uno de estos relatos contribuye a la cohesión del grupo y a la socialización de los niños mapuches.

3.1. *Nütram*

Siguiendo lo planteado por Catrileo (1992), consideramos a los *nütram* como narraciones de un acontecimiento histórico o un evento ritual. El realismo que caracteriza a este tipo de relatos viene acompañado de una narración en clave seria, sin mayores apelaciones al humor. Es, precisamente, a partir de estas características que emerge la función social de este tipo de relatos: mantener informada a la comunidad acerca de los acontecimientos pasados y presentes, para así proyectar su identidad hacia el futuro. Así, por ejemplo, Héctor Mariano señala que:

Eran muy importantes las historias de descendencia. Estas historias servían para enseñar a los niños, para que supieran de donde venían y además para que siguieran los buenos ejemplos y aprendieran de los malos para no repetirlos (Héctor Mariano, comunicación personal¹⁸).

De esta manera, los *nütram* no consisten tan solo en la transmisión de datos, pues a partir de estos se generan abstracciones de los hechos que aportan a la socialización de los niños, entregándoles herramientas para enfrentar la realidad y, además, constituyen un importante ejercicio para desarrollar sus habilidades cognitivas y su memoria. Finalmente, con respecto al proceso de socialización, siguiendo a Golluscio *et al.* (1996), consideramos que el

¹⁸ Entrevista realizada durante junio de 2008 en la Universidad de Chile.

hecho de portar la historia de la comunidad, al situarse en el eje de la “realidad”, le da características propias a los *nütram* que nos ayudan a entender de mejor manera su lugar dentro de la cultura mapuche. Corresponden, por tanto, a prácticas discursivas y sociales de recreación de la noción de comunidad que el auditorio comparte, reactualizando sus vínculos en torno a un eje temporal compartido (pasado-presente-futuro) y enfatizando los rasgos comunes por sobre las individualidades, posicionándose así como un mecanismo cohesivo de la comunidad a partir de la construcción de una lógica común de interpretación del pasado y de proyección hacia el futuro.

3.2. *Epew.*

Los cuentos de animales son verdaderas fábulas en las cuales no sería difícil sacar la moraleja [...]. El personaje predilecto de la fábula araucana es, como en tantas otras partes del mundo, el zorro astuto y malicioso, que en casi todos los ejemplos al fin sale vencido por un adversario más hábil aún. (Lenz, 1895: 227).

Los *epew* son narraciones ficticias, en clave jocosa, cuya principal función manifiesta es la entretención de los niños. Ahora bien, como señala Lenz, también portan una moraleja, situando a los *epew* como un recurso de transmisión de valores. Existen tres tipos de *epew*: los relatos míticos, los cuentos de animales y los de origen europeo. Sin embargo, la clasificación de los primeros como pertenecientes al eje de la ficción resulta, al menos, dudosa, pues para los mapuches que mantienen las creencias tradicionales estos relatos poseen status de verdad, por lo que deberían ser clasificados como *nütram*, o en una categoría aparte, como propone Golluscio (1984).

En los *epew* de animales, estos actúan como seres antropomorfizados, cumpliendo roles de estereotipos culturales, como el astuto zorro, el bonachón león o el paciente aguilucho. Sin embargo, es el zorro el personaje que más destaca, al ser alguien astuto, flojo y lascivo, que siempre utiliza tretas para alcanzar sus objetivos. Estos engaños, por lo general, en un principio parecen dar resultado, pero siempre son descubiertos al final, quedando humillado, causando risa en el auditorio, aspecto de mucha importancia para el logro de las funciones sociales y culturales latentes del relato, puesto que:

Al poner en clave lúdica y ficcional conflictos y sufrimientos humanos, no solo logra transmitir a los participantes un sentimiento tranquilizador y de alivio placentero sino también una sensación de distanciamiento que también permitirá superar en la realidad conflictos semejantes a los compartidos socialmente (Golluscio, 2006: 130).

667

Los *epew*, a través de la clave jocosa, lúdica, funcionan como conformador de la identidad grupal dentro de la cultura mapuche. Siguiendo lo planteado por Golluscio (2006), consideramos que el humor es parte de la función poética y esta a su vez conforma discursos que van más allá de lo literal. Este “significado-que-va-más-allá” establece límites entre los que pueden acceder a él y los que no, formando en los primeros un sentimiento de identidad y complicidad, basado en compartir presupuestos acerca de la realidad y, por lo tanto, compartir experiencias y modos de vida. El poder comunalizador del humor nace de ser generado e interpretado en grupo.

Además, detrás de la risa que provocan las actividades del zorro se comunica la idea de que los auditores no tienen que ser como él, pues pueden sufrir sus mismas malas experiencias. Sumado a esto, a través de la develación de sus tretas y engaños, los *epew* entregan herramientas para reconocer el 'mal' en la realidad y para poder enfrentarlo.

Por otro lado, en los *epew* de origen europeo se revela la apertura y la plasticidad de la sociedad mapuche pre-reduccional. El hecho de haberse mantenido independientes a la dominación española les permitió asimilar de manera activa y crítica los elementos extranjeros. El contacto se daba mayoritariamente a través de los soldados, mujeres cautivas y los fugitivos, produciéndose un complejo proceso de mestizaje que tenía como correlato un rico intercambio de su conocimiento social y cultural. La asimilación ocurrió de modo tan activo y creativo que muchas veces, para un lector no especializado, resulta muy difícil percatarse del origen no-mapuche de un determinado relato (Salas 2006). En general, son los héroes, personajes secundarios y animales fabulosos de los cuentos hispánicos, los que aparecen transformados en seres mitológicos o reales pertenecientes a la tradición mapuche. Ahora bien, esto no significa que los cuentos de origen hispánico se asimilen totalmente a la tradición mapuche, pues conservan diferencias, sobre todo en la organización textual, que permiten diferenciarlos. Como señala Salas (2006):

En los cuentos de origen hispánico, la trama narrativa es más compleja que en los relatos de origen vernáculo. El desarrollo lineal de los acontecimientos es más neto y ordenado, expresado mayormente en enunciados narrativos, con uso más moderado del monólogo y del

diálogo que, como se ha visto, son preponderantes en los *epew* autóctonos (Salas, 2006: 309).

A manera de síntesis, podemos señalar que los *epew* se diferencian de los *nütram* en que se configuran como un mecanismo de cohesión dentro de la sociedad mapuche a partir del distanciamiento que produce la ficcionalización y los sentidos de pertenencia que generan la jocosidad y el humor. Así, la vinculación entre pasado y presente no se realiza a partir de la relación directa que se establece, en función de la información transmitida, entre los protagonistas de los relatos y el momento actual, como es en el caso de los *nütram*, sino a través de la generación de interpretaciones comunes de los hechos ficticios narrados y de la complicidad que se establece al construir patrones comunes de interpretación del humor. Ahora bien, consideramos que es necesaria una mayor profundización de las diferencias entre ambos géneros, en especial sobre los procesos diferenciales mediante los cuales despliegan sus funciones socioculturales, lo cual requiere un mayor trabajo registro y observación en terreno, para así poder pesquisar aspectos tales como la actitud del narrador hacia lo contado, la recepción del auditorio y las repercusiones que tienen las narraciones en la vida cotidiana de la comunidad.

4. Vigencia de las narraciones

Finalmente, vale la pena destacar que los *epew* y los *nütram* no dejaron de producirse y reproducirse con la imposición del sistema reduccional, pues continuaron siendo una forma de aprehender la realidad y de entregar herramientas a los niños para comprenderla y enfrentarla. Así, por ejemplo, en el *epew* “El zorro y el chercán”,

recopilado por Pino (1988), se observa cómo el zorro es un juez que llama arbitrariamente a todos los pajaritos al juzgado porque le dio hambre y quiere transformarlos en su alimento. El chercán se ve obligado a ir, ante lo cual busca ayuda en su amigo perro, más grande y más fuerte, y acuden juntos a la citación, enfrentando juntos al zorro, quien finalmente no puede cumplir su objetivo y resulta muerto a manos del perro. Otro ejemplo de esto lo constituye el *epew* “El zorro y el gallo”, recopilado por Golluscio (2006), en donde el zorro viene de un colegio y, con la excusa de enseñarles a leer y a escribir, rapta a todos los hijos del gallo y se los come. Cabe destacar que no ejerce su autoridad implacablemente, como el juez, sino que convence al gallo llamándolo “compadre”, buscando su amistad, siempre con voz muy melosa. Finalmente, el gallo alertado por sus vecinos se percata de la situación y acude, en compañía de todos ellos, a dar caza al zorro, quien resulta muerto a manos del engañado.

670

Los relatos adquieren una doble dimensión, pues, por un lado, denuncian una realidad existente y, por otro, advierten sobre esta a las futuras generaciones. Ahora bien, los *epew* no se quedan solo en la denuncia, ya que nos muestran también que la clave para enfrentar al zorro es unirse, buscar ayuda en los demás animales y así protegerse del zorro acechante y mentiroso. Además, se produce una identificación entre una figura tradicional de los *epew* mapuche con el *wingka*¹⁹, dadas sus similitudes, introduciendo claves para organizar la realidad social exterior y enfrentarla a través de recursos intraculturales.

Si bien la creación de relatos no se detuvo con el sistema reduccional, su vigencia ha disminuido bastante luego de este hecho histórico. La desaparición progresiva de los espacios tradicionales de

¹⁹ Sujeto no mapuche

esparcimiento familiar (que se relaciona, entre otras cosas, con el reemplazo del *kütralwe* por la cocina y la llegada de la luz eléctrica, y la consiguiente entrada de la radio y la televisión a las comunidades) le ha restado importancia al “sacar” relatos dentro de la vida familiar mapuche. Junto con esto, los jóvenes les dan cada vez menos importancia, considerándolos solo ‘mentiras’, haciendo burla de lo narrado, por lo que, en general, ya no tienen conocimiento de ellos y mucho menos guardan interés en conservarlos. Al suceder esto, y como hemos visto a lo largo de este artículo, junto con los *epew* y los *nütram* no solo se pierden relatos, sino también uno de los mecanismos más tradicionales de cohesión y transmisión cultural de la sociedad mapuche, perdiéndose paulatinamente una forma de aprehender y de transmitir los conocimientos sobre la realidad tanto natural como social que dicha comunidad ha producido y reproducido a lo largo de su historia.

5. Conclusiones

Las narraciones tradicionales constituyen un mecanismo de cohesión, socialización y transmisión cultural dentro de la sociedad mapuche, entregando herramientas para interpretar la realidad y para enfrentarla. Estas funciones se despliegan y actualizan en el acto de “sacar” los relatos, situación que se configura como un rito protagonizado por el narrador, sujeto social que debe manejar a cabalidad sus claves para poder llevarlo a cabo. Finalmente, estos relatos, a través de construir un eje temporal compartido (en el caso de los *nütram*) o del establecimiento de patrones compartidos de interpretación del humor (en el caso de los *epew*), contribuyen a la formación de la intersubjetividad mapuche y, con esto, a la formación del tejido comunitario del cual surge la identidad de dicho pueblo. En

otras palabras, el acto de contar, de “sacar” narraciones no solo forma parte importante de la cultura mapuche, sino que es una instancia en la que ella se construye y reconstruye, re-actualizando del tejido comunitario que es base de su identidad. Por esta razón, resulta preocupante el reemplazo de esta práctica discursiva por otros elementos, como la radio o la televisión, y la consiguiente pérdida de vitalidad y vigencia de los relatos. Con ello no solo se pierde un conocimiento o un elemento cultural determinado, sino que también uno de los mecanismos principales de socialización, educación y formación de tejido comunitario en torno al cual se generan los sentidos compartidos para enfrentar la vida de los mapuches. Ahora bien, el retroceso de los relatos no implica, necesariamente, la desaparición de la cultura mapuche, sino más bien su remplazo por otros mecanismos cohesivos y generadores de sentidos compartidos. Así, consideramos que una planificación lingüística y social que tenga en cuenta la revitalización de los relatos tradicionales debe analizar los nuevos mecanismos que han surgido y buscar las maneras de insertar, en este nuevo contexto, las narraciones tradicionales. De otro modo, es bastante probable que una visión de inventario y folclorizante se imponga, logrando el fracaso de cualquier intento de reposicionamiento de estos relatos.

672

6. Proyecciones

Como proyecciones a nuestra indagación preliminar en este artículo, estimamos necesario desarrollar metodologías que permitan incorporar no solo el *kimün*²⁰ mapuche, sino también el *kimeluwün*²¹

²⁰ Conocimiento

²¹ Forma o manera de enseñar

al PEIB (Programa de Educación Intercultural Bilingüe). De esta manera, se podría contribuir en avanzar hacia metodologías que permitan incorporar las narraciones a dicho programa, considerando la situación comunicativa que las rodea y su aporte a la formación de tejido comunitario, aportando de manera positiva, a nuestro juicio, en los procesos de construcción identitaria de las nuevas generaciones mapuches que puedan verse beneficiados por una educación verdaderamente intercultural. Para cumplir con esta meta consideramos necesario, entre otras cosas, determinar si la función educativa actual de las narraciones es una función latente o manifiesta, para así poder incorporarlas, en su justa medida y sin folclorizaciones, a la enseñanza intercultural de nuestro país.

Bibliografía

673

- Aguilera, Pedro., Ancán, José, Blanco, José y Víctor Pranao. 1987. *Pu Mapuche Tañi Kimün*. Temuco: Kume Dungu.
- Bengoa, José. 2000. *Historia del pueblo mapuche (Siglo XIX y XX)*. Santiago: Lom.
- Catrileo, María. 1992. "Tipos de discurso y texto en mapudungun". *Lengua y Literatura Mapuche* 5:63-70.
- Croese, Robert. 1984. "Tiempo verbal en mapudungun". *Actas de Lengua y Cultura mapuche* 1: 64 – 76.
- Dik, Simon. 1997. *The theory of functional grammar. Part.1: The structure of the clause*. K. Hengeveld (ed.). Berlin; Nueva York: Mouton de Gruyter.

- Foerster, Rolf. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Universitaria.
- Golluscio, Lucía. 1984. "Algunos aspectos de la teoría literaria mapuche". *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* 1:103-114.
- Golluscio, Lucía. Claudia Briones *et al.* 1996. "El discurso en los procesos de formación de comunidad". *Lengua y Literatura Mapuche* 7, 87-102.
- Golluscio, Lucía. 2006. *El pueblo mapuche, poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- Lenz, Rodolfo. 1895. *Estudios Araucanos, Materiales para el estudio de la lengua, la cultura y las costumbres de los indios mapuche o araucanos.*, Anales de la Universidad de Chile, Tomo XCVII, Santiago: Imprenta Cervantes.
- Levi-Strauss, Claude. 1992. *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.
- Merton, Robert. 1968. *Social Theory and Social Structure*. Nueva York: Free Press. [Edición en castellano: Teoría y estructuras sociales. México: Fondo de Cultura Económica, var. Eds.].
- Parsons, Talcott. 1988. *El sistema social*. Madrid: Alianza editorial.
- Pino Saavedra, Yolando. 1988. *Cuentos Mapuches de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Plungian, Vladimir. 2001. "The place of evidentiality within the universal grammatical space". *Journal of Pragmatics* 33:350-357.

- Ritzer, George. 1993. *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: McGraw Hill.
- Salas, Adalberto. 2006. *El mapuche o araucano. Fonología, gramática y antología de cuentos*. 2ª ed. Fernando Zuñiga (ed.). Santiago: Centro de Estudios Públicos.
- Sánchez, Gilberto, 1989. "Relatos orales en pewenche chileno". *AUCh. Estudios en Honor de Yolando Pino Saavedra*. 5ª Serie, 17:289-360.
- Soto, G. y F. Hasler, 2010. "La no vigencia en el momento de habla. Sobre la posibilidad del antiperfecto como categoría gramatical." Ponencia presentada en el XII Congreso de la SAL, 6-9 de abril, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
- Zúñiga, Fernando (2006). *Mapudungun. El habla mapuche*. Santiago: Centro de Estudios Públicos.

Título: Representaciones discursivas de identidad en adultos en situación de calle: argumentatividad y valoración.

Autor: Constanza Martínez Gajardo.

Palabras Claves: Análisis del Discurso, personas en situación de calle, entrevista en profundidad, argumentación, dialogismo.

Resumen

El artículo presenta parte de un estudio de caso, consistente en un análisis del discurso de personas en situación de calle en Santiago de Chile, cuyo fin era determinar mediante qué estrategias lingüísticas y con qué objetivos retóricos los hablantes estudiados construyen sus representaciones discursivas, en lo que respecta a su identidad personal y social. Con el Método sincrónico-diacrónico de análisis lingüístico de Pardo (2008) se observan aspectos intradialógicos del discurso. Desde White (2003), en cambio, emerge la heteroglosia en función interpersonal.

Representaciones discursivas de identidad en adultos en situación de calle: argumentatividad y valoración

Constanza
Martínez Gajardo

1. Introducción

El artículo que aquí presentamos es parte de un estudio de caso. Su objetivo era realizar un análisis del discurso de personas en situación de calle en Santiago de Chile con el fin de determinar mediante qué medios o estrategias lingüísticas y con qué objetivos retóricos, los hablantes (H) estudiados construyen sus representaciones discursivas, en lo que respecta a su identidad personal y social, y al mundo que los rodea.

Como objetivo secundario, se planteó verificar la pertinencia y productividad que ofrece el Método sincrónico-diacrónico de análisis lingüístico de María Laura Pardo, en lo que respecta a traslucir, desde lo textual, las representaciones sociales que se construyen mediante el discurso, en el plano ideacional, y las negociaciones de posiciones intersubjetivas, desarrolladas simultáneamente en el plano de la función interpersonal del lenguaje.

2. Bases conceptuales del estudio

2.1. Análisis Crítico de Discurso: algunas aproximaciones y conceptos

Este trabajo se enmarca dentro del Análisis Crítico del Discurso, en lo que respecta a una de sus consideraciones

fundamentales, cual es el comprender la práctica discursiva como una práctica social, en el sentido en que lo entienden Fairclough y Wodak (1997). Desde ahí, podemos decir que el considerar el discurso como práctica social, sitúa un suceso discursivo particular en una relación dialéctica con las situaciones, instituciones y estructuras sociales que lo enmarcan; es decir, si bien el discurso aparece modelado por dichas situaciones sociales, a su vez éstas son modeladas desde el discurso. Esto, en la medida en que el discurso puede contribuir tanto a reproducir el statu quo social, como a transformarlo.

Seguimos también a Fairclough y Wodak (1997) en lo que respecta a que es posible distinguir tres dominios de la vida social que pueden constituirse en el discurso, a saber, representaciones del mundo, relaciones sociales interpersonales e identidades sociales y personales. Trabajaremos bajo el supuesto de que éstas se constituyen simultáneamente en cualquier parte de un texto lingüístico en uso, lo que está en coherencia también con la teoría multifuncional de la gramática sistémico-funcional de Halliday (1970), que asigna al lenguaje tres funciones, todas dependientes de una función comunicativa general privilegiada¹.

¹ Así, a la función ideativa, corresponde la interpretación de nuestra propia experiencia de lo real y, consecuentemente, las representaciones sociales y los nexos lógicos que desde el discurso construimos; a la interpersonal, la constitución y mantención de las relaciones sociales, así como la expresión de los roles sociales que jugamos en cada situación comunicativa y los procesos intersubjetivos de posicionamiento de nuestras representaciones e identidades; y la textual, que abarca los medios, la gama de recursos lingüísticos (de género, retóricos, discursivos, etc.), a los que el H puede recurrir para cumplir las otras dos funciones.

2.2. Implicancias pragmático-discursivas del género

Desde la perspectiva de Mijaíl Bajtín (1989), el género discursivo corresponde a determinadas prácticas sociales que se constituyen como situaciones típicas (o tipo) de comunicación verbal, aunque éstas ofrecen, a su vez, infinitas combinaciones posibles, que representan su espacio de innovación y apropiación por parte de quien las ponga en uso para fines particulares. Así, cualquier producción de un enunciado implica el invocar un género discursivo, generando un puente entre lo social y lo textual que establece una relación dialéctica en que cada nueva situación de uso: reacciona, incorpora y contesta las restricciones del género, respecto a su estructura compositiva e intencionalidad. El género discursivo general que atendemos en este trabajo es la entrevista en profundidad. Si bien interviene en ésta el subgénero de las narrativas personales, éstas aparecen supeditadas a una función argumentativa.

Para definir el género de la entrevista en profundidad, nos servimos del trabajo de Callejo (2002), para quien la entrevista cualitativa o en profundidad, tiende a definirse como una conversación ordinaria, con algunas características particulares: se da entre dos personas, que utilizan turnos de habla, el entrevistador propone temas y el entrevistado trata de producir respuestas localmente aceptables. Sin embargo, estas particularidades la alejan de una conversación ordinaria, puesto que generan una situación social distinta, tanto para el entrevistador como para el entrevistado, primeramente en el nivel pragmático, dado que su objetivo funcional es la investigación (se trata de un habla para ser observada). En este sentido, para Callejo la situación social de la entrevista en profundidad es la de una “confesión desde la desigualdad”. Dada la

demanda de observación por parte del entrevistador, se requiere una confesión del entrevistado respecto a su experiencia, aun si ésta se establece como una norma distinta a la que se encuentra socialmente más legitimada. Callejo se pregunta qué lleva al entrevistado a aceptar este contrato de confesión en condiciones de desigualdad y concluye que debemos entender esta confesión “como la demanda del reconocimiento de una norma frente a otras, que son socialmente dominantes” (2002: 2). Ello porque en este tipo de entrevista es habitual que la norma de la trayectoria de vida del sujeto entrevistado sea concebida como enfrentada a la trayectoria normalmente más aceptada (tanto si se trata de entrevistas a personas de grupos sociales marginados, como si se trata de entrevistas a elites políticas o empresariales). Dado lo anterior, estas entrevistas se ocupan de sujetos que requieren reivindicar una norma que creen aceptable o que aceptan en la práctica, aunque de hecho, ésta no esté en una posición social dominante y se aparte de la norma general.

680

De ello se desprende el carácter intrínsecamente argumentativo de las narrativas que aparecen en este contexto discursivo: el objetivo último de cada entrevistado, proponemos, es conseguir por parte del entrevistador la aceptación de la norma según la cual se construye la propia experiencia del sujeto, suponiendo en el entrevistador el poder de normalizar la experiencia del sujeto, mediante la aceptación y consecuente naturalización de las creencias y supuestos que la sostienen.

2.3. Narrativas personales

Puestos en esta perspectiva, aquí interesará dar cuenta de las narrativas personales, en tanto constructoras de representaciones

discursivas de identidad y en tanto recursos retóricos. Las relaciones entre las construcciones de identidad y las narrativas personales han sido largamente estudiadas. De esa tradición, nos interesa rescatar el carácter de construcción discursiva que posee el concepto de identidad en este sentido², y el carácter negociado de estas construcciones en el contexto de la interacción social.

Siguiendo a Labov, diremos que las funciones de la narración se dividen en dos tipos: la referencial, que se cumple al describir eventos sucesivos; y la evaluativa, que se cumple cuando las narraciones sirven a funciones adicionales de tipo interpersonal determinadas por un estímulo que se da en el ámbito en el que ocurre la narración (Labov y Waletzky 1966: 13). Este último sería claramente el caso de las entrevistas en profundidad en que las narrativas personales aparecen en función del objetivo de reivindicar la norma sustentada por el sujeto. En Labov y Fanshel (1977) se atiende el problema específico de las narrativas con funciones retóricas y se señala: “a point may be by general statements or by giving an instance, normally in the form of a narrative” (:58). Así queda estipulado que hay ciertos contextos interaccionales en que las narrativas no interesan como género, sino como justificaciones al interior de una argumentación, esto es como datos basales para alcanzar una conclusión.

² En esta perspectiva, señala De Gregorio-Godeo (2008), la mayoría de los estudios más recientes sobre discurso e identidad comparte la premisa de que la identidad no es nunca algo dado de antemano, sino más bien un proceso que se genera en las interacciones sociales –particularmente en las prácticas discursivas–, emanando desde la contextualización y negociación que allí se generan. Consecuentemente, deberán valerse de recursos retóricos que les permitan la naturalización, por lo que en este punto, consideraremos las narrativas como estrategias al interior de una argumentación.

2.4. Argumentación y argumentatividad

2.4.1. El esquema de la argumentación en Toulmin

Siguiendo esta línea, requerimos un modelo argumentativo que nos permita explicar de qué manera el discurso se articula en justificaciones. Para ello, recurrimos al esquema argumentativo de Toulmin (1958). En él se plantea que todo decir implica la exposición de una afirmación, tesis o conclusión (C), que se desprende de una serie de datos (D). La relación entre C y D puede ser más o menos justificada. El pasaje racional (licencia o garantía) (G) entre D y C en cada situación comunicativa, depende de lo que el H y el oyente (O) acepten como argumento justificador. Dentro del campo argumentativo en que se mueven los discursos que analizamos, y dada la pregunta inicial que abre la interacción (“¿cómo llegaste a estar en la calle?”), las conclusiones o afirmaciones se vinculan en general al hecho de estar en la calle desde la modalización particular de cada H (obligación, decisión, imperativo); los datos justificadores o evidencia, con la narrativas personales que se ofrecen al O; y las garantías, con una serie de normas socialmente aceptadas, que la mayoría de las veces se expresan simplemente a través del pasaje entre conclusión y datos (esto es, quedando implícitas), o bien, mediante otros recursos, como construcciones gramaticalizadas, proverbios, etc.

2.4.2. La Teoría de la valoración de White

Esta teoría de White (2003) nos será de gran utilidad para el análisis de recursos argumentativos, por cuanto ella se ocupa de los recursos lingüísticos mediante los que los textos expresan, negocian y naturalizan sus posiciones intersubjetivas y, en última instancia,

ideológicas. Esta teoría se centra en los recursos lingüísticos utilizados para valorar, dividiéndolos en tres dominios semánticos: actitud, compromiso y gradación. Poniendo el énfasis en la función interpersonal del lenguaje, White señala que mediante estos recursos los autores se posicionan de manera interpersonal, en la medida en que se construye una voz autoral que aparece como más o menos dispuesta a reconocer la existencia de posiciones alternativas y a negociar con ellas. Así, en la construcción textual misma puede leerse la inclusión de ese otro que el autor anticipa y para quien matiza sus valoraciones a fin de mejorar su oportunidad de negociarlas y naturalizarlas.

En los recursos actitudinales se incluyen aquellos significados mediante los que el H atribuye un valor o evaluación subjetiva a participantes o procesos, ya sea en relación con su respuesta emocional o con sistemas de valores culturales (estéticos, éticos, u otros menos definidos), que se categorizan como recursos de expresión de afecto, juicio o apreciación. Los recursos de afecto expresan una valoración de los fenómenos en relación a emoción que generan, típicamente expresados mediante procesos mentales de reacción, de relación atributiva de afecto o metáforas ideacionales en torno a ese tipo de procesos. Su valor interpersonal apunta a la estrategia de invitar al interlocutor a compartir esa respuesta emocional, mejorando la oportunidad de acuerdo ideológico.

Los recursos categorizados como juicio incluyen significados que permiten evaluar el comportamiento humano en relación a un conjunto de normas institucionalizadas. Se realizan típicamente mediante ciertos adverbios, atributos, nombres y verbos semánticamente cargados con el valor del juicio. Los juicios pueden

aparecer atenuados o intensificados, según si el H evalúe que pueden o no presentarse posiciones divergentes a ellos.

Finalmente, los recursos de apreciación incluyen significados evaluativos respecto de productos y procesos, en torno a valores estéticos y a otros no estéticos de valor social. A través de ellos se evalúan típicamente objetos naturales, textos y otros constructos más abstractos como políticas o planes.

Al segundo dominio semántico, compromiso, interesan los recursos lingüísticos con que se explicita intersubjetivamente el posicionamiento de las proposiciones en un texto. Se realiza típicamente a través de modalizadores de probabilidad, fase de realidad, atribución, negación, evidencia, conjetura, entre otros. En los estudios más tradicionales muchos de estos recursos han sido expuestos como modalizadores epistémicos, pero para White suponen estrategias intersubjetivas de posicionamiento, puesto que pueden expresar no el grado de certeza o de compromiso del H con sus emisiones (em.), sino la estrategia mediante la que busca expresar sus posiciones, negociarlas y naturalizarlas. En este sentido, y apoyándose en Bajtín, White señala que cada significado en un texto ocurre en un contexto social en que ha sido escogido entre otros alternativos, por lo que obtiene su significado social de las relaciones de divergencia o convergencia que establece con esos otros significados. De ahí que estos modalizadores sirvan como recursos que inscriben en el texto la voluntad de negociar o no con otras perspectivas, o al menos reconocer su existencia. Se trata de un movimiento retórico diseñado para negociar. Estos recursos se dividen entonces en: estrategias retóricas monoglósicas, llamadas declarativas puras, entendidas por la tradición como enunciados neutros, objetivos, a los que es posible adjudicarles la función retórica de negar la existencia de posiciones alternativas; y estrategias retóricas heteroglósicas, que, se muestren dispuestas a

negociar o no, reconocen la existencia de posiciones divergentes. Dentro de estas últimas, están los recursos de intravocalización, donde el dialogismo es más interno al texto (p. ej. modalizadores de probabilidad), y los que lo inscriben de manera externa al texto, extravocalización, (p. ej. los modalizadores de atribución). Por último, dentro de los recursos heteroglósicos de intravocalización es posible reconocer los cerrados, como es el caso de la proclamación, cuyo objetivo retórico parece ser limitar la cantidad de posibilidades de interacción con la diversidad; y los abiertos, como sucede con la probabilidad, la apariencia y el rumor, que operan ampliando las opciones de interacción heteroglósica.

El tercer y último dominio semántico de los recursos valorativos es la gradación o escala. Este dominio se realiza a través de dos tipos de escalas: una de fuerza o intensidad, la otra de foco. La escala de fuerza incluye valores como intensificadores o mitigadores. Se rige por un principio de gradación de fuerza que opera sobre los valores actitudinales y sobre los de compromiso, de modo que cada significado actitudinal o recurso de compromiso es un punto particular dentro de una escala de intensidad. En términos interpersonales, los valores altos, esto es los más intensos, sean positivos o negativos, tienden a mostrar posiciones menos abiertas a la negociación que los valores mitigados. La segunda escala, de foco, no corresponde propiamente a valores graduables; opera en términos de agudizar o desdibujar el valor de relación representado por el ítem léxico.

2.5. El discurso de las personas en situación de calle: los estudios de Red LAD

Desde hace alrededor de cuatro años, la Red Latinoamericana de Análisis del Discurso realiza un trabajo conjunto de sus miembros,

en el cumplimiento de su objetivo fundacional: contribuir, conjunta y solidariamente, al estudio de la cultura, esto es, a la comprensión de la identidad personal y social desde los discursos, a partir de proyectos específicos en los países participantes.

Así, el primer proyecto de Red LAD se concreta en torno a la representación discursiva de la pobreza en cada país participante. En Chile, el académico de la PUC, Lésmer Montecino, desarrolló durante los últimos años un proyecto FONDECYT –el 1071094– que recogió alrededor de 150 muestras discursivas de personas en situación de calle. Este análisis y el realizado paralelamente por el equipo argentino son los únicos que asumen el carácter de rastreo de las representaciones discursivas de la pobreza desde el discurso de los pobres, pues en los otros países participantes se privilegió como fuente el discurso de las esferas del poder político, los medios o la comunidad.

En los estudios chilenos y argentinos se utilizó el método de análisis discursivo de la doctora Pardo, al que nos referiremos mas adelante. El objetivo propuesto para el análisis de estos discursos justifica tanto el carácter masivo del corpus como el tipo de conclusiones alcanzadas, puesto que, caracterizando el discurso en lo que respecta a las propiedades que son construidas desde él reflejadas en categorías, se buscaba caracterizar a este grupo humano en tanto problemática social, cumpliendo con el imperativo, propio del ACD, de generar un discurso crítico capaz de intervenir, generando conciencia y replanteando las relaciones dentro del orden social³.

³ El estudio en su versión chilena, sin embargo, plantea algunas cuestiones de base que pueden ser críticas respecto de los criterios desde los que se articula, y que se deben, tal vez, a las restricciones ideológicas de la institución patrocinante, las que pueden haber determinado, junto con algunas cuestiones de orden técnico, que la recogida de entrevistas, por ejemplo, se realizara casi en su totalidad en centros asistenciales y no en la calle misma, y que se hiciera durante el día, y no durante la noche. Desde ese

Si bien el estudio que aquí presentamos comparte muchos de los presupuestos, sobre todo en lo metodológico, con los estudios de RED LAD, lo cierto es que se aleja en lo fundamental, los objetivos: lo que aquí nos interesará son las construcciones de identidad particulares de cada sujeto y, sobre todo, el caracterizarlas desde los recursos retóricos mediante los que se construyen. No creemos que, ni por lo pequeño de la muestra ni por el objetivo tendiente a la singularización pudiese hacerse a partir de este estudio ninguna caracterización social colectiva.

3. Metodología

3.1. Esquema operativo

Luego de determinado el problema a tratar, el estudio se planteó: realizar visitas a una de las zonas de mayor densidad de población de personas en situación de calle en Santiago: los alrededores de la Posta Central; establecer un vínculo inicial con algunas de las personas que pernoctan en el sector; elegir a los sujetos más idóneos para las entrevistas; realizar las notas de campo correspondientes; concertar las entrevistas; realizarlas, transcribirlas y hacer un análisis de los recursos retóricos utilizados en ellas; buscar en la teoría del discurso elementos que explicaran los fenómenos emergentes; someter algunos fragmentos de las entrevistas al Método sincrónico-diacrónico de Pardo para afinar el análisis del procedimiento argumentativo; redactar el informe final.

escenario, sin duda, se generará una caracterización, respecto a las categorías de agentividad y trabajo, distinta a la que se hubiera obtenido de una muestra nocturna callejera.

3.2. Bases metodológicas

El presente estudio se inscribe dentro de las metodologías de orden cualitativo dentro del AD. En este sentido, se hace cargo de la etnografía correspondiente a estudiar los fenómenos en su entorno natural y no en condiciones de laboratorio; es reflexivo respecto de cómo el investigador influye y contamina el fenómeno estudiado; y se plantea multimetodológicamente, en tanto que abierto a la inclusión de cualquier metodología que le permita acercarse a conocer mejor el fenómeno estudiado. En concordancia, se plantea inductivamente, de modo que las herramientas de análisis surgen de la misma observación inicial del fenómeno (Glaser y Strauss 1967), puesto que es el texto en su contexto el que determina lo que en él puede ser estudiado.

Sus objetivos, puesto que se trata de un estudio de caso cuyos alcances no pueden ir más allá de lo particular, son primeramente descriptivos, y en algunos momentos interpretativos, pero de ningún modo explicativos.

Para el análisis de textos, se utilizará el Método sincrónico-diacrónico de Pardo (2008), que se propone analizar el discurso, ordenándolo en categorías gramaticalizadas y categorías no gramaticalizadas o semántico discursivas. Las categorías gramaticalizadas que plantea son las siguientes:

- *Hablante-protagonista*: cualquier persona pronominal o cualquier referente nominal que asuma el argumento del H, aún si no está en posición de sujeto gramatical o lógico de la emisión.
- *Verbo 1*: con el que el H-P acciona.

- *Actor/es*: cualquier persona pronominal o referente nominal que toma los argumentos opuestos a los del H-P.
- *Verbo 2*: con el que el actor/actores accionan.
- *Tiempo. Lugar*: tanto la categoría de tiempo como la de lugar responden a la orientación espacio-temporal, necesaria y obligatoria de cualquier texto.
- *Operador pragmático*: obedece a distintas funciones: desde señalar al O cómo debe interpretar esa parte de la em. o cómo conectar distintas em., hasta las formas en que el H puede interpelar o lograr la complicidad del O.
- *Negación*: no tiene el mismo grado de obligatoriedad, esta categoría flotante puede aparecer negando distintos sectores de la em.

Las categorías *H-P* y *Actor/es* expresan el dialogismo existente en todo texto mediante voces que aparecen efectivamente en el texto. Así, la aparición de estas categorías permite mediatizar las voces internas que sostienen el movimiento argumentativo propio del dialogismo interno inherente a todo texto, el que también puede expresarse mediante recursos lingüísticos (discurso referido, directo o indirecto) o mediante recursos retóricos (como la garantía (Toulmin, 1958)).

Las categorías semántico-discursivas, en cambio, no poseen ni alta frecuencia de uso, ni son obligatorias, por lo que, desde una perspectiva funcional al significado –y por tanto, a las relaciones vinculadas con los argumentos–, éstas contienen la información más remática (la que conlleva mayor grado de dinamismo comunicativo, mayor carga semántica y menor grado de dependencia del contexto).

Los recortes de estas categorías dependen de los criterios interpretativos del investigador, con las limitaciones que imponen los elementos lingüísticos presentes en el texto.

3.3. Corpus

El corpus total de este estudio comprende tres entrevistas semiestructuradas, en profundidad, de una duración variable que va de 40 a 80 minutos, a hombres entre los 23 y los 35 años de edad, que tienen en común el estar en situación de calle en Santiago de Chile. Todas ellas fueron realizadas entre el 21 y el 23 de mayo del 2009. Por limitaciones de espacio, aquí ofrecemos solo el análisis de una de ellas.

3.4. Algunas anotaciones etnográficas

690

La entrevista que aquí presentamos fue realizada en una plaza de la comuna de Santiago Centro, lugar donde el entrevistado pernoctaba, entre las 19 y las 20 hrs. del jueves 21 de mayo de 2009, tras cuatro visitas anteriores al lugar en las semanas precedentes. De esas visitas y sus correspondientes notas de campo, surge la siguiente caracterización de las personas en situación de calle que pernoctan en los alrededores de la Posta Central: estas personas son alrededor de 50, sin embargo, se trata de una población flotante, lo que explica la imposibilidad de censarlos. Las edades de los sujetos fluctúan en un rango que va desde los 18 a los 60 años⁴. La gran mayoría de ellos

⁴ Los adolescentes en situación de calle tienden a invisibilizarse, dado que, bajo la figura de “protección de menores”, la policía los detiene y los lleva a centros de reclusión para menores u hogares. Los adultos mayores y las familias en situación de calle tienden a ser acogidos por redes sociales de iglesia.

son hombres. Las escasas mujeres que se observaron estaban en pareja con hombres del grupo. El motivo de la concentración en torno a la Posta dice relación con las redes sociales que ahí tienen establecidas: por una parte, la Posta, cuya Urgencia, abierta las 24 horas, les procura instalaciones sanitarias durante toda la noche y atención médica gratuita en caso de necesitarla; por otra, la existencia de múltiples grupos asistenciales que les procuran alimento, vestuario, colchones, ropa de cama y hasta entretenimiento en días de fiesta como la Navidad. Estos grupos asistenciales tienen identidades que giran mayoritariamente en torno a lo religioso, sean católicos, evangélicos o incluso hinduistas. Respecto al gobierno, desde el Central se reciben los fondos que amplían los servicios asistenciales en los tres meses más duros del invierno, sacando a estas personas de las calles entre fines de mayo y fines de agosto. Los gobiernos locales, sin embargo, muestran actitudes contradictorias: la I. Municipalidad de Santiago da la orden una o dos veces al mes de recoger todos los colchones y frazadas que se encuentren. Durante el día muchas de estas personas realizan trabajos informales, en torno a la basura, a la Vega Central o al cuidado de autos. También algunos encuentran trabajo en construcción, mayoritariamente como obreros no calificados. Respecto al consumo de alcohol y drogas, sería imposible emitir un juicio bien informado. En los momentos en que se participó de los grupos, el consumo era mínimo; menor que el que puede observarse en otros grupos de hombres de estas edades. Respecto a la delincuencia, que el prejuicio asocia a este grupo, no hubo observación directa, aunque sí referencias discursivas. Al interior de este grupo se establecen relaciones de tipo operativo y que se dan solo durante la noche. Hay conflictos que a veces redundan en violencia física y verbal, o en asociaciones precarias, vinculadas a

compartir espacios, distribuir ayudas o superar conjuntamente el frío, encontrando condiciones mínimas de sobrevivencia. Difícilmente las condiciones de contacto se vuelven situaciones de solidaridad, aunque hay excepciones. No se percibe una identidad colectiva, sino la confluencia de múltiples voluntades individuales de subsistencia, amalgamadas por estas redes sociales, establecidas de modo tal que los hacen converger siempre al mismo punto.

4. Presentación y Análisis de los resultados

En este apartado presentamos el análisis textual del discurso de uno de nuestros sujetos, poniendo el énfasis en sus primeras em., las directamente vinculadas a responder la pregunta por la situación de calle, pues, en la práctica, hemos encontrado que se cumple lo que señala Pardo (2008) respecto a que “en líneas generales, puede decirse que la primera emisión que va más allá de la orientación (en términos narrativos) contiene todas las categorías semánticas que aparecerán en el texto”(61). Por ende, si bien los tópicos tratados en el discurso íntegro pueden exceder estas primeras categorías, es posible analizarlos siempre como subargumentos de un argumento central que ha sido expuesto desde el comienzo.

4.1. Las estrategias retóricas del hablante JS

Al momento de la entrevista, el hablante JS tenía 23 años. Soltero, sin hijos, educación técnico profesional completa, trabajaba como ayudante de un puesto de verduras en las ferias libres todas las mañanas de lunes a domingo y pernoctaba en las inmediaciones de la Posta Central desde hacía aproximadamente siete meses.

Frente a la pregunta por aquello que motiva su situación de calle, JS responde:

(1)Yo, yo vivía, igual no ha sido fácil, porque yo, mi mamá me dejó a los dos años solo, miento, a los ↑ meses, y después yo me fui criando en un hogar de menores y ahí estuve viviendo veintidós años. (2)Un tiempo me fui, después volví, y nada, pm, y ahora estoy aquí en la calle porque me gusta, de chiquitito me ha gustado vivir en la calle, y estar en la calle. (3)Y ahora hace poco no más que estoy viviendo en la calle, como medio año casi un año ya, pm. (4)Pero hay gente que vive más años que yo, pm: mi mamá, pm, mi mamá toda su vida ha vivido en la calle... cuarenta y dos, de los nueve años a los cuarenta y dos... es harto, pm, harto tiempo. (5)Entonces ella se conoce la calle al derecho y al revés, más que yo. (6)Mi mamá, sí, pm, mi mamá siempre ha dormido aquí, en este, en este círculo, y yo estoy aquí también...

Desde el análisis a través del método sincrónico diacrónico, podemos apreciar que ya en la primera em., el H ingresa la categoría 'mamá' en torno al abandono, como un justificador externo que apoya la evaluación de proceso inicialmente expuesta 'no ha sido fácil', en el que la forma 'ha sido' está marcada como +presente, +anclado en el pasado, y consecuentemente, +permanente. Aún dentro de esta em., vemos el ingreso de la categoría 'Hogar', marcada hasta aquí como el lugar de pertenencia hasta el pasado reciente (el H tiene 23 años, de los que señala haber estado 22 ahí). En esta misma em. cabe destacar las formas 'yo me fui criando', en que la forma agentiva está marcada y ocupa el lugar que debería ocupar un tercero, con lo cual, reafirma la

condición de soledad tras el abandono; y ‘estuve viviendo’, con que se marca tanto +continuo, como +pasado y +perfecto. Así, aparecen en conflicto estas primeras dos categorías como justificadoras externas de la actual situación de calle, que adquirirán sin embargo, propiedades distintas a las esperables en el transcurso de las siguientes em.

En la em. número 2, el H establece la categoría ‘calle’, agregando la propiedad de la declaración causal ‘porque me gusta’, con que expresa que se trata de una preferencia marcada como +agentiva y +afectiva, lo que luego reafirma agregando ‘de chiquitito me ha gustado’ donde la forma verbal marcada como +presente, +anclado en el pasado, es reforzada por la adverbial ‘de chiquitito’, adquiriendo el carácter de +identidad. ¿Qué tipo de recurso retórico interpersonal establece el H al valorar afectivamente una situación de calle, cuyo prestigio social es poco evidente? Analizado desde White (2003), pensaríamos que este justificador interno, en tanto recurso actitudinal de afecto, debería funcionar intersubjetivamente como indicador del deseo del H de despertar solidaridad para sus posiciones en el O. Sin embargo, no es obvio que sea así en este caso. Antes bien, lo que se percibe es que JS, introduciendo en el discurso una voz social que considera su posición poco prestigiosa, responde a ésta utilizando el recurso como un modalizador interpersonal de tipo heteroglósico intravocalizado cerrado, esto es, con la función de limitar la posibilidad de interacción con posiciones alternativas. Este recurso se presenta el JS con una alta frecuencia: en 40 minutos de entrevista, de un total de 4847 palabras, enuncia 40 veces ‘me gusta’, con valores positivos y negativos. Además de lo expuesto, será necesario observar las propiedades que va adquiriendo la

categoría 'calle', para comprender lo que está realmente declarando JS en la segunda em.

En la tercera em., el H matiza la preferencia expresada, marcándola como contingente, a través de los recursos lingüísticos 'estoy viviendo', +presente, +estado transitorio, lo que se recalca a través del adverbial, 'hace poco no más', como indicador de cómo debe leerse la situación expresada. Entonces, en la cuarta em., se introduce lo que entenderemos como una nueva categoría, la 'relación comparativa con la madre' a la que refiere introduciendo la partícula adversativa 'pero', que destaca su posición respecto de la que le sigue, 'hay gente que vive más años que yo', declaración que se aclara luego con la explicitación del referente de 'gente': su madre. Así, en la declaración marcada por la reiteración con un valor alto en una escala de intensidad, el H declara 'mi mamá toda su vida ha vivido en la calle', donde los valores +presente, +anclado en el pasado, son reforzados por la adverbial 'toda su vida' adquiriendo un valor de +identidad que distingue esta posición de la suya, +transitoria. En esta nueva categoría, que introduce nuevamente a la madre, ahora desde el presente, y le otorga nuevas propiedades, se desarrolla también la quinta em., donde 'ella se conoce la calle', encuentra en la versión reflexiva de conocer 'se conoce', el valor de un conocimiento integrado a la identidad, hecho propio, de modo que adquiere los rasgos +experticia, +identidad, sobre la calle, apoyado por la expresión gramaticalizada 'al derecho y al revés', expresada en este caso en orden inverso, a la que sigue un nuevo elemento en la categoría de relación comparativa con la madre, 'más que yo'.

Por último, en la em. número 6, el H refuerza contenidos ya expresados, como el carácter de +identidad que adquiere la posición de la calle en el caso de su madre ('siempre ha dormido

aquí'), y el de +transitoriedad presente que adquiriría en el caso del H-P ('estoy aquí'), pero además aporta un elemento fundamental para comprender el conjunto de las seis em. iniciales: el valor de 'aquí', ya no solo como un deíctico de calle, sino como el espacio real y simbólico del encuentro con la madre: 'yo estoy aquí también', como resolución del pasado de soledad antes expresado.

Entre las em. 7 y la 13, el H va a dotar de propiedades a la categoría hogar, de la siguiente manera:

(7)Sí, pm, yo me arrancaba de mi casa, por ir a carretear, me... no sé, poh, estar con los amigos, con los vecinos...

(8)(El hogar) ahí quedaba en Velásquez con Alameda.

(9)Hogar 'Niños para Cristo'. (10)Eso ya murió ya, eso ya

no es más hogar eso, pm. (11)Eso ya viene siendo parte

del consultorio, porque nosotros donde vivíamos teníamos

el consultorio al lao, ¿entiende? (12)Entonces ya, eso lo, el

Gobierno, el Estado se lo dio al consultorio pa que se

ampliara, y lo van a hacerlo posta. (13)Pero eso ya no está

eso ya, pm, ese hogar ya no existe ya, pm.

Si bien no analizaremos estas em. tan detalladamente como las anteriores, cabe destacar en ellas la configuración de los valores +pertenencia y +afectivo de la expresión 'mi casa' en la em.7, respecto de alternativas como 'el hogar de menores', usada con anterioridad, ubicada temporalmente en el pasado por 'arrancaba'. Así también se relevan los procesos de evocación mediante los cuales se localiza y singulariza esta realidad perdida en el presente en las em. 8 y 9, marcada además por el deíctico 'ahí', que por oposición al 'aquí' de la em. 6, adquiere también un valor de espacio real y también simbólico en el imaginario del H. Espacio del pasado y de lo perdido, según se configura a partir de la em.

número 10, en que la partícula ‘eso’, se carga con la forma verbal ‘murió’, que además del valor de +pasado, aparece como +humano, carga semántica que nos permitirá visualizar el proceso de pérdida de identidad de ese lugar –expresado en ‘ya no es más’ (em.10), ‘ya viene siendo’ (em.11), ‘lo van a hacerlo’(em.12)– como un proceso humano de pérdida de identidad que afecta la identidad del propio H-P.

También cabe destacar en la em. número 12 el rasgo humano que adquieren tanto los actores ‘El gobierno’ como ‘El consultorio’ , mediante el uso del verbo ‘dar’, que se vincula generalmente a un marco predicativo en que agente y beneficiario tienen el rasgo +humano, volviéndose así los responsables, en la metáfora ideacional, de la pérdida sufrida por el H-P. Como conclusión, la em. número 13 advierte de las propiedades de la categoría Hogar en el presente: ‘Pero eso ya no está eso ya, pm, ese hogar ya no existe ya, pm.’

Desde una mirada diacrónica a este conjunto de em, cabe destacar que el H marca la posición presente de la pérdida con nueve reiteraciones de ‘ya’; y el rol del agente marcado con un ‘nosotros’ instalado en el pasado, indicando pertenencia e identificación grupal. Nótese también en este sentido que la casi desaparición del H-P, determina la pérdida de vínculo actual con la realidad referida: el Hogar que ya no es más hogar.

Este proceso de pérdida se replica luego en el discurso en la imagen de la cuidadora del hogar, la madre sustituta del H-P, como se expresa en las em. 14 y 15:

(14)Mi madrastra... la señora que me crió a mí, pm, ella me dio los estudios y toda la cuestión. (15)No, pm, ella falleció: el 19 de enero del 2006.

Op.-Prag.ª	H-Prª	Verbo-1ª	Tiempoª	Actores/a Familias
ªª	1[Yo, yoª	Vivíaª	ªª	ªª
igualª	ªª	ªª	ªª	ªª
porqueª	yo, miª	ªª	ªª	mamáª
ªª	Meª	ªª	ªª	ªª
ªª	ªª	ªª	a los dos años,ª	ªª
miento,ª	ªª	ªª	a los mesesª	ªª
yª	ªª	ªª	Despuésª	ªª
ªª	yo-ª	me fui-criandª	ªª	ªª
y-ª	ªª	ªª	ªª	ªª
ªª	ªª	Estuve-viviendª	22-años,ª	ªª
ªª	ªª	ªª	2[Un-tiempoª	ªª
ªª	ªª	me fui,ª	Despuésª	ªª
ªª	ªª	Volvíª	ªª	ªª
y nada, yª	ªª	ªª	Ahoraª	ªª
ªª	ªª	Estoyª	ªª	ªª
porqueª	Meª	gusta,ª	de chiquititoª	ªª
ªª	Meª	ha-gustadª	ªª	ªª
yª	ªª	ªª	ªª	ªª
3[Yª	ªª	ªª	ahora hace poco no más que-ª	ªª
ªª	ªª	Estoy-viviendª	ªª	ªª
ªª	ªª	ªª	como medio-año casi-un-año ya,ª	ªª
4[Pero-ª	ªª	ªª	ªª	hay gente-ª
ªª	mi-ª	ªª	ªª	mamá,ª
ªª	mi-ª	ªª	ªª	mamá-ª
ªª	ªª	ªª	toda-su-vida-ª	ªª
ªª	ªª	ªª	42,-de los 9-años a los-42,-es-harto,-harto-tiempo,ª	ªª
5-[Entonces-ª	ªª	ªª	ªª	ella-ª
ªª	ªª	ªª	ªª	ªª
ªª	6[Miª	ªª	ªª	mamá,ª
sí, pm,ª	mi-ª	ªª	ªª	mamá-ª
ªª	ªª	ªª	siempre-ª	ªª
y-ª	yo-ª	Estoy-ª	ªª	ªª

Verbo-2ª	Categorías semántico-discursivasª			
	Mi-vidasª	Hogarª	Calleª	Rel. mamáª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
*ª	no-ha-sido-fácilª	*ª	*ª	*ª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
dejóª	*ª	*ª	*ª	*ª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
*ª	*ª	en-un-hogar-de-menoresª	*ª	*ª
*ª	*ª	ahíª	*ª	*ª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
*ª	*ª	*ª	aquí-en-la-calleª	*ª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
*ª	*ª	*ª	vivir-en-la-calleª	*ª
*ª	*ª	*ª	estar-en-la-calle.ª	*ª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
*ª	*ª	*ª	en-la-calleª	*ª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
que-vive-ª	*ª	*ª	*ª	más-años-que-yo.ª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
ha-vivido-ª	*ª	*ª	en-la-calle...ª	*ª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
se-conoce-ª	*ª	*ª	la-calle-ª	*ª
al-derecho-y-al-revés,ª	*ª	*ª	*ª	más-que-yo.ª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
*ª	*ª	*ª	*ª	*ª
ha-dormido-ª	*ª	*ª	aquí, en este, en este círculo,ª	*ª
*ª	*ª	*ª	aquí-ª	también...ª

Además de lo ya expuesto respecto a la pérdida, de estas em. se destaca el uso que hace este H de la expresión 'y toda la cuestión', que funciona como activador de un marco cognitivo completo, en este caso, el de las acciones de crianza, las que parece entender como una representación social compartida con el O. De modo similar se utiliza en otras secciones del discurso, cuando se expresa en la em. 78 'Cuando a mí me dejó solo y toda la cuestión, poh.', donde el marco cognitivo activado correspondería a las consecuencias del abandono.

En las em. 18 y 19, el H configura una nueva categoría, 'padre', cuyas propiedades explican la poca relevancia que se le atribuye en el discurso:

(19)Ta preso mi papá por lo que me contaron. (20) Sí lo conozco, tuve viviendo como tres años con él, pero siempre nos pegaba cuando éramos chicos, cuando yo tenía como seis años, hasta los nueve años estuve viviendo con él.

Propiedades como encierro en el presente y violencia en el pasado configuran su ausencia, tanto física como discursiva. De ahí que no se establezca como categoría discursiva central en la representación de identidad del H y este ausente en las primeras em. Si lo hacemos notar es porque éste es un elemento común a los tres H analizados.

Lo que nos interesará en adelante son los vínculos que se establecen entre las categorías 'madre' y 'calle' y el modo como éstas confluyen para determinar la configuración discursiva de identidad que el H construye de sí mismo.

En la em. 30, el H hace un juicio de sus intenciones respecto a una paternidad hipotética que lo enfrentan a la primera propiedad atribuida a la categoría 'madre, esto es, al abandono:

(30) Igual, no, yo no soy de esos locos que los dejan tirados, no me gusta.

Así, comienza a establecer un juicio implícito a las acciones pasadas de la madre marcado por la valoración afectiva 'no me gusta' y que además se expresa con valor de atribución con verbo ser, lo que lo constituye en propiedad de identidad, por oposición a la identidad de la madre. Este conflicto se desarrolla en extenso en las em. 70 a 79, donde se narra un conflicto puntual que determina un nuevo distanciamiento en el presente:

(70) Últimamente no la he visto mucho, pm, pero sí la saludo, no más cuando nos veimos, nos saludamos no más. (71) Nos llevamos mal con mi mamá. (72) No sé, pm, porque ella tiene el genio muy pesado y yo también, pm. (73) Somos como el vinagre y el aceite, ↓el aceite y el vinagre. (74) Porque somos así, pm, no nos llevamos bien, el carácter es así de uno. (75) No, si yo soy buena honda, yo soy simpático y toda la cuestión, pero es que después cuando estoy enojado o me hacen enojar, ya, es distinto. (76) Si una vez con mi mamá casi nos pescamos a puñalás, pm, sí, curaos, tábamos tomando los dos juntos y casi nos pescamos a puñalás. (77) Los remordimientos que a uno le vienen. (78) Cuando a mí me dejó solo y toda la cuestión, poh. (79) No falta quien... siempre vai a reprocharle a tu mamá en algún momento por qué no viviste con ella o por qué no estuvo contigo, siempre le vai a reprocharle.

De este fragmento, destaca el uso de la expresión gramaticalizada en la em. 73 'Somos como el vinagre y el aceite, ↓el aceite y el vinagre' que al marcarse como atributo expresado con 'ser', sella el estado de la relación con la madre, dándole una condición de insalvable al conflicto presente, lo que se refuerza porque la causa primera de la mala relación se pone en condiciones intrínsecas a cada participante: 'el carácter' que 'es así' (em.74); ocurre del mismo modo en la em. 79, que sirve como conclusión al fragmento, cuando al señalar las causas puntuales del evento de violencia narrado, se observa que el adverbio 'siempre', marcando a 'vai a reprocharle', indica que el conflicto está marcado con los valores +proyección al futuro, +permanente, -agentivo (por el uso de 2ª persona), -voluntario. De este modo, el H expresa su falta de expectativa de resolver el conflicto, marcándolo además con un valor alto en una escala de fuerza, por la reiteración.

702

Así la categoría 'calle', lugar que habíamos descrito fundamentalmente como posibilidad de encuentro con la madre, pierde este sentido y comienza a adquirir nuevas propiedades. En las em. 131 a la 134, se vincula a las propiedades 'liberalidad' y espacio permanentemente asistido, mientras que en las em. 163 a la 165, se le otorga las propiedades de 'peligrosa' y 'violenta'.

(E: ¿Qué es lo más difícil que te ha tocado vivir en la calle?)
(131)El volver a la casa. (se ríe) (132) Porque una vez cuando ya estai en la calle, te acostubrai, pm, veí que todo te regalan, todo regalao, te vienen a hacer comida, te dan vestimenta, te dan zapatos, te dan de todo, todos los años te hacen navidad, te dan regalos, te hacen uuuffff... (132) Entonces el dormir en la calle a uno le gusta porque se siente más liberal, nadien lo manda, nadie le dice na, va pa allá, viene pa acá: hace lo que uno quiere. (()) (133)

Entonces, es difícil. (134)No es... es difícil de volver a la casa, si ese es el problema, porque ya una vez afuera tú... te cuesta volver.

(163)Si esa es la huevá, pm. (164)Aquí nadien es...aquí sí, te pueden regalarte comida, te pueden regalarte ropa, pero uno también tiene que vivir su, salvar su propio pellejo, pm. (165)Aquí vienen huevones maldadosos te pegan por detrás, te pegan no más, pm.

De estos dos fragmentos cabe destacar, además de lo ya expuesto respecto a las propiedades de la categoría 'calle', la absoluta falta de agentividad expresada en la em. 132, en que se describe al asistencialismo, en que todas las referencias a la categoría H-P corresponden a una relación de beneficiario con las acciones expresadas, lo que en definitiva es evaluado en la em. 134 como 'un problema'. Por otra parte, en el siguiente fragmento encontramos en la em. 164 la expresión gramaticalizada 'salvar su propio pellejo', vinculada en este caso a la acción de supervivencia, no de situaciones como frío o hambre, sino de violencia. Esta expresión tiene además el valor de +soledad, que será relevante por haberse expuesto como estado consecuencia del abandono en la primera em. y porque aparecerá también en los temores en las proyecciones de futuro del H.

El conflicto que va configurándose al interior de la propia construcción desde el discurso del H, se expresa también en lo que señala respecto de las relaciones afectivas, que son evaluadas en su discurso como incompatibles con la posición de elegir la calle, por cuanto, posiblemente, su experiencia con su madre así se lo indica. De

ahí concluye una máxima: “en la calle es sin enamorarse”, que observamos a continuación en las em. 246 a 254:

(246)Si en la calle es sin enamorarse.(247) No, porque, si te enamoras, cagais. (248)Porque... no sé, pm, porque después podí conocer otra persona, a las finales te gusta la calle, nunca vai a poder estar con ella. (249)Si vai a estar saliendo a la calle, no vai a llegar. (250)Entonces, si te gusta la calle no tení que tener esos sentimientos. (251)Igual son bonitos y, pero... a mí me gusta la calle voy a pasar más el tiempo en la calle que con mi familia y yo tengo hartos amigos que tienen hijos y tienen señora, pm, pero les gusta estar en la calle, pm, no pasan con la señora ni con los hijos. (252)Hay algunos que no pueden llegar, por qué, porque tienen problemas de alcohol y ellos mismos se fueron de sus casas, otros de droga. (253)Pero pa tener señora y pa tener hijos y pa tenerlos así, mejor no poh. (254)Si a tus hijos los vai a ver una vez a las quinientas...

Tal como expresa la máxima, el antagonismo entre la categoría ‘calle’ y el amor se evidencia en los argumentos y ejemplificaciones que JS expresa en este fragmento. De ahí que una nueva propiedad de la categoría ‘calle’ sea la soledad. Soledad de la que el H venía huyendo por la situación de abandono inicial y que aparece aquí, transpuesta en la proyección de tener hijos, como se expresa en la última em. (254), ‘Si a tus hijos los vai a ver una vez a las quinientas...’. El círculo se completa entonces con el fragmento en que JS expresa su proyección de futuro, en las em. que van de la 265 a la 280:

(265)No sé, difícil pregunta. (266)Difícil pregunta. (267)No, porque... es difícil la pregunta que tú me hací. (268)Porque

todavía no... todavía no pienso ni en el mañana y voy a pensar a diez años más, entonces yo vivo el día a día, no más, pm. (269) Me gustaría tener mi casa, mi familia, como a todas las personas, como todos. (270) Sí, pm, tener una familia, tener tus propios hijos, salir a jugar con tu hijo a una plaza, no sé, pm, compartir un copete... (271) No, sí me gusta, pm, me gustaría sí, porque nada es eterno tampoco, si a las finales en algún momento vai a tener que salir de la calle. (272) Yo soy, yo me aburro, yo me aburro de los vicios ligerito, me aburro de la calle, me aburro de todo ligerito y me hago otra vida. (273) Aquí en este mundo cada uno se hace su vida a su propia imagen. (274) Si te gusta la vida de la calle y querí estar toda tu vida en la calle, vai a estar toda tu vida en la calle (()) (275) Por ejemplo, ya me estoy aburriendo de vivir en la calle y quiero irme, pero no sé cuándo, me, no sé si tomar la opción que me dijo mi tía que me metiera a un centro de rehabilitación y eso, pm. (276) Entonces, no sé pm. (277) Igual es difícil, pero proyectarme a diez años más, con familia yo creo, si Dios quiere, pm, y si no, estaremos solos no más. (278) Lucharemos por igual por una casa pa estirar después los huesos. (279) Igual tengo miedo a estar solo, pm, pero bueno, si así es la vida. (280) De repente uno comete muchos errores en la vida y Dios te manda un castigo tan grande que es la soledad y esa huevá duele. (281) Entonces, pero tení que estar preparado pa eso.

La primera evaluación del H acerca de la pregunta por su representación de futuro es 'difícil': en las em. iniciales de este fragmento está intentando proyectarse, señalando que es un ejercicio

que no se ha propuesto (em.268) ‘todavía no pienso ni en el mañana y voy a pensar a diez años más, entonces yo vivo el día a día, no más, pm.’ Esta respuesta, sin embargo, se revela como una evasiva cuando en las siguientes em. se configura una clara y definida representación de futuro⁵.

Entre las em. 270 y 271 se le señaló al H que esta proyección de futuro entraba en contradicción con su expresión de preferencia por la calle, lo que explica en la em. 271 su definición final frente al conflicto: ‘porque nada es eterno tampoco, si a las finales en algún momento vai a tener que salir de la calle’, de la que cabe destacar los valores de la forma verbal ‘vai a tener que salir’ de +proyección de futuro, + obligatoriedad.

Del final de la em. 272, destacamos la construcción ‘y me hago otra vida’, la que marca la propiedad +agentividad a través de: las tres expresiones de ‘yo’ expreso inmediatamente anteriores, el uso del prototipo de los procesos materiales ‘hacer’ con la meta ‘otra vida’ y el mismo H-P como beneficiario. Se desprende de ella que el H se construye a sí mismo con la propiedad +agentividad llevada a su grado máximo. Este grado de agentividad nos recuerda a la em. 2, ‘yo me fui criando’. Esto se ve a su vez reafirmado en la siguiente em., 273: ‘cada uno se hace su vida a su propia imagen’, confirmado por la 274, en que se ejemplifica, señalando implícitamente la posición de la madre y la 275, que marca, por oposición, la propia posición contaminada desde el inicio con la duda: ‘Por ejemplo, ya me estoy aburriendo de vivir en la calle y quiero irme, pero no sé cuándo, me, no sé si tomar la opción que me dijo mi tía que me metiera a un centro de

⁵ En la em. 270 emerge incluso un detalle ‘salir a jugar con tu hijo a una plaza’, que supone una visualización de lo expresado en términos más genéricos en la em. 269: ‘mi casa, mi familia’.

rehabilitación y eso, pm'. Y es esta duda, que constituye una identidad en conflicto, la que determina el valor del recurso interpersonal utilizado desde el inicio ('porque me gusta'), como utilizado con la función de limitar las posiciones alternativas que pudieran contestar a una posición de por sí inestable y en crisis.

De las em. siguientes, finalmente, queremos relevar las propiedades de esta proyección de futuro. Frente a la propiedad 'deseo de casa y familia', que ya fue expuesta, se erigen las em. 279 a 281, en que aparece el temor a que en el futuro haya nuevamente soledad. La expresión del proceso mental 'tengo miedo a estar solo' y la valoración de la soledad como 'una castigo tan grande', marcada finalmente por 'esa huevá duele', expresan la justificación interna de su duda a mantener su posición de estar en la calle, por cuanto esta categoría presenta la propiedad de la soledad. Por último, las expresiones 'si no, estaremos solos, no más', 'pero bueno, si así es la vida' y 'tení que estar preparado pa eso', marcan una menor agentividad del H-P, donde el 'nosotros' indica no pertenencia sino soledad, una despersonalización del proceso y una segunda persona indicando que no hay deseo, sino temor de verse obligado ('tení que estar'), una vez más a resignarse y sobrellevar la soledad.

5. Conclusiones

Respecto al grado de argumentatividad y al dialogismo como propiedad del lenguaje, podemos concluir que la incorporación de voces reconocidas como no propias en el discurso emerge claramente desde éste a lo menos en las siguientes instancias: modalizador de la conclusión, introducción de los datos, expectativa de las creencias compartidas en las garantías.

Respecto a los recursos retóricos mediante los que el H negocia su posición intersubjetiva, podemos señalar que expresa una posición heteroglósica con intención de limitar posiciones alternativas. El discurso de JS presenta riqueza de formas verbales y adverbiales, así como escasa incorporación de narrativas propiamente tales. En términos interpersonales expresa la mayor parte de sus valoraciones o posiciones mediante recursos de valoración ('me gusta', 'me da igual', 'no me gusta') mediante los cuales, aparentemente, no está buscando conseguir la empatía del O, sino más bien limitar la posibilidad de enfrentarse con posiciones alternativas, lo que se debería a que, interiormente, se encuentra ya en un proceso de negociación con varias de esas posiciones, por lo que las externas sólo agudizarían su conflicto.

Respecto a la productividad del método de Pardo, queda demostrado que, si bien el recorte de las categorías semántico discursivas está fuertemente mediado por la interpretación del investigador, permite efectivamente traslucir desde lo textual el dialogismo interno y las construcciones de identidad del H.

Referencias bibliográficas

- Bajtín, M. (1986). The problem of Speech Genres. En *Speech Genres and Other Late Essays*, McGee, V.W. (trad.). Austin, EE.UU.: University de Texas Press: 60-101. Citado por White, Peter R.R. 2003. *Un recorrido por la teoría de la valoración (Teoría de la valoración)*. Versión disponible en internet.
- Callejo, J. (2002). Observación, entrevista y grupo de discusión: el silencio de tres prácticas de investigación. En *Revista*

española de Salud Pública, vol.76, no.5, Madrid, octubre de 2002.

Fairclough, N. y Wodak R. (1997). Análisis Crítico del Discurso. En van Dijk, T. (comp.) (2000). *El discurso como interacción social*. Barcelona, España: Gedisa.

Glaser, B.G. y A.L.Strauss. (1967). *The discovery of grounded theory: strategies of qualitative research*. Londrés, Inglaterra: Weidenfeld & Nicholson.

Halliday, M. (1970). Estructura y función de lenguaje. En Lyons, J. (1977). *Nuevos horizontes de la lingüística*. Madrid, España: Alianza.

Labov, W. y Fanshel, D. (1977). *Therapeutic Discourse Psychotherapy Conversation*. Nueva York: Academic.

Labov, W. y Waletzky J. (1966). Narrative Analysis: oral versions of personal experience. En Macneish, J. (ed.) (1967). *Essays on the verbal and visuals arts. Proceeding of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Etimological Society*. Seatle, EE.UU.: university of Washington: 12-44.

Pardo, M.L. (2008). Una metodología para la investigación lingüística del discurso. En Pardo, M.L. (ed.) *El discurso sobre la pobreza en América Latina*. Santiago, Chile: Frasis: 55-78.

Toulmin, S. (2007) [1958]. *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Península

White, Peter R.R. (2003). *Un recorrido por la teoría de la valoración (Teoría de la valoración)*. Versión disponible en internet.

Manuel Álvarez.

Estrella distante, la comunidad y la dictadura: una lucha contra el olvido.

Título: Estrella distante, la comunidad y la dictadura: una lucha contra el olvido.

Autor: Manuel Álvarez.

Palabras Claves: Roberto Bolaño, Comunidad, Conformación del Estado, Trauma y Crisis de la experiencia.

Resumen

El artículo muestra que en la novela Estrella distante se estructura la pérdida de una comunidad que desaparece con el advenimiento de un Estado dictatorial que se impone sobre la sociedad, a través del miedo y que está encarnado en la figura de un asesino/poeta. Debido a ésto se observa la conformación de una tercera comunidad conformada por tres personajes que en busca de aquel asesino, intentan configurar un presente en que ya no son más que el producto de una época que aniquiló toda base en la cual asentar la experiencia.

Estrella distante, la comunidad y la dictadura: una lucha contra el
olvido

Manuel Álvarez

*Este cuento es muy simple aunque hubiera
podido ser muy complicado. También es un
cuento inconcluso, porque este tipo de
historias no tienen un final.*

Roberto Bolaño

Este trabajo se propone desarrollar un análisis de la novela *Estrella distante* de Roberto Bolaño, publicada el año 1996, la que se enmarca dentro de la denominada literatura postdictatorial chilena. Es una novela escrita desde las fronteras, es decir, desde la lejanía de las tierras españolas que refugiaron al autor hasta en los últimos días de su vida, y que fue el lugar preciso que encontró para poder mirar desde una perspectiva diferente la realidad chilena. Bolaño, a mi entender, desde una singular forma escritural, desarrolla esta novela con miras al pasado democrático, la dictadura y el período de transición chileno, desde una distancia discursiva, espacial y temporal, pero también personal, que le permite cuestionar la verdad de los hechos, los valores de la justicia y, además, dar cuenta de la incertidumbre de lo relatado, la crisis de la experiencia de sujetos contemporáneos, en fin, las (in)certezas de lo vivido y el estado de una realidad que no se permite olvidar el pasado pero que se encuentra en el aire.

La pretensión principal de este trabajo es ver a la novela *Estrella distante* como una construcción compleja de la verdad, es decir, una

elaboración estética de los espacios de la lucha contra el olvido y, también ver a esta novela como esa compañera fiel del transcurso de la historia moderna, y que cambia un poco a partir de los tiempos postdictatoriales y postmodernos; o como el mismo Bolaño definía a la novela como género:

“Un intento fallido de amnesia donde todos somos iguales, las sombras inocentes y los brutos malévolos, los personajes ficticios, es decir, todos somos víctimas solo que de una forma indolora [...] trata sobre el efecto del tiempo en las historias, sobre el lento progreso del olvido que es una de las formas de la ocultación hacia la que con más gusto y puede que con más justificación tendemos.”¹

En este sentido el presente trabajo busca dar cuenta de tres puntos: primero la pérdida de una comunidad que desaparece con el advenimiento de la dictadura militar chilena: una comunidad que se configura por medio de la juventud, la poesía y un proyecto político con horizonte en la revolución y el socialismo de la Unidad Popular. Segundo el establecimiento de un Estado dictatorial que se impone sobre la sociedad chilena y sobre aquella comunidad, a través del miedo, el terror, la tortura y la persecución, encarnado en la figura de un asesino/poeta de la dictadura. Y finalmente, la conformación de una tercera comunidad encarnada en tres personajes que en busca de aquel asesino, buscan una forma de configurar el presente en que ya ellos no son más que sujetos producto de una época que aniquiló toda base sólida en la cual asentar la experiencia y su conformación misma, es decir, un momento en que ya cualquier noción de esa primera

¹ Bolaño, R. “Entre el juego y el olvido”. Entrevista de Silvia Adela Kohan para *La Nación* (Buenos Aires). Barcelona, 25 de abril de 2001.

comunidad se ha extinguido y en que cada sujeto no es mas que un huérfano. Mirándolo así en *Estrella distante* observo un principio de vacuidad, encarnada sobre todo en la figura del narrador. Una vacuidad dada por aquello que fue y que hoy ya no está, esta novela como diría Ignacio Echeverría nos ubica entre la historia y la melancolía, “una ‘extraña melancolía’ de ya no poder entregarse con fe ciega ni una ni otra [literatura o historia]. Se mantiene, sin embargo, la tenue posibilidad de que en el camino de reconstruir con la palabra una memoria de los hechos, sea posible descubrir o inventar aquella comunidad que se ha desbandado después del desastre.”²

Estrella distante es una novela cuyo tiempo se despliega desde el año 1971, o tal vez 1972 [la incertidumbre respecto a la fecha, como de los hechos mismos, es propia de la novela], cuando el narrador ve por primera vez a Alberto Ruiz-Tagle, luego Carlos Wieder. Este, en un comienzo, se presenta como un poeta autodidacta de la región del Bío-bío y asistente a los talleres de poesía que se daban dentro de la universidad de Concepción, para luego transformarse en un asesino de la dictadura y, a su vez, en un poeta vanguardista que realiza performances poéticas escribiendo poemas en el cielo desde un avión; un sujeto, cuyo acto poético más importante, y el que lo condena, es la exposición de una colección de fotos en un departamento, donde muestra los cuerpos mutilados de cada una de sus víctimas. El relato transcurre con Carlos Wieder como eje central, y alrededor de su figura se (re)construyen, primero, los crímenes que cometió (como el asesinato de las Hermanas Garmendia, el más

² Echeverría, I. “Historia particular de una infamia”. En *Roberto Bolaño: la escritura como Tauromaquia*. Coord. Celina Manzoni. Buenos Aires, Argentina: Corregidor, 2002. p. 37-38.

importante dentro de la novela). En segundo lugar, se hace un seguimiento de la vida de los personajes que lo conocieron en el contexto de los talleres y de la ciudad de Concepción en ese período, para luego relatarnos cómo vivieron después de conocerlo, lo que coincide con el tiempo de la dictadura. Y en tercer lugar, se desarrolla la intriga que la figura del personaje principal representa para el narrador y su amigo Bibiano O’Ryan, quienes sospechan de Ruiz-Tagle/Wieder desde un principio. Finalmente, se produce la aparición de la figura de un detective llamado Abel Romero, quien junto con el narrador, realizará la búsqueda de este infame personaje ya en los años noventa, y desde Barcelona.

La novela parte así: “La primera vez que vi a Carlos Wieder fue en 1971 tal vez en 1972, cuando Salvador Allende era presidente de Chile [...] Entonces se hacía llamar Alberto Ruiz-Tagle y a veces iba al taller de poesía de Juan Stein, en Concepción, la llamada capital del Sur [...] No hablaba demasiado. Yo sí. La mayoría de los que íbamos hablábamos mucho: no sólo de poesía, sino de política, de viajes [...].”³ Ya desde este punto el narrador nos sumerge en un ambiente especial, el ambiente del taller se muestra como un espacio, de creación, de dialogo, de participación, de compañerismo, posibles publicaciones, de proyectos de antologías, etc. y que está enmarcado dentro del momento del triunfo del socialismo por la vía democrática pero donde también había una creencia en la lucha armada, este era el momento de la utopía revolucionaria. En este sentido dentro de la novela se nos muestra a un grupo de poetas jóvenes, un aspecto que no es extraño dentro de la obra de Bolaño, pues plaga su obra [los real visceralistas por ejemplo] y que va más allá de la simple constatación autobiográfica, sino que también guarda relación con una perspectiva

³ *Estrella distante*. p. 13

particular del mundo, del oficio y la historia de su generación: “la historia de una generación envejecida, de sus esfuerzos y de sus sueños.”⁴

A este taller, al igual que al otro que se dicta dentro de la misma universidad pero a cargo de Diego Soto, asisten solo estudiantes universitarios, de las más variadas carreras y orígenes, todos con alguna filiación a pensamientos ideológicos de izquierda, todos de clase media; solamente Ruiz-Tagle/Wieder es diferente. Este es un hecho que no pasa desapercibido para nadie, para el narrador y su amigo Bibiano O’Ryan, es claro rasgo de sospecha, para las hermanas Garmendia, también asistentes al taller y próximas víctimas del asesino, es un rasgo de interés. El personaje no encaja con el resto ni por su apellido, ni por su personalidad y su vestimenta, incluso tampoco se define como un estudiante, pues se presenta como un autodidacta, posición que también es cuestionada en la novela. A pesar de esto los integrantes del taller no reparan mucho en su figura, con la excepción claro del narrador y su amigo, quienes sienten constantemente el halito de sospecha que rodea a este personaje.

La destrucción de este espacio comunitario se ve acompañada por el momento histórico que marca la caída de la utopía, el golpe de estado efectuado en Chile el 11 de septiembre de 1973. Este momento dentro del relato se marca a través del episodio donde las hermanas Garmendia hablan con el narrador y le dicen que se marchan, se irán a Nacimiento, a la casa de campo heredada por sus padres. El narrador al recibir esta noticia insiste en ir a verlas, una vez que se reúne con ellas. Él describe este momento de la siguiente

⁴ Echeverría, Ignacio. “Sobre la juventud y otras estafas”. En *Roberto Bolaño: la escritura como Tauromaquia*. Coord. Celina Manzoni. Buenos Aires: Corregidor, 2002. p. 72

manera: “Ninguno había cenado así que nos metimos los tres en la cocina e hicimos huevos con cebolla, pan amasado y té. Me sentí de pronto muy feliz, inmensamente feliz, capaz de hacer cualquier cosa, aunque sabía que en esos momentos todo aquello en lo que creía se hundía para siempre y mucha gente, entre ellos más de un amigos, estaba siendo perseguida y torturada.”⁵ Esa comida con las hermanas Garmendia quienes se configuran como las representantes del espacio del taller, son sus estrellas, es el último episodio donde se vislumbra ese espacio que nunca volverá después de la dictadura militar. Es el fin de la comunidad de jóvenes poetas, es el fin del proyecto revolucionario, es el fin de una comunidad a la cual nunca se retornará.

Desde este punto comienza la configuración del Estado en su peor forma, la de una dictadura. Referente a este punto hay dos episodios que son significativos. El primero es la transformación de Alberto Ruiz-Tagle en Carlos Wieder, que sucede una vez que las gemelas Garmendia están en su casa de Nacimiento y Ruiz-Tagle/Wieder las va a visitar y lo que en una primera instancia parece un tertulia de amigos donde se conversa y se lee poesía, cambia. Avanza la noche, ya es tarde todos se van a la cama, en este punto del relato desaparece Ruiz-Tagle y aparece Wieder.

“Unas horas después Alberto Ruiz-Tagle, aunque ya debería empezar a llamarle Carlos Wieder, se levanta [...] Todos duermen. Él, probablemente, se ha acostado con Verónica Garmendia. No tiene importancia. [...] Lo cierto es que Carlos Wieder se levanta con la seguridad de un sonámbulo y recorre la casa en silencio. [...] Finalmente encuentra la habitación de la tía [...] De un salto se pone

⁵ *Estrella distante*, p. 27.

junto a la cabecera. En su mano derecha sostiene un corvo. Ema Oyarzún duerme plácidamente. Wieder le quita la almohada y le tapa la cara. Acto seguido, de un solo tajo, le abre el cuello.”⁶

En ese momento llega a la casa un grupo de hombres que vienen a ayudar a Wieder a realizar el asesinato: “Y detrás de ellos entra la noche en las casa de las hermanas Garmendia. Y quince minutos después, tal vez diez, cuando se marchan, la noche vuelve a salir, de inmediato, entra la noche, sale la noche, efectiva y veloz.”⁷ Si se observa detenidamente este hecho es muy significativo, pues la entrada de la noche, la entrada de la dictadura, la entrada a la época más oscura de la historia chilena dentro del relato está representada en la transformación del sujeto de sospecha en un asesino, pero no un asesino de cualquier persona, sino un asesino de aquellas personas que simbolizaban precisamente a la época que se ha interrumpido, aquellas personas que ya habíamos dicho eran al representación de la comunidad comprometida social, política y creativamente. Este asesinato es el único que se relata dentro de la novela, es el único que como lectores se nos hace ver. Con aquello se nos dice este es el fin de una época y el comienzo de otra que marcará a los individuos para siempre.

Hay un segundo momento que marca el inicio del Estado fundado en el miedo y es iluminador. El narrador se encuentra detenido en el Centro La Peña a las afueras de Concepción, las circunstancias de su detención él mismo las cataloga de banales; sin embargo, su presencia ahí le permite presenciar el primer acto

⁶ *Estrella distante*, p. 31-32.

⁷ *Ibíd.*, p. 33.

poético de Carlos Wieder. Desde las alturas y al parecer, dirigido a quienes se encontraba en este, porque no decirlo, campo de concentración, aparece un avión, que uno de los detenidos cree es de la segunda Guerra Mundial, el avión se dirige lento, de pronto empieza a escribir frases en el cielo, escribe lo que parece ser un poema en el cielo. Son letras perfectas, escritas con humo negro, que configuran los versos del Génesis bíblico en latín. Mientras cada uno de los detenidos sumía su atención en este extraño acontecimiento el avión sigue por todo el cielo del Concepción lanzando sus versos y finalizando el acto con una sola palabra “Aprendan”. Este acto marca el inicio de la fama de Wieder como poeta, como vanguardista, como persona pública, pero al mismo tiempo marca el génesis de la dictadura, del miedo, de la inseguridad, de una herida que quizás nunca devendrá en cicatriz y que no desaparecerá de la vida de los que lo presenciaron.

718

Roberto Esposito en su libro *Communitas* lleva a cabo un análisis respecto a la formación del Estado, y la consecuente difuminación de la comunidad, a través del pensamiento de Thomas Hobbes. El elemento estructurante que Hobbes, y el mismo Esposito, observan respecto al origen del Estado es el miedo. El miedo que el hombre tiene a la muerte. “Porque el miedo que nos atraviesa —e incluso nos constituye— es precisa y esencialmente miedo a la muerte. Miedo de no ser más lo que somos: vivos. O de ser demasiado pronto lo que *también* somos: precisamente «mortales» en tanto destinados a la muerte.”⁸ Es decir, la pérdida de los lazos comunitarios y la formación del Leviatán (el Estado) ocurren debido a un instinto de conservación que determina a cada hombre, o sea, “tememos a la muerte porque queremos sobrevivir. Pero queremos sobrevivir justamente porque

⁸ Esposito, R. *Comunitas*. Buenos aires, Argentina: Amorrortu, 2003. Pp. 54-55.

tememos a la muerte.”⁹ En este sentido la muerte es entendida como aquello que está en un primer lugar, es el punto de origen. Y en el caso de *Estrella distante* esto no es muy diferente. En ella a través de la muerte de las gemelas Garmendia se da el origen de Carlos Wieder, la estrella poética de la dictadura militar chilena; pero en un plano aun mayor con esa muerte y con el miedo que generan las múltiples muertes y persecuciones ejecutadas por los organismo de represores del golpe militar, se genera la formación del Estado militar.

Hay que atender además, en cuanto a la configuración del Estado militar represor, al hecho de que “El miedo no solo está *en* el origen de la política, sino que *es* su origen, en el sentido literal de que no habría política sin miedo.”¹⁰ Pues si se revisa históricamente la dictadura militar en una primera instancia se presentó ella misma como la forma de salvación frente al socialismo imperante en Chile. Ante un ambiente de inseguridad marcado por el control del comercio y la constante conspiración contra las medidas del gobierno de Salvador Allende, se fue gestando una inseguridad latente en la mentalidad de cierta parte de la población, que incluso hasta hoy día se mantiene. Así los golpistas y ciertos sectores políticos inconformes justificaron, y aun hoy justifican, el proceder de la junta militar encabezada por Augusto Pinochet. De esta manera, se puede apreciar que en una primera instancia el golpe de estado se fundó en el miedo, en el miedo de cierta parte de los ciudadanos frente a lo que ya en momentos de la dictadura se empezaría a denominar el cáncer marxista. Por eso se puede decir que, aunque Hobbes haya visto el miedo desde una perspectiva positiva que incluso era el origen de las formas legítimas del Estado, en el caso de la historia de Chile y en el

⁹ *Ibíd.*, p. 55.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 56.

caso de la historia que se aprecia en el relato de Bolaño, el miedo también es quien genera las formas más degeneradas, defectuosas y sombrías del mismo. En este caso, y a pesar de Hobbes, tenemos que decir que el miedo pierde su carga positiva, pues, ya no construye un Estado fundado en el derecho y el bienestar moral, sino por el contrario funda un Estado que se rige por el despotismo y la tiranía.

Si en algo tiene sentido lo planteado por Esposito a través de Hobbes es que el miedo no solo origina y explica el pacto de formación del Estado sino que además lo protege y lo mantiene vivo. En el caso de la dictadura, esta se fundó en base al miedo y luego se encargó de mantenerlo vivo para así justificar su existencia. La dictadura hizo que cada uno de los individuos de la sociedad chilena no se olivaran de tenerlo, lo hizo parte de cada uno de ellos, con el fin de mantenerlos separados entre ellos pero a su vez de ellos mismos. Si algo hizo particularmente la dictadura fue romper con los lazos comunitarios y sociales dentro de Chile, pues significaban una amenaza para las pretensiones del gobierno impuesto a través del golpe. Este punto no se llevó a cabo por medio del principio que rige la filosofía de Hobbes, es decir, no fue el miedo propio de los hombres de que cualquiera puede matar a cualquiera, sino que fue el miedo, que se sumó a la incertidumbre política del momento, fundado en el mismo discurso y accionar de la dictadura de Pinochet. El Estado dictatorial se dedicó a ejercer el miedo sobre los hombres que constituían la población de Chile. Esposito entiende que “Lo que los hombres tienen en común [...] es la capacidad de matar, y en correspondencia, la posibilidad de que les den muerte: potencia de muerte generalizada a tal punto que se convierte en el único vínculo que asimila a los individuos por lo demás separados e

independientes.”¹¹ Bueno, en el caso de Chile lo que mantuvo a los hombres separados fue el miedo ejercido por el terror del Estado. Aquí no hubo espacio para que los hombres estuvieran en conflicto y, por lo tanto, delegaran su poder, traducido en su necesidad de seguridad, al Estado, para que los resguardara de sí mismos, sino que hubo unos sujetos que resguardados por la posición que un régimen democrático les había otorgado decidieron tomar las riendas de una sociedad y ejercer violentamente el control de la misma. Por medio del vacío de lazos comunitarios previos se levantó este Leviatán tirano y se mantuvo por diecisiete años. Solo que en este caso la disociación comunitaria no estaba en función de unir a los individuos bajo un mismo alero, sino que la disociación se encontraba focalizada en el exclusivo mantenimiento del régimen.

Dentro de *Estrella distante* la presencia del Estado tiránico no se observa directamente ejercida salvo por medio del personaje de Carlos Wieder. Al episodio ya relatado del asesinato de las gemelas Garmendia, donde se aprecian los mecanismos bajos los cuales operaron una serie de asesinatos de la dictadura, hay que sumarle el episodio más relevante dentro de lo que él consideraba sus actos poéticos. A partir del asesinato, la narración se concentra en mostrarnos la figura del poeta vanguardista en que se convierte Wieder, señala su relación con el *establishment* de la poesía chilena, el espaldarazo que recibe de parte de un crítico literario de nombre Ibacache¹², se comentan sus performances artísticas celebradas dentro de Chile y aprobadas por quienes ostentan el poder; se narra su viaje a la Antártica donde el poeta/asesino quiere plasmar su poesía y la “estrella chilena”. Finalmente, llegamos al año 1974,

¹¹ *Ibid.*, p. 62.

¹² [personaje que es el protagonista en *Nocturno de Chile*]

cuando el “poeta” es llamado desde Santiago para que realice una muestra de su poesía aérea frente a los altos mandos de la Junta Militar, al mismo tiempo que él prepara una exhibición fotográfica en el departamento de un amigo. La demostración aérea pasa sin pena ni gloria, salvo por algunos actos de temeridad de parte de Wieder, pues el mal clima no permitió que sus poemas fueran visibles en el cielo. Sin embargo, llegado el momento de la exhibición fotográfica, a la que asisten los más cercanos a Wieder, se desata la caída del ángel de la muerte, pues, las fotografías muestran aquello que nadie esperaba, imágenes de una realidad por unos sabida, por algunos ignorada y por otros evitada:

“La mayoría eran mujeres. El escenario de las fotos casi no variaba de una a otra por lo que se deduce es el mismo lugar. Las mujeres parecen maniqués, en algunos casos maniqués desmembrados, destrozados, aunque Muñoz Cano no descarta que en un treinta por ciento de los casos estuvieran vivas en el momento de hacerles la instantánea.”¹³

Dice Paz Soldán: “Al interior de la novela, las fotos de Wieder sirven para revelar su condición de asesino aliado al régimen; el ‘arte nuevo’ no muestra otra cosa que la complicidad del artista con el poder; ante esa revelación, el efecto en los espectadores es fulminante [...]”¹⁴ Las fotografías evidencian el horror, muestran los cuerpos descuartizados de las mujeres que desaparecieron en

¹³ *Estrella distante*, p. 99.

¹⁴ Paz Soldán, E. Introducción: Roberto Bolaño: Literatura y Apocalipsis. En *Bolaño Salvaje*. Paz Soldán, E. y Faverón Patriau, G. (Comp. y edit.) Barcelona, España: Editorial Candaya, 2008. P. 17.

Concepción y otras partes del sur, algunos de los testigos incluso pueden distinguir a las Garmendia, tienen una ordenación particular, tienen ciertas temáticas, incluso desprenden sensaciones como nostalgia y melancolía. Las repercusiones de este acto produjeron el enjuiciamiento secreto de Wieder, su destitución de la FACH, y su posterior desaparición de la escena nacional. Pero, como era normal en la dictadura, no hubo justicia, lo que pone de manifiesto que el Estado, cuando no era el responsable del crimen, se convertía en el cómplice que resguardaba al asesino. La exposición sólo refleja una realidad encubierta, el acto y sus repercusiones nos evidencian los mecanismos bajo los cuales opera la dictadura, la única condena que se le hace al personaje es la de evidenciar esos mecanismos, sobre todo frente a los pocos civiles que presenciaron el acto, a quienes se les amenaza y calla, siendo siempre la consigna el silencio y el miedo.

De esta manera termina la historia de Wieder en Chile, luego del fracasado y oscuro episodio de las fotografías se le pierde la pista, se va del país, en definitiva Carlos Wieder desaparece. Sin embargo, dentro de la narración siempre hay un personaje encargado de seguirle la pista. De esta forma es como se empieza a configurar lo que a mi parecer es la segunda comunidad dentro de la novela, la que aquí denominaré «la comunidad de los detectives». La figura del detective como se entiende aquí no está regida por las características del canon, en realidad, dentro de la obra de Bolaño nunca es así. A pesar de que la trama del misterio y las figuras detectivescas son comunes en gran parte de su obra, basta mencionar a *La pista de hielo*, *Monsieur Pain*, *Los detectives salvajes*, *2666*, etc; a mi parecer, su utilización nunca está orientada hacia lo que este personaje normalmente hace, es decir, revelar un misterio. Pareciera ser, de hecho, que lo que menos importa es llegar a la resolución del enigma, por eso sería irresponsable postular a Roberto Bolaño como un

cultivador del género policial, sino más bien hay que verlo como una reciclador del mismo, alguien que usa las partes del policial, así como otros géneros, y sus características con otros fines dentro de la narración. En este sentido sigo a lo que afirma Celina Manzoni: “Su proyecto de escritura [el de Bolaño], sustentado en la pasión de contar, propone una poética en la que confluyen y se cruzan con libertad, formas culturales que de manera tradicional han sido catalogadas y discriminadas por su condición, de ‘cultas’ o de ‘populares’.”¹⁵ Así se puede apuntar a una dinámica dentro de la obra de Roberto Bolaño, que tiene que ver con una apropiación de las tradiciones más heterogéneas, las cuales se re-funcionalizan en múltiples sentidos. Aquí a mi parecer Bolaño nunca quiere presentar a un detective como Sherlock Holmes o Auguste Dupin, cuyo método racional o *detection*¹⁶ es lo que más importa; es decir, no quiere representar personajes que mediante el despliegue de sus facultades lógicas resuelvan el mundo y den fe de una ideología propia de la modernidad, sino que lo que hace es mostrar una “fascinación por las figuras de la ley”, o como sostiene Paz Soldán:

“Esas figuras que sirven para dar fe de la inteligibilidad del universo y de la autoridad de la razón para desbrozar el caos en torno nuestro, figuras que existen para decirnos

¹⁵ Manzoni, C. *Roberto Bolaño: La Escritura como Tauromaquia*. Prólogo. Corregidor. 2002. P. 14.

¹⁶ Uso el concepto de *detection* para señalar el procedimiento racional en base a la observación con el que se resuelve un enigma, y que posee variadas fuentes como el Serendypity o zadiguismo, y que fue usado por algunos ilustrados como Voltaire y que se acuñó como parte de la vulgarización científica propia de la época posterior a la ilustración y del desarrollo de este género. Para una mayor explicación del concepto consultar: Del Monte, A. *Breve historia de la novela policiaca*. Madrid, España: Taurus, 1962.

que la razón ha sido derrotada, y articular una reflexión existencialista en que el mundo se revela sin sentido y la especie, a la manera de Sísifo, ‘condenada desde el principio’, no se arredra, continúa luchando y marcha en busca de ‘una felicidad que en el fondo sabe inexistente’”¹⁷

Como ya dije en la novela siempre hay un personaje que efectúa un seguimiento de Wieder y que a mi parecer se configura como un detective; puntualmente son tres los personajes que a mi llevan a cabo este rol. La primera es la figura de Bibiano O’Ryan, personaje que hace el seguimiento de Wieder durante los años de la dictadura y que es el escritor y amigo del narrador. Él se obsesiona con el poeta/asesino, lo investiga, también a las personas que fueron sus víctimas y su obra poética, hasta lo incluye en un estudio sobre escritores de ultraderecha que lleva a cabo [¿La Literatura Nazi en América?]. El segundo personaje que toma este rol es presentado en el momento más actual y quien de mejor forma representa el papel de investigador, pues posee características tanto del detective del policial clásico como del policial negro norteamericano. Este personaje se llama Abel Romero: “fue uno de los policías más famosos de la época de Allende. Ahora es un hombre de más de cincuenta años, bajo de estatura, moreno, excesivamente delgado y con el pelo negro peinado con gomina o fijador.”¹⁸ Él era un detective de la Policía de Investigaciones antes del Golpe de Estado, poseía fama gracias a la solución de dos casos que fueron muy conocidos en Chile y que nadie más pudo resolver, recibió de manos de Salvador Allende la medalla al

¹⁷ Paz Soldán, E. En *Bolaño Salvaje*. Barcelona, España, 2008. P. 24.

¹⁸ *Estrella distante*, p. 121.

mérito por sus acciones y, en el momento de la dictadura, estuvo preso durante tres años para luego exiliarse. Llegó a vivir a Francia, donde fue contactado y contratado en los años noventa para localizar a Carlos Wieder; realiza el seguimiento del asesino por distintas locaciones de Europa, investigación que finalmente desemboca en el departamento del narrador, a quien Abel Romero le pide ayuda y termina contratando como su ayudante. Romero necesita encontrar a un poeta y para eso necesita de otro poeta, “es entonces cuando aparece en escena Abel Romero y cuando vuelvo a aparecer en escena yo. Chile también nos ha olvidado.”¹⁹ Continuando con la figura del detective, más precisamente, con la caracterización de Romero, cabe señalar que éste se configura como un personaje que tiene su propio modo de investigación, sus sospechas nunca son erróneas; sin embargo, tampoco se nos muestra su método, que queda muchas veces en manos del azar y las corazonadas. Por último, cabe destacar la figura del narrador que se transforma en el tercer detective al aceptar el dinero que Romero le ofrece y participar de esta investigación que tiene como fondo encontrar a Wieder. Poco a poco, el narrador se va obsesionando con la búsqueda del asesino y termina siendo él quien lo encuentra a través de las pistas que halla tanto en el análisis de revistas literarias y poéticas, como en la revisión de películas pornográficas. Las revistas son la expresión de discursos extremistas ideológicamente hablando, son de las más variadas índoles y en los más diversos idiomas. El narrador sólo puede sacar conjeturas de ellas, sin embargo, al final de la revisión que hace, nota en cuatro de las revistas la presencia de Wieder, que ahora se hace llamar Jules Defoe. Sin embargo, su papel no sólo se limita a la búsqueda, es el narrador quien ejecuta el reconocimiento de Wieder,

¹⁹ *Estrella distante*, p. 121.

es él quien al verlo tiene que lidiar con el enfrentamiento del pasado, y al mismo tiempo con asumir lo que se es en el presente.

La función de estos detectives pareciera que es la de encontrar al poeta/asesino, búsqueda que desembocaría en el respectivo ajusticiamiento que la vuelta a la democracia, la concertación y su política de los consensos no es capaz de dar. Sin embargo, en el relato todo aquello queda determinado por la incertidumbre. Como lectores nunca sabemos que fue lo que realmente pasó, nunca se nos relata que pasa después de que el narrador reconoce a Wieder y se lo comunica a Abel Romero. A mi entender tampoco es eso lo que importa. La novela no está configurada para eso, ni mucho menos la posición de estos personajes. Esta comunidad está para decirnos que han sido los testigos de un final de siglo que ha cambiado el sustento del vivir, que hoy los proyectos y los sueños han desaparecido, que las heridas de estas vivencias no han dejado más que la incertidumbre frente a cualquier aspecto de la vida. Al final de la novela lo que nos queda es una pregunta: ¿realmente lo que importaba era encontrar a Carlos Wieder o todo no fue más que un crudo testimonio ficcionalizado de la historia de este país proveniente sobre todo de un sujeto, el narrador, que hoy se encuentra desamparado?

Creo ver en la figura del narrador a un sujeto que a través de esta narración quiere hacer un intento por hablar de lo que pasó y que siente que no se puede callar y mucho menos olvidar. Aun así es un sujeto víctima de su propia vivencia y, por lo tanto, articular su experiencia le resulta difícil, por no decir, imposible en términos de un relato coherente y por sobre todo marcado por la certeza de que lo que se vivió fue así o de que lo que se vivió devendrá en una posterior superación y realización de él, de los otros, como personas íntegras. Lo que nos muestra esta comunidad de detectives, encabezada por el narrador, es la pérdida de todo asidero que permite el

establecimiento de un ser que se encuentre satisfecho consigo mismo, la pérdida de todo lazo que haga sentir a ese ser menos abandonado, menos huérfano.

Cuando se analiza la narración de esta novela en el marco que aquí se ha tratado, resulta imposible no dar cuenta de este último punto, es decir, hay que verla como un relato que se construye estéticamente en pos de una lucha contra el olvido. Pero ¿cómo hacerlo si todo lo que enmarca a esta historia reciente, la de los tiempos de la Unidad Popular, la Dictadura militar y la postdictadura, está marcada por la imposibilidad de los sujetos de dar cuenta de ello? A mi parecer, esto es lo que se esconde en la función de este narrador personaje, figura central de la comunidad de los detectives, que configura su relato alrededor de Wieder pero que al mismo tiempo gira en su experiencia como persona que sufrió los embates de la dictadura a través de este asesino. Es el narrador quien nos quiere dar cuenta de su experiencia, no en forma de testimonio, o no por lo menos con los rasgos que caracterizan a este tipo de escritura, él prefiere mostrárnosla desde su propia inseguridad, es decir, desde su propia subjetividad.

Entenderé aquí por experiencia como aquel punto de contacto entre el lenguaje público y la esfera propiamente subjetiva; en palabras de Martín Jay: “entre la dimensión compartida que se expresa a través de la cultura y lo inefable de la interioridad individual [...]”²⁰ Apelando a estas ideas, lo que pretendo es demostrar que, en *Estrella distante*, se está en presencia de personajes, y sobre todo de un narrador, que tienen una incapacidad para articular su subjetividad debido a un drama social complejo, como lo es la dictadura y todo lo

²⁰ Jay, M. *La crisis de la experiencia en la era de la postsubjetividad*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2003. P. 22.

que ella conllevó, lo que finalmente produce un relato que no se acomoda a una capacidad narrativa específica, la de la memoria y del relato testimonial, y deriva en la utilización de una serie de recursos estéticos que se presentan como una forma de representación que, por sus características, permite articular un cierto orden y estructurar un relato marcado por la incertidumbre. Así, se retrata ficcionalmente un momento histórico cuya característica fundamental es la pérdida de todo horizonte que permita establecer un bosquejo de la verdad, de lo cierto, y, que por tanto, permita obtener una respuesta una vez que haya sido procesado.

El conocer las cosas, el definir la relación entre lo que se vivió, lo que se sintió, lo que se conoció y las referencias verdaderas es lo que se ve afectado principalmente cuando se quiere rememorar el pasado, sobre todo un pasado donde han quedado radicadas experiencias traumáticas. Pues, todo lo que gira alrededor de ese hecho histórico involucra el ejercicio de una violencia, lo que reprime la capacidad de acceder al real conocimiento de lo sucedido. Esta condición de violencia ejercida por la dictadura engloba también al momento histórico actual, en el cual la relación de verdad entre el discurso y los hechos del pasado está condicionada por nuestra percepción, la que no responde tanto a un sentir colectivo, sino más bien, a una experiencia individual que se ve limitada por esa violencia. Siguiendo tanto a Benjamín²¹ como a Adorno²², establezco que la experiencia entra en crisis producto de la exposición de un individuo a una situación traumática o catástrofe, situación que deviene en la imposibilidad del sujeto para poder expresarla plenamente, es decir,

²¹ Benjamin, W. *El Narrador*. Santiago, Chile: Ediciones Metales pesados, 2008.

²² Adorno, T. *Notas sobre Literatura*: "La posición del narrador en la novela contemporánea".

para dar a conocer la situación, o la experiencia que surge de ella, como el producto de un proceso de comprensión individual cuyo resultado sería una situación comunicativa significativa o una narración.

Esto es lo que encontramos en la novela de Roberto Bolaño. En ella nos enfrentamos con un sujeto que se encuentra en crisis porque ha vivido un momento histórico que no es posible encuadrar dentro de una lógica que le permita apropiarse de ello y extraer el material necesario para traducir esa vivencia en sabiduría. De este modo, nos encontramos ante la pérdida de toda certeza, y ante un pasado traumático que es asumido melancólicamente, lo que no permite la elaboración del duelo, asegurando el término de la vivencia, la superación de ella o el cierre de algún sentido. Un pasado al que, sin embargo, se anhela retratar literariamente en función de aquellos, los miembros de una comunidad, que se configuraron a partir de aquel momento.

730

En este escenario, el sujeto ya no posee la capacidad de determinar si la propia experiencia resulta ser o no una experiencia real, en tanto ha perdido la autoridad para garantizar o siquiera enunciar una experiencia. Tal como lo señala Agamben:

“Porque la experiencia no tiene su correlato necesario en el conocimiento, sino en la autoridad, es decir, en la palabra y el relato. Actualmente ya nadie parece disponer de autoridad suficiente para garantizar una experiencia y, si dispone de ella, ni siquiera es rozado por la idea de basar en una experiencia el fundamento de su propia autoridad. Por el contrario, lo que caracteriza al tiempo presente es que toda autoridad se fundamenta en lo inexperimentable y nadie podría aceptar como válida una

autoridad cuyo único título de legitimación fuese una experiencia”²³

Agamben plantea lo anterior desde una perspectiva que entiende que la experiencia y su crisis no son el producto exclusivo de la exposición de los sujetos a un pasado histórico que los ha marcado, sino también de situaciones donde entra en juego la actualidad de la existencia; un tiempo presente donde las vivencias ya no devienen en experiencias pues no se encuentran las herramientas necesarias para transformarlas en tales. Un momento donde, en palabras de Cristián Montes, “[...] los aspectos sustantivos de la vivencia no logran ser procesados integralmente en sus conciencias [de los sujetos y que], no pueden, por lo mismo, comunicarlos ni convertirlos en relato, y de esta forma la experiencia no logra consolidarse.”²⁴ Los sujetos no necesariamente tienen que sufrir un episodio traumático para que experimentar la incomunicabilidad, basta solo con que se sitúen en la dinámica de las ciudades o en la avasalladora dinámica informativa de los medios de comunicación. Así, en *Estrella distante* vemos confluír, por un lado, la problemática del tratamiento de la historia y la memoria de la dictadura, y por otro, una vivencia propia de la posmodernidad, en la que el sujeto ya no encuentra un sustento firme desde el cual legitimar su vivir; el sujeto, por tanto, se encuentra huérfano, pues ya no hay expresiones que puedan establecer y

²³ Agamben, G. *Infancia e Historia*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editora, 2004. Pp. 9-10.

²⁴ Montes, C. *La crisis de la experiencia en Putas asesinas*, de Roberto Bolaño. Trabajo parte del Proyecto FONDECYT Número 1071130: “Política y cultura en Chile: transformaciones y continuidad (1939-2000)”, dirigido por Bernardo Subercaseux.

reafirmar los saberes cósmicos, históricos e incluso biográficos en los que se asienta la existencia.

Hay que establecer que esta “comunidad de los detectives” y particularmente el narrador se configuran como los sobreviviente, lo cual presenta siempre un problema pues, al momento de ordenar y tener que encadenar su relato, no puede nunca narrar lo que quiere narrar, no puede transformar en una situación comunicativa significativa su propia experiencia. Además, tampoco puede narrar porque en su figura no sólo se condensan las sensaciones de horror y miedo, sino que, y tal como establece Ana Longoni: “[...] el sobreviviente aparece como portavoz de un reconocimiento que todavía hoy no puede ser escuchado por muchos: el proyecto revolucionario sufrió una derrota en esas miles de vidas y en el terror que con la represión de Estado se impuso en la sociedad.”²⁵. Es decir, el sobreviviente es la figura que simboliza una generación que vivió el antes y el después de este hecho histórico, pero que desde su sobrevivencia representa tanto el quiebre de los ideales que guiaron a esa generación, como también la traición de otros. El sobreviviente es la prueba de la represión, encarna el dolor de toda una generación pero no es la figura que podrá representar de la mejor forma ese dolor. En el sobreviviente, que en este caso es el narrador (en él, en su memoria, en su cuerpo), están las marcas del pasado que no puede ser olvidado, y que en esta figura encuentra la forma de plasmar el horror y el terrorismo del Estado y del Asesino Wieder.

Ya finalizando, solo puedo sostener que esta novela y estas formas particulares observadas dentro del relato, para Bolaño tenían una función: la de incomodar. Pues, como afirma Manzoni, “Su

²⁵ Longoni, A. *Traiciones: La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*. Buenos Aires, Argentina: Norma, 2007. P. 43.

recuperación de lo infame se instala en otro contexto, la lucha sorda entre olvido y memoria que escenifican algunas novedades recientes de autores chilenos en las que es como si el repetido oficio persuasivo de la dictadura hubiera realizado un desgaste de las palabras que luego busca perpetuarse en una retórica que formula la “democracia de los acuerdos” y con ella la política de la transacción y del olvido.”²⁶ Tal como lo señala la autora citada, con la utilización de lo infame, de una infamia de la historia y de un personaje de igual condición; Bolaño busca las imposiciones que, en Chile y América latina, las dictaduras legaron a los períodos democráticos posteriores: la política del consenso y de mirar hacia el futuro, sin proceder a un reconocimiento pleno del pasado. La estabilidad democrática, en última instancia, no se traduce para el autor en un *Nunca más*, sino más bien en una convicción de que: “Quien comparte la conciencia del horror y con el destino de quienes lo sufrieron realizará el trabajo de construir la imagen y develar el fantasma, buscará que los modos del relato no nos confirme y conforme en la seguridad de que lo que pasó ya no puede volver a pasar [...]”²⁷

²⁶ Manzoni, *Op.cit.*, p. 18.

²⁷ Manzoni, C. “Narrar lo inefable. El juego del doble y los desplazamientos en *Estrella distante*.”. en *Roberto Bolaño: la escritura como tauromaquia* . *Op. cit.*, p. 50.

Bibliografía

Del autor

Bolaño, R. "Entre el juego y el olvido". Entrevista de Silvia Adela Kohan para *La Nación* (Buenos Aires). Barcelona, 25 de abril de 2001.

_____. *Estrella distante*. Barcelona, España: Anagrama, 2008.

Crítica y teoría

Adorno, T. *Notas sobre Literatura*: "La posición del narrador en la novela contemporánea"

734 Agamben, G. *Infancia e Historia*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo editora, 2004.

Benjamin, W. *El Narrador*. Santiago, Chile: Ediciones Metales pesados, 2008.

Esposito, R. *Comunitas*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 2003.

Jay, M. *La crisis de la experiencia en la era de la postsubjetividad*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2003.

Longoni, A. *Traiciones: La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*. Buenos Aires, Argentina: Norma, 2007.

Manzoni, C. *Roberto Bolaño: la escritura como Tauromaquia*. Buenos Aires, Argentina: Corregidor, 2002.

Montes, C. La crisis de la experiencia en *Putas asesinas*, de Roberto Bolaño. Trabajo parte del Proyecto FONDECYT Número 1071130: "Política y cultura en Chile: transformaciones y continuidad (1939-2000), dirigido por Bernardo Subercaseux.

Paz Soldán, E. y Faverón Patriau, G. (Comp. y edit.) *Bolaño Salvaje*. Barcelona, España: Editorial Candaya, 2008.

Carolina Canave.

Mito, historia e identidad despojada: genealogía de una comunidad espuria en *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso.

Título: Mito, historia e identidad despojada: genealogía de una comunidad espuria en *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso.

Autor: Carolina Canave.

Palabras Claves: José Donoso, literatura chilena contemporánea, identidad, sujeto, comunidad.

Resumen

Este trabajo analiza cómo se lleva a cabo, en *El obsceno pájaro de la noche*, la representación de una sociedad de elite (la familia Azcoitia) en el tránsito desde su legitimación hasta su decadencia. Esta legitimación se construye mediante la consagración de una genealogía que sienta sus bases en una supuesta historia oficial que está siempre siendo puesta en tensión por otros discursos tales como los relatos míticos - legendarios. Desde el tema de la identidad vemos cómo Humberto Peñaloza, representante del sujeto popular, tiene otras aspiraciones de clase que orientan su búsqueda hacia una identidad imposible, que finalmente lo lleva a un estado de despojo identitario total. Por otra parte, la comunidad que conforman los personajes de la novela se revela como espuria, debido a la relación asimétrica y de necesidad al mismo tiempo, entre el discurso oficial y saber popular que articula el sentido de toda Nación; lo cual no es otra cosa que la manifestación del poder, desplegado mediante la dinámica del ejercicio permanente de la violencia y su ocultamiento.

Mito, historia e identidad despojada:
Genealogía de una comunidad espuria en *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso

Carolina Canave

Preliminar

La aproximación que pretendo ensayar en esta ocasión en función de *El obsceno pájaro de la noche* (1970) como cuerpo textual y tangencialmente también en torno a la escritura donosiana, se enfoca a partir de una doble perspectiva. Por una parte, desde su horizonte extraliterario, es decir, su toma de posición dada por las condiciones históricas de su contexto de producción-recepción que le dan su estatuto en el marco de una “historia” de la novela chilena, a modo de enclave estratégico entre la clausura de la vanguardia nacional iniciada con María Luisa Bombal y la apertura del horizonte posmodernista de nuestra literatura, cuyo representante más ejemplar es Diamela Eltit.

Una de las peculiaridades, acaso el aspecto central dentro del orden narrativo de toda novela, será el estatuto del *sujeto* y el *narrador* (Morales: 2004)¹, categorías por lo demás solidarias entre sí, las cuales, a lo largo del desarrollo del género novela no son inmutables, sino por el contrario, van modificándose. Precisamente esto sucede en la novela chilena contemporánea. Este proceso de cambio que experimentan estas categorías narrativas históricas que son el narrador y el sujeto se

¹ Lo que sucede en la novela contemporánea en términos globales pasa por el desplazamiento del eje del saber desde el narrador al personaje como soporte del sujeto.

Carolina Canave.

Mito, historia e identidad despojada: genealogía de una comunidad espuria en *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso.

inaugura, como lo enfatiza el profesor Leonidas Morales, con María Luisa Bombal y tiene su punto más alto en Donoso, quien lleva a su extremo la fragmentación del narrador (que en el caso de *El obsceno pájaro de la noche* se expresa en la adopción esquizofrénica de múltiples puntos de focalización a la hora de la enunciación) y, a raíz de esto mismo, la definitiva desintegración del sujeto.

Esta clausura, por así decirlo, de una “etapa”, a nivel extraliterario que marca la escritura donosiana en el contexto de la historia de la novela chilena no deja de estar presente, y he aquí otra perspectiva de análisis, en el texto mismo. Sin embargo, esta aparente correspondencia entre esa clausura de un afuera extraliterario y la del “adentro” que es todo cuerpo textual, no se lleva a cabo como una mera continuidad sin contradicciones como si el espacio simbólico que construye todo entramado textual fuera un fiel reflejo especular de las problemáticas y consideraciones históricas de una época, sino al contrario, más que fiel reflejo de una imagen dada podemos aludir a la metáfora del espejo cóncavo que si bien recoge un referente dado, “real” si se quiere, lo somete a una reelaboración rigurosa en base a distorsiones y deformaciones —aberraciones referenciales— que serán finalmente las condiciones de posibilidad de todo buen texto que se precie de serlo. De esta manera, como podría suceder en un espejo cóncavo, al interior del texto mismo y al nivel de sus competencias y juegos de sentido, se configura una determinada imagen de mundo que aquí denominaré bajo el término de *comunidad espuria*. El tema de la comunidad lo analizaré a partir de las teorizaciones de Esposito y Bauman.

De esta manera mi aproximación, en términos generales, pretende exhibir el modo en que el cuerpo del texto se relaciona con su referente, o a la inversa, como el referente contamina al texto, dando cuenta de una escritura que re-crea ese allá afuera de la Historia (social

y política) en tanto *estado* de una comunidad, pero “retombeerizándolo”², si se permite el término. Es decir, si el texto crea una imagen como cuerpo cognitivo del “afuera”, del referente (Morales: 2004:17), esta imagen, y por metonimia el objeto textual mismo como metáfora global del proceso creativo, se nos presenta como un engendro, obturado y deforme respecto a su modelo en su descentramiento y tensión evidente que pone en pugna, pero también en un diálogo, diferentes registros, por ejemplo, de habla a la hora de narrar: la “historia” por un lado —o más bien a nivel de superficie, y que es la voz y representación de una tradición y genealogía familiar (los Azcoitia), es decir, el relato de los personeros oficiales de la historia de un país que traza los contornos de nuestra historia escrita a la luz de un determinado orden social (el colonial y su influencia vasco-castellana) que opera mediante el sometimiento y la exclusión—; y por otro lado, el “mito”, como una corriente discursiva subterránea, subalterna, proveniente de la oralidad legendaria que se legitima en el “dicen” y que por momentos desestabiliza el discurso hegemónico de la Historia oficial, o más bien, exhibe su carácter *intempestivo* en el sentido nietzscheano del término: intempestivo en el sentido de aquello que nos hace pensar el fundamento del presente desgarrándonos de él, para así poder develar lo que este presente tuvo que ocultar para constituirse [metaforizado en el poncho abierto del

² “Retombée” (resonancia): “Causalidad acróica: la causa y la consecuencia de un fenómeno pueden no sucederse en el tiempo, sino coexistir; la “consecuencia” incluso, puede preceder a la causa”; ambas pueden barajarse, como en un juego de naipes. *Retombée* es también una similaridad o un parecido en lo discontinuo: dos objetos distantes y sin comunicación o interferencia pueden revelarse análogos; uno puede funcionar como el doble —la palabra también tomada en el sentido teatral del término— del otro: no hay ninguna jerarquía de valores entre el modelo y la copia” (Sarduy: 1987: 35).

Carolina Canave.

Mito, historia e identidad despojada: genealogía de una comunidad espuria en *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso.

cacique de la conseja maulina]. Es decir, develar lo que a este presente le falta (Avelar: 2000, 35) y que trae oculto, a precio de sangre, entre sus rugosos pliegues. De esta manera lo *obsceno* será lo que queda fuera de *escena*, o sea lo que carece de una plataforma para su inscripción y representación, siendo así un especie de *backstage* que entronca claramente con la idea de “escamoteo” que será una de las claves centrales para leer la novela y la relación que establece con las estructuras de poder, el mito y la historia.

La metamorfosis del sujeto:
la progresiva evolución hacia el despojo identitario

Humberto Peñaloza se traza un proyecto originado en un deseo en diferimiento de su padre y su consiguiente temor (por la sospecha de ese diferimiento): el ser *otro* del que se es, lo que implica la desazón respecto de una condición propia que se presenta como una falta, una carencia; y por otro lado, el temor lapidario y definitivo de que nunca suceda un cambio a esta condición de “ser nadie”. *El obsceno pájaro de la noche* es la historia del fracaso de este deseo —deseo que siguiendo a René Girard tiene una estructura triangular³—. Fracaso en el sentido

740

³ En sus teorizaciones respecto al erotismo y su vinculación con la violencia, Girard ha desarrollado en *La violencia y lo sagrado* (1970) su hipótesis de la “violencia colectiva reales” tras la estructura del mito. “Esta contigüidad entre erotismo y violencia también estaría presente en la teoría del deseo triangular de Girard. En su concepción, el deseo en general, no solo el sexual, tendría una estructura triangular constituida por un sujeto, un modelo o rival y el objeto. El desear algo o alguien estaría condicionado por la mimesis del deseo del “modelo” o “rival”, quien indica a través de su propio deseo lo que es valioso o lo que se debe desear” (Cit. en Carreño: 2007: 34). Esta triangularidad del deseo se nos hace presente también en *El obsceno pájaro de la noche*: El sujeto deseante es Humberto Peñaloza, el modelo o rival que marca la pauta de lo que se debe desear es

de que este anhelo de una “identidad” dada por la ratificación que significa el nombre y el rostro de contornos claros y definidos, y que es un anhelo supeditado a la mimesis de un modelo o rival (Jerónimo de Azcoitia o un modelo de clase), se desintegra en el transcurso de la novela, al grado de refractarse de una manera casi esquizofrénica en ya no una identidad natural, esencializada, sino en identidades múltiples. Esto tiene su correlato a nivel de una enunciación que se ramifica mediante el cambio caótico de la focalización desde la voz que sostiene el relato: paradójicamente, la del “Mudito” (un sujeto sin habla). Este deseo frustrado que se desencadena por la mimesis de un modelo, instaurado claro, por una historia política y cultural, es definido en el personaje del Mudo con estas palabras por Eugenia Brito: “El personaje de la clase media baja, como el Mudo, es el envidioso sujeto que tiene el deseo puesto sobre la base de la apariencia, más que en el ser, que nunca logra” (2009). Este punto es similar a lo que el historiador Gabriel Salazar ha denominado “pecado inútil de la alienación siútica” al dar cuenta de los grupos medios del siglo XIX quienes “se caracterizaron por su admiración hacia las supuestas virtudes públicas y privadas, la laboriosidad, el orden y la riqueza del patriarcado mercantil-financiero. Esto los llevó a imitar, sin éxito, el modo de vida de las élites” (Salazar: 1999). Si bien Humberto Peñaloza fracasa en este intento de aspirar a salir de su condición de “don nadie” e ingresar en la esfera de los titulares del poder, esta aspiración será el motor que lo lleve a emprender su también infructuoso desempeño como escritor que finalmente lo ata, más todavía, a Jerónimo de Azcoitia, al ser éste quien financie la publicación de su primer libro, comprando así su dominio sobre Peñaloza quien terminará trabajando como secretario para él,

Jerónimo de Azcoitia, el patrón, y el objeto de deseo es “poseer una identidad” como la del mismo Jerónimo, lo que también implicaría el deseo de su mujer: Inés.

Carolina Canave.

Mito, historia e identidad despojada: genealogía de una comunidad espuria en *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso.

creyendo ilusamente que de esta manera, ese poder y ese anhelo de identidad le llegarían por una especie de refracción, por la cercanía y la tangencialidad del roce con esta esfera: “Sí, papá, sí se puede, cómo no, se lo prometo, le juro que voy a ser alguien, que en vez de este triste rostro sin facciones de los Peñalozza adquiriré una máscara magnífica, un rostro grande, luminoso, sonriente, definido, que nadie deje de admirar [...] Alguien. Ser alguien. Sí Humberto, me decía mi padre, ser un caballero. Él tenía la desgarradora certeza de no serlo.” (99-100)

Desde este punto de vista la noción de identidad que poseen los personajes al interior de la novela viene desde antemano adulterada al no establecerse como una identidad *consigo mismo* (no como esencia sino como *autenticidad*), sino por el contrario, al entenderse como una construcción (de esto no hay duda, sabemos que es una construcción) pero en base a materiales ajenos, a una identidad que en todo debe delinear fielmente los contornos y parámetros asignados por la impronta de una élite aristocrática o burguesa, pero que finalmente no puede acceder más que a ser su mala copia, su terrible parodia que se concreta en la metáfora de la “máscara magnífica” de la cita anterior. Lo que no responde a los parámetros del modelo está fuera de toda pretensión de identidad desde esta visión tradicional y conservadora. Humberto Peñalozza, antes de convertirse en el Mudito, en “la séptima vieja”, en la guagua de la Iris y finalmente en imbunche⁴, entiende la identidad según estos parámetros descritos. Esta noción identitaria por lo demás, heredada de su padre desde el seno familiar que no hace sino más que parodiar y remedar desde una posición de subalternidad una “identidad” ya espuria, es también una máscara como en la cadena platónica casi infinita en donde la representación es copia de una copia

742

⁴ Metáfora de la muerte del sujeto y de la pérdida del lenguaje, como lo ha hecho ver ya la crítica.

de una idea-esencia, que aquí, en esta novela, no existe. Por otra parte es claro el movimiento de involución progresiva que va desde “Humberto Peñaloza”, sujeto con *nombre propio*, hasta el devenir en imbunche que es el despojo definitivo de toda condición humana, pasando antes por una serie de identidades otras (“Mudito”, “séptima vieja”, “imbunche”) que se metamorfosean como en una suerte de vorágine de desesperado mimetismo antes del despojo total: mimetismo que sabemos esconde la muerte tras su derroche fastuoso⁵ y que termina en la supresión de toda posibilidad de identidad como reafirmación de una condición —excluida— impuesta desde fuera. El imbunche como resultado final es la identidad monstruosa, la no identidad, el despojo de toda posibilidad de una identidad propia.

La novela durante todo su desarrollo no hará, entonces, más que desmentir, la noción preestablecida de identidad, desmantelando sus presupuestos y fundamentos para evidenciarla en lo que tiene de simulacro. Entenderé “simulacro” siguiendo en esto también a Sarduy, como lo opuesto a “copia”; como la acción que es la subversión y agresión de ésta y por ende de la “idea” entendida platónicamente para exhibir en su lugar solo su *efecto*: “De allí la intensidad de su subversión —captar la superficie, la piel, lo envolvente, sin pasar por lo central y fundador, la Idea— y la agresividad que suscita en los reivindicadores

⁵ El mimetismo para Sarduy responde a un arte hipertélico, es decir, no imita simplemente sino que va más allá de sus fines y es esto precisamente lo que hace desaparecer a quien recurre a esta estrategia de camuflaje, ya sea cierto tipo de insectos o crisálidas, hasta la forma de mimetismo cultural que representa el travesti: “lo hipertélico es lo que va más allá de sus fines, el arte hipertélico es un saber que va más allá del objeto y finalmente lo hace desaparecer, de ahí que lo rija una especie de pulsión letal de suplemento, de simulacro y de fasto [...] [que] estuviera, desde el origen marcada ya por la desmesura, cifrada en su naturaleza” (85).

Carolina Canave.

Mito, historia e identidad despojada: genealogía de una comunidad espuria en *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso.

de esencialidades la extrañeza de su teatralidad que funciona como en un vacío, la fijeza —atributo de lo letal— de su representación robada [...]” (59). Esta idea de la superficie y de lo envolvente entronca con la idea de “identidad como máscara” desarrollada en sus ensayos por el prof. Leonidas morales; carácter superficial que adquirirá también sentido a la luz de las viejas de la Casa de Ejercicios de la Encarnación de la Chimba y su obsesión compulsiva por atesorar los desperdicios de otras viejas muertas y paquetitos que envuelven y encubren la nada ya que como le dice el Mudo a la madre Benita *lo que importa es el acto de envolver*, es decir ,la intransitividad del gesto mismo, “el objeto envuelto no tiene importancia” en esta peculiar estética del desecho.

Historia y Mito: pasando el cepillo a contrapelo

744

La crisis y la decadencia histórica de esta aristocracia que, como veremos, atiende a condicionantes propias del desarrollo histórico, político y cultural de Chile —pero que de todas formas se hace extensible a Latinoamérica en general— se tematiza en la simbólica textual mediante el motivo de la *descendencia*, la cual apunta no sólo a una perpetuación filial de una casta o linaje para la posteridad por medio de la *sangre*, sino que además el infinitivo “descender” se retrotrae y apunta al *origen* de dicho linaje que casi siempre se funde con lo mítico, para fundamentar y acreditar su poder: es en este punto donde mito e historia se funden, o más bien, donde el mito sirve de fundamento a la historia que necesita autolegitimarse, como veremos, para forjar su autoridad. El profesor Leonidas Morales, quien ha tratado este tema en profundidad al referirse a la escritura de Donoso, nos muestra como la configuración de la identidad del sujeto está estrechamente vinculada con el ejercicio del poder ya que “Lo que el mito oculta es que el acto mediante el cual la identidad se funda y

naturaliza, es un acto de poder. En Donoso, el poder actúa en el teatro de las relaciones entre patrón y sirviente. El mito le asigna a cada uno identidades enteramente diferenciadas” (2008: 98) que finalmente se develan como pura construcción ya que en este aparente par de oposiciones, dadas por las categorías históricas de patrón y sirviente, no hay detrás una estructura dicotómica que las sustente sino partes, que en una especie de dualismo, coexisten, ya que “la identidad del sirviente es el reverso de la del patrón, su contrafigura”⁶ (*ibidem*). Si un determinado modelo económico (esclavitud, feudalismo, latifundismo, etc.) se ha sustentado sobre este par de oposiciones desde, por fijar un punto de referencia, Aristóteles, pasando por la Edad Media hasta nuestros tiempos, respectivamente, ha sido en función de organizar la realidad que se nos presenta originariamente caótica, revistiéndola de un carácter naturalizado cuyo argumento es que desde siempre han existido sujetos con condiciones innatas para gobernar y otros para ser gobernados. Esta vieja concepción y su problemática está presente en la filosofía europea que solo tardíamente en el siglo XIX con Hegel resuelve su intrincado juego de relaciones: no hay amo sin esclavo, como no hay tampoco, esclavo son amo. Cada uno, finalmente, es la condición de posibilidad del otro. Esto en la novela queda muy bien expresado con el ejemplo del medallón que no sólo está en función de representar a Inés y Jerónimo como la pareja perfecta (en tanto alianza política y económica de ciertas familias para la perpetuación de un

⁶ En la introducción a este libro de ensayos el profesor Leonidas Morales hace la siguiente apreciación respecto a este tema de las identidades (patrón-sirviente) y el poder: “Nada hay pues de fatalidad o determinismo en las relaciones establecidas y en la distribución de los roles: son meras formas históricas, “accidentales” por lo tanto, que los discursos del poder, para legitimarlo, transmutan en esencias” (21).

Carolina Canave.

Mito, historia e identidad despojada: genealogía de una comunidad espuria en *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso.

orden)⁷, sino también el como ese orden del anverso, que son los sujetos de la Historia, también tiene una estrecha relación con un reverso que lo sustenta y lo hace posible desde su posicionamiento marginal respecto a ese orden hegemónico y cuya disolución llevaría a la borradura de ambos polos: “Jerónimo obedeció, más que nada para darse el tiempo y decidir qué hacer para romper la relación de Inés con el mundo de abajo, de la siniestra, del revés, de las cosas destinadas a perecer escondidas sin jamás conocer la luz” (183). Y más adelante agrega Humberto Peñaloza: “Jerónimo había logrado por fin sacar a Inés del medallón estático de la dicha conyugal perfecta: ayudada por su mano galante la conduce para tomar las actitudes prescritas en el siguiente medallón, en que figurarían como padres. Mientras la Peta y yo, seres fantásticos, monstruos grotescos, cumplíamos con nuestra misión de sostener simétricamente desde el exterior ese nuevo medallón como un par de suntuosos animales heráldicos.” (228)

746

El ocultamiento, que es el ocultamiento del poder tras el mito, ocultamiento que como dice el profesor Morales escamotea al poder desde el centro de la génesis del orden social, ya que esa es la función del mito, ordenar el mundo, es también, como dice Girard (1972), el ocultamiento de una violencia colectiva real que está en la génesis del mito en donde existe un victimario y víctimas reales:

Esta estructura podría sintetizarse de la siguiente manera:
se describe una crisis social generalizada⁸ –también

⁷ Estas son las expectativas, frustradas posteriormente, que tiene Jerónimo en su casamiento con Inés: “Jerónimo la besó para hacerla callar. Ese vientre que se agitaba pegado al suyo se abriría para procurarle la inmortalidad: el friso de medallones, a través de sus hijos y sus nietos, se prolongaría para siempre” (180).

⁸ Véase la coincidencia entre esta estructura descrita por Girard y la que subyace a la “Conseja maulina” que es el mito-leyenda que opera como contradiscurso al de la Historia, en *El obsceno pájaro de la noche*

denominada “crisis sacrificial”– que se expresa en la anulación de las diferencias en la sociedad; surgen crímenes indiferenciadores; y se culpa a personas específicas, no tanto por pruebas que los incriminen sino por sus rasgos victimarios (alguna discapacidad física, pertenecer a una etnia minoritaria, poseer extraordinaria belleza o fealdad, en suma, poseer un rasgo diferenciador); no solo se adjudica a la víctima un crimen específico, como incesto o el parricidio, sino toda la crisis. A la víctima propiciatoria se la expulsa o se la destruye en un linchamiento general en que toda la comunidad interviene (cit. en Carreño: 2007: 31-32)

Como mencioné al principio de este trabajo será el mito, que toma la forma de la conseja maulina en *El obsceno pájaro de noche*, el encargado de exhibir el carácter intempestivo de la historia develando lo que este presente tuvo que ocultar para constituirse, es decir lo que la historia no nos dice y oculta. No deja, por lo demás, hay que admitirlo, de ser una paradoja, ya que precisamente partí del hecho de que el mito en su origen es el ocultamiento de un poder (Morales) que se manifiesta como violencia (Girard). Sin embargo, al construirse la fábula narrativa a partir de la tensión y diálogo entre estos dos registros discursivos mencionados, historia y mito, éste último actuará *negativamente* (desde mi propio ejercicio de lectura, desde un nivel puramente suplementario) desmitificando al discurso histórico. El Mudo, al escuchar la conseja de la boca de las viejas realiza el mismo ejercicio interpretativo yendo más allá de la mera literalidad del relato y dice:

[...] la he oído tantas veces y en versiones tan contradictorias, que todas se confunden. Algunas variantes afirman que los hermanos no eran nueve sino siete o tres. La Mercedes

Carolina Canave.

Mito, historia e identidad despojada: genealogía de una comunidad espuria en *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso.

Barroso contaba una versión en la que los peones aterrorizados ante la furia del cacique habrían carneado a una perra cualquiera para mostrarle el pellejo, y que así la verdadera perra amarilla habría quedado viva. Sólo lo esencial siempre permanece fijo: el amplio poncho paternal cubre una puerta y bajo su discreción escamotea al personaje noble, retirándolo del centro del relato para desviar la atención y la venganza de la peonada hacia la vieja. Esta es un personaje sin importancia, igual a todas las viejas (...) sirviente que carece de psicología individual y de rasgos propios, sustituye a la señorita en el papel protagónico de la conseja, expiando ella sola la culpa tremenda de estar en contacto con poderes prohibidos” (43)

748

De esta manera, si el mito por sí sólo es ocultamiento, aquí en la novela en tensión con el discurso histórico —que es la representación épica de los vencedores y de las clases dominantes pero gracias a las víctimas anónimas que se han sacrificado para tal efecto— cumple la función, en la célebre frase de Benjamin, de “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”, lo que nos muestra no sólo como se construye la Historia en general, sino que nos habla de la historia de todo un continente y un país que se forjó en torno a las figuras del chingón y el chingado(a), en torno a desintegración y exclusión de etnias, clases y culturas otras.

Retomando el tema de la descendencia-decadencia es importante hacer la salvedad que al referirme a “casta”, “linaje”, “descendencia”, “genealogía”, etc., dichas categorías solo pueden desplegar todo su sentido en la red semántica que además pone en juego conceptos tales como el de “poder” (político, económico, etc.); es decir, en la medida que refieren a una clase hegemónica cualquiera de las que han existido a lo

largo de la historia, y que en este caso será la clase hacendada representada por Azcoitía y su legendario antepasado, el cacique de la conseja. Por el contrario, las clases subordinadas a estas clases hegemónicas, al estar precisamente fuera del dominio y del protagonismo de la historia —referirnos a las clases populares como “actores sociales” se debe a los avances y reformulaciones conceptuales más bien actuales en el ámbito de la sociología e historiografía⁹— carecerían de las condiciones que pudieran hacerlos poseedores de un linaje, de la continuación de una genealogía. Éstos más bien son sujetos sin historia y por consiguiente, parias, huachos, que en el más amable de los casos son asimilados a “niños” que las clases dominantes en su rol de “padres” deben disciplinar y guiar, tal como lo pensó Portales, para quién “el peso de la noche” era infinitamente más importante que el tipo de gobierno que se adoptara, ya que importaba por sobre todo “la sumisión social de las clases populares, el orden señorial y jerárquico que verdaderamente presidía y gobernaba al país” (Jocelyn-Holt: 1997: 27) ya que el Estado en tanto aparato burocrático y administrativo era solo, durante todo el XIX y parte del XX, un instrumento de la élite cuyo poder radicaba en la estructura social, el orden tradicional y colonial que sustentaba y legitimaba su poder. Bajo ellos existe una masa anónima sin genealogía:

“Mi padre sólo recordaba su propio padre, el maquinista de la locomotora [dice el Mudito], más allá solo la oscuridad de la gente como nosotros, sin historia particular de la familia, pertenecientes a la masa en que las identidades y los hechos se borran para gestar leyendas y tradiciones populares. No recordaba nuestra historia, era sólo un Peñaloza, un profesor de chiquillos consentidos que le

⁹ Ver Capítulo III: “El sujeto popular” del texto citado de Salazar y Pinto.

Carolina Canave.

Mito, historia e identidad despojada: genealogía de una comunidad espuria en *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso.

trizaban los nervios. Oigo la voz de mi padre bajo nuestra lámpara fétida [...] mi padre trazaba planes para mí, para que de alguna manera llegara a pertenecer a algo distinto a ese vacío de nuestra triste familia sin historia ni tradiciones ni rituales ni recuerdos.” (99)

En *El obsceno pájaro de la noche* será precisamente este linaje de todo un orden social que ha presidido la historia de un país —opuesta a los sujetos anónimos, de cuerpos sin órganos— que debe perpetuarse mediante la descendencia por la sangre¹⁰ el que se ve truncado en un comienzo y después adquiere la forma de la aberración. No es solo la aberración de un poder sino la del deseo. De ahí que las relaciones y el juego de poder que se establece entre patrón y sirviente sea una relación que, como lo ha hecho ver la crítica, se *homosexualiza*. En función de esto no es extraño que Boy más que hijo de Inés y Jerónimo, aparezca más bien como un pequeño Frankenstein, creación tanto de Jerónimo como de Humberto y donde Inés queda más bien de lado en su protagonismo.

Ahora la mujer ya no es el receptáculo de la fertilidad. Ya no es la mujer-madre que los roles genéricos estereotipados por la tradición patriarcal asignan a la mujer, porque Donoso, como ya lo hemos visto, juega a la inversión de los roles, al resquebrajamiento de las identidades monumentalizadas. De esta manera, la mujer ya no cumple así, tan fácilmente sin más, su rol de “dadora de vida”, de instrumento de perpetuación de una especie, que en esta novela es una “clase” y un orden:

[...] estás pensando en una cosa terriblemente definida que es la misma cosa en que yo no puedo dejar de pensar

¹⁰ Y mediante la sangre de otros, como se vio en el ejemplo de la conseja maulina.

aun en los momentos que esta pasión real que siento por ti debía arrasar con todo pensamiento, tuyo y mío, pero no puede arrasar con una ausencia, con una vacío que es lo que me muestras porque lo otro no me lo puedes mostrar porque no es verdad. Podría repudiarte. Y odiarte. Y buscar en otra lo que tu empecinada sangre menstrual me ha estado negando durante cinco años de matrimonio. Pero no puedo. Cualquier cosa menos la dicha completa inauguraría el terror. (190)

Siguiendo esta idea de la descendencia y en el centro el rol que la mujer juega en ella Sebastián Schoennenbeck nos dice: “Las mujeres de Donoso suspenden el rol maternal que no solo la tradición les asignó, sino también los discursos fundacionales del XIX para quienes la familia se vuelve una alegoría de nación. El sujeto femenino no es inventado ni representado a través de la maternidad. La mujer donosiana pone la vida en suspenso y la muerte llega a ser la única certeza inminente” (2009: 163).

Así, significativamente, después que Jerónimo le robe la herida a Humberto en la famosa escena de la sangre robada, apropiándose de su hazaña y de su efímero protagonismo, produciéndose ese intercambio o hurto de identidades; solo con esto, gracias a ese gesto primero será posible que Humberto se apropie, de la misma manera, de la identidad de Jerónimo y posea a Inés quien luego le dará el tan ansiado hijo a Jerónimo: un engendro monstruoso producto de la hibridez incestuosa de la mezcla de clases condenadas históricamente a no tocarse, lo que se ha sido leído por parte de la crítica como metáfora del mestizaje bastardo que se esconde tras la construcción de una identidad nacional, que finalmente ha fraguado a la sociedad chilena, latinoamericana.

Carolina Canave.

Mito, historia e identidad despojada: genealogía de una comunidad espuria en *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso.

Eugenia Brito dirá respecto a la alegoría de lo monstruoso: “Es el cierre de la utopía de la redención latinoamericana, la caracterización de sus relaciones históricas como la producción de un monstruo [...] no se alude nunca a la génesis del monstruo, se ven solo los resultados de ese proceso de conversión en un grupo nuevo y temible, en el que muere el indio, se esconde el español y nace el horror de Chile. Es decir, de toda Latinoamérica” (2006: 65).

Genealogía de una comunidad espuria

Lo monstruoso representado por Boy, pero no solamente él sino todo el mundo arruinado y grotesco que él, como ser casi fabuloso es llamado a presidir, nos habla de la formación de una comunidad signada por lo espurio y lo escatológico¹¹; comunidad gestada a partir de la clausura de esa comunidad anterior, la aristocracia hacendada, y erigida a partir de sus ruinas y desperdicios. De esta manera podemos legítimamente leer en el imbricado tejido textual una contigüidad metonímica entre las categorías de novela-casa-comunidad-nación ya que el “significado”, entendido como “sentido pleno”, no acaba de anclar en ninguno de estos significantes de manera definitiva, sino que se desplaza entre estos distintos ámbitos abriendo así un crisol de múltiples significaciones que nos muestra la estructura descentrada (y abismada, definitivamente) que articula el cuerpo del texto. De lo que sí podemos estar seguros plenamente es que la comunidad que se

752

¹¹ Recordemos que la etimología de lo escatológico apunta en dos direcciones: es la clausura y fin de algo, su “límite” en la tradición judaica y que posteriormente la tradición cristiana a resemantizado como lo que va más allá de ese límite o fin y de ahí su significación relativa a las creencias de ultratumba o del más allá. Y por otro lado, la otra forma etimológica dice relación con los desperdicios humanos, es decir, lo excrementicio.

petrifica en las ruinas y la decadencia del espacio de la Casa de la Encarnación... tanto como los personajes que lo habitan, dan cuenta de un estado de crisis comunitaria generalizada e irreversible que exhibe la pugna entre libertad y seguridad tal como lo ha desarrollado Bauman. (2008)

La relación entre casa y novela es establecida por el mismo Donoso como una clave de lectura para sus narraciones:

[...] la palabra *casa* y la palabra *novela* son una y la misma para mí. No en vano, en el centro de todas mis novelas existe una casa: la casa de dos palmera en *Coronación*; la Casa de Ejercicios de la Encarnación de la Chimba en *El obsceno pájaro de la noche*; el departamento madrileño de Pancho Salvatierra en *El jardín de al lado*, novela donde también fluyen otras dos casas; la casa de Marulanda en *Casa de campo* (...) Y en todas ellas la trama (el argumento, por llamarlo de algún modo) se desencadena ante la amenaza del mundo exterior de invadir esos recintos cerrados, autosuficiente, que cada casa es. (2010: 466)

Lo que de este extracto podemos inferir y que Donoso no dice de manera textual pero que en la lectura de la novela que ahora me ocupa podemos evidenciar, es que estos espacios autónomos, autosuficientes, son también, como la novela misma, la alegoría (en el sentido benjamineano del término) de un determinado tipo o estado de comunidad. Me explico. Esta noción de alegoría benjamineana de la cual hace uso la crítica literaria en función de las producciones simbólicas postdictatoriales también se puede ver en Donoso, sobre todo en esta novela en particular que es la que hoy me ocupa. Recordemos que Donoso y este mundo arruinado, junto con los personajes que lo habitan

Carolina Canave.

Mito, historia e identidad despojada: genealogía de una comunidad espuria en *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso.

nos anticipan de alguna manera a esos personajes de los bordes de Eltit y esta *comunidad espuria* que se esboza ya en esta novela y que se tematiza en lo monstruoso y lo grotesco —que puede ser leído como lo mestizo y la hibridez no sólo de etnias sino de clases— será precisamente la que desarrolle esta escritora, por ejemplo en sus novelas *Lumpérica* (1983) o *Por la Patria* (1986)¹².

La alegoría será por excelencia la réplica tropológica de la ruina. En ella se petrifican los restos arruinados de aquella Forma-Figura propia de la modernidad, que no es otra cosa, que dicho en términos de Avelar el *devenir alegoría del símbolo* (al ser éste último la figura de la totalidad sin fisuras y de lo unificado: el medallón emblemático de los Azcoitia). Es en la alegoría entendida como representación de un tiempo caído, ajeno a toda redención y que por lo tanto involucra una temporalidad quebrada, en donde mejor puede adquirir una forma la experiencia de la derrota, del fracaso, que será el viaje simbólico que emprenda un Humberto Peñaloza desde el pretender “ser alguien” hasta su devenir en imbunche de Inés. Este factor será para Benjamin decisivo a la hora de establecer las diferencias entre símbolo y alegoría ya que esta última es “historia de los padecimientos del mundo, el cual solo es significativo en las fases de su decadencia” (1990: 159)

De esta manera, la casa-comunidad ya no es vista como el lugar material que acoge en su seno, armónicamente y protectoramente a su núcleo familiar, no es el “hogar” que los resguarda del *allá afuera* sea bosque o ciudad, en donde se intuyen amenazas inciertas a las que el imaginario de la casa como límite y frontera pone freno. Ahora estos espacios, como por ejemplo la paradigmática y desvencijada Casa de Ejercicios Espirituales de la Encarnación de la Chimba, en tanto alegoría

¹² En Eltit con una intención, eso sí, claramente utópica

de un tiempo caído, en donde ella toda es vestigio arqueológico de un tiempo muerto, nos hablan con su fasto en ruina, con sus puertas y ventanas tapiadas al exterior, con su cementerio de santos de yesos mutilados y sobre todo con las viejas y huérfanas abandonadas que la habitan, de la desintegración irreversible de un orden que es ahora, en estos tiempos de decadencia pura fachada, cáscara y superficie, análogamente a los paquetitos de las ancianas: vida de mentiras y apariencias que de súbito descubre su faz interna, de la misma manera que la casa de La Rinconada pasa de ser el espacio de la aparente dicha perfecta al lugar habitado por lo monstruoso. Este lugar, nos dice Eugenia Brito, es “resto de un proceso de modernización leído desde las figuras marginadas por los poderes hegemónicos, por una sociedad que pierde sus antiguos contornos, para ceder paso a un orden nuevo, dictado por el neo- liberalismo y el poder del capital y los monopolios trasnacionales”.

Zygmunt Bauman al referirse a la evocación que nos sugiere la idea de “comunidad” lo hace en los mismos términos que podríamos imaginarnos el hogar ideal, de hecho la idea de comunidad *debiera ser como* la del hogar ideal: “Para empezar, la comunidad es un lugar ‘cálido’, un lugar acogedor y confortable. Es como un tejado bajo el que cobijarse cuando llueve mucho, como una fogata ante la que calentar nuestras manos en un día helado. Ahí afuera, en la calle, acecha todo tipo de peligros [...] Aquí adentro, en comunidad, podemos relajarnos, sentirnos seguros, no hay peligros emboscados en rincones oscuros [...]” (2008: v-vi). De ahí, que finalmente diga que la comunidad es como el paraíso perdido al cual nos gustaría volver pero que, lamentablemente, difiere con las reales comunidades históricas que nos exigen seguridad pagando el costo de nuestra libertad. Hobbes, de la misma manera, analizó la comunidad pero desde esta última perspectiva histórica, radicalizándola. Para él los individuos, a causa del miedo recíproco a una

Carolina Canave.

Mito, historia e identidad despojada: genealogía de una comunidad espuria en *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso.

violencia originaria (de matar y que nos den muerte por la ambición de poder: *homo hominis lupus*) construimos comunidades artificiales, como el Estado, que paradójicamente es la “des-socialización del vínculo comunitario”, es, en definitiva, “unidad sin vínculo, supresión del *cum*”. Ese cuerpo [el cuerpo político del estado] no es simplemente diferente, sino lo opuesto a la comunidad” (2003: 66) A esto hay que agregarle el hecho más problemático aún que los individuos al “autorizar” al estado, que ellos se dan a sí mismos para que los gobiernen, están autorizando su propia expropiación, alienación y pérdida de identidad a raíz del pacto político que se institucionaliza entre protección y obediencia.

La casa, espacio tradicional de la comunidad en su unidad mínima que es la familia ya no cumple con su rol tradicional sino que es la habitación que da cuenta de la desafiliación de los sujetos que de manera sustitutiva crean, inventan, nuevas formas de filiación en torno a proyectos delirantes que puedan redimirlos y hacerlos acceder a ese paraíso perdido que finalmente es toda comunidad ideal: el niño-Mesías de la Inés-Virgen y la comunidad de las siete viejas en torno al “milagro” es un claro ejemplo de ello como forma compensatoria frente a un mundo hostil o esa “comunidad realmente existente” de la que habla Bauman, opuesta a la “comunidad imaginada” o ideal. Estamos en el centro mismo de la tematización de la crisis de la comunidad en nuestra narrativa contemporánea alegorizada en una comunidad espuria (las viejas, el Mudo, la misma Madre Benita, las huérfanas, Boy) que tiene su genealogía en lo más vergonzoso y oscuro de la vieja élite:

Los patronos las mandan a encerrar aquí cuando se dan cuenta que les deben demasiado a estas viejas y sienten pavor porque estas miserables, un buen día, puedan revelar su poder y destruirlos. Los servidores acumulan los privilegios de la miseria [...] Ellas conservan los

instrumentos de de la venganza porque van acumulando en sus manos ásperas y verrugosas esa otra mitad de sus patrones, la mitad inútil, descartada, lo sucio y feo [...] En la oscuridad se entretienen en reconstruir con esas porquerías algo como una placa negativa [...] algo que reconozco como el reverso del poder [...] (64-66)

Pero como la casa es alegoría de la nación y esta en términos muy sucintos (y convencionales) sería una sociedad de tipo “natural” de hombres a los que la unidad de territorio, de origen, de historia, de lengua y cultura inclina a la comunidad de vida y crea la conciencia de un mundo y destino común; estaríamos, nuevamente, en el territorio de la identidad. Y así es. Pero ¿es acaso la nación una “sociedad natural” como reza esta definición? Estamos nuevamente también en el territorio de las naturalizaciones y esencialidades. Benedict Anderson nos dice por su parte que los nacionalismos son “artefactos culturales de una clase en particular” en donde “artefacto” apunta claramente a la inminencia de su construcción y no de su carácter natural. Por su parte, Alfredo Jocelyn-Holt, quien también al analizar el concepto de nación en Chile la lee en concordancia con la “comunidad imaginada” de Anderson nos dice que “El nacionalismo es un mecanismo altamente persuasivo del que se sirve el estado liberal-republicano para ofrecer una semblanza de participación popular, en un contexto de limitada participación política real por parte del grueso de la población”. De ahí que nacionalismo ofrezca “una compensación subsidiaria” además de permitir “al estado canalizar fuerzas emotivas y latentes que habrían de servir a sus propósitos [...] en otras palabras, el nacionalismo sirvió de pseudo religión cívica y permitió la movilización popular en pos de objetivos y desafíos postulados desde el estado administrativo” (42-43).

Carolina Canave.

Mito, historia e identidad despojada: genealogía de una comunidad espuria en *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso.

En *El obsceno pájaro de la noche*, a la luz de la lectura que hemos hecho en torno a lo monstruoso y precisamente también en función de las marcadas relaciones de poder en aquella vieja dinámica dominación-sumisión que ha estructurado el desarrollo de nuestra sociedad, así como la arquitectura interna de nuestras comunidades históricas, vemos desmoronarse junto con la misma aristocracia y el viejo poder colonial, la unidad de la identidad de lo nacional y también la del sujeto de lo cual da cuenta la obra misma como un cuerpo monstruoso en su propio descentramiento respecto a su referente, narrándonos ahora la historia de una comunidad en retirada y una nueva comunidad compensatoria, no solo espuria sino diseminada, que se consume en su propia imposibilidad, obligada a retornar y a descender a las profundidades abismales donde lo humano pierde todos sus contornos.

758

Bibliografía

De autor

Donoso, J. *El obsceno pájaro de la noche*. Barcelona: Seix Barral, 1970.

_____. Claves de un delirio: Los trazos de la memoria en la gestación de *El obsceno pájaro de la noche*. En: *El obsceno pájaro de la noche*. Santiago: Punto de lectura, 2010.

Crítica y teoría

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

Bauman, Z. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI, 2008.

- Benjamin, W. *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Editorial Taurus, 1990.
- Brito, E. *La casa: frontera y límite en las novelas de Brunet, donoso y Eltit*. Tesis Doctoral: Universidad de Chile, 2009
- _____. Mitos y monstruos en *El obsceno pájaro de la noche de José Donoso*. En: *Revista de Teoría del Arte*, Nº 13, enero 2006, 63-81.
- Carreño, R. *Leche amarga: violencia y erotismo en la narrativa chilena del siglo XX (Bombal, Brunet, Donoso, Eltit)*. Santiago: Cuarto Propio, 2007.
- Chevalier, J. *Diccionario de símbolos*. Barcelona, España: Herder, 1988.
- Espósito, R. *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Jocelyn-Holt, A. Estado, cultura y nación en el Chile decimonónico. En: *El peso de la noche*. Santiago: Planeta, 1997.
- Morales, L. *Novela chilena contemporánea: José Donoso y Diamela Eltit*. Santiago: Cuarto Propio, 2004.
- _____. *De muertos y sobrevivientes*. Santiago,: Cuarto Propio, 2008.
- Salazar, G. y Pinto, J. *Historia contemporánea de Chile II. Actores, identidad y movimiento*. Santiago: LOM, 1999.
- Sarduy, S. *Ensayos generales sobre el barroco*. Buenos Aires:
- Schoennenbeck, S. La bruja y la ruptura de un orden en *El obsceno pájaro de la noche*. En: *Anales de la Literatura Chilena*, Nº 11, junio 2009, 161-175.

Mario Guajardo Vergara.

Perspectivas de enunciación en *Una Tempestad* de Aimé Césaire. Una lectura comparada.

Título: Perspectivas de enunciación en *Una Tempestad* de Aimé Césaire. Una lectura comparada.

Autor: Mario Enrique Guajardo Vergara.

Palabras Claves: Literatura comparada, Literatura poscolonial, Colonialidad del poder, Lugar y perspectiva de enunciación, Aimé Césaire.

Resumen

El trabajo presenta una lectura del drama *Una Tempestad* de Aimé Césaire, develando la construcción de un lugar y perspectiva de enunciación específicos, a modo de estrategia, que el autor construye desde su propia situación de intelectual caribeño. A su vez, se plantea aquí la pregunta por la pertinencia del método comparatista y sus implicancias para la crítica literaria latinoamericana en general.

Perspectivas de enunciación en *Una Tempestad* de Aimé Césaire.
Una lectura comparada

Mario Enrique Guajardo Vergara

Introducción

El propósito de este trabajo es reflexionar sobre en qué medida la obra *Una Tempestad* (publicada por primera vez en francés en 1969) de Aimé Césaire pone en escena una estrategia discursiva —con fines determinados, como veremos— y además la ejecuta, con un mismo movimiento, en una perspectiva de emancipación y liberación.

¿Por qué un enfoque comparatístico, o pretendidamente tal? Pues porque, como apunta Guillén, el comparatismo es de por sí dinámico y batallador. Guillén cita a A. Marino para declarar que “esta disciplina está llamada a adoptar una posición crítica y combativa, a implicarse directamente entre las grandes controversias ideológicas de nuestra época” (Guillén, 14)¹. El talante del comparatista es la conciencia de tensiones entre lo local y lo universal, entre lo particular y lo general. Dentro de sus opciones y propósitos, se pueden mencionar:

- a) la distancia que media entre una inclinación artística (el goce de la literatura como arte) y una preocupación social (la obra como acto, como respuesta a las imperfecciones y deficiencias del entorno histórico del hombre).

¹ En francés en el original. Todas las traducciones aquí presentes sobre este texto, son mías.

- b) la diferencia entre la práctica (la interpretación de textos particulares) y la teoría (la aclaración, sea explícita o no, de unas premisas y de un orden significativo).
- c) la distinción entre lo individual (la obra singular, el escritor inconfundible, la originalidad que la literatura escrita y culta hace posible) y el sistema (el conjunto, el género, la configuración histórica, el movimiento generacional, la inercia de la escritura)
- d) la tensión entre lo local y lo universal, con la cual se enfrentan especialmente los comparatistas. (Guillén 17).

Semejanzas más o menos, la posición crítica del comparatista ante la tensión entre lo uno y lo diverso, lo particular y lo general, que se expresa, por un lado, en la adopción de determinados y específicos corpus de estudio, y, por otro, en la pregunta por el método más apropiado para enfrentarlo, es palpable en los trabajos de Rama, Mignolo, Pizarro, Glissant, Césaire, Fanon, por nombrar solo algunos. Lo más atrayente, sin duda, es que la explicitación de la posición propia, la explicación epistémico-teórica de los presupuestos ideológicos que subyacen al método y, finalmente, la necesidad de tomar en cuenta la propia experiencia a la hora de hacerse cargo de un objeto de estudio, adquieren, inevitablemente, un carácter político. En otras palabras, el comparatismo obliga a pensar la propia experiencia —lectora en este caso— como parte de un contexto y una comunidad determinados².

² Se trata del vínculo fundamental entre teoría, crítica e historia: “La Literatura Comparada nos hace muy conscientes del alto grado de teoreticidad que supone o exige la *historia* de la literatura.” (Guillén 90). En palabras de Walter Mignolo: “La forma como se construyen objetos o modelos teóricos depende de los presupuestos ideológicos del investigador respecto a cuál debe ser el tema de las ciencias humanas.” (1998, 262).

Comparatismo para *Una tempestad*

Todo lo anterior toma mayor peso cuando el mismo texto se plantea *en relación a otro*, si el hecho comparatista³ se presenta, como en este caso, de manera evidente ya en el título: *Une tempête (d'après "la Tempête" de Shakespeare —Adaptation pour un théâtre nègre—)*, traducible por *Una tempestad (según "La Tempestad" de Shakespeare —Adaptación para un teatro negro—)*. Sin embargo, el *d'après* sugiere también hostilidad y violencia. Se pone en juego el mismo uso de la letra, la palabra y el canon como estrategia, en la que el hecho comparatista viene determinado de antemano como herramienta de violencia descentralizadora y de resignificación. Retomaremos el asunto particular de la violencia más adelante.

Para un latinoamericano, o más bien para un enfoque latinoamericano o latinoamericanista, se debe tomar en cuenta cómo la literatura:

[...] expresa y construye, generando imágenes que conforman una noción, en tanto memoria, en tanto presente histórico, en tanto futuro en nuestro caso de América Latina, abriendo espacios en la realidad, tomando el lugar de la realidad y transformándola, redefiniendo

³ El hecho comparatista lo entendemos como lo define Pierre Brunel: "un texto literario no siempre es puro. Acarrea elementos extranjeros. Esta presencia constituye el hecho comparatista". Si bien lo de puro y extranjero son nociones más que cuestionables, luego aclara que "vacilaríamos en emplear este epíteto de *extranjero* si no hiciera referencia, inevitablemente, a un *en otra parte* o a *otro*." (Brunel, 21). Baste aclarar, de manera provisoria, que debe entenderse el hecho comparatista como la presencia de un texto en otro, proveniente además, de *otra parte*, perteneciente a *otra comunidad* y *otro contexto*.

perspectivas, rompiendo y abriendo límites en la conciencia social y reorientando por lo tanto los comportamientos sociales. [...] (Pizarro, 38)

Someter a un análisis crítico continuo este vínculo entre realidad y lenguaje, entre sociedad y literatura, el cómo se construye “la noción que tenemos de América Latina como universo múltiple y uno, como universo integrado, como universo negro, indio, europeo y mestizo, con memoria y futuro.” (Pizarro,38). Noción que, ciertamente, no es la misma en distintos territorios. Sin embargo, hemos escogido la obra de Césaire como objeto de estudio pues los procesos histórico-sociales de los que se hace cargo, desde donde se plantea y a los que responde, son más radicales, y por lo mismo más evidentes, en su lugar de enunciación o punto de vista⁴. Y si bien esa radicalidad y evidencia no le restan su gravedad a nuestros propios procesos y circunstancias, la reflexión sobre ellos sí nos permite adiestrar y ejecutar un aparato teórico metodológico más robusto y responsable a la hora de enfrentarlos. En otras palabras, se trata de aprovechar la condición del Caribe como lo define Édouard Glissant:

[...] el Caribe también me ha parecido siempre una suerte de prólogo del continente. En los siglos XVI y XVII, el Caribe era conocido como el mar del Perú, a pesar de que Perú estaba en el otro extremo del continente y no existía una comunicación posible. Era una especie de

⁴ Seguimos con esto, la distinción hecha por Walter Mignolo entre lugar y perspectiva de enunciación: Distingo aquí “lugar de enunciación” de “perspectiva”. La distinción es semejante a la que introdujo el pensamiento crítico feminista entre *standpoint epistemology* (“lugar de enunciación”) y “perspectiva”. El *standpoint* de Marx, por ejemplo, es el de la economía política y de la filosofía ilustrada, mientras que su perspectiva es la de la clase obrera (2003, 28).

introducción al continente, una suerte de vínculo entre lo que había que dejar atrás y aquello cuya exploración había que emprender [...] (14)⁵.

Poner en cuestión el por qué de estos vínculos, tensiones y diferencias, de ser responsables epistémicamente de las inclinaciones personales o vocacionales no solo del autor en cuestión, sino también de quién y cómo se enfrenta al objeto de estudio, toda vez que lleva a cabo una decisión por uno u otro objeto, para luego otorgarle un determinado sentido.

Alegoría e historia

Ya en la primera escena del primer acto de *Una Tempestad*, el carácter desfasado, ambiguo, refractario y alegórico de la obra se insinúa por boca de Gonzalo: “Literalmente falso y absolutamente cierto” (p. 123)⁶. Paradoja que podría expresar, tal vez, la condición literaria o poética del texto. Para Walter Benjamin, “en la alegoría la *facies hippocratica* de la historia se ofrece a los ojos del espectador como paisaje primordial petrificado” (383). Es decir, mediante la alegoría la historia penetra el lenguaje —la obra literaria en este caso— expresándose de manera tal que se superpone al contenido de la ficción, sirviéndose, sin embargo, de ésta. Más arriba aludimos al carácter hostil y violento sugerido ya desde el título mismo de la obra. La violencia que históricamente ha ejercido el colonizador sobre el

⁵ Piénsese por ejemplo en el mestizaje y el aparataje ideológico y discursivo del que es objeto en Chile, o en la difícil (por decir lo menos) resistencia histórica del pueblo mapuche.

⁶ En adelante, las citas sobre *Una tempestad*, para distinguirlas de cualquier otra, se indicarán con una “p.” y el número de página, como en este caso.

colonizado se invierte mediante el uso de la letra; primero, para mostrar el lado oculto, la diferencia no contemplada en cuanto tal por el discurso del dominador; luego, para posibilitar la creación de una nueva enunciación⁷.

La tormenta en la primera escena disuelve las relaciones de poder. El que dirige el juego del psicodrama ha dejado que los actores improvisen la elección de los personajes, pero él ha escogido el viento y el viento es el que “se ríe del rey” (p. 124). El viento deviene alegoría del que dirige el juego, para quien se trata, justamente, de abusar de la situación (p. 125), de llevar las posibilidades del juego hasta su límite. Esta tematización de un fenómeno natural es un acto de atención concreta, históricamente condicionada y situada, pues “se culturaliza y se tematiza desde las estructuras de una sociedad, por medio de sus cauces de comunicación y con destino a sus lectores u oyentes” (Guillén, 267). Veámoslo con atención.

⁷ Hay algo más respecto a esto. En el *Dramatis Personae* se puntualiza la atmósfera de psicodrama, una corriente psicoterapéutica creada por Jacob Levy Moreno, que pone énfasis en la escenificación grupal, pues concibe al ser humano, y por lo tanto necesariamente al proceso de la psicoterapia, desde el vínculo social. Baste aquí la siguiente definición: “En este modelo, también se concibe lo psicoterapéutico como un proceso integral, a cuya experiencia deben asistir no solo aspectos cognitivos, sino también la información proveniente del cuerpo y los afectos, induciendo de ésta manera a una profundización y emergencia de significados inconscientes bloqueados y con ello, la ampliación y resignificación de la perspectiva con la que habitualmente se percibe la realidad”.

Cfr. [<http://www.psicodramachile.cl/psicodrama.html>. 2008]. Cabe señalar la exigencia, con ese gesto, del carácter catártico, en lo político y lo social, al ejercicio de la literatura.

Civilización y poder

El eje de *La Tempestad* de Shakespeare es la correlación entre el hombre, el conocimiento, la civilización y la naturaleza. Próspero, experto en las artes liberales, el gobierno y los negocios, entregó el poder a su hermano Antonio para dedicarse tranquilamente a sus estudios y la magia. Al ser traicionado por Antonio, confinado en una isla desierta, es capaz de esclavizar, mediante sus artilugios, a Calibán y Ariel, nativos del lugar. Esta oposición renacentista entre naturaleza y civilización lleva necesariamente consigo la cuestión del poder y su ejecución, en la que la civilización, por un lado, es la superación y sujeción de la barbarie y la naturaleza, y por otro la corrupción y degradación moral de los hombres en su lucha por detentar el poder. La tempestad, la tormenta, es el elemento que logra perder a la civilización en la naturaleza, desacralizando de paso las relaciones de poder:

[...] EL CONTRAMAESTRE —¡Os digo que a los camarotes!
¡Se trata de no entorpecer a los que trabajan!

GONZALO —Buen hombre, comprendo tu mal humor, pero lo propio de un hombre es saber dominarse en cualquier situación, incluso en las malas.

EL CONTRAMAESTRE —¡Largo, he dicho! Si tenéis apego a vuestros huesos id a tumbaros en vuestros camarotes de lujo.

GONZALO —¡Oye, amigo! ¡No sabes con quién estás hablando (Presentando). ¡El hermano del Rey, el hijo del Rey, y yo, el consejero del Rey!

EL CONTRAMAESTRE —¡El Rey! ¡El Rey! Pues bien, hay alguien que se ríe del Rey, de ti y de mí, ¡es el Viento! ¡Su

majestad el viento! Por el momento él manda y nosotros somos sus súbditos. [...] (p. 124)

Césaire toma y profundiza la compleja y conflictiva relación entre naturaleza y civilización, con las respectivas relaciones de poder que ella implica. Si en Shakespeare el personaje de Próspero busca influir en los demás, purificarlos moralmente, aquí simplemente desea tener y demostrar poder sobre ellos. Si en *La Tempestad* los sentimientos elevados persisten pese a la ausencia del contexto civilizatorio —de lo cual es prueba Miranda, quien ha crecido lejos de éste y, aun así, gracias a Próspero su pureza ha sido incorruptible— en *Una Tempestad* no hay sentimientos elevados sin segundas intenciones. En un momento, Próspero quiere que el rey y los cortesanos coman para así mostrarles su dependencia:

[...] ARIEL —Eso es despotismo. Lo que hace un momento me obligaste a quitar de sus ávidas bocas, ahora, que se niegan, estás decidido a embuchárselo a la fuerza.

PRÓSPERO —¡Basta de razonamientos! ¡Mi humor ha cambiado! Me ofenderían si no comieran. Que vengan a comer de mi mano como polluelos. Es una prueba de sumisión que exige de ellos.

ARIEL —No está bien jugar con su hambre lo mismo que con sus angustias y esperanzas.

PRÓSPERO —Con ello se mide el poder. Yo soy el *Poder*. [...] (p. 146).

No estamos ya frente al buen soberano de Shakespeare, sino frente a uno maquiavélico y pragmático. La crítica aquí se orienta al humanismo —occidental, valga decir— de la colonización, pues él ha precisado las tierras “que desde hace siglos están prometidas a la

búsqueda del hombre” (p. 127). Próspero habla de “isla desierta”, sin considerar jamás a los autóctonos Calibán y Ariel. Notemos desde ya la ambigüedad de este último y sus palabras, que parecieran estar apuntando —y de hecho lo hacen— más allá de la conversación particular⁸.

La civilización es ejecución del poder. Calibán no puede matar a Próspero por lo que este lo llama “animal” (p.171). Estúpido como solo un esclavo puede serlo a los ojos del amo. Algunos años antes, ya apuntaba Césaire: “Se me habla de civilización, yo hablo de proletarización y de mistificación” (1955, 21). Esta mistificación de la imagen del otro la abordaremos más adelante, pero primero detengámonos en la colonialidad del poder.

Mignolo enfatiza en tres aspectos fundamentales de la presentación de Aníbal Quijano del concepto de colonialidad del poder. El primero se ubica en la emergencia de las Américas como horizonte colonial de la modernidad; el segundo momento viene determinado por la aparición de los estados-naciones a finales del XVIII y principios del XIX; y el tercer momento lo constituye la universalización epistémica de una perspectiva de conocimiento que otorga fundamento a la división y clasificación racial, la distribución del trabajo y la estructura de dominación (Mignolo: 2000a, 17-20). De ese modo, concurren tres acontecimientos fundamentales en los cuales tendrá su base la lógica del imaginario eurocéntrico y occidental persistente aun hasta hoy: la clasificación y jerarquización de las culturas humanas de acuerdo a si poseen o no escritura alfabética, una distribución y clasificación de las comunidades

⁸ Más adelante dice, a propósito de Antonio: “quien mucho duerme corre el riesgo de no despertar” (p. 148). Una frase que también se proyecta a su propio devenir, a su misión en la obra.

humanas sobre la base de un principio racial/religioso, y la división racial del trabajo:

[...] La clasificación racial ocurrió al mismo tiempo que ocurría una nueva distribución del trabajo en la explotación colonial de las Américas. La tesis de Quijano es aquí doble. Por un lado se establece una distribución racial del trabajo. Por otro, todas las modalidades conocidas hasta el momento se dan al mismo tiempo: esclavitud, servidumbre, producción no-industrial de mercancías, reciprocidad, trabajo asalariado, y economía natural. [...] (Mignolo: 2000a, 18).

La civilización occidental, la modernidad/colonialidad y su imaginario se han construido haciendo de las Américas el objeto que hace posible esta discursividad, al permitirle la irradiación de sí mismo. Los negros y los indios aparecieron en la tierra para ser objetos del poder y el imaginario occidental, que se construye paradójica y casi literalmente *sobre* ellos mismos. Una representación de esto era ya posible de vislumbrar en Shakespeare, y Césaire lo afina para poner de manifiesto cómo la propagación de la ideología del colonizador aplasta y oprime los cuerpos y las conciencias de los colonizados⁹.

770

Lenguaje

La peligrosidad de Próspero es clara para Calibán:

[...] CALIBÁN —Pues, cual dije, dormir suele la siesta.

⁹ Miranda le llega a decir a Ferdinand que parece “tan poco hecho a esa clase de trabajo” (p. 152). Al contrario, claro está, de Calibán.

Entonces le podrás vaciar los sesos
—*mas te apoderas antes de sus libros*—
o con un tuero machacarle el cráneo,
o destriparlo con alguna estaca,
o matarlo cortándole el gañote.
No olvides recoger sus libros antes,
porque es un zote como yo sin ellos,
y no le servirá ni un solo trasgo,
pues, cual yo, le detestan hondamente.
Le quemarás sus libros. Él los llama
utensilios espléndidos; si pone
casa, la adornará con ellos solo. [...]
(Shakespeare, 216-217)¹⁰.

El giro decisivo en Césaire —esto es evidente— opera sobre la figura de Calibán. Específicamente —y esto es más complejo— en lo que se refiere a la utilización del lenguaje por parte de este personaje. En Shakespeare, Calibán le dice a Próspero, cuando éste dice haberlo compadecido y haber puesto esmero en obligarle a hablar: “Tú me enseñaste a hablar; gané con ello / poderte maldecir. Por enseñarme / tu lengua, que te dé la peste roja” (Shakespeare, 179). Sin embargo, pese a la perentoriedad de la amenaza, la subversión no pasa de aquí. Calibán sigue siendo tan inofensivo como antes, lo cual convierte el evento en un mero motivo ciego. Tendría que esperar Calibán algunos siglos (y el correr de mucha sangre) para que, Césaire mediante, su acto de rebeldía, en la utilización del propio lenguaje del colono para amenazarlo, se completara. Si Próspero es Occidente, Calibán por su parte representa, en oposición, las fuerzas de la naturaleza; negativas

¹⁰ La cursiva es del autor.

en Shakspeare, de resistencia en Césaire. Su brutalidad, su bestialidad y su falta de razón, aparecen en *Una Tempestad* como la construcción ideológica y mistificadora del colonizado por parte del colonizador, la imagen de sí mismo para, por y a pesar del otro. Calibán odia su imagen y a Próspero, y este odia a Calibán por haberle hecho dudar de sí mismo (p. 179).

Próspero se quedará en la isla, declarando: “Sin mí ¿quién podría sacar música a todo esto? Sin mí esta isla es muda” (p. 179). El poder se ejerce, entonces, fundamentalmente mediante el lenguaje, apareciendo como instrumento necesario y cómplice de la labor civilizatoria. La cosmovisión (moderna, racional, occidental, burguesa) de Próspero se resume cuando le dice a Ferdinand: “Mira, joven amigo, en la vida, tres cosas: Trabajo, Paciencia, Continencia, y el mundo es tuyo” (p. 153). Estos tres valores que tradicionalmente podrían pasar por altos y elevados, tienen su contraparte, o mejor dicho, su ejecución en /sobre el colonizado, del cual se espera —se le obliga a— un excesivo trabajo, paciencia de cordero y continencia a toda prueba. La negativa al trabajo por parte de Calibán tendría una justificación histórica para Fanon, para quien en un contexto colonial: “El pueblo comprende que la riqueza no es el fruto del trabajo, sino el fruto de un robo organizado y protegido.” (Fanon 174).

Los personajes de carácter popular, si bien son subalternos con respecto a Próspero, son parte del discurso interior europeo en relación a Calibán. Trínculo y Stéphano no pertenecen a la misma categoría. Hay un momento en que Stéphano hace beber a Calibán, diciéndole a Trínculo “Déjame cumplir mi cometido civilizador.” (p. 157) y luego declara: “Yo soy un republicano” (p. 158). En esta escena, y en el fracaso de la alianza estratégica que Calibán establece dichos personajes, Césaire pareciera recular en alguna medida su

proclamación de la universalidad del proletariado¹¹ y prestar atención a la diferencia colonial presente incluso al interior de una misma —en apariencia— clase social. Volveremos sobre esto.

Otra estrategia de la colonialidad del poder ejercida por los colonos en representación de Occidente la constituye el exotismo. Para tratar el tema, la obra emprende otro asalto al canon. “Está claro: una tierra maravillosa no puede dar más que seres maravillosos”, dice Gonzalo, y luego cita el poema “Perfume exótico” de Charles Baudelaire:

[...] Una isla perezosa en que la naturaleza da
Árboles singulares y frutos sabrosos;
Hombres cuyo cuerpo es delgado y vigoroso
Y mujeres cuya mirada por su franqueza sorprende. [...] (p.
143)¹².

El Gonzalo de Shakespeare es un humanista, renacentista, y esboza un proyecto utópico en la medida que la isla podría ser terreno fértil para algo “mejor que la edad de oro”. Por otro lado, el Gonzalo de *Una Tempestad* desea colonizar y guardarse de la peste de la civilización, lo cual suena menos a utopía que a la puesta en escena de otro dispositivo de colonización, la exotización mediante la imposición

¹¹ “[...] la salud de Europa no pasa por la aventura de una revolución en los mismos métodos; es la aventura de una *Revolución*; la cual, a la estrecha tiranía de una burguesía deshumanizada, substituirá, en espera a la sociedad sin clases, la preponderancia de la única clase que tiene todavía esta misión universal, porque sufre en carne propia todos los males de la historia, todos los males universales: el proletariado.” (Césaire: 1955, 59).

¹² La cursiva corresponde a lo expresamente dicho por Gonzalo. Agregamos los dos primeros versos para enfatizar y contextualizar de mejor modo la violencia de Césaire sobre el intertexto.

Mario Guajardo Vergara.

Perspectivas de enunciación en *Una Tempestad* de Aimé Césaire. Una lectura comparada.

de un discurso (poético, en este caso. ¿La poesía como correlato cómplice?) a /sobre la otredad.

Decisivo es entonces el hecho de que Calibán aquí tenga un lenguaje propio, calificado de “bárbaro” por Próspero, quien no lo entiende y lo corrige:

[...] CALIBÁN —¡Uhuru!

PRÓSPERO —¿Qué dices?

CALIBÁN —Digo, ¡uhuru!

PRÓSPERO —Otra vez vuelves a tu bárbaro lenguaje. Te he dicho que eso no me gusta. Además, podrías ser educado, unos buenos días no te matarían. (p. 131)

Esta palabra swahili (*uhuru*), respondería al esencialismo de la negritud de Césaire, que debemos entender a modo de estrategia, un vínculo similar al que desarrolla Fanon en relación la precariedad de la situación del Tercer Mundo y, particularmente, con la deprivación histórica de los negros a escala global¹³.

774

¹³ Reproducimos aquí la canción completa que canta Calibán en Creole, más una traducción al inglés y una interpretación de su contenido:

Ouende, ouende, macaya! / Mo pas barrasse, macaya! / Ouende, otiende, macaya! / Mo bois bon divin, macaya! / Ouende, ouende, macaya! / Mo mange bon poulet, macaya! / Ouende, ouende, macaya! / Mo pas barrasse, macaya! / Ouende, ouende y macaya! / Macaya!

Beam's translation was:

Go on! go on! eat enormously! / I ain't one bit ashamed eat outrageously! / Go on! go on! eat prodigiously! / I drink good wine! eat ferociously! / Go on! go on! eat unceasingly! / I eat good chicken gorging myself! / Go on! go on! etc.

It is interesting to note, and perhaps more than coincidence* that the portions of the song emphasizing excess are in African, which most of the white men could not understand, and the portions of the song elaborating some kind of genteel, if fanciful, existence are in the tongue of the masters. But there was to come a time

Por lo demás, Calibán, ya lo dijimos, se define por su convivencia y sensibilidad con /por la naturaleza. Del mismo modo su lenguaje: “Ya que es por vosotros todos, por todos nosotros, que hoy afronto al enemigo común. Sí hereditario y común [...] Próspero es la Anti-Natura [...] !Esto es la Natura! ¡Es buena, en suma! ¡Falta saberle hablar!” (p. 167). Se trata, así, de la aparición de una lógica, un lenguaje otro, des/re/centralizador desde la periferia. No del exotismo peligrosamente ingenuo de Gonzalo, ni la magia ni la civilización de Próspero; es decir, un lenguaje fuera del discurso moderno/colonial occidental, representativo de un discurso auténticamente nacional (Fanon 99 y ss.) y propio —o al menos la posibilidad de un lenguaje tal—.

Subalternos

La estrategia de Próspero es la de la colonialidad del poder o la subalternización. Moderno, europeo y colonialista, es decir, civilizado, no conoce otra relación con la naturaleza —con la otredad en general— si no es la del sometimiento. Calibán tiene un vínculo indisoluble con el entorno y la naturaleza, en la cual aun vive su madre, según declara, lo cual lleva a Próspero a precisar que el único lenguaje que entiende es el “del palo” (p. 134), dado su carácter indócil, bárbaro y bestial. Esto se corresponde con el tercer momento que identifica Mignolo en Quijano al referirse a la colonialidad del

775

when there was no black man who understood the African either, and those allusions to excess, or whatever the black man wished to keep to himself, were either in the master's tongue or meaningless, albeit rhythmical, sounds to the slave also. Cfr. LeRoi Jones, *Blues People Negro Music in White America*, en [http://www.archive.org/stream/bluespeoplenegro010966mbp/bluespeoplenegro010966mbp_djvu.txt. 2008]

poder, mencionado antes. Se trata de la universalización de un imaginario, de una discursividad, y la subalternización de los imaginarios y discursos otros, a nivel cultural y epistémico.

Recordemos que el *Dramatis Personae* apunta la presencia en la obra de los personajes de Shakespeare más Eshú, dios-diablo negro. Se precisa a Ariel como esclavo mulato, y a Calibán como esclavo negro. En atmósfera de psicodrama, los actores escogen la careta que más les conviene, las cuales son, alegóricamente y a fin de cuentas, discursos, lenguajes, cosmovisiones, cada una con un lugar y perspectiva de enunciación propios.

Ariel, quien en Shakespeare es todo obediencia, deviene en Césaire, alegoría del intelectual. Cuando duda de los métodos de su amo, este le dice: “¡Vamos, vamos! ¡La crisis! ¡Siempre ocurre lo mismo con los intelectuales!” (p. 130). Si bien sirve de mejor gana al colono (pues le ha sido prometida su pronta libertad), al igual que Calibán, posee un vínculo irreductible con la naturaleza —los árboles y sus nombres: palabras que lo arrebatan—. (p. 130).

Hay un proceso dialéctico entre Ariel y Calibán que no se resuelve sino hasta el final. Ellos se llaman hermanos, comparten a conciencia el lugar de subalternos, y su oposición es producto de su distinta relación con Próspero, con el colonizador. Fernández Retamar aclara que durante la época de *La Tempestad* circulaban dos visiones europeas y burguesas sobre el indio; la del indio edénico y la del salvaje. Shakespeare habría optado por esta última:

[...] En cuanto a la visión del caníbal, ella se corresponde — también en un lenguaje más de nuestros días— con la derecha de aquella misma burguesía. Pertenece al arsenal ideológico de los políticos de acción, los que realizan el trabajo sucio del que van a disfrutar igualmente, por supuesto, los encantadores soñadores de utopías. Que los

caribes hayan sido tal como los pintó Colón (y tras él, una inacabable caterva de secuaces), es tan probable como que hubieran existido los hombres de un ojo y otros con hocico de perro, o los hombres con cola, o las Amazonas, que también menciona en sus páginas, donde la mitología grecolatina, el bestiario medieval y la novela de caballerías hacen lo suyo. Se trata de la característica versión degradada que ofrece el colonizador del hombre al que coloniza. Que nosotros mismos hayamos creído durante un tiempo en esa versión solo prueba hasta qué punto estamos inficionados con la ideología del enemigo. Es característico que el término caníbal lo hayamos aplicado, por antonomasia, no al extinguido aborigen de nuestras islas, sino al negro de África que aparecía en aquellas avergonzantes películas de Tarzán. Y es que el colonizador es quien nos unifica, quien hace ver nuestras similitudes profundas más allá de accesorias diferencias. [...] (Fernández Retamar 24-5).

Dos aclaraciones sobre esta extensa cita. La primera hace referencia al origen burgués del imaginario que enmarca la construcción degradada de la imagen del subalterno americano —caribeño en este caso— sobre lo cual ya hemos insistido—. La segunda, sobre la insuficiencia de la estrategia de unificación esencialista— la negritud en Césaire; tercermundismo en Fanon. La conversación entre Ariel y Calibán es decisiva en este sentido:

[...] ARIEL —¡Hola, Calibán! Sé que no me aprecias en absoluto, pero a fin de cuentas somos hermanos en el sufrimiento y en la esclavitud. Hermanos también en la

esperanza. Los dos queremos la libertad, solo nuestros métodos difieren.

CALIBÁN — ¡Hola! ¡No será para hacerme esa profesión de fe que has venido a verme! ¡Vamos, Alastor! Es el viejo quien te envía ¿no es cierto? Buen oficio: ¡ejecutor de los grandes pensamientos del amo.

ARIEL —No, vengo por voluntad propia. Vengo para advertirte, Próspero proyecta espantosas venganzas contra ti. He creído mi deber ponerte en guardia.

CALIBÁN —Estoy preparado

ARIEL —Pobre Calibán, vas a tu perdición. Bien sabes que no eres el más fuerte, que nunca serás el más fuerte. ¿A qué luchar?

CALIBÁN —¿Y tú? ¿De qué te han servido tu obediencia, tu paciencia de tío Tom, y tanto servilismo? Ya lo ves, el hombre se vuelve de día en día más exigente y más déspota.

ARIEL —De todos modos he obtenido un primer resultado, me ha prometido la libertad. A su tiempo, sin duda, pero es la primera vez que me la promete.

CALIBÁN —¡Y un jamón! Prometerá mil veces y te traicionará otras tantas. Además, el mañana no me interesa. Lo que yo pienso es (*grita*)... Freedom Now!

ARIEL —No creo en la violencia.

CALIBÁN —Entonces ¿en qué crees? ¿En la cobardía? ¿En la renuncia? ¿En la genuflexión? ¡Eso es! Te pegan en la mejilla derecha y tiendes la mejilla izquierda. Te dan un botazo en la nalga izquierda y tiendes la nalga derecha: así no hay celosos. ¡No está hecho para Calibán!

ARIEL —Sabes que no es eso lo que pienso. Ni violencia ni sumisión. Compréndeme. Es a Próspero a quien hay que cambiar. Turbar su serenidad hasta que reconozca al fin la existencia de su propia injusticia y ponga término a ella. [...] (p. 139-141)¹⁴.

¹⁴ La conversación continúa así:

CALIBÁN —¡Bah, bah, bah! ¡Déjame reír! ¡La conciencia de Próspero! Próspero es un viejo rufián que no tiene conciencia.

ARIEL —Justamente. Hay que tratar de darle una. No lucho únicamente por mi libertad, por nuestra libertad, sino también por Próspero, para que nazca una conciencia en Próspero. Ayúdame, Calibán.

CALIBÁN —Escucha, mi pequeño Ariel, ¡a veces me pregunto si no estás chiflado! ¿Qué nazca la conciencia en Próspero? Como ponerse ante una piedra y esperar que le broten flores.

ARIEL —Me desesperas. He tenido a menudo el sueño exaltante de que un día, Próspero, tú y yo, emprenderíamos, hermanos asociados, la construcción de un mundo maravilloso, aportando cada uno de nosotros, en contribución, las propias cualidades: paciencia, vitalidad, amor, también voluntad y rigor, sin contar algunos arranques de ensueño sin los cuales la humanidad perecería de asfixia.

CALIBÁN —No has comprendido a Próspero. No es alguien capaz de colaborar. Es un botarate que únicamente se siente alguien cuando aplasta a alguno. Un prepotente, un majadero, ¡eso es lo que es! ¡Y tú hablas de fraternidad!

ARIEL —Entonces, ¿qué queda? ¿La guerra? Sabes que en ese juego Próspero es invencible.

CALIBÁN —Mejor la muerte que la humillación y la injusticia... Por otra parte y de todos modos, la última palabra la tendré yo... A menos que la tenga la nada. El día que crea todo perdido, déjame robar algunos barriles de tu pólvora infernal, y esta isla, mi bien, mi obra, la verás saltar por los aires desde lo alto del empireo en donde gustas planear, con, así lo espero, Próspero y yo entre los cascajos. Espero que apreciarás los fuegos artificiales: estarán firmados Calibán.

ARIEL —Cada uno de nosotros oye el propio tambor. Tú andas al compás del tuyo. Yo ando al compás del mío. Te deseo valor, hermano mío.

CALIBÁN —Adiós, Ariel, te deseo suerte, hermano mío. [...]

Hermanos en el sufrimiento y la esclavitud, en la subalternidad y en la conspiración. Ariel habla con él por su propia voluntad, a espaldas de Próspero. El “Freedom now” de Calibán es un eco de las urgencias de los movimientos por los derechos civiles en esos años (décadas del 60 y 70). El mañana no le interesa, el proceso debe acelerarse. Esa urgencia se opone al “después” de Ariel, a su confianza en los procesos. El conflicto ético de Ariel —que puede o no ser el de Césaire— radica en la posibilidad de la toma de conciencia de Próspero. Para Calibán esto no es posible, y Ariel considera necesario darle una: su lucha no es solo por la libertad propia y de los suyos, sino también la de Próspero¹⁵.

Las estrategias aun se oponen y no hay un lugar de encuentro entre Calibán y Ariel (en términos históricos: entre el pueblo y la intelectualidad). Para unos, los otros aparecen como colaboradores, cobardes y reaccionarios; para los otros, los primeros adolecen de irreflexividad, irresponsabilidad y desatino¹⁶. Hay diálogo entre ambos, es cierto, pero no todavía una resolución, una materialización, la cual vendrá recién al finalizar la obra.

Otra imagen, otra conciencia, otro orden

Una Tempestad propone —y exige— otro orden, un espacio y lugar de enunciación todavía por crearse. En este sentido, el espectáculo de los dioses y diosas (Escena 3, Acto III) se configura como una reflexión, una representación dentro de la representación,

¹⁵ Lo cual se expresaría en la constatación de Césaire —que también es la de Fanon— de que la opresión y los métodos del colonizador deshumanizan tanto a éste como al colonizado.

¹⁶ Lo cual recuerda, cómo no mencionarlo, al “Avanzar sin transar” de los socialistas, y al “Consolidar lo avanzado” de los comunistas durante la Unidad Popular.

que busca, introduciendo un elemento ajeno a ella, dirigir la atención a la imprevisibilidad¹⁷ de la resignificación implicada en el hecho de poner en contacto dos —o más— elementos de distinto orden y procedencia.

En este sentido, el espectáculo de los dioses montado por Próspero es ejemplar. Dice este: “Quiero darles desde hoy, inculcarles el espectáculo del mundo del mañana: de razonamiento, de belleza, de armonía, cuyos fundamentos he creado a fuerza de voluntad” (p. 162). Ante esto, tenemos la impertinencia de Eshú, el cual entra sin ser invitado y definiéndose a sí mismo en los siguientes términos: “¡Dios para los amigos, diablo para los enemigos! ¡Y motivo de diversión para todos!” (p. 163). Próspero es turbado por Eshú. Este episodio es un indicador de la violencia orientada estratégicamente, puesto que ante la lógica racional del trabajo, la paciencia y la continencia del discurso civilizatorio occidental, el dios-diablo negro opone la diversión, el cuerpo y un lenguaje que no se ajusta a los parámetros del colonizador.

Ariel, como parte del proceso de liberación emprendido —el cual ya veremos cómo culmina— también aporta elementos en dirección al cambio, justificando ante Próspero la conducta de Calibán:

[...] ARIEL —Hay que comprenderle: es un rebelde.

PRÓSPERO —Con su insubordinación pone en peligro el orden del mundo.[...] (p. 165).

El colono, el amo, tiene clara conciencia de su posición privilegiada en el orden establecido y no desea arriesgarla. Sabe que la comprensión de la que habla Ariel, el intelectual, es un primer paso a

¹⁷ Cfr. Glissant 21.

otro orden de cosas. El colonizador no comprende; lo suyo es la subalternización de esa enunciación otra.

El proceso dialéctico de Calibán cobra mayor envergadura y conciencia: “¡Cómo he podido creer que con vientres y borrachos puede hacerse la Revolución! ¡Pero mejor así! ¡La historia no podrá reprocharme el hecho de no haberme podido liberar por mí mismo!” (p. 170). Ya no es la lógica, como ya vimos, de Trínculo y Stéphano, quienes vendrían a ser más bien una suerte de lumpen. La emancipación de su pensamiento, su razón poscolonial —latente en su enunciación— es el paso previo a la liberación e independencia.

En este punto la figura de Ariel cobra su real importancia. Próspero termina por devolverle su libertad:

[...] PRÓSPERO —Sí, Ariel. ¡Tú, en el día de hoy, vuelves a encontrar tu libertad! ¡Ve, polluelo mío! ¡Deseo que no te aburras demasiado!

ARIEL —¡Aburrirme! ¡Me temo que los días van a parecerme cortos!

[...] dejaré caer una a una/ a cual más delectable/ cuatro notas tan dulces que la última/ levantará ampollas/ en el corazón de los más olvidadizos esclavos/ ¡Nostalgia de libertad!

PRÓSPERO —¡Ojo! ¡No vayas a incendiar el mundo con tu música!

ARIEL (como embriagado) —O bien la sabana pedregosa/ seré, posado en el tallo del maguey,/ el tordo que lanza al demasiado paciente aldeano/ su grito burlón:/ “¡Trabaja, negro! ¡Trabaja, negro!”/ y el maguey aligerado/ se erguirá cuando yo levante el vuelo/ ¡como una hierática bandera!

PRÓSPERO —¡Un programa muy inquietante! ¡Vamos!
¡Márchate antes que me arrepienta! [...] (p. 173-174).

Ariel ya tiene su libertad y expresa claramente su programa ético: conseguir la liberación de los negros —y por añadidura de Calibán—. Éste, sin embargo, ya ha emprendido su propia carrera hacia la libertad, comenzando por la cuestión de su nombre. Ha decidido ya no responder más al nombre Calibán:

[...] CALIBÁN —Porque Calibán no es mi nombre.
¡Sencillamente!

PRÓSPERO —¡Es el mío tal vez!

CALIBÁN —Es el mote con el cual tu odio me ha disfrazado para que cada llamada me insulte.

PRÓSPERO —¡Carajo! ¡Nos volvemos susceptibles! Propón, entonces... ¡De algún modo he de llamarte! ¡Y cómo! Caníbal te iría bien, pero estoy seguro que no te va a gustar. Veamos, ¡Aníbal! ¡Te va! ¿Por qué no? ¡Los nombres históricos gustan a todos!

CALIBÁN —Llámame X. Es mejor. Como quien diría el hombre sin nombre. Más exactamente el hombre a quien han robado el nombre. Hablas de historia. Pues bien, esto es historia, ¡y famosa! Cada vez que me llames me recordará el hecho fundamental que me has robado todo, incluso mi identidad. ¡Uhuru! [...] (p. 134-135).

Este episodio es decisivo. No solo ha usurpado la isla y su libertad (como en Shakespeare), sino además el nombre y la identidad. La búsqueda de libertad de Calibán es, de esta manera, la búsqueda de una definición de sí mismo ajena a la lengua del amo, el encuentro con una imagen de sí mismo y una identidad propias. La X,

falta de identidad, es ambigua, en tanto es una clara referencia a Malcom X. Por lo tanto, Calibán sí encuentra un referente; de incertidumbre, de incógnita, por un lado, y de lucha por sus derechos por otro. Autodeterminación y autoconciencia que hacen tambalear la hegemonía del colonizador. De aquí en más el enemigo de Próspero ya no son los traidores del buque, sino lisa y llanamente Calibán, que con la renuncia efectuada se torna peligroso. Los del buque “son gentes de mi raza, de alto rango” (p. 135), constata Próspero.

La conversación final entre Próspero y Calibán evidencia lo insostenible para ambos de la situación. “Hemos terminado por ser compatriotas” (p. 176), le declara aquel, mostrando que él también, para bien o para mal, es parte de la isla. Antes del cierre, desperdicia la última posibilidad de salvarse con la isla:

[...] PRÓSPERO —¡Qué extraño! Desde hace algún tiempo estamos invadidos de zarigüeyas. Está lleno... Pecaris, cerdos salvajes, toda esa puerca natura. Pero sobre todo zarigüeyas... ¡Oh, esos ojos! ¡Y en la cara el rictus innoble! Se diría que la jungla quiere invadir la gruta. Pero me defenderé... No dejaré que muera mi obra... (*Gritando*) ¡Defenderé la civilización! (*Dispara en todas direcciones.*) Ya han recibido lo suyo... Así tengo momentos de tranquilidad... Pero hace frío... ¡Qué raro! El clima no es el mismo... Hace frío en la isla... Habría que encender fuego... Ya ves, mi viejo Calibán, ya solo quedamos dos en esta isla, tú y yo. ¡Tú y yo! ¡Yo-tú! Pero ¿qué diablos hace? (*Gritando*)

¡Calibán!

A lo lejos, entre el ruido de la resaca y el piar de los pájaros, se oyen algunos trozos de la canción de Calibán.

¡LA LIBERTAD OHÉ, LA LIBERTAD! (p. 180-181)

Responde, de esta manera, a su condición de europeo. El apunte enfatiza sus movimientos automáticos y raquíticos, su lenguaje pobre y estereotipado; su vejez decrepita, a fin de cuentas, y su incapacidad para dirigir los destinos de la isla. Además, sin mencionarse, la música proviene de la selva, tal como dijo Ariel que lo haría¹⁸.

Conclusiones

Para Mignolo, la diferencia colonial —la ejecución de la colonialidad del poder— generó no solo la apertura de un nuevo circuito comercial o la apertura del planeta hacia la totalidad tierra de la que habla Glissant. Provocó, además, un conflicto de fuerzas y discursos que no ha de resolverse fácilmente:

[...] El imaginario del mundo moderno/colonial surgió de la compleja articulación de fuerzas, de voces oídas o apagadas, de memorias compactas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias y de historias que se contaron y cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial [...]. A principios del siglo XX, el sociólogo e intelectual negro, W.E.B. Du Bois, introdujo el concepto de “doble conciencia” que captura el dilema de subjetividades formadas en la diferencia colonial, experiencias de quien vivió y vive la modernidad desde la colonialidad. Extraña sensación en esta América, dice Du Bois (1904), para quien

¹⁸ La liberación e independencia en ciernes del pueblo mediante la intervención del intelectual. Una interpretación de esta figura en la que otros también han recalado. Por ejemplo, Enrique Rodó y su *Ariel*, y más cercano a nosotros en tiempo y espacio, *Las armas de las letras, Ensayos neoarielistas*, de Grinor Rojo, por mencionar algunos.

no tiene una verdadera autoconciencia sino que esa conciencia tiene que formarse y definirse con relación al “otro mundo”. Esto es, la conciencia vivida desde la diferencia colonial es doble porque es subalterna. [...] El principio de doble-conciencia es, en mi argumento, la característica del imaginario del mundo moderno-colonial desde las márgenes de los imperios (desde las Américas, desde el Sureste de Asia, desde África del Norte y del Sur del Sahara). [...] (Mignolo: 2000a, 63-64)

La conciencia de las periferias y los márgenes poco tendría que ver con la conciencia unitaria y total de la modernidad europea. La diferencia colonial demuestra una fractura de dicha conciencia, la posibilidad de tener en un solo (en apariencia) discurso una multiplicidad de voces y memorias. La colonización implicó un aplastamiento por un sistema —Occidente— de las otredades que encontraba a su paso. Mignolo, siguiendo a DuBois, habla de doble conciencia, y Fanon de trastornos mentales (2001: 228 y ss). Césaire, a su vez, escribe *Una Tempestad*, donde el cruce de conciencias es alegorizado y encuentra en la figura y posición del intelectual una posibilidad de resolución.

Como alternativa histórica, y de alguna manera al modo de Ariel, Glissant propone ya no una dialéctica, no la imposición histórica de un elemento sobre otro, sino que de una criollización, la cual implica la intervalorización de los elementos involucrados. La de Césaire es una apropiación violenta del canon —el canon de Bloom— a modo de resistencia frente al imaginario moderno/colonial occidental. La intervalorización requiere el paso previo de la violencia, al menos en el ámbito cultural, que es el que nos incumbe. Lo cual, además, exigiría “examinar críticamente los presupuestos ideológicos de la

formación del canon a nivel vocacional desde nuestros presupuestos ideológicos a nivel epistémico.” (Mignolo: 1998, 258). Es decir, explicarnos las preferencias literarias a nivel metodológico, a tomar conciencia de la pertenencia de nuestros objetos de estudio y nuestros métodos a una determinada comunidad —social, científica— en la especificidad de sus necesidades.

Bibliografía

Primaria

Césaire, A. “Una tempestad”. En: *La tragedia del rey Christophe. Una Tempestad*. Barcelona, España: Barral Editores, 1972. [1969].

Secundaria

Benjamin, W. “Origen del Trauerspiel alemán”. En: *Obras completas Vol. I*, Traducción de Alfredo Brotons. Madrid, España: Abada, 2006.

Brunel, P. “El hecho comparatista”. En: Brunel, Pierre; Chevrel, Yves. *Compendio de Literatura Comparada*. México D.F., México: Siglo Veintiuno Editores, 1994.

Césaire, A. *Discours sur le Colonialisme*. París, Francia: Éditions Présence Africaine, 1955. [1950].

Fanon, F. *Los condenados de la tierra*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 2001. [1961].

Fernández Retamar, R. “Calibán”. En: *Todo Calibán*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2004. El trabajo, en forma de artículo,

Mario Guajardo Vergara.

Perspectivas de enunciación en *Una Tempestad* de Aimé Césaire. Una lectura comparada.

apareció originalmente en *Casa de las Américas*, Nº 68, septiembre-octubre de 1971.

Glissant, É. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona, España: Editorial Planeta, 2002. [1996].

Guillén, C. *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada*. Barcelona, España: Editorial Crítica, 1985.

Mignolo, W. "Diferencia Colonial y Razón Postoccidental". En: Castro-Gómez, Santiago (ed). *La reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*. Bogotá, Colombia: Colección Pensar, 2000.

_____ : "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En: Lander, Edgardo (ed). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLASCO, 2000a.

_____ : *Local Histories/ Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey, Estados Unidos: Princeton University Press, 2000b.

_____ : "Los cánones y (más allá de) las fronteras culturales (o ¿de quién es el canon de que hablamos?)". En: Sullà, Enric (ed). *El Canon Literario*. Madrid, España: Arco/Libros, 1998.

Moog-Grünwald: "Investigación de las influencias y de la recepción". En: Schmeling, M. *Teoría y Praxis de la Literatura Comparada*. Barcelona, España: Editorial Alfa, 1984.

- Neri, F. "Multiculturalismo, Estudios Poscoloniales y Descolonización".
En: Gnisci, A. (ed). *Introducción a la Literatura Comparada*.
2002.
- Pizarro, A. *De ostras y Caníbales*. Santiago, Chile: Editorial de la
Universidad de Santiago, 1994.
- Rama, Á. *La ciudad Letrada*. Santiago, Chile: Tajamar Editores, 2004.
- _____: *Transculturación narrativa en América Latina*. México
D.F., México: Siglo Veintiuno Editores, 1987.
- Shakespeare, W. "La tempestad". En: *Obras Dramáticas. Tomo IV*.
Madrid, España: Librería de Perlado, Páez y Cía., 1914.
- Subercaseaux, B. *Historia, literatura y sociedad: ensayos de
hermenéutica cultural*. Santiago, Chile: Documentas, 1991.

Francisco Javier Martinovich.

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

Título: Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

Autor: Francisco Javier Martinovich.

Palabras Claves: Modernismo, Vanguardias, Creacionismo, Hombre/Naturaleza, Imaginación/Realidad.

Resumen

El autor se plantea un análisis comparativo de dos libros de Vicente Huidobro, dando cuenta de su evolución. El Creacionismo temprano, cercano al modernismo, y el Creacionismo final o tardío, donde se superan las estrategias formales y discursivas del Surrealismo, Cubismo y otras vanguardias.

Francisco Javier Martinovich.

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941)

Francisco Javier Martinovich

A partir del siglo XX, la actividad y el ejercicio poético en Chile se distancia totalmente de otros géneros literarios. En un país donde durante el siglo XIX proliferaban un gran número de poetas pero un escaso desarrollo de voces relevantes, propias y autónomas, el cambio de siglo y las primeras décadas del mismo traen consigo la aparición de múltiples creadores que consolidan a la poesía como el género de mayor relevancia nacional durante el siglo XX (contando incluso con dos premios Nobel, como Gabriela Mistral y Pablo Neruda (en los años 1945 y 1971 respectivamente). Estos creadores no se caracterizan por generar grandes movimientos literarios o suscribirse a otros en función a una estética determinada, sino que al contrario, se destacan como personalidades y voces individuales que coexisten durante un período en la poesía nacional conocido como las vanguardias. La primera gran figura y, probablemente una de las más relevantes para la poesía y la vanguardia a nivel mundial durante estos años es Vicente García-Huidobro (1893-1948) reconocido simplemente como Vicente Huidobro, poeta de origen aristócrata, formulador del movimiento Creacionista que prácticamente no fue integrado o desarrollado por otro poeta en América Latina. No obstante a esto, gracias a la difusión de su obra, este movimiento contó con un gran reconocimiento, especialmente debido al contacto que tuvo Huidobro con las vanguardias europeas en la época de su gran auge y desarrollo. La posibilidad de convivir, colaborar y estrechar lazos

Francisco Javier Martinovich.

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

intelectuales y personales con grandes figuras del arte de vanguardia, ha funcionado como caja de resonancia para el proyecto creacionista de Huidobro. Con la mirada fija en el horizonte del primer mundo, Huidobro desarrolló su trabajo poético instalado en el mismo tiempo y lugar en el cual la vanguardia vivió sus años de gloria como movimiento de avanzada en el arte y la literatura universal. Este trabajo trata, precisamente, sobre el desarrollo de la línea poética de Huidobro tanto en su etapa inicial como en los años previos a su desaparición.

Las obras específicas involucradas son *El espejo de agua* (1916)¹ y *Ver y palpar* (1941), conjuntos datados con veinticinco años de diferencia, tiempo suficiente para establecerse como dos representaciones literarias de la evolución poética del trabajo de Huidobro. La distancia cronológica de estos volúmenes y la cantidad de obras publicadas en el intertanto justifican el enfoque propuesto. Esto en cuanto la primera propuesta creacionista ya se ha expandido en una gran cantidad de trabajos literarios y durante bastantes años, lo que permite conjeturar al menos la presencia de diferencias entre un tiempo y otro. Lo anterior se encuentra precedido de una revisión del Creacionismo como propuesta estética y teórica y la conformación de la obra poética de Huidobro en función de esta.

Mediante el análisis comparativo de estos se pretende reflexionar y fundamentar la verdadera evolución poética de Vicente Huidobro durante el correr de los años posteriores a la presentación “formal” del Creacionismo como una tendencia y fórmula creativa y

¹ Independiente de la muy estudiada polémica acerca de la real fecha de la publicación original del poemario, este trabajo considerará a *El espejo de agua*, simplemente como un punto previo entre la producción modernista del autor y la consolidación de las figuras simbolistas y los poemas visuales producidos en Francia.

poética que reconoce como propiamente suya. Con esto, será posible concebir a Vicente Huidobro con una mirada que exceda los límites de los postulados creacionistas, y que permite dirimir o conjeturar la línea artística en la que el poeta trabajó durante los años cercanos a su muerte.

El nacimiento de una poética

La vida de Vicente Huidobro estuvo llena de posibilidades. Nacido en la cuna de una familia de la alta aristocracia nacional, el joven Vicente, quien pasara sus primeros años de vida en Europa, se entregó de lleno durante su juventud y adultez al oficio artístico, en gran medida influenciado y protegido por la figura de su madre, María Luisa Fernández. Durante su estadía en Chile, su producción literaria se restringe en un primer momento a la participación en algunas revistas, para luego dar paso a la publicación de sus primeras obras poéticas. Estas, fundadas en una estética muy afín al modernismo dariano, no tendrían mayor relevancia dentro del escenario literario nacional e internacional. Entre los años 1911 y 1916, Huidobro edita *Ecos del alma* (Santiago: Imprenta Chile, 1911) denominado por Cedomil Goic como un “[l]ibro romántico, adolescente y sentimental”²; *Canciones en la noche* (Santiago: Imprenta Chile, 1913); *La gruta del silencio* (Santiago: Universitaria, 1913) libro en el que según el mismo Goic “Huidobro utiliza todas las conquistas de la poesía modernista y del simbolismo francés”³; *Pasando y pasando* (Santiago: Imprenta Chile, 1914), *Las pagodas ocultas* (Santiago:

² Goic, Cedomil. *La poesía de Vicente Huidobro*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad, 1974, p.117.

³ *Ibid.*, p. 127.

Francisco Javier Martinovich.

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

Universitaria, 1914) donde por primera vez firma omitiendo la primera parte de su apellido (como Vicente Huidobro, y no Vicente García-Huidobro) y *Adán* (Santiago: Universitaria, 1916) volumen que “cierra el ciclo de las obras iniciales y abre decididamente su actitud poética futura”⁴.

Dejando de lado las obras previamente enumeradas, comienza la producción de una segunda etapa, cuyo primer momento se plasma en el *plaque* *El espejo de agua* (Buenos Aires: Orion, 1916). Desde el particular punto de vista que orienta este trabajo, este poemario tiene una importancia radical en cuanto a la poesía creacionista de Huidobro, mucho más incluso que *Horizon Carré* (Paris: Paul Birault, 1917), puesto que es en *El espejo de agua*, donde la primera esencia del Creacionismo sale a la luz en la figura de “Arte poética”, el poema que articula por primera vez el ideario estético y literario de Huidobro. Si bien para muchos estudiosos *El espejo de agua* es una obra de transición hacia la cumbre de la poesía creacionista (que sería *Horizon Carré*), en este trabajo se concibe como el primer poemario en que se propone directamente esta visión poética, sin la influencia directa de la *experiencia europea*.

Luego de la llegada de Huidobro a Europa, su obra poética alterna entre las ediciones en francés y español, aunque todas comparten la inspiración creacionista de *El espejo de agua* junto con el desarrollo de los poemas visuales, plásticos, de corte simbolista de *Horizon Carré*. En esta etapa se suceden obras como *Poemas árticos* (Madrid: Pueyo, 1918), *Ecuatorial* (Madrid: Pueyo, 1918) *Tour Eiffel* (Madrid: s.e., 1918) *Tout à Coup* (Paris: Au Sans Pareil, 1925) *Manifestes* (Paris: Revue Mondiale, 1925) *Temblor de cielo* (Madrid: Plutarco, 1931) entre múltiples publicaciones, hasta llegar a la que es

⁴ *Ibid.*, p. 134.

considerada como la obra más importante en la carrera literaria de Vicente Huidobro: *Altazor o el viaje en paracaídas* (Madrid: Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1931). Este poemario dividido en cantos es considerado como “la obra más notable del Creacionismo y una pieza poética singularísima en la literatura universal [...] Debemos considerar *Altazor* como el vocero del mensaje de nuestro tiempo de Vicente Huidobro.”⁵ Esta obra es un punto axial en la poesía de Huidobro. De aquí en adelante se dedica a experimentar en otros géneros, como la narrativa y el drama, y en cierta forma es posible afirmar que *Altazor* es al mismo tiempo el final de un período y el comienzo de una nueva mirada hacia la poesía y el lenguaje por parte de Huidobro. Esta tercera etapa se refleja en la tardía publicación de *Ver y palpar* (Santiago: Ercilla, 1941) y *El ciudadano del olvido* (Santiago: Ercilla, 1941) obras que contienen poemas escritos durante los años veinte y treinta, y que representan un nuevo estado de la poesía creacionista, al punto de distanciarse drásticamente de los primeros poemarios donde encontrábamos estos rasgos, y se acercan más a prolongar algunos cantos de *Altazor*.

Existe una mirada más allá de la simple revisión de su obra poética, que observa el proceso que vive el Creacionismo como movimiento que guía la obra de Huidobro, su creador y principal exponente. Antes de comenzar con el análisis, es preciso esbozar la línea de desarrollo de esta tendencia a través de las etapas de su trabajo poético.

De acuerdo a múltiples estudiosos, el Creacionismo como sustento de la poesía de Huidobro se consolidará con su llegada a Europa, aunque ciertos rasgos del mismo ya se presentan en las obras editadas antes de su viaje. La primera etapa de la escritura de Huidobro

⁵ *Ibid.*, p. 180.

Francisco Javier Martinovich.

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

se inscribe mayoritariamente bajo los preceptos del Modernismo, aunque ya en este momento existen elementos que lo distinguen de sus pares generacionales, principalmente en el tratamiento de las imágenes poéticas, y su cercanía a otro tipo de tendencias estéticas. Andrés Morales da cuenta de esto mencionando que:

“[...] ya en sus primeros escritos es posible comprobar la integración del Modernismo que, a juicio nuestro, marca profundamente la obra de este período —y en general, casi toda su poesía— entendiéndolo con esto una articulación poética que se diversifica desde sus orígenes para, más adelante, realizar otra ramificación en las vanguardias posteriores”⁶.

La diversificación de horizontes de su poesía hacia el desarrollo de otras tendencias se aprecia en algunos de sus primeros volúmenes publicados, tal y como ejemplifica Braulio Arenas en relación a la presencia de caligramas en la obra *Las canciones de la noche* de 1913:

“[...] es importante la contribución de Huidobro, pues por primera vez se lanza a la circulación, sistemáticamente, y como un rico venero de la poesía, el fantasma de los caligramas. Esto [...] sucedía en 1913, y quien empleaba esta singular expresión poética era un joven chileno de veinte años, separado por mares del foco intelectual de París”⁷.

⁶ Morales, Andrés. Las fuentes literarias en la obra poética de Vicente Huidobro (Modernismo, Simbolismo y Cubismo). En *Revista Signos*. Vol. XXIII, Nº 28, Primer y segundo semestre de 1990, p. 64.

⁷ Arenas, Braulio. Vicente Huidobro y el Creacionismo (1964). En De Costa, René. *Vicente Huidobro y el Creacionismo*. Madrid: Taurus, 1975, p. 181.

Para Ana Pizarro en esta primera etapa de la poesía de Huidobro ya se pueden atisbar ciertos elementos y pensamientos propios de la lógica creacionista. Rasgos de esto son reconocibles en su manifiesto "Non serviam", de 1914:

"[...] aquí Huidobro no solo plantea nuevamente el problema, sino que decide: 'Non Serviam': no te serviré; 'No he de ser tu esclavo, madre Naturaleza; seré tu Amo' [...] Este primer momento de la evolución teórica huidobriana no significa pues sino la problematización de la imitación de la realidad inmediata, cuestión planteada, en la historia del arte, a partir del concepto de 'mímesis'"⁸.

Este antecedente refleja directamente la temprana intención de Huidobro de distanciarse de la realidad existente para comenzar a generar y concebir un nuevo mundo a partir de la palabra y el ejercicio poético.

En 1916, Vicente Huidobro cruza los mares referidos por Arenas, y, luego de pasar por Buenos Aires donde se publicaría la primera edición de *El espejo de agua*⁹ llega a Madrid, y finalmente a París, donde se relacionaría con grandes figuras de la vanguardia europea en su época de mayor vivacidad (figuras como Pablo Picasso, Pierre Reverdy, Juan Gris, Max Ernst, entre otros). La participación de Huidobro en múltiples revistas, y su relación con el arte de vanguardia

⁸ Pizarro, Ana. *Vicente Huidobro, un poeta ambivalente*. Concepción: Universidad de Concepción, Consejo de Difusión, 1971, p. 22.

⁹ Mucha ha sido la polémica respecto a la veracidad de esta edición. Una comprensión global de esta en Huidobro, Vicente. *Obra Poética*. Edición crítica de Cedomil Goic. Santiago: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2003, y en Truel, Juana. La fecha de publicación de *El espejo de agua*. En *Revista Mapocho*. nº 40, segundo semestre de 1996, pp. 9-18.

Francisco Javier Martinovich.

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

(surrealismo, cubismo) teñirían de nuevos colores a su Creacionismo, el cual, bajo la influencia del trabajo poético de Guillaume Apollinaire, decanta en una nueva poesía visual que inserta el verso enunciativo creacionista en el nuevo contexto gráfico cubista:

“[...] como se puede observar, Apollinaire es una figura central en el panorama literario de esta época. Y en particular, ya no en su situación en relación al movimiento cubista [...] o al movimiento surrealista al que está en última instancia ligado, sino en relación con Huidobro, y en los medios que el poeta chileno frecuenta, la figura y el pensamiento del poeta francés son decisivos”¹⁰.

La relación que el chileno sostiene con los movimientos de vanguardia en Europa determinarán la estética de toda esta segunda etapa, hasta llegar al punto cúlmine en la edición de *Altazor*. Para este trabajo no interesa tanto el suceso que representa la publicación de este libro para la poesía chilena, sino más bien el cambio de etapa que marca en la poesía huidobriana. Luego de *Altazor*, y muy a destiempo son publicados *Ver y palpar*, y *El ciudadano del olvido* (producidos entre 1923 y 1934 pero publicados solo en 1941). Estos representan el reflejo formal de una nueva poesía, luego de que el proyecto creacionista ya ha alcanzado su expresión más completa (en *Altazor*) pero que sigue siendo un medio amable para la realización de Huidobro. Fueron los últimos poemarios publicados antes de la muerte del poeta, y para el mismo Huidobro los que serían los encargados de aclarar la clasificación de su obra poética de los últimos veinte años, aunque contrariamente a su intención “podemos pensar

¹⁰ Pizarro, Ana. *Vicente Huidobro, un poeta ambivalente*. Concepción: Universidad de Concepción, Consejo de Difusión, 1971, p. 48.

que si bien han iluminado caminos para acceder a la comprensión de diversos aspectos del período post-altazoriano, no se ha podido llegar a una exégesis totalizante de los poemas ni a la amplia comprensión de las intenciones poéticas que esos libros encierran”¹¹.

Dos momentos para entender el Creacionismo

Como ya se ha mencionado, la primera obra poética considerada como depositaria del ideario creacionista en la poesía huidobriana es *El espejo de agua* cuyo desarrollo poético, más allá de los conflictos de fecha en su publicación, se propaga de manera muy clara en las posteriores obras del poeta. La presencia del Creacionismo y su atribución hacia la figura de Huidobro se fundamenta en dos acontecimientos claves, el primero es una presentación en el Ateneo Hispanoamericano de Buenos Aires (ciudad en que, supuestamente se publicó la primera edición de este libro) donde Huidobro fundamenta y anuncia su visión del hombre como un ente con una misión y un deber creador¹². El segundo hito es el poema con el que el *plaque* de nueve composiciones comienza: “Arte poética” una declaración de principios acerca de lo que el nuevo arte promulgado por Vicente Huidobro debía realizar.

He aquí la importancia de *El espejo de agua* como el primer poemario en que Huidobro proclama su Creacionismo a través de una

¹¹ Castro Morales, Belén. *Ver y palpar*: en el hipertexto de la escritura creacionista. En Huidobro, Vicente. *Obra Poética*. Edición crítica de Cedomil Goic. Santiago: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2003, p. 1508.

¹² “La primera condición de un poeta era crear, la segunda crear y la tercera crear”. En Navarrete, Luis. *Poesía y poética en Vicente Huidobro 1912-1931*. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación Universidad Central de Venezuela, 1988, p. 111.

Francisco Javier Martinovich.

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

producción metapoética, afanada en definir los parámetros fundacionales de su práctica y estética, y al mismo tiempo, establecer ante el panorama literario su visión acerca del hombre y del escritor.

La presencia de un Creacionismo en su primera esencia es cotejable en la edición crítica de Cedomil Goic, y en otras apreciaciones de René de Costa, en la cual se realiza un seguimiento comparativo a las distintas versiones de algunos de estos poemas¹³. Para Jaime Concha, el estudio de las distintas versiones demuestra “la rápida evolución de Huidobro y, sobre todo, la adquisición por parte del poeta de las técnicas cubistas, especialmente en la organización de las imágenes y en la disposición gráfica de las piezas”¹⁴. Lo más interesante de estas reflexiones es precisamente la evolución de los textos que, previamente han sido incluidos como parte de un volumen que se define a sí mismo bajo los parámetros que propone el “Arte poética”: “Que el verso sea como una llave/ Que abra mil puertas/ [...] Cuanto miren los ojos creado sea”.

Es posible conjeturar a través de los poemas de *El espejo de agua*, la esencia del Creacionismo *inicial* de Huidobro, un Creacionismo que aún no entra en contacto directo con las prácticas poéticas cubistas ni simbolistas, pero que como estas y otras vanguardias, pretende transformar y, en el caso particular de Huidobro, re-crear el mundo.

Una de las primeras características distintivas en este breve poemario, será la escasez de imágenes extraídas de la naturaleza, o más bien, la predominancia de un imaginario relacionado con

¹³ Algunos de estos nueve poemas fueron traducidos, reconfigurados y publicados en *Horizon Carré* y en algunas revistas como *Nord-Sud*, en París, dirigida por Pierre Reverdy.

¹⁴ Concha, Jaime. *Vicente Huidobro*. Madrid: Ediciones Júcar, 1980, p.47.

artefactos y objetos producidos por el hombre. La aparición de elementos de la naturaleza solamente se presenta en función a otros artefactos o espacios concretos, o a las metáforas contextuales incluidas en los poemas. Un ejemplo de esto se produce al reconocer los espacios textuales en que muchos de los versos se establecen:

*En la alcoba
Detrás de la ventana donde el jardín se muere,
Las hojas lloran.*

(El hombre triste)

En el caso de los versos citados, el sujeto se ha situado en un espacio interior, desde el cual sostiene la existencia del jardín. El sujeto pertenece y genera la vida (el sujeto creador de realidades paralelas, inventor de mundos nuevos) desde un espacio artificial, seguro, que le permite distanciarse del espacio físico del mundo circundante. Este recurso será utilizado en muchos de los poemas que componen el volumen, y se sostiene que este simboliza en cierto grado el alejamiento del mundo conocido desde los espacios íntimos del interior, es decir, la generación de un mundo nuevo a partir del sí mismo, a partir de la individualidad. La relación hombre-creación entonces se propicia de manera más directa:

*Mi espejo, corriente por las noches,
Se hace arroyo y se aleja de mi cuarto.*

(El espejo de agua)

Este espacio interno, asociado a la producción humana, es el de la renovación, es decir, de la muerte de la naturaleza anterior y del esplendor del hombre-creador de objetos y, específicamente en la poesía huidobriana, creador de mundos. Esta muerte se refleja en muchos versos a través de un aparente pesimismo, de un temple

Francisco Javier Martinovich.

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

lúgubre, del espacio en la oscuridad. Este temple se interpreta como el estado base para el proceso de creación (aunque también a partir de este se pueda conjeturar la influencia de los restos de la poesía romántica y modernista), que más que ser pesimista, aboga por una estabilidad sin los relieves que genera la existencia de lo natural, un espacio controlado a partir del cual el hombre comienza a crear¹⁵. En los versos de “Nocturno II”, este espacio es inundado por la oscuridad que hace desaparecer lo previamente creado, al punto que el hablante finalmente se encuentra en la soledad más absoluta:

*La pieza desierta;
Cerrada está la puerta;
Se siente irse la luz.*

*Las sombras salen de debajo de los muebles,
Y allá lejos, los objetos perdidos,
Se ríen.*

*La alcoba se indunda.
Estoy perdido.
Un grito lleno de angustia;*

¹⁵ Este espacio oscuro y lúgubre permite establecer relaciones entre la poética creacionista de Huidobro, y el desarrollo bíblico de creación del mundo. Huidobro, para quien “El poeta es un pequeño Dios”, sitúa su creación desde los espacios de la oscuridad, los mismos que en el libro del Génesis, preceden al mundo concebido por Dios “En el principio, cuando Dios creó los cielos y la tierra [...] Las tinieblas cubrían los abismos mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas”. (Gén, 1, 1-3). Esta relación, que merece un estudio mucho más amplio, se encuentra descrita con mayor detalle en Pizarro, Ana. *Vicente Huidobro, un poeta ambivalente*. Concepción: Universidad de Concepción, Consejo de Difusión, 1971.

Nadie ha respondido.

(Nocturno II)

La propuesta poética de este tipo de versos es algo menos radical de lo expresado por Huidobro en su manifiesto “Non Serviam”, pues más allá de generar un nuevo sistema natural, un nuevo entorno, el hablante se libera de lo anterior sin siquiera realizar el gesto de recreación que será mucho más evidente en los poemas visuales de *Horizon Carré*, donde la tipografía, y la estructuración de los versos generan un espacio paralelo, una realidad cimentada en el poema y en la palabra.

El espacio que se ha presentado también se construye en función de un tiempo determinado, el cual se representa en la construcción de cada verso como una unidad con cierto grado de autonomía, generando una poesía que vive en un presente inmediato, que existe en el momento de la enunciación, en el momento de la escritura, de la dominación textual de la página en blanco. Aunque pueda rebatirse con el hecho de que en su “Arte poética” Huidobro proponga que “cuanto miren los ojos creado sea”, no es menos cierto que en esta se promulga que es el adjetivo el que da vida, por lo que la palabra escrita cobra una relevancia notable. El tiempo en el que se realiza este proceso es un tiempo nuevo, paralelo a la existencia cronológica e histórica del poeta, de su vida, de sus influencias: la creación de un universo nuevo se produce en una temporalidad completamente nueva. A esto se debe que gran parte de los versos que componen *El espejo de agua* estén formulados de manera enunciativa y afirmativa, pues no es necesario para dar vida el exponer un proceso de creación a partir de otro sustento que no sea la verbalización y la versificación.

*Las horas resbalan lentamente
Como las gotas de agua por un vidrio.*

Francisco Javier Martinovich.

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

Silencio nocturno.

*El miedo se esparce por el aire.
Y el viento llora en un estanque.*

¡Oh!...

Es una hoja.

Se dirá que es el fin de las cosas

Todo el mundo duerme...

Un suspiro;

En la casa alguien ha muerto.

(Nocturno)

En estos versos se afirma, no se relativiza, pues no existe aún un contexto histórico de conflicto para la creación, la que existe en un universo nuevo, aún no entra en conflicto con nada, pues el mundo circundante no ha sido creado. Ya en el universo de imágenes textuales que componen *Horizon Carré* podrá existir un diálogo, pero en *El espejo de agua*, no existe el gesto gráfico de construir una nueva naturaleza, un nuevo mundo, emulando las formas del mundo conocido (como en el caso del poema "Paisaje"). En los poemas de *El espejo de agua* la disposición espacial en la que el verso se instala en la página en blanco aún no es una preocupación demostrada. Este es un rasgo que se desarrolla posteriormente, lo que explica que sea posible concebir las primeras expresiones del Creacionismo huidobriano fuera de los parámetros de la emulación que fueron

recién descritos, pues la esencia del crear se funda en la palabra, en el verso. En estos poemas, la palabra poética creadora es el medio, el instrumento y el soporte de la creación, la página en blanco es solo el contexto con el que se cuenta y no existe aun la conciencia de que los espacios en la página también tienen algo que decir, como tierra fértil sobre la cual construir otro mundo. Aún permanece en estos poemas la noción de un espacio que ha sido creado en su enunciación, un lugar cerrado y ligado a la intimidad artificial compuesta por el mismo hombre. La palabra habita este universo concreto pero aún no construye este espacio, no es responsable de general el espacio nuevo en la página:

*Algo roza los muros...
Un alma quiere nacer.*

Ciega aún.

*Alguien busca una puerta,
Mañana sus ojos mirarán.*

*Un ruido se ahoga en los tapices
(Alguien iba a nacer)*

“De aquí surge el escenario mental que da el tono de todos estos poemas de *El espejo de agua*: piezas ventanas y vidrios, muebles y alfombras, etcétera, todo ingrátido y latente”¹⁶. Otro ejemplo de la utilización de este tipo de imágenes, y en lo que respecta a este análisis, la creación más representativa y mejor lograda de todo el

¹⁶ Concha, Jaime. *Vicente Huidobro*. Madrid: Ediciones Júcar, 1980, p.49.

Francisco Javier Martinovich.

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

volumen es el poema que da nombre al libro: “El espejo de agua”¹⁷. Este poema resume de manera muy cabal las pretensiones del Creacionismo *inicial* de Huidobro. Un primer punto a considerar es la construcción de sus versos a través de imágenes inexistentes en la realidad circundante, en el mundo conocido:

*Mi espejo, corriente por las noches,
Se hace arroyo y se aleja de mi cuarto.*

Un segundo punto interesante en este poema es cómo el hablante, luego de generar un elemento de un mundo paralelo, lo pone en movimiento, instalando de lleno una dinámica ajena a la del mundo “real”. Esto tiene que ver tanto con el desplazamiento como con las imágenes y figuras que se asocian al elemento principal poema (el espejo).

*Mi espejo, más profundo que el orbe
Donde todos los cisnes se ahogaron.*

Otro aspecto, ya analizado en otros poemas, es el temple asociado a lo funesto, a lo mortuorio que, en este caso, tiene implicancias directas con la propuesta teórica y estética que Huidobro ha desarrollado y desarrollará en años posteriores a la publicación del volumen. La figura del cisne que se ahoga simboliza de manera muy directa el olvido de las figuras y del imaginario modernista que, representado en el cisne, no prospera en la profundidad del universo ilimitado creado por Huidobro (pues esta realidad no tiene más límite que el de la imaginación del autor y la posibilidad de la palabra, ecuación que en una mente inventiva suma infinito). Sin trabajar

¹⁷ Las citas de poemas a continuación presentadas corresponden al poema “El espejo de agua”, mencionado anteriormente.

directamente con la disposición espacial de los versos, Huidobro genera la posibilidad de una *lectura móvil*, es decir, del desplazamiento de los sentidos en la unidad del poema:

*Es un estanque verde en la muralla
Y en medio duerme tu desnudez anclada.*

*Sobre sus olas, bajo cielos sonámbulos,
Mis ensueños se alejan como barcos.*

La *configuración* de este poema lo constituye como uno de los más cercanos y abiertos a la influencia cubista que posteriormente se extenderá por la obra de Huidobro, y por lo mismo, no deja de ser extraño que en *Horizon carré*, la obra inmediatamente posterior a *El espejo de agua*, no exista una traducción o una reescritura en función de los nuevos códigos y las nuevas estrategias formales que desarrolla Huidobro luego de su estancia en Europa (como sí hay de muchos otros poemas).

Esta curiosidad es la que precisamente permite establecer al poema como el mejor logrado dentro del universo del libro. Probablemente sea esto lo que lleva a Huidobro a no intervenirlo, puesto que el tratamiento de las imágenes de corte surrealista y su precisión en cuanto a generar un mundo (“De pie en la popa siempre me veréis cantando. / Una rosa secreta se hincha en mi pecho / Y un ruiseñor ebrio aletea en mi dedo”) y un universo discursivo nuevo no necesitan de modificación alguna: es un poema completo y, quizás, el primer poema propiamente creacionista.

En 1941, fecha muy distante a las publicaciones de *El espejo de agua*, aparecen los dos últimos poemarios editados por Vicente Huidobro, uno de ellos, el que será el objeto de análisis desde ahora en adelante, es *Ver y palpar*. La constitución de este poemario es

Francisco Javier Martinovich.

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

bastante ambigua, ya que los poemas que incluye se encuentran datados entre los años 1923 y 1933; a pesar de que su publicación solo se realiza en el año 1941. Las fechas generan una confusión al momento de analizar el contexto de producción de los poemas incluidos en el volumen. Un primer dato para tener en cuenta es que, justamente en el período intermedio a la producción de *Ver y palpar*, sale a la luz el gran proyecto poético que ha desarrollado Huidobro: *Altazor o el viaje en paracaídas* (1931)¹⁸. De acuerdo a esto, no han sido escasas las interpretaciones de los textos de *Ver y palpar* como fragmentos desechados o retrabajados de la edición de *Altazor*. Aunque esta es una opinión válida, no es menos cierto el hecho de que entre 1923 y 1933, muchos de estos poemas han sido publicados en algunas revistas, y un grupo mayor también en la recordada *Antología de poesía chilena nueva*, de Eduardo Anguita y Volodia Teitelboim, del año 1935¹⁹. Belén Castro Morales reflexiona acerca de la aparición de estos poemas, y sobre las imprecisiones y divergencias entre el material proporcionado por Huidobro para la antología y el que posteriormente sería editado como *Ver y palpar*:

“[...] en la antología de 1935 aparecieron anunciados “Noche y día”, “Ser y estar”, “La canción de la muervida”, “panorama encontrado o revelación del mundo”, “Ronda” y “Contacto externo”, como parte de *Au revoir* libro que no llegó a publicarse. Aunque la primera parte de *Ver y palpar* lleva el título “Hasta luego”, estos poemas fueron

¹⁸ Huidobro, Vicente. *Altazor o el viaje en paracaídas*. Madrid: Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1931.

¹⁹ Anguita, Eduardo, Teitelboim, Volodia. *Antología de poesía chilena nueva*. Santiago: Zig-Zag, 1935.

incluidos definitivamente en la segunda parte, “Poemas giratorios y otros”²⁰.

A partir de esta reflexión se establecerá esta obra como un proyecto autónomo en el que la poesía de Huidobro ha madurado, y en la que su propuesta poética también ha variado en función del acontecimiento poético que representa la publicación de su obra magna *Altazor*.

Se considerará a *Ver y palpar* como el trabajo depositario de la última palabra poética de Vicente Huidobro, y por lo mismo se analizarán los rasgos distintivos entre la estética que conduce sus versos, en contraste con la obra previamente analizada, donde, como fue afirmado, el Creacionismo se encuentra en una etapa inicial, en su desarrollo más fiel a las primeras ideas del poeta.

Tal y como expone Belén Castro, el poemario se divide en dos secciones cuyos títulos son muy representativos de la búsqueda poética que se devela en sus versos. La primera sección, “Hasta luego”, puede ser considerada como la concretización de una obra jamás publicada, pero mencionada y pensada por Huidobro en múltiples ocasiones: *Au revoir*. Esta misiva de despedida, deja atrás ciertos postulados y métodos de la poesía del Creacionismo *inicial*, y de la posterior poesía cubista.

En esta sección del poemario, se retoma el imaginario asociado a la naturaleza, las imágenes propias del mundo circundante del poeta. La forma de presentación de estos elementos se plantea no

²⁰ Castro Morales, Belén. “*Ver y palpar*: en el hipertexto de la escritura creacionista” en Huidobro, Vicente. *Obra Poética*. Edición crítica de Cedomil Goic. Santiago: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2003, p. 1510.

Francisco Javier Martinovich.

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

solamente como algo novedoso en función de los signos, sino que también en la relación entre el hombre y esta naturaleza:

*El mar que los suspiros de los viajeros agita
Corre tras de sus olas barridas por el viento
El infinito busca una gaviota
Para tener un punto de apoyo lógico y blando*

Cómo haremos

*El cielo se suena con las alas que ama
Mientras yo busca al pie de mi poema
Una estrella que cruje
Como la rueda de un coche que se lleva los*

últimos recuerdos

(Miradas y recuerdos)

810

El trabajo sobre estos versos se distingue notoriamente de los versos de *El espejo de agua*. De la autonomía y brevedad de los versos de *El espejo de agua*, en la sección “Hasta luego” y en general en todo el poemario, los versos son de una extensión mayor, una métrica y longitud total no del todo medida (poemas mucho más extensos) lo que determina una lectura de orden vertical. Cada verso tiene un sentido único, pero las imágenes se despliegan en la verticalidad del poema, y el mundo creado en su unidad cambia radicalmente del mundo nuevo propuesto por el primer Creacionismo practicado por Huidobro (el Creacionismo definido en “Arte poética”).

La variación de este mundo se produce tanto por un cambio en el sistema de imágenes utilizado, como por la nueva concepción del hombre-creador. Esta nueva concepción, de acuerdo a los estudios de Cedomil Goic citados por Belén Castro, se produce ya desde 1931 (año de publicación de *Altazor*), punto en que “señala un cambio de actitud

en Huidobro, que se abre a los problemas del hombre en su tiempo y sustituye la meta de *crear* por la de *conocer*²¹. Este nuevo fin se plasma en la figura del sujeto poético que se contacta con el universo natural que antes, se pasaba por alto para construir un mundo nuevo, paralelo a la *realidad extratextual*. Las imágenes de la naturaleza no se sustituyen, sino que se incluyen en el proceso de conocer y relacionarse con este mundo:

*El reino del ruiseñor se extiende como su lenguaje
Su lenguaje fácil de navegante antiguo
Al tiempo del perfume que se desliza sobre el río
Y de las flores que son canoas pescadoras
Abiertas junto a las playas de tu vida*
(El ruiseñor anónimo)

“Hasta luego” representa el primer esfuerzo de distancia para con el Creacionismo *inicial* de *El espejo de agua*, sin dejar de lado ciertos elementos en común, como por ejemplo el surrealismo con el que muchas imágenes son presentadas.

La segunda sección de *Ver y palpar* establece otro nivel de distanciamiento en este trabajo poético. En este existe una nueva preocupación formal que, recogiendo la esencia del Creacionismo *inicial* y de los poemas cubistas, se afirma en ciertos postulados propios de la vanguardia, pero temáticamente cercanos a la nueva visión poética propuesta en la sección anteriormente analizada. “Poemas giratorios y otros” es una abultada segunda sección donde

²¹ Castro Morales, Belén. “*Ver y palpar*: en el hipertexto de la escritura creacionista” en Huidobro, Vicente. *Obra Poética*. Edición crítica de Cedomil Goic. Santiago: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2003, p. 1512.

Francisco Javier Martinovich.

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

junto con el imaginario de la naturaleza, se mantiene y se potencia el tratamiento surrealista de las imágenes, pasando a ser este el principal móvil de muchos de los poemas incluidos en esta sección. Aunque la fase de desarrollo de una poesía cubista ya ha sido dejada atrás, existen ciertos residuos que se mantienen en estos poemas giratorios, los que tienen que ver con la disposición de los versos en la página en blanco.

Una mirada

para abatir al albatroz

Dos miradas

*para detener el paisaje
al borde del río*

Tres miradas

*para cambiar la niña en
volantín*

(Fuerzas naturales)

Si bien, se insiste en que esta situación es más bien excepcional dentro del poemario y de su segunda sección, aún así devela una permanencia de ciertos elementos del Creacionismo *inicial* y su fase cubista.

Otro punto de esta preocupación por la forma de los versos presentados, tiene que ver con el experimentalismo lingüístico dispuesto en los poemas que componen "Poemas giratorios y otros". La reiteración y la metáfora metalingüística muy recurrentes en los versos de esta segunda sección dan cuenta de un proceso de creación poética consolidado en las prácticas vanguardistas de la época, es decir, ya no una poesía que quiera romper de raíz con los parámetros de creación previamente existentes, sino una poesía en diálogo y

contacto con las tendencias literarias contemporáneas del mundo. De esto existen algunos ejemplos:

Mar cielo
Mar y cielo
Cielo y mar
El mar y el cielo
El cielo y el mar
El mar y su cielo
El cielo y su mar

(Canción de Marcelo Cielomar)

Volad flores detrás de vuestro aroma
Volad hacia los mares donde cantan vuestros pétalos
Volad hacia la ausencia pálida de presagios
Volad flores tras vuestros colores propios

(En la esfera)

Entre estas prácticas vanguardistas como la repetición y el experimentalismo, se encuentran el juego literario y el humor. Esto se condice directamente con la incorporación de elementos propios del surrealismo en su poesía, tal y como se ha expuesto en los últimos ejemplos. La voluntad experimental de Huidobro en esta etapa de su desarrollo poético se grafica en el poema final de *Ver y palpar*, “Fin de cuentas”, y en otros versos de la sección “Poemas giratorios y otros”, tanto a través de la voluntad lúdica de sus versos como en el contenido figurativo de otros:

Ha llegado el ja ja con su fin de canción en llamas
Con su estrella de dolor
Y su dolor de cabeza
Y su cabeza de más lejos

Francisco Javier Martinovich.

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

Y su más lejos de fiebre rumorosa

(Fin de cuentas)

Mireya Camurati describe la real intención en la inclusión de estos elementos y estrategias, desde la perspectiva de la poesía de vanguardia: “En efecto, si lo que se pretendía era destruir las tradiciones y hábitos, negar prestigio y valor a lo convencional, renovar y recrear, algunos de los instrumentos más útiles para tales fines eran la risa, la ironía, el sarcasmo”²². En cuanto a Huidobro, describe el hecho de que no hay una técnica predominante en el tratamiento del juego y del humor²³ por lo que también es posible encontrar otros usos de estos recursos no en una función determinada por su estética, sino simplemente en su afán relativizador, mediante el cual se dialoga con una realidad: no se enuncia directa y positivamente como en la fórmula del Creacionismo *inicial*, sino que se destruye de cierta forma, la concepción del mundo circundante, al incluir la risa desmitificadora y el juego como modos de comprender y representar la realidad:

Ella daba dos pasos hacia delante

Daba dos pasos hacia atrás

El primer paso decía buenos días señor

²² Camurati, Mireya. *Poesía y poética de Vicente Huidobro*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1980, p. 176.

²³ “La obra de Huidobro ofrece ejemplos, aunque limitados, del uso del humor y de lo lúdico. Pero no se observa en ella, como en el caso de otros escritores de vanguardia, insistencia o predilección marcada en su tratamiento [...] emplea rasgos de humor o juego [...] según convenga, para cuestionar, atacar, vivificar, aligerar, o desprestigiar la imagen de la realidad que presenta en su composición” Camurati, Mireya. *Poesía y poética de Vicente Huidobro*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1980, p. 177.

*El segundo paso decía buenos días señora
Y los otros decían cómo está la familia
Hoy es un día hermoso como una paloma en el cielo.
(Ella)*

Estos elementos se conjugan con la repetición y la metaforización antes descritas en una unidad de sentido mediante la cual el poeta construye los versos de *Ver y palpar*. Las nuevas preocupaciones de la poesía de Vicente Huidobro no se conforman como una interrogante distinta o simplemente la expresión rudimentaria de un cambio de visión estética, sino como el depurado proceso de maduración y mutación (o evolución) de una poética en movimiento que, desde la imagen creada en paralelo al universo significativo del *mundo real* se ha desarrollado hasta volver a poner en relación y tensión a este *mundo real* con el universo lingüístico y poético del sujeto creador. Esta relación, este contacto del sujeto creador con el mundo que lo rodea, se daría en gran parte a través de la reimplementación del imaginario de la naturaleza (menospreciado y menor luego de la poesía modernista anterior a *El espejo de agua*). El hablante ya no se preocupa de crear un mundo nuevo sustentado por la palabra (por el adjetivo que da vida) sino que quiere *ver y palpar* el universo de relaciones que lo rodean. La utilización de los sentidos como herramienta de contacto con la realidad inmediatamente remite (en el contexto de las vanguardias) a ciertos métodos de producción del surrealismo como el azar, la repetición, la metáfora metalingüística.

Una poética en movimiento

A partir del análisis comparativo de dos momentos claves en la producción poética de Vicente Huidobro es posible establecer ciertos

Francisco Javier Martinovich.

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

fenómenos relacionados a su visión estética y literaria y su desarrollo a través de distintas obras y durante las décadas de producción que entregó al mundo de la poesía universal.

A partir de un primer momento de surgimiento de su proyecto creacionista, que se considera en un estado *puro* o *inicial*, el principal móvil de la poesía es crear un mundo nuevo, dominar las imágenes del universo circundante y generar mediante la palabra una nueva dimensión de objetos y contextos humanos originales, (desafectando a su producción de cualquier influencia o semejanza con el mundo de lo natural, de lo no creado previamente por el hombre). Posteriormente su trabajo poético deriva (con grandes hitos bibliográficos intercalados como *Horizon Carre* y *Altazor*) hacia una poesía que reconoce la *realidad del mundo* como una base sobre la cual construir mediante la palabra poética, pero una realidad que es necesario comprender, con la que debe relacionarse para poder internarse en las profundidades de su imaginario, y hacer de la naturaleza y la creación que lo rodea, campo fértil para construir nuevas imágenes y universos de significado. El trabajo lingüístico y la experimentación formal constituyen el lugar de síntesis de años de desarrollo en el que la poesía de Huidobro pasó desde el modernismo y los poemas de evocación adolescente hacia los juegos formales surrealistas, pasando por la poesía visual cubista, y la escritura onomatopéyica en algunos cantos de *Altazor*.

En *Ver y palpar*, los métodos formales utilizados se enmarcan en lo propiamente surrealista (inconciente, azar, repetición). Lingüísticamente es una obra muy valiosa, pues devela el proceso poético del trabajo con las imágenes y la palabra, hasta el punto en que ambos elementos cumplan eficazmente su objetivo de transformar y re-crear el mundo.

Aunque las evidentes diferencias entre *El espejo de agua* y *Ver y palpar* no se pueden desconocer, tampoco es posible afirmar que en el transcurso de años que separan a ambas producciones se haya producido la tajante destrucción del Creacionismo como escuela estética que sostiene el trabajo poético de Vicente Huidobro. Sí es posible hablar de una transformación drástica, de una evolución, un desplazamiento y cambio en los métodos formales de trabajo. Finalmente, es la intención primigenia del proyecto Creacionista lo que la sostiene durante el desarrollo de ambos poemarios como la columna vertebral de la producción huidobriana: buscar a través de la palabra el acceso a un mundo nuevo. Tanto en *El espejo de agua* como en *Ver y palpar* (incluso en sus poemas más lúdicos y experimentales, esta premisa se mantiene como articuladora de un discurso poético sólido que, tal y como ha sido expuesto, vive un interesante viaje, asumiendo todos los cambios que se han presentado en el camino, pero manteniéndose fiel a su intencionalidad, lo que genera una mirada muy particular: una poética en movimiento, que es capaz de dialogar y poner en práctica durante su existencia una amplia variedad de formas de expresión sin perder su contenido principal en ningún momento. Bajo este contexto, todas las obras de Vicente Huidobro (particularmente a partir de *El espejo de agua*) son dignas de un amplio estudio y admiración, pues representan en parte la posición histórica de una poética mutante, en constante reinención, por lo que cada poemario es una apuesta única de expresión del proyecto Creacionista, una forma distinta de construir a través de la poesía un nuevo mundo, una nueva vida.

Francisco Javier Martinovich.

Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

Referencias Bibliográficas

- Anguita, E. Vicente Huidobro, el creador (1945). En De Costa, René. *Vicente Huidobro y el Creacionismo*. Madrid, España: Taurus, 1975.
- Arenas, B. Vicente Huidobro y el Creacionismo (1964). En De Costa, René. *Vicente Huidobro y el Creacionismo*. Madrid: Taurus, 1975.
- Camurati, M. *Poesía y poética de Vicente Huidobro*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1980.
- Castro, B. *Ver y palpar*: en el hipertexto de la escritura creacionista. En Huidobro, Vicente. *Obra Poética*. Edición crítica de Cedomil Goic. Santiago: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2003.
- Concha, J. *Vicente Huidobro*. Madrid: Ediciones Júcar, 1980.
- Goic, C. *La poesía de Vicente Huidobro*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad, 1974.
- Huidobro, V. *Obra Poética*. Edición crítica de Cedomil Goic. Santiago: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2003.
- Morales, A. Las fuentes literarias en la obra poética de Vicente Huidobro (Modernismo, Simbolismo y Cubismo). En *Revista Signos*. Vol. XXIII, Nº 28, Primer y segundo semestre de 1990.
- Navarrete, L. *Poesía y poética en Vicente Huidobro 1912-1931*. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación Universidad Central de Venezuela, 1988.

Francisco Javier Martinovich.
Poética en movimiento: desarrollo y transformación del Creacionismo de Vicente
Huidobro desde dos momentos, *El espejo de agua* (1916) y *Ver y palpar* (1941).

Pizarro, A. *Vicente Huidobro, un poeta ambivalente*. Concepción:
Universidad de Concepción, Consejo de Difusión, 1971.

Título: Identidad e infancia en *Flor de lis* de Elena Poniatowska.

Autor: Ángela Pérez Astete.

Palabras Claves: Autobiografía, infancia, filianidad, identidad.

Resumen

La ocasión autobiográfica —en cualquier tipo de representación artística— se convierte en un excelente espacio en el cual las manifestaciones culturales se entremezclan entre sí, posibilitando contradicciones y conflictos, pero también correspondencias y alternativas de configuración identitaria. Este es el caso de la novela *Flor de Lis* de la autora mexicana Elena Poniatowska, quien utilizando un tono autobiográfico ficcional, nos muestra el proceso de desarrollo identitario que vive la protagonista.

Por lo anterior, el presente ensayo tiene como objetivos paralelos analizar, por una parte, la representación de la infancia que se observa en esta novela, poniendo especial énfasis en la voz narradora que presenta y observa, desde los recuerdos de su niñez y juventud, cuestiones sociales y políticas que buscan representar el complejo entramado de la búsqueda identitaria y, paralelamente, hacer un análisis de la particular relación materno-filial —retratada desde la mirada infantil, ahondando en cómo incide ella en la configuración de la protagonista como hija, mujer y mexicana—.

Identidad e infancia en *Flor de lis* de Elena Poniatowska

Ángela Pérez Astete

Flor de lis, una novela mexicana

A mitad de la década de 1950 en México, empieza lo que se conoce como el “desarrollo estabilizador”, época que se prolonga hasta principios de los años 60. En ella se consiguió el tan anhelado crecimiento económico, aunado a una estabilidad social. A lo anterior se suma que el proceso modernizador que el estado promueve para garantizar la estabilidad económica del país —educación, salubridad, concentración de capital y aumento al consumo de las clases medias, entre otros— determinó el modo de pensar y vivir la cultura; pues se pretendía pensar, actuar, y escribir como en los países ricos, pero como señala Fernando Benítez era “necesario cambiar, apropiarse de los nuevos métodos y los nuevos lenguaje” (Sefchovich, p149).

En el medio artístico surge entonces una actitud crítica a la restricción de la mirada costumbrista y regionalista que la novela mexicana desarrollaba hasta ese entonces, pues sentían la necesidad de volcar las preocupaciones —políticas y estéticas— a la reflexión y develamiento de los efectos de la Revolución en la clase media.

Según Carlos Fuentes, los años 50 fueron la década del “cambio de piel” donde se instalan otros mitos y costumbres, naciendo una nueva novela mexicana, pos revolución, que ve la historia de un modo distinto, señalando los nuevos caminos que adopta la cultura.

Justamente en esta nueva mitad de siglo, en el panorama literario, la escritura de mujer adopta una gran fuerza y presencia, con una preocupación por la propia imagen y su marginación, pero también una amplia preocupación social e histórica. Es en este contexto que hayamos a la escritora Elena Poniatowska, una de las autoras más leídas tanto en México como fuera de sus fronteras, enmarcada en esta asunción de las letras femeninas mexicanas.

Dentro de su prolífica producción bibliográfica, nos encontramos con *Flor de lis*, novela en la que la voz narrativa es comportada por la protagonista, Mariana; una voz que se instala desde un presente y retrocede en un acto conmemorativo al pasado, hasta los años 40 y 50 para relatar el mundo de su infancia.

Esta novela fue escrita inicialmente en 1957 para cumplir con una beca del Centro Mexicano de Escritores; *Naranja dulce, limón partido* sería entonces el antecedente de los que más tarde sería *La Flor de lis*. Sin embargo, aquella versión original de la novela era mucho más corta; cuando en 1988 Poniatowska quiso publicarla la amplió, duplicando el número de páginas.

Temáticamente es posible dividir la narración en un relato inicial, la remembranza de la infancia y su llegada a México producto de la segunda guerra mundial, y una segunda donde el proceso de introspección y memoria confluye en la figura del padre Teufel y su influencia en el proceso que vive la protagonista para consolidar su identidad y nacionalidad. De esta manera, la narración misma parece presentarse en dos partes; una primera en la que hay una división por íconos que hacen la vez de capítulos y una segunda en la que la división se realiza por enunciados en latín y uno en griego. Esta división, que parece arbitraria, coincide con la división entre niñez y adolescencia. En la primera parte del libro se puede observar a la narradora en su niñez, donde la expresión pueril opera como objeto

des-cubridor del mundo, es ahí donde el dibujo adopta esa connotación infantil, previa al conocimiento de la escritura. Jung se refiere a la importancia de los símbolos generados en la infancia, durante la cual estamos seguros de que el niño aún no ha tenido acceso directo a la tradición histórica o al código, por ello, “la interpretación de los símbolos desempeña un papel práctico importante, porque los símbolos son intentos naturales para reconciliar y unir los opuestos dentro de la psique”.

De esta forma, la representación icónica de los sucesos y las personas pasan a simbolizar el intento de fijación y organización de los recuerdos de infancia. De hecho, cada símbolo, parece conectar temáticamente las secciones que inicia, y así cuando se refiere a un viaje hay una maleta, o cuando se refiere al padre, una estrella encerrada en un círculo. Parece un juego infantil, una manera de escribir la historia sin letras, sin un idioma ante aquella dificultad de adoptar la lengua propia.

Novela autobiográfica o autobiografía novelada, el texto se hibrida genéricamente hasta llevar a cuestionar y subvertir los lugares de la ficción y la historia de la propia Elena, quien nació en París, en 1932, y durante el inicio de la Segunda Guerra Mundial se refugió en la campaña francesa, para luego viajar —igual que Mariana, la protagonista de la novela— a México donde vivía la familia materna. Por el título nobiliario de su padre, ella es duquesa... y así muchos hitos biográficos coinciden con la novela, entonces: ¿Cómo leerla? ¿Cómo autobiografía o como un relato de ficción?

La ocasión autobiográfica: infancia y memoria

En su artículo “Condiciones y límites de la autobiografía”, Georges Gusdorf profundiza en las repercusiones que tiene el texto

autobiográfico en el presente del autor, señalando que el autobiógrafo considera útil el retornar hacia el origen de su vida y observar la evolución de ésta, a partir del presente —futuro para la narración—, para poder fijar su propia imagen en el mundo de manera permanente y dejar un testimonio vivo de su existencia. En el proceso de evocación el individuo no recupera el pasado íntegramente, pues no se pretende hacer un recorrido histórico objetivo por la propia vida. Lo que se pretende es recuperar las experiencias vividas en ese pasado y los hechos particulares que acontecieron y cómo, desde el presente, estos acontecimientos son percibidos. Es por ello que solamente valen los recuerdos que el sujeto desea recordar y no todos, pues son solamente algunos los que en el presente adquieren un significado. El pasado ya no es un conjunto de eventos objetivos y concretos, sino un cúmulo de experiencias recogidas y validadas en el tiempo.

824

En este sentido, el manejo temporal que se realiza en la novela, pese a situar la narración protagónica desde un presente y un devenir cronológico de los hechos, presenta distintos momentos en los que la niña señala que “no recuerda”, a su madre embarazada, o cuando señala que: “Más tarde en la vida una psicoanalista argentina me dirá: ‘Ya deje en paz a su madre, que ni la quiere como usted la quiere, olvide esa obsesión, no le conviene’” (p. 95); lo que permite que la narración se instale como una acción futura a los acontecimientos, en un acto de remembranza de lo pasado.

En este sentido, el factor *veracidad* genera un problema al momento de enfrentar el estudio de esta novela, al encontrar claras referencias a la vida de la propia autora. Es por ello que, concorde a las palabras de Margo Glantz, observo la voz narrativa de Mariana, como la propia voz de la autora, cedida para dar cuenta de autobiografía, ficcionalizándola, entroncando así en “una línea

narrativa fundada en la búsqueda de identidad y en la preocupación por el origen” (Glantz, 1994).

De esta manera Poniatowska instala al interior de la novela dos voces que se entremezclan y se desdobl原因:

“[...] basta cerrar los ojos para encontrar a Mariana en el fondo de la memoria, joven, inconsciente, candorosa [...]”
(258)

Así, la narradora de ficción se encuentra dentro de la misma novela como personaje de la propia autora, basado en su recuerdo. Pese a que Poniatowska haya declarado que la *Flor de lis* es una novela, es ficción¹, la mirada biográfica de ella nos permite, observar el proceso de inserción social que experimentó la autora en vida, y Mariana en el relato, evidenciando las dificultades inmanentes a la marginación sufrida por la sociedad receptora, que van desde los prejuicios por su proveniencia europea, hasta los factores culturales que distancian a las comunidades mexicana y extranjera (francesa, norteamericana), donde se presenta a su vez el tema de la lengua.

“[...] Mamá avisó que iba a meternos a una escuela inglesa; el español ya lo pescaremos en la calle, es más importante el inglés. El español se aprende solo, ni para que estudiarlo [...]” (33)

“[...] —Pero tú no eres de México
—Si soy.
—Es que no pareces mexicana.

¹ Entrevista realizada por Agnes Dimitrou. *Letras Femeninas* 16. 1-2 1990, pp.125-133.

—Ah sí, entonces ¿qué parezco?

—Gringa (...)

—Soy de México porque quiero serlo, es mi país. [...]”(73-74)

“[...] —Si no eres de México no tienes derecho a opinar

—¿Por qué? Tengo interés en hacerlo.

—Si pero tu opinión no vale.

—¿Por qué?

—Porque no eres mexicana [...]” (114)

Tomo en este contexto las palabras de Goethe, “pues éste me parece el cometido principal de la biografía [y en este caso la propia biografía]: representar al hombre en las circunstancias de su época y mostrar en qué medida se resiste a ellas, en qué medida le favorecen, cómo a partir de ellas se ha formado una visión del mundo y de los hombres y cómo, si se trata de un artista, poeta o escritor, ha proyectado esta visión al exterior”².

La protagonista se enfrenta de este modo a las experiencias que la rodean, intentando encajar en aquel espacio y encontrar un lugar:

“[...]—Güerita, güerita ¡cómo se ve que usted no es de los nuestros, no sabe nuestras costumbres! [...] Cochinas extranjeras, regrésense a los Yunaites, lárguense a su país [...] resuena el grito y lo recibo como una bofetada. Qué vergüenza. Quisiera vender billetes de lotería en alguna esquina para pertenecer. O quesadillas de papa. Lo que sea [...]” (75-75)

² Goethe, J. W.: Prólogo, en: *Poesía y Verdad*. Barcelona: Alba, 1999.

El interés del pasado está en su presencia en el presente y el futuro, en la configuración de un yo que se forma en la indagación de su recorrido, el viaje de su vida, su infancia y los acontecimientos.

“[...] Niña, ¿Qué usted no sabe que el mundo está dividido en capas sociales? Unos viven mejor que otros [...]” (144)

“[...] Esto que les propongo significa tomar parte, pertenecer, expresarse, dar, significa vivir, [...] Ustedes vive en un país determinado, denle algo a ese país, carajo. Sean mexicanas, carajo [...]” (155)

Es un pasado representado desde la memoria personal infantil, la reflexión inocente y juguetona de la niñez, que poco a poco comienza a desmoronarse ante el mundo de valores establecidos y fijos que observa en el entorno que la rodea.

La ausencia de un hilo conductor en la parte primera, donde prima el recuerdo de la niñez —y no el de la adolescencia y su reflexión más bien crítica respecto a los acontecimientos que presenta—, se basa en el cúmulo de recuerdos que componen el texto, los cuales se presentan segmentados temáticamente, levemente jerarquizados por la conexión simbólica —ya antes mencionada— y la coherencia que entrega la narración cronológica del relato.

La infancia re-construye entonces, no solo en base al recuerdo, sino a la imaginación, los mundos propios en los que se cobija de una realidad intimidante. De este modo, la autobiografía vinculada con la infancia no tendría necesidad de entregar una verdad documentada y fidedigna, pues la verdad en la infancia radica en la fantasía y en la inocencia.

“[...] Frente a cada lugar el menú escrito con plumilla, los pleins u los déliès que habré de aprender más tarde en

l'École Communale y cuestan tanto trabajo porque al principio la gota de tinta es siempre demasiado gruesa, y ¿cómo se controla una gota de tinta, una gota de jugo, una gota en la barba, una gota que cae en la falda, una gota de sal sobre la mejilla? [...]" (13)

"[...]—Mamá, queremos un hermanito
—Pero niñas su papá no está aquí.
—No importa, tu dale la sorpresa." (42)

"[...] En el camino a Vovray, empecé a oír un ruido en el motor, cada vez se hizo más claro, seguro, dentro del motor estaba un pajarito, esperé mucho para decírselo [...]" (89)

828

"[...] Nuestra abuela nos lleva al cine [...] Jane Russell se mete en la cama con un cow-boy flaquito [...] no entiendo por qué. La interrogo en la oscuridad del cine y responde rápido, en voz baja – Es que tienen calentura. Cuando se mueven mucho mi abuela dice que es gimnasia sueca [...]" (60)

La protagonista vive con sus propias emociones, enfrentándolas a su vez al producto de la interacción con lo y los que la rodean: su madre, su hermana, su padre, sus nanas, amigas, el sacerdote, tal como lo expone el argumento del texto. Esta ausencia de ilación, propia de la novela tradicional, da cuenta del carácter propiamente memorístico y de la mirada infantil que abre el relato.

Pero dentro de esta serie de vínculos y relaciones que se dan en la novela un hecho fundamental en la configuración identitaria de la protagonista es la relación que se da con la propia madre: Luz.

La orfandad tras la relación materno-filial

La maternidad, suele instalarse como una figura central en la constitución de la identidad de los sujetos, al ser portadora de un discurso histórico-sociocultural que, en cierta medida, actúa como catalizador del forjamiento de la identidad tanto a nivel real como en el “orden simbólico, de la cultura que crea determinadas representaciones, imágenes o figuras atravesadas por relaciones de poder” (Tubert).

De algún modo, las madres transmiten un discurso que los hijos deben recepcionar. Un discurso, contenido y traspasado por las madres de manera muchas veces inconsciente, relacionado con la experiencia que estas han tenido con sus propias madres-abuelas. Así, los residuos psíquicos se traspasan de generación tras generación, a la vez que se mantienen en un sistema de equilibrio inestable ante el discurso dominante y opresor, que deviene en una crisis de la individuo, que debe confrontar la tradición con las inquietudes y reflexiones propias de los nuevos contextos epocales. Es necesario, en este marco, retrotraerse a las relaciones madre-hija-abuela, para descubrir el sentido que la protagonista busca en el vínculo materno, como herencia viviente.

En el caso particular de Mariana, la protagonista ve trastocada esa vinculación a la tradición genealógica producto de la ausencia de la madre, que vuelve más compleja la configuración identitaria ante el ya complejo entramado contextual en que deviene para ella la realidad mexicana.

“[...] Esa mujer allá en la punta es mi mamá: el descubrimiento es tan deslumbrante como la superficie lechosa del mar. Es mi mamá, O es una garza. O un pensamiento salobre. O un vaho en el agua [...] Es mi mamá, si pero el agua de sal me impide fijarla, se disuelve, se ondea, vuelve a alejarse, oh, mamá déjame asirte [...]” (29)

“[...] Mamá, ¿de dónde soy? ¿Dónde está mi casa? [...]” (114)

Por medio de su recuerdo, la protagonista instala la figura materna como ausente y es por ello que podemos hablar de un sentimiento de orfandad³ que atraviesa a la protagonista.

Desde esta perspectiva, Mariana es huérfana en el periodo de su infancia: huérfana cuando estaba en Francia y sus padres no estaban, huérfana luego cuando su padre está en la guerra y su madre ausente.

“[...] Yo era una niña [...] que aguarda horas enteras. Una niña como un perro. Una niña ahí detenida entre dos puertas [...] Era una mi ilusión: estar con ella.” (47)

La ausencia de la madre se vuelve así una constante en el relato. De hecho la obra se inicia con un recuerdo sobre la madre, en donde el miedo es lo central; el miedo a una puerta que se abre y se cierra y

³ Utilizo el concepto de orfandad, no desde el entendido del niño que no posee padres por la muerte de estos, sino el estado de huérfano entendido desde la ausencia de esos padres.

que en ese acto la separa de la madre, como anticipo de la relación ausente que se desarrollará posteriormente en el relato.

Es inicialmente ese miedo que encarna la puerta “Ese miedo no me abandonará nunca. El batiente estará siempre machucando algo, separando, dejándome fuera.”(13). Dejándola fuera de la madre —o como vimos antes, dejándola fuera de la identidad mexicana— desarraigada.

“[...] éramos unas niñitas desarraigadas, flotábamos en México, que cuerquita tan frágil la nuestra, ¡Cuándo viento para mecate tan fino! [...]” (47)

Pero el desarraigo es múltiple, porque el desarraigo no es meramente territorial, sino identitario. Desde la madre se constituye, ya que implícitamente la madre encarna la genealogía mexicana.

La obra comienza, desde el recuerdo de infancia, estableciendo una asociación inmediata entre el recuerdo de la niñez y el miedo. Pero aquel miedo a la puerta, que separa y es la ausencia, aquel temor al desarraigo, es un miedo doble, porque así como no desea la ausencia también es ese el desarraigo que posteriormente le permitirá constituirse individualmente.

“[...] ¿Es esta la herencia abuela, bisabuela, tatarabuela, es éste regalo que me dejaron además de sus imágenes en el espejo, sus gestos inconclusos? No puedo con sus gestos fallidos, su desidia, su frustración. ¡Váyanse al diablo, vuelvan al fondo del espejo y congélense con su cabeza helada! Váyanse hermanas en la desgracia, lárquense con sus peinetas de diamantes y sus cabellos cepillados dos cien veces, no quiero que mis ideas se amansen bajo sus cepillos de marfil y heráldicas

incrustadas. Nadie sabrá quienes fueron ustedes, como no lo supieron ustedes mismas. Nadie. Sólo yo invocaré su nombre, sólo yo que un día también me olvidaré a mi misma —que descanso—. [...]” (260)

Es aquel acto del desarraigo lo que lleva a configurar la propia identidad, pero que implica una transmutación del miedo en tristeza, porque en el acto de configurarse como individuo, en la imposibilidad de abarcarlo todo, se debe desprender, debe enfrentarse a la herencia y la tradición.

“[...] Estas mujeres que van relevándose en cambiar el agua de las ánforas son mis antecesoras; son los mismos floreros que van heredándose de madre a hija [...]” (104)

“[...] Dicen que las flores chinas de papel florear el agua/ A diferencia de las flores de mi bisabuela, de mi abuela, de mi madre, de mi tía, las mías serán de papel. Pero ¿en dónde van a florear? [...]” (104)

De esta forma, debe dejar atrás esa tradición, su origen nobiliario y el abolengo de su tradición europea, del francés y el inglés. De hecho, según Adriana Valdés, con el lenguaje se hereda una interpretación de la realidad, y en ella se perpetúan todas las dominaciones, incluso la dominación ejercida sobre la mujer, debido a que el cuerpo no es identidad en sí, como pura materia, sino un continuo materializar de posibilidades, influenciados por una matriz de significación. En este sentido, la lengua de la cual Mariana se apropia, no es una apropiación desde lo materno, sino desde la contención y el traspaso del imaginario social que se va construyendo por medio de la experiencia con las nanas, del

lenguaje aprendido en la calle. Por ello su constante deslumbramiento con las palabras y el idioma.

“[...] acocote, acocote, repito fascinada a través de la ventana [...]” (37)

“[...] Por teléfono le pregunto a Casilda: -¿Qué palabra te gusta más quingentésimo o tufarada? [...]” (185)

En el acto de construir una identidad propia significa el perder una parte, no tener florero donde poner el agua, donde poner las flores, es ahí donde el miedo de la ausencia se torna tristeza.

“[...] ¿Cuántas horas estamos solas mirando por la ventanilla, mamá? Es entonces cuando te pregunto mamá, mi madre, mi corazón, mi madre, mi corazón, mi madre, mamá, la tristeza que siento, ¿esa dónde la pongo? ¿Dónde mamá? [...]” (261)

833

Al enfrentarnos a la relación madre-hija, que vive la protagonista, observar una gran paradoja: la identificación asimétrica, puesto que junto con la búsqueda constante de la madre, en el reconocimiento especular con la madre se da una (des)identificación que observa y busca el origen.

En síntesis, cabría señalar que la ocasión autobiográfica que comporta la novela —superando ya la discusión sobre ficción y realidad— se convierte en un excelente espacio para la expresión y reflexión de las manifestaciones culturales que se entremezclan entre sí, posibilitando contradicciones y conflictos, pero también correspondencias y alternativas que configuran la identidad de la protagonista.

En este sentido, podemos concluir que en *Flor de lis* de la autora mexicana Elena Poniatowska, por medio de la remembranza infantil, re-construye su propia configuración identitaria como hija, mujer y mexicana.

Bibliografía

- Glantz, Margo (ed.). *La Malinche. Sus padres y sus hijos*. México DF, México: UNAM, 1994.
- Goethe, J. W. Prólogo, en: *Poesía y Verdad*. Barcelona, España: Alba, 1999.
- Gusdorf, G. Condiciones y límites de la autobiografía. En *Suplemento Anthropos* 29, Barcelona, 1991.
- Heuser, C. Los rastros del recuerdo. En Orbe, J. (ed.) *Autobiografía y escritura*. Buenos Aires, Argentina: Corregidor, 1994.
- Lejeune, P. El pacto autobiográfico. En *Suplementos Anthropos* 29, Barcelona, 1991.
- López-Luaces, M. *Ese extraño territorio*. Santiago, Chile: Cuarto Propio, 2001.
- Molloy, S. *Acto de presencia: la escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. México DF, México: El Colegio de México, 1996.
- Poniatowska, E. *Flor de lis*. México DF, México: Ediciones Era, 1988.
- Sefchovich, S. *México país de ideas, país de novelas. Una sociología de la literatura mexicana*. México DF, México: Grijalbo, 1987.

- Tubert, S. *Figuras de la Madre*. Colección Feminismos nº 35. Madrid, España: Cátedra, 1996.
- Valdés, A. Escritura de mujeres: una pregunta desde Chile. En *Composición de Lugar: escritos sobre cultura*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 1996.

Catalina Uribe.

La furiosa leyenda del corazón devorado y la unión de los amantes en la muerte.

Título: La furiosa leyenda del corazón devorado y la unión de los amantes en la muerte.

Autor: Catalina Uribe.

Palabras Claves: Corazón devorado, comida, eucaristía, misticismo medieval, amor.

Resumen

Llevar dentro de sí lo amado, no ya espiritual sino carnalmente, es quizás la manifestación más extrema del amor. ¿Cuál es el significado de la ingesta del corazón del amado? ¿Será una de las expresiones más furiosas de la transformación de los amantes? Es, en lo literario, un motivo del verdadero amor, desde la leyenda medieval del “corazón devorado” a la Vita Nova de Dante o a la furiosa y vengativa versión de Barbey d’Aurevilly, sin olvidar la eucaristía y sus misticismos. Relatos de espiritualidad y crudeza, como vida y muerte.

La furiosa leyenda del corazón devorado y la unión de los amantes en la muerte

Catalina Uribe

*Tu m'ahi sì piena di dolor la mente
che l'anima si briga di partire;
e li sospir che manda el cor dolente,
mostrano a lo occhi che non pôn soffrire.
Amor, che lo tu' grande valor sente,
dice: -Mi duol che ti convien moriré
per questa fera donna, che neente
par che pietate di te voglia udire.-
lo vo come colui ch'è fuor di vita,
che pare, a chi lo sguarda, ched el sia
fatto di rame o di pietra o di legno,
che sé conduca sol per maestria,
e porti ne lo core una ferita
che sia, com'egli è morto, aperto signo¹.*

*Tan llena me tienes de dolor la mente
Que al alma se le antoja ya partir,
y los vahídos quemando al corazón dolido,
muestran a los ojos que ya no puede sufrir.
Amor que el dolor tuyo grande siente
dice: -Ya me duele que muriendo estés
por esta frívola hembra que en nada parece
que piedad, por ti, pueda sentir.
Voy como aquel que va fuera de vida,
y para quien lo mira parece un hombre
hecho de hierro, piedra o madera,
que por arte de magia se moviera,
y porte en el corazón una herida
que fuera, como en un muerto, un signo
abierto².*

837

Llevar dentro de sí lo amado, no ya espiritual sino carnalmente, es quizás la manifestación más extrema del amor. Natural cuando la madre cría al feto en sus entrañas. Brutal cuando lo amado es ingerido, comido, devorado. En este caso nos interesa la relación entre la antropofagia y el amor, y, con más precisión aún, el significado de la ingesta del corazón del amado. ¿Será esta una de las expresiones más furiosa de la transformación de los amantes? Como

¹ Guido Cavalcanti, *I Rimatori del Dolce Stil Novo*, Rizzoli Editori, Italia, XVI, 1950. p. 57.

² Traducción inédita en lenguaje llano de Francisco Uribe Echeverría, 11 de mayo de 1997.

sea, el tema fue considerado, en lo literario, un motivo del verdadero amor, desde la leyenda medieval del “corazón devorado” a la *Vita Nova* de Dante o a la furiosa y vengativa versión de Barbey d’Aurevilly, sin olvidar la eucaristía y sus misticismos. Relatos de espiritualidad y crudeza, como vida y muerte.

El esquema clásico de una dolorosa leyenda

Los estudios no coinciden respecto de los orígenes de este tópico. Se menciona, entre otros, el mito órfico de Dionisios-Zagreos y a la historia de Procne y Filomela que recoge Ovidio en sus *Metamorfosis*. Pero el primer rastro de la leyenda se devela hacia el año 1170 en el *Lai* –o canción- *Guirun* que aparece en *Tristán e Isolda* de la versión del poeta anglo-normando Thomas. Isolda la rubia está alejada de Tristán, quien se casó con Isolda de las blancas manos. Suspira atormentada y canta suavemente, acompañándose de un arpa, la historia violenta y sangrienta que suponemos tiene a su vez su origen en un *Lai* breton acerca de “cómo Guirun fue sorprendido y occiso por el amor a una dama que él amaba más que nada, y cómo el conde le dio de comer a su mujer el corazón de Guirun y del dolor que ella sintió cuando supo de la muerte de su amigo”³. Los detalles más escabrosos de esta inquietante historia aparecen más tarde. En el primer *Ensenhamen*, una suerte de guía del buen comportamiento del caballero, que escribió en ese mismo período en occitano el trovador de las Landes, Arnaut Guilhem de Marsan, aparece algo de la leyenda del corazón comido. Un caballero polígamo y algo frívolo, Linhaura, es

³ Mariella Di Maio, *Le Coeur mangé, Histoire d'un thème littéraire du Moyen Age au XIX ème siècle*. Presse de l'Université Paris-Sorbonne, 2005. P. 18. (traducción del francés pertenece a la autora).

descuartizado por unos maridos celosos y todas sus partes son comidas por sus cuatro damas⁴. En este caso, el objeto de la venganza de los maridos no se limita al corazón como emblema de la pasión indisoluble del Guirun de Tristán e Isolda, sino que el plato principal lo constituyen los genitales del amante. Esta historia reviste muchas semejanzas con el *Lai de Ighauré* o del prisionero, relato de fines del siglo XIII de un autor llamado Renaut. Más cercano a un *fabliau*, por su carácter cómico, este texto cuenta la historia del caballero Ighauré que se convierte en el adorado amante de doce damas, quienes a su vez son esposas de doce barones. En un juego de confesiones en que las damas eligen a una de ellas como sacerdotisa, descubren éstas que Ighauré es amante de todas. Ante tamaños adulterios, los doce maridos planean la venganza que consiste en matar a Ighauré, castrarlo, sacarle el corazón y servirlo todo a las damas en un sofisticado banquete. Al descubrirseles la verdad, las damas juraron que nunca más comerían, ayuno que mantuvieron hasta la muerte. Martina Di Febo afirma que “el *Lai de Ighauré* muestra la desintegración inexorable del mundo de la caballería y de sus ideales, cuando la leyenda cardiófágica se vuelca hacia su aspecto obscuro y se transforma en genitalfagia. [...] El corazón, es decir el órgano físico y simbólico que tanto en la lírica como en la novela ha siempre dado testimonio de la fuerza y la sacralidad del amor, se transforma en Renaut en una suerte de adorno que acompaña al más terrestre de los objetos del deseo.”⁵

Los estudios coinciden en relacionar luego la leyenda del corazón comido con la vida del trovador Guilhelm de Cabestaing a

⁴ Martina Di Febo, *Ighauré*, Cahiers de recherches médiévales, n° 5 (1998), <http://crm.revues.org/document1482.html>, France.

⁵ Martina Di Febo, *Op.Cit.* (traducción del francés pertenece a la autora).

mediados del siglo XIII (entre 1240 y 1270), caballero de la comarca del Roussillon, hombre apuesto, valiente, servicial y cortés. Cerca de allí vivía una dama llamada Saurimonda, mujer de Raimon de Castel Rossilhon, un poderoso noble que era, según algunos relatos, “malvado, huraño, cruel y orgulloso”⁶. Guilhem era trovador y se enamoró de la incomparable belleza de Saurimonda. La celebraba en sus cantos y ella también lo amaba más que a nada en el mundo. Cuando la noticia de este amor trascendió hasta los oídos de Raimon de Castel Rossilhon, preso de una furia de celos se encontró un día con Guilhem y lo mató. Le arrancó el corazón del pecho y le cortó la cabeza e hizo llevar a su castillo todo aquello. Pidió a su cocinero que asara el corazón a la pimienta y se lo dio de comer a su mujer. Una vez que ella lo hubo tragado, Raimon le dijo: “¿Sabe usted lo que acaba de comer?” Ella contestó: “No, salvo que era un plato bueno y sabroso”. Y él le reveló que lo que acababa de comer era el corazón de Guilhem de Cabestanh. Para que diera fe a su relato, pidió que trajesen la cabeza y se la mostraran. Cuando la dama vio a su amado muerto perdió la vista y el oído. Al despertar, dijo: “Señor, me ha dado un manjar tan delicioso que jamás volveré a probar otro”. Al oír estas palabras, Raimon corrió hacia ella y quiso partirle la cabeza con su espada pero Saurimonda se precipitó hacia el balcón y se dejó caer. Su cuerpo quedó hecho pedazos y así murió. La noticia de esta trágica historia y la mala muerte de estos amantes se propagó por toda la comarca de Rossillón y de Cataluña y llegó a oídos del Rey Alfonso de Aragón. Se dice que el rey se dirigió a Perpignan, mandó que recogieran los cuerpos, los enterraran frente a la iglesia de Perpignan,

⁶ <http://histoire-ma.chez-alice.fr/troubadours/Troubadour/GuilhemDeCabestan.html>.

y ordenó a todos los caballeros y damas de la comarca de Rossillón a celebrar cada año el aniversario de su muerte.

El rol de Guilhem de Cabestanh en la lírica cortés estuvo marcada por esta leyenda que comparte a su vez, a fines del siglo XII, con otro poeta de la lengua d'oïl, Guy de Thourotte, también llamado el Castellano de Coucy. Tal es el protagonista que elige Stendhal para reproducir la leyenda en 1822 en *De L'Amour* (Del Amor). Por su parte Saurimonda también se ha llamado Seremonda, Soremonda o Margarida⁷ en otras versiones –que se presentan en el libro *Biographie des Troubadours* de Jean Boutière, A H Schutz e I M Cluzel- o se la denomina asimismo Gabrielle de Vergy, la Dama de Fayel. Los detalles de la leyenda varían asimismo entre una versión y otra, a veces Saurimonda se rompe el cuello, a veces se quiebra entera, en algunas interviene el rey de Aragón, en otras no. En el Rossillón actual aún sigue en pie una alta y temible torre desde la que se dice saltó Saurimonda.

Isabel de Riquer consigna que al menos 11 manuscritos del siglo XIII al XVI copiaron la biografía de Guilhem de Cabestanh que participó en las naves de Tolosa en 1212. Como veíamos, las distintas versiones presentan pequeñas variaciones en el relato, en uno de ellos se introduce por ejemplo a una hermana de esta, Agnés, que servirá para despistar al marido celoso. Según Riquer, “el porqué se le adjudicó a Guillem de Cabestany el protagonismo de la leyenda del corazón comido solo puede dar lugar a conjeturas. Quizá el primer redactor de la Vida trovadoresca, o su fuente, al informarse de las relaciones entre la familia Cabestany y los de Castell Rosselló, vio la posibilidad de aprovechar la leyenda sirviéndose de un trovador en cuyas canciones

⁷ Tanto los nombres de Guillem como los de Saurimonda varían según los orígenes de la leyenda.

se insiste en el sufrimiento que produce el amor y en la imposible separación de *cor* e *cors*, cuerpo y corazón, siguiendo los pasos de Bernart de Ventadorn, con frecuencia explícitamente:

*“Por poco me muero cuando de ella me separo;
[Pero] no me separo ni pienso separarme de ella,
pues mi corazón con ella está, noche y día”*⁸.

A fines del siglo XIII, la historia del corazón comido aparece en los versos de Jakemes, en *Le Roman du Châtelain de Coucy et de la Dame de Fayel* (El libro del Castellano de Coucy y de la señora de Fayel). Este relato sería la biografía novelada del caballero Guy de Thourotte que se mencionó más arriba, quien gobernaba el castillo de Coucy en Aisne, y cuyas canciones estaban repletas de imágenes del corazón, “al que considera dotado de vida propia e independiente y que reside en la mujer amada. Las relaciones entre sus canciones y las de Bernart de Ventadorn y Guillem de Cabestany han sido señaladas con frecuencia, como en estos versos en los que la amada posee el corazón del enamorado.

*“Desde que la vi le dejé como rehén
Mi corazón, y ha hecho tan larga estada
Que no quiero que se vaya jamás.
(La dulce voz del ruiseñor salvaje, vv. 30-32)”*⁹.

Guy de Thourotte murió en 1203 durante la travesía del mar Egeo, luego de participar en la cuarta cruzada. “La búsqueda del absoluto que canta su poesía y su muerte trágica le valieron, a partir

⁸ Isabel de Riquer, *El Corazón Devorado, Una leyenda desde el siglo XII hasta nuestros días*. España: Ediciones Siruela, 2007. P.54.

⁹ Isabel de Riquer, *Op. Cit.*, p.62.

de mediados del siglo XIII, entrar en la leyenda de los célebres amantes¹⁰. Los tópicos del secreto, el imposible, la separación y la muerte al acecho, característicos del *fin' amor*, están también presentes en su poesía. El sufrimiento es algo asumido. Más que consumirse, el amor se sublima y la separación le da más valor aún. Es un amor que posee su liturgia, sus reliquias, sus sacramentos y su sacralidad. Un tal amor se opone en la práctica al matrimonio, está fuera de toda norma, obligación, es libre y es más fuerte que la muerte. Al exaltar la pasión, el poema aplaca el dolor porque lo que se canta es lo indecible, el secreto sentimiento del enamorado.

En Jakemes, el protagonista es Renaud de Coucy, quien gracias a su valor en los torneos, su cortesía y caballeridad enamora a la Dama de Fayel. Su marido descubre la traición y decide entonces partir a las cruzadas y llevar con él a su mujer. Pero es una trampa que busca alejar al rival. Renaud no soporta verse alejado de su amor y parte a las cruzadas mientras el Señor de Fayel se queda en casa. Renaud combate como un héroe y es gravemente herido. Luego de pedir a su ayudante que le embalsamara su corazón y se lo llevara a la Dama de Fayel, muere en el barco que lo trae de vuelta a Francia. Pero el marido intercepta el cofre precioso y hace servir a su mujer una cena preparada con el corazón de su amante, marinado con una salsa de gallina y capón, con el cual ella se delecta. Esta vez el marido no le muestra la cabeza del amante para convencerla del horror, sino que le exhibe las trenzas 'de oro' que ella misma le había regalado al Castellano de Coucy y que estaban en el cofre junto a una última carta

¹⁰ *Anthologie de la poésie française, Moyen Âge, XVI ème siècle, XVII ème siècle, textes choisis, présentés et annotés par Jean-Pierre Chauveau, Gérard Gros et Daniel Ménager, Bibliothèque de la Pléiade, Editions Gallimard, Paris France, 2000. Notes p. 1274, (traducción del francés pertenece a la autora).*

del moribundo. Ante la macabra revelación la dama cae desmayada bajo la mesa. Se deja morir de dolor. Todo el corpus de la leyenda del corazón comido —exceptuando quizás el caso de *La Vita Nova* de Dante que se abordará más adelante— incluye el asunto del exquisito sabor de esa carne tan especial. El corazón del amante espiritualmente elegido conserva cualidades incomparables. Otras versiones con las mismas características de adulterios, muertes y suicidios, pero obviando el tema del corazón comido, recorrieron los siglos. Entre éstas se puede destacar a la de Marguerite de Navarre en el Heptamerón (cuento 70).

La beatitud de corazones intercambiados

Al intentar abordar esta leyenda como una de las expresiones más furiosas de la transformación de los amantes, podemos aventurar que se trata de una de las imágenes más extrema y brutal de la unión de los amantes. Quizás el corazón representa el lugar donde se aloja lo que hoy podríamos denominar el inconsciente. En otros tiempos era el espíritu o el alma. Un espacio donde el yo se funde con el del amante en un intercambio carnal que le impide a la amada tragar cualquier otro alimento. “Seréis medias personas y no enteras hasta que os junte Amor con la otra parte” escribe Guillermo Serés al comienzo de su libro citando a Juan Boscán¹¹. Esta idea se relaciona, de acuerdo a Serés, a la concepción aristotélica del amor: “el movimiento o pasión producido por la sensación se transmite a la fantasía, que puede generar el fantasma (o sea la imagen) incluso en ausencia del objeto percibido (De anima, 428, a)”. [...] “Dichos

¹¹ Guillermo Serés, *La Transformación de los amantes, Imágenes del amor de la antigüedad al siglo de oro*. Barcelona, España: Grijalbo Mondadori, 1996. P. 15.

fantasmas, transportados espiritual, arterialmente, son el vehículo del amor (*vinculus mundi*), la garantía de su pervivencia en la memoria y el cauce para la eventual transformación en el amado”¹². Aplicándolo a nuestra leyenda del corazón comido, Di Febo sostiene que “el rito del intercambio de corazón sufre primero una degradación del orden metafórico al orden físico, ya que el corazón es ante todo comestible, y luego del restablecimiento del nivel simbólico porque el corazón es el alimento que da la muerte. ‘Invirtiendo el orden de la naturaleza, en el que el alimento mantiene la vida en la medida misma de su recurrencia, el corazón comido hace morir a la dama porque se sitúa de golpe en el orden simbólico’¹³. El corazón comido expresa la unión definitiva con el ser amado, incluso su completa asimilación”¹⁴.

Este último análisis, que encierra implícitamente una suerte de sublimación amorosa, nos permite abordar la manifestación de esta leyenda en la *Vita Nova* de Dante hacia 1292. El episodio en que aparecen algunos rasgos de la leyenda no deja de revestir cierta importancia en este libro y en la historia amorosa y literaria de Dante, pues se trataría según el mismo Dante de la visión o sueño que dio origen a su primer soneto. Dante ve al Dios Amor sosteniendo por un lado a una desnuda Beatriz y por el otro al corazón del poeta, palpitando en su mano. Amor le dice a Dante “Soy tu dueño”, le presenta su corazón que arde intensamente y se lo da de comer a Beatriz, quien lo traga con dificultad. Entre llantos, Amor y Beatriz

¹² Guillermo Serés, *Op. Cit.*, pp. 56 y79.

¹³ F. Suard, *Le roman du Châtelain du Coucy et l'esthétique romanesque à la fin du XIIIe siècle*, ds Mélanges J. Ch. Payen, Caen, 1989, pp. 335-367, p. 366; en Martina Di Febo, *Op. Cit.*

¹⁴ Martina Di Febo, *Op. Cit.* Dentro de la cita la autora cita a su vez a F. Suard, «Le roman du Châtelain du Coucy et l'esthétique romanesque à la fin du XIIIe siècle», dans Mélanges J. Ch. Payen, Caen, 1989, pp. 335-367 y 366.

suben al cielo. Meditando sobre la aparición, Dante decidió comunicar sus sentimientos a través del siguiente soneto:

*“Parecíame alegre Amor llevando
mi corazón y el cuerpo de mi amada
cubierta con un lienzo y dormitando.
La despertó, y mi corazón –sangrando-
dio como nutrición a mi adorada.
Después le vi marcharse sollozando”¹⁵.*

De acuerdo a Eric Jager, la glosa personal de Dante, un “Fiel de amor” o del corazón, recurre expresamente a las teorías medievales del simbolismo, la alegoría, la interpretación del sueño¹⁶. Penetrar en los símbolos y alegorías de Dante es un asunto mayor. Según Giorgio Petrocchi y Luis Martínez de Merlo, en su edición sobre la Divina Comedia, “Dante acepta todos los fundamentos filosóficos y culturales del stilnovismo: el concepto del amor hacia la mujer como preparación y tránsito del espíritu humano desde la vivencia terrena a la sublimidad de la contemplación de Dios; el gusto por una forma poética agradable y limpia; la idea de la poesía como sutil razonamiento sobre el amor”¹⁷. Pueden ser fieles de amor aquellos que poseyeran el *cuor gentile* y en este amor la amante acrecienta la innata disposición al bien y la nostalgia del bien. Quizás se trata de una concepción que va más allá del amor cortés, sublimando y convirtiendo a la amada en una suerte de ángel que se acerca con lo

¹⁵ Dante Alighieri. *La Divina Comedia y La Vida Nueva*. Buenos Aires, Argentina: El Ateneo Editorial, 1959. Pp. 562 - 564.

¹⁶ Eric Jager. *The Book of the Heart*. Chicago, USA: The University of Chicago Press, 2000. P. 76.

¹⁷ Dante Alighieri. *La Divina Comedia*. Madrid, España: Cátedra Madrid, 1998. Edición a cargo de Giorgio Petrocchi y Luis Martínez de Merlo.

divino. Esto nos remite a la concepción neoplatónica del amor. Dante une la historia de su amor por Beatriz con la de su experiencia poética. “En esta escena de la *Vita Nuova* Dante se convierte en testigo de la revelación de su amor por la joven —señala Isabel de Riquer— (...) [Amor] le da de comer el corazón de Dante, a Dante mismo, como lo que es, sin disfrazarse de alimento, sin elaboración culinaria alguna, antes de desaparecer ambos ‘hacia el cielo’, antes de morir ella, como su antecesora”¹⁸. Martina Di Febo sostiene a su vez que “la cardiofagia soñada por el poeta se plantea como un prelude de su trayectoria artística: el abandono de su existencia terrestre se transforma en la condición necesaria para que Amor pueda tornarse en su señor y maestro”¹⁹.

En las notas de la edición preparada por Raffaele Pinto a *La Vida Nueva* se afirma que la versión onírica del tema que propone Dante tiene un sentido “que representa la entrega de la vida interior del poeta a la mujer que es objeto de su deseo. [...] A partir de este momento, la existencia moral del poeta no tendrá otro sentido que el que el amor le otorgue”²⁰. Para Serés, el florentino parte de la reciprocidad amorosa y lleva al extremo el concepto teológico de caritas, “en la *Vita Nuova*, por otra parte, el amor no sólo consiste en la unión y transformación, sino también en la transfiguración”²¹. La presencia de la muerte en este primer soneto está latente, como un anuncio quizás de la temprana partida de Beatriz. Una presencia que también se adivina en Guido Cavalcanti —“el primero de mis amigos”

¹⁸ Isabel de Riquer, *Op. Cit.*, pp. 95-96.

¹⁹ Rossi, «Il cuore, místico pasto d’amore : dal Lai Guirun al Decameron», *Romanica Vulgaria-Quaderni*, 6 (1983), pp. 28-128, en Martina Di Febo, *Op. Cit.*

²⁰ Dante Alighieri. *Vida nueva*. Edición bilingüe de Raffaele Pinto. Madrid, España: Cátedra, 2003. P. 104.

²¹ Guillermo Serés, *Op. Cit.*, p. 109.

en palabras de Dante— en la respuesta que le dio a Alighieri respecto de su primer soneto “Almas y corazones con dolor”²². “Guido interpreta el sueño de Dante como fantasía de duelo (la premonición de la muerte de Beatriz); pero la alegría que produce en Dante el hecho de que el amor le haga comer a Beatriz su corazón, para devolverle la vida, es engañosa y pasajera (se disuelve al despertar). Guido entiende que Dante está experimentando un nuevo tema (el de la muerte de la amada) con la finalidad de convertir la experiencia del deseo en algo positivo y constructivo (en cambio para él y de acuerdo con toda la tradición literaria y médico científica, el amor es enfermedad que produce destrucción de la personalidad, y, si acaso, la muerte del amante). Le felicita por el intento, pero al mismo tiempo le recuerda que solo en sueños el amor se lleva el corazón de los amantes sin hacerles daño”²³. Como señala, Guillermo Serés, en el Aristófanes del *Banquete*, los amantes “‘salen de sí mismos’ a fin de unirse con el objeto de su amor, para formar una unidad indiferenciada: el amor es ‘restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. La imagen pretende ilustrar la nostalgia de la integridad perdida de la naturaleza humana: violentamente desgajadas, las porciones del andrógino se afanan por juntarse, una vez se han reconocido —y constatado su semejanza—, ‘por llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado... Amor es en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esa integridad’”²⁴. Louis Paul Guigues en su presentación de *La Vida Nueva* recuerda las palabras de

²² Guido Cavalcanti. *Cancionero*. Edición de Juan Ramón Masoliver. Madrid, España: Ediciones Siruela, 1990. P.105.

²³ Dante Alighieri, *Op. Cit.*, Cátedra, p. 108.

²⁴ Guillermo Serés, *Op. Cit.*, pp.15 y 16.

Amor: “las órdenes iniciáticas, especialmente aquellas del Santo Grial, no dejaron de hacer coincidir dicho *punctum mundi* con el corazón de Cristo (de ahí que, mucho más adelante, se venerara el sagrado corazón), ya que Cristo mismo dijo: Mi Padre y Yo somos Uno”²⁵.

La experiencia amorosa de Dante se torna en beatitud. Cuando más adelante Beatriz le quita el saludo, toda la bienaventuranza se ve depositada en aquello que no le puede ser quitado, en las palabras que alaban a su dama²⁶. El estado de enamoramiento se asimila entonces al estado de gracia poética.

La furia de la asimilación

Los estudiosos no concuerdan en establecer si fue la historia de Guilhem o la del Castellano de Coucy, o incluso alguna anterior, las que inspiraron a Boccaccio en 1351 para su novela novena de la cuarta jornada de *El Decamerón* en la que relata la historia de “Micer Guiglielmo de Rosellón que da a comer a su mujer el corazón de micer Guiglielmo Guardastagno, muerto por él y amado por ella; lo que sabiéndolo ella después, se arroja de una alta ventana y muere, y con su amante es sepultada”²⁷. Luego de la aparición de la leyenda contada por una mujer, como Jeanne Flore que defiende el derecho de la mujer a elegir el amor, o en romances y coloquios españoles, en el siglo XVIII el relato se estrena en obras de teatro, entre las que destaca *Gabrielle de Vergey* de De Belloy en 1777, el origen del éxito de la leyenda durante el Romanticismo. La actriz no se devora, eso sí, el

²⁵ Dante Alighieri. *Vita Nova*. Traducción y presentación de Louis-Paul Guigues. Paris, Francia: Editions Gallimard, 1974. P. 19.

²⁶ Dante Alighieri, *Op. Cit.*, Cátedra, p. 213.

²⁷ Giovanni Boccaccio, *El Decamerón*, Cuarta jornada, Novela novena, <http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/ita/bocca/deca04.htm>.

corazón en la escena sino que este se presenta dentro un jarrón cubierto con un paño, para no provocar desagrado al público. Según Isabel de Riquer es probable que la lectura de *Histoire critique de la noblesse* (1790), que recoge la venganza del señor de Fayel, haya influido en el Marqués de Sade para incluir en el Capítulo XI de *La Nouvelle Justine ou le Malheurs de la vertu, suivi de l'Histoire de Juliette, sa soeur, ou Les prospérités du vice* (*La Nueva Justina o los Infortunios de la virtud*, seguida de la *Historia de Julieta, su hermana, o Los beneficios del vicio*), un episodio relacionado con nuestra leyenda. Es la historia del monje libertino Jérôme que, entre sodomías y horrores, obliga a una ingenua muchacha a morder el corazón de su amado muerto.

En *De l'amour* (1822) de Stendhal volvemos a encontrar una alusión a esta leyenda. Este ensayo dedica un capítulo completo a la leyenda provenzal de Guillaume de Cabestaing. Luego, en *Le Rouge et le Noir* (Rojo y Negro) de 1830, el lugar elegido para el desarrollo del romance entre Mme de Rênal y Julien Sorel es Vergy “el pueblo que se volvió célebre por la aventura trágica de Gabrielle”²⁸, dice explícitamente Stendhal. Más adelante, Mme de Rênal, ya perdidamente enamorada de Julien, fantasea con la posibilidad que su marido se vengue por la traición: “No podía dejar de imaginar que su marido mataba a Julien simulando un accidente de caza y que luego, en la noche, la obligaba a ella a comerse su corazón”²⁹. Walter Scott también incluye aspectos de la leyenda en su novela *Anne of Geierstein or The Maiden of the Mist* (Ana de Geierstein o La doncella de la niebla) de 1829 pero con un claro sentido moralista³⁰. En cambio, la furia destemplada es lo que predomina

²⁸ Stendhal. *Le Rouge et le Noir*. Paris, Francia: Gallimard, 1972. P.74.

²⁹ *Ibid.* p.150.

³⁰ Riquer, *Op. Cit.*, p. 203.

en *La venganza de una mujer*, último relato de *Les Diaboliques* (Las Diabólicas) del católico Jules Barbey d'Aurevilly que se publicó en 1874. En esta espeluznante historia de venganza, una devota y aristocrática española, la duquesa de Arcos de Sierra Leona, ejerce la prostitución en oscuros pasajes parisinos. Mientras mantiene una fogosa relación, la joven le cuenta a un libertino que contrató sus 'servicios' su trágica historia. Casada con un soberbio duque, ella inicia en su medieval castillo español un casto romance con un joven marqués. Es un amor de ardientes y profundas miradas. El marido preso de unos celos sangrientos irrumpe una noche en que los amantes se contemplan extáticamente. La cabeza de Esteban cae pesadamente en las rodillas de su amada, fue cortada con un 'terrible lazo' con el que se estrangula a los toros salvajes en México. "Sentí como si me abriesen el pecho y me arrancasen el corazón. ¡Desgraciadamente! ¡No era a mí a quien se lo arrancaban: fue a mi Esteban! [...] '¡Ahora viene mi turno!', grité. [...] 'No, usted vivirá, señora' me dijo el duque, 'pero para pensar siempre en lo que vaya a ver'. Y silbó. Dos enormes perros bravos acudieron. '¡Que se haga comer a los perros', ordenó, 'el corazón de este traidor!'. [...] Quería ahorrarle a ese noble corazón adorado esa profanación impía, sacrílega... Yo hubiera comulgado con su corazón como con una hostia. ¿Acaso no era mi Dios?... Había surgido en mí el recuerdo de Gabriela de Vergy, cuya historia habíamos leído juntos tantas veces Esteban y yo. ¡La envidiaba!... La encontraba dichosa por haber convertido su pecho en una tumba viva para el hombre a quien había amado. Pero al descubrir un amor semejante el duque se volvió implacable. Sus perros devoraron el corazón de Esteban ante mis ojos. Yo se lo disputaba; luchaba con los perros. Pero no pude arrebatárselo"³¹.

³¹ Jules Barbey d'Aurevilly, *Les Diaboliques*, Le Livre de Poche, Paris, France, 1960. Pp. 412-413-414. (la traducción del francés es personal).

Esta historia, en el que coinciden la alusión a la leyenda provenzal, a la eucaristía, al amor incondicional del medioevo, no es sin embargo la última manifestación de la leyenda del corazón devorado. Léon Bloy, amigo cercano de Barbey d'Aurevilly, publicó por ejemplo en su serie de cuentos *Histoires désobligeantes* (Historias impertinentes), de 1893, el irónico relato *La fève* (La sorpresa del roscón, según algunas traducciones) que recuerda los aspectos cómicos del *Lai de Iguauré*. Un algo absurdo viudo llamado Tertuliano descubre a la muerte de su mujer que ella lo había engañado con todos sus amigos y conocidos. Decide vengarse invitando la noche de Reyes a un banquete a los veinte ex amantes y les ofrece de postre el tradicional pastel de reyes ('galette des rois' en francés), que esconde como una sorpresa (la 'fève' en francés), el "corazoncito putrefacto de la deliciosa Clementina"³².

Un sagrado y sangriento corazón divino

Alguna relación podemos también aventurar entre el significado amoroso de la metáfora del corazón comido y la Eucaristía, en la que se produce una unión corporal con la carne de Cristo. En este banquete sagrado los hombres, pecadores, reciben a Jesucristo como alimento de sus almas y cuerpos. El rito de la última cena "quiere significar que todos los que comen de este único pan partido, que es Cristo, entran en comunión con él y forman un solo cuerpo con Él."³³ Máxima expresión de unión indivisible a través de la ingestión. La comunión eucarística,

³² Isabel de Riquer, *Op. Cit.*, p.259.

³³ *Catecismo*, Segunda Parte, Segunda Sección: Los siete sacramentos de la Iglesia, Capítulo Primero: Los sacramentos de la iniciación cristiana, Artículo 3: El sacramento de la Eucaristía. www.corazones.org. (Co 10, 16-17).

que es posible gracias al milagro de la transubstanciación, es en cierto modo la creencia compartida en el amor del otro, en este caso de Cristo. “Quien come mi Carne y bebe mi Sangre habita en mí y yo en él” (Jn, 6, 56). “Lo mismo que me ha enviado el Padre, que vive, y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí” (Jn 6,57). Como el alimento corporal sirve para restaurar la pérdida de fuerzas, dice el Catecismo Católico, la Eucaristía fortalece la caridad que, en la vida cotidiana, tiende a debilitarse. Dándose a nosotros, Cristo reaviva nuestro amor y nos hace capaces de romper los lazos desordenados con las criaturas. Y la promesa de Jesús es potente: “Yo soy el pan vivo, bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre... el que come mi Carne y bebe mi Sangre, tiene vida eterna... permanece en mí y yo en él” (Jn 6, 51.54.56). En Fray Luis de León, “el amor con que de los pechos *sanctos* es amado este Amado, y que en él los transforma, es sobre todo amor entrañable y vivísimo, y es no ya amor, sino como una sed y una hambre insaciable con que el corazón que a Cristo ama se abraza con él y se entraña y como él mismo dice, le come y le traspasa a las venas”³⁴. Serés también cita a San Juan Crisóstomo en relación a la Eucaristía: “Y no solo por medio del amor somos uno con él, mas realmente nos ayunta y como convierte en su carne por medio del manjar de que nos ha hecho merced... Y así Cristo, para obligarnos con mayor amor... no solamente se deja ver de los que le aman, sino que quiere ser también tocado de ellos y ser comido, y que con su carne se enxiera la dellos”³⁵. De acuerdo a los estudiosos, a través de los actos rituales tales como los sacramentos de la conversión, el bautismo y la eucaristía, los creyentes deben transformarse en el ser que han

³⁴ Fray Luis de León. De los nombres de Cristo. Madrid, España: Cátedra. Pp.601-602; en Guillermo Serés, *Op. Cit.* Pp. 240-241.

³⁵ San Juan Crisóstomo en Serés, *Op. Cit.* p. 241, nota 22.

emulado y amado. “Por la participación empática, el ‘yo’ del creyente debe transformarse en el ‘tú’ de Cristo. La Ficción (o la fábula) necesita ser ratificada por la penumbra del mito”³⁶. A su vez, “en el texto platónico, el alma “se come” a Dios; en el siguiente de Plotino se usa la imagen para representar la ansia de verdad, y comiéndose a Dios no se limita a nutrirse del único alimento adecuado para satisfacer su deseo, sino que se transforma en Dios”³⁷. Por tanto se asocia aquí el proceso de transformación de los amantes con el proceso de ingestión, como una de las expresiones más profundas de dicha unión.

El corazón es el órgano más cercanamente asociado a la sangre. Es su habitáculo, su morada concreta, el motor que expulsa el rojizo flujo para dar a su vez vida y calor a todo el cuerpo. Comer corazón es comer sangre, tragar sangre, sangre hecha carne. Corazón y sangre son uno, como corazón y amor suelen ser vistos como uno. Corazón, sangre, amor y divina comida podrían por tanto también relacionarse. Según el estudio sobre el simbolismo románico de M.-M. Davy, se asocia el corazón del hombre a la imagen del arca sagrada. En su tratado *De arca Morali y De arca mystica*, Hugues de Saint-Victor se inspira en nociones establecidas por Orígenes según las cuales el arca misteriosa es representada por el corazón humano y comparada a un barco. Por otra parte, Guillaume de Saint-Thierry explica el rol del arca de la alianza como depósito de los misterios, la urna de oro que es a la vez el corazón de Cristo. Es también el vaso del Grial. Y el corazón del hombre es el sitio donde se opera la transfiguración. Paralelamente, en su edificación, las iglesias romanas suelen simbolizar a un hombre extendido con los brazos en cruz y tienen su centro de mayor importancia en el pecho, donde reside el arca del corazón. “Ahí está el

³⁶ Karl F. Morrison, *Understanding Conversion*, University Press of Virginia, 1992. P. 130.

³⁷ Serés, *Op. Cit.* p. 241, nota 23.

germen del mundo, el centro, el medio. [...] La función del corazón en relación a la circulación sanguínea lo sitúa en la base misma de la vida del hombre. En las tradiciones antiguas, la importancia del corazón es primordial y la devoción del Sagrado Corazón, por muy devota que pueda aparecer en sus manifestaciones, no es más que el reestreno de un tema tradicional”³⁸. En la fiesta del Sagrado Corazón, el corazón traspasado por la lanza del soldado se transforma en un santuario y de él manan torrentes de misericordia. También es el arca donde pueden reposar las almas. Ahora, si se considera que la Iglesia es la esposa de Cristo, en cuanto templo de piedra, su corazón contiene el corazón del Salvador y su cuerpo, cual si se lo hubiera tragado.

Esta fusión de los cuerpos, uno en el otro, transformación de los amantes y fusión a través de la sangre puede vislumbrarse en un popular tratado inglés de mediados del siglo XIV, *A Talkyng of be Loue of God*, en el que se produce una suerte de éxtasis culinaria de sabores, imágenes de un fuerte erotismo para Caroline Walker Bynum, autora del estudio sobre la devoción mística de la sangre, *Wonderful Blood*: “El amor comienza a brotar en mi corazón. [...] Salto hacia él rápidamente como un galgo. [...] Sorbo la sangre de su pie... lo abrazo y lo beso como si estuviera loco. Lo rodeo y chupo por largo rato, sin saber cuánto. Y cuando me siento saciado, aún quiero más. Entonces siento esa sangre en mi imaginación como si estuviera su cuerpo abrigado en mis labios y la carne de su pie tan suave y tan dulce para ser por delante y detrás besada”³⁹.

³⁸ M.-M. Davy, *Initiation à la Symbolique Romane (XII e Siècle)*, Nouvelle Édition de l’ “Essai sur la Symbolique Romane”. Paris, Francia: Flammarion Editeurs, 1999. P. 204.

³⁹ Caroline Walker Bynum, *Wonderful Blood, Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*. Philadelphia, USA: University of Pennsylvania Press, 2007. P. 2.

La ingesta de la carne de Cristo durante la eucaristía se manifiesta en un frenesí sangriento cuando a algunos místicos (y especialmente mujeres místicas) les es negado el acceso a la copa durante la misa. Se relata que experimentaban torrentes de éxtasis en sus miembros y saboreaban la hostia en sus bocas como si fuera sangre. Se cuenta que Beatriz de Nazareth (1268) se veía inundada de la sangre de Cristo cuando recibía el sacramento, sangre que se derramaba en su alma y la limpiaba perfectamente de todos sus pecados⁴⁰. Es el caso también de Catalina de Siena (1380), para quien el pan se hacía sangre en su boca cuando recibía la hostia y que habría experimentado el intercambio de su corazón con el de Cristo y el haber llevado una llaga en su pecho. Ella decía que al morder la hostia tenía la impresión de “comer la carne de Jesús, de tener en la boca las gotas de su sangre” y “de recibir el Cristo pequeñito y ensangrentado”⁴¹. Al ser comido, el amado permea al cuerpo alimentado de sus cualidades más elevadas. Siendo Dios el amado, la purificación se da en el más extremo sentido y la asimilación es total. Al ingerir el cuerpo de Dios, el místico siente en su carne la compenetración divina y su materialidad adquiere en su máxima profundidad las cualidades del ser comido, esto es, la limpieza y santificación, el estado libre de pecado que confiere el estado inalterado del ser a imagen y semejanza absoluta con Dios.

Si bien las visiones en el siglo XIII, incluso las relacionadas con heridas y corazones, se asociaban más al agua, la miel y la leche; en los siglos XIV y XV, éstas se manifiestan en sanguinarios charcos o derramamientos. Es la devoción de la sangre, presente en el norte de Europa, pero también en el sur y en los países latinos, especialmente

⁴⁰ Caroline Walker Bynum, *Op.Cit.*, p.4.

⁴¹ Jacques Maître, *Sainte Catherine de sienne: patronne des anorexiques?*, Revista *Clio*, n° 2, 1995, Femmes et Religions, <http://clio.revues.org/document490.html>.

Italia y España, con sus representaciones de Jesús y de la Virgen (como por ejemplo la Virgen de los siete dolores y su corazón traspasado por siete espadas y una llama de fuego).

La sangre pasa a no ser necesariamente eucarística y su significado puede tornarse ambiguo. En las versiones del siglo XV de las "Fifteen Oes", una serie de rezos de la pasión, la sangre es la tinta con la que se inscriben las heridas de Cristo en el corazón del pecador. "Hierre mi corazón para que mi alma pueda alimentarse con dulzura, noche y día, del agua de la penitencia y de las lágrimas de amor... Hazme enteramente tuyo para que mi corazón pueda ser siempre tu morada"⁴². Alimento, fusión y refugio son conceptos que se entrelazan con el de corazón. Pero aquí el alimento no es la eucaristía sino la penitencia. Para las religiosas alemanas a las que se les ha atribuido el descubrimiento de la devoción al Sagrado Corazón de Cristo, Gertrudis La Grande de Helfta (1301) y Mechtilde de Hackeborn (1298), el líquido que manaba del costado de Cristo estaba más relacionado con el alimento y la limpieza y casi nunca con *sanguis* (vino que se convierte en la sangre de Cristo por el sacramento de la Eucaristía) o *crucor* (sangre que se derrama). Según Jager, ya en el siglo XII, Bernard y otras autoridades evocaban al corazón herido de Cristo crucificado como un objeto de veneración, y se describe en un texto místico inglés del mismo siglo al corazón de Cristo como una abierta carta de amor que debe ser leída por los devotos⁴³.

"Y casi todas las cosas, según la ley, son limpiadas con sangre; y sin derramamiento de sangre no hay perdón [Heb. 9.22]". La sangre no es una mera synécdoque de Cristo o su encarnación. Algo sucede objetivamente cuando es derramada. "La sangre cambia la historia de

⁴² Caroline Walker Bynum, *Op.Cit.*, p.12.

⁴³ Eric Jager, *Op. Cit.*. P. 91.

la humanidad y reordena la economía ontológica y moral del universo y ello sucede al manar de un cuerpo muerto como gotas vivas —gotas que cambiaron o consagraron en cierto modo a aquellos para quienes o sobre quienes estas cayeron—⁴⁴. Cristo se vistió de nuestra carne, en palabras de Inocencio IV (1247), derramó su sangre, y nos alimenta de su cuerpo y sangre desde entonces. En nombre del amor.

No hay redención sin derramamiento de sangre. La conexión entre amor y dolor, amor y entrega, amor y muerte, es también un tópico del amor cortés al que se hace referencia en la leyenda del corazón comido. Como hemos visto, el cinismo, la ironía y el dolor recorren toda la historia de esta leyenda, al menos la europea. Es un relato que encierra en sus distintas versiones tanto la espiritualidad como la crudeza del amor, la difícil relación entre carne y espíritu, entre vida y muerte.

El amor puede ser extático, irracional, violento, mortal. ¿Y eterno?

Una dama me ruega para que yo me preste a hablar

de un acontecimiento a menudo feroz,

y tal altivo, llamado amor

[...]

De su poder a menudo sigue la muerte⁴⁵.

⁴⁴ Caroline Walker Bynum, *Op.Cit.*, p.192.

⁴⁵ Guido Cavalcanti, en Annunziata Rossi, *El amor en las obras juveniles de Dante y Joyce*, Jornada Semanal, 17 de junio del 2001, <http://www.jornada.unam.mx/2001/06/17/sem-dante.htm>, México.

Bibliografía

- Alighieri, D. *Vida nueva*. Edición bilingüe de Raffaele Pinto. Madrid, España: Ediciones Cátedra, 2003.
- _____. *Vita nova*. Traducción y presentación de Louis-Paul Guigues. París, Francia: Editions Gallimard, 1974.
- _____. *La divina comedia y La vida nueva*, Buenos Aires, Argentina: Librería El Ateneo Editorial, 1959.
- Anthologie de la poésie française, Moyen Âge, XVI ème siècle, XVII ème siècle*. Presentación y notas de Jean-Pierre Chauveau, Gérard Gros y Daniel Ménager. Francia: Editions Gallimard, 2000.
- Barbey D'Aurevilly, J. *Les Diaboliques*. París, Francia: Le Livre de Poche, 1960.
- Boccaccio, G. *El Decamerón*, Cuarta jornada, Novela novena. Disponible en <http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/ita/bocca/deca04.htm>.
- Brown, P. *The Body and Society*. New York, USA: Columbia University Press, 1988.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. Disponible en http://www.vatican.va/archive/ESL0022/_INDEX.HTM. Libreria Editrice Vaticana, Italia, 2003.
- Cavalcanti, G. *I Rimatori del Dolce Stil Novo*. Italia: Rizzoli Editori, XVI, 2003.

Catalina Uribe.

La furiosa leyenda del corazón devorado y la unión de los amantes en la muerte.

_____. *Cancionero*. Edición de Juan Ramón Masoliver. Madrid, España: Ediciones Siruela, 1990.

Davy M.-M. *Initiation à la Symbolique Romane (XII e Siècle)*. Nouvelle Édition de l' "Essai sur la Symbolique Romane". París, Francia: Flammarion Editeurs, 1999.

De Riquer, I. *El Corazón Devorado, Una leyenda desde el siglo XII hasta nuestros días*. Madrid, España: Ediciones Siruela, 2007.

Di Febo, M. *Ignauré*, Cahiers de recherches médiévales, n° 5 (1998), <http://crm.revues.org/document1482.html>, France.

Di Maio, M. *Le Coeur mangé, Histoire d'un thème littéraire du Moyen Age au XIX ème siècle*. París, Francia: Presse de l'Université Paris-Sorbonne, 2005.

860 *Historique sur le Culte du Sacré Coeur*, http://missel.free.fr/Annee_A/paques/sacrec_4.html, France.

Jager, E. *The Book of the Heart*. Chicago, USA: The University of Chicago Press, 2000.

Maître Jacques. *Sainte Catherine de sienne: patronne des anoréxiques?* *Revista Clio*, n° 2, 1995. Femmes et Religions, <http://clio.revues.org/document490.html>, Francia.

Morrison, K. *Understanding Conversion*. USA: University Press of Virginia, 1992.

Rossi Annunziata. *El amor en las obras juveniles de Dante y Joyce*, Jornada Semanal, 17 de junio del 2001, <http://www.jornada.unam.mx/2001/06/17/sem-dante.htm>, México.

Serés, G. *La Transformación de los amantes, Imágenes del amor de la antigüedad al siglo de oro*. Barcelona, España: Grijalbo Mondadori, 1996.

Stendhal. *Le Rouge et le Noir*. París, Francia: Editions Gallimard, 1972.

_____. *De l'Amour*. Paris, France: Editions Fernand Hazan, 1948.

Ovidio. *Metamorfosis*. Edición de Consuelo Álvarez y Rosa María Iglesias. Madrid, España: Ediciones Cátedra, 2005.

Walker Bynum, C. *Wonderful Blood, Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*. Philadelphia, USA: University of Pennsylvania Press, 2005.