



Anuario de Post Escuela de Grado

Anuario N°10
Escuela de Postgrado
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile

Anuario de Postgrado
Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Año 2015

Director Escuela de Postgrado
Eduardo Thomas Dublé

Editor responsable
Eduardo Thomas Dublé

Comité Editorial

Profesores:

Azun Candina, Cristián Montes, Íñigo Álvarez, Darío Rojas

Estudiantes:

Arone-ru Gumaz López, José Salomón

Corrección y diagramación
Álvaro Quezada Sepúlveda

Contenido

Presentación	7
Estudios	11
<i>Luz Santa Maria Muxica</i> Cartas para un Chile democrático: Realismo y posmodernidad en <i>El correo de Bagdad</i> , de José Miguel Varas	13
<i>Catalina Olea Rosenbluth</i> El laberinto de papel maché. (La figura del archivo en <i>El material humano</i> de Rodrigo Rey Rosa)	27
<i>Roberto Suazo Gómez</i> La Quintrala como figura de la realidad chilena en las escrituras de Vicuña Mackenna y Mercedes Valdivieso	41
<i>Enrique Riobo Pezoa</i> Rubén Darío, lo clásico y el problema del conocimiento en <i>Azul...</i> (1888) y <i>Prosas profanas</i> (1896)	61
<i>Alejandra Costamagna</i> Formas de volver a casa: la rebelión de los hijos	81
<i>Michal Spina</i> El crepúsculo de los narradores (Sobre algunos temas en Walter Benjamin)	91
<i>Ricardo Andrade Arancibia</i> Desgarramiento, fisura y entre líneas en textos de placer y de goce. Análisis bibliográfico de <i>El placer del texto</i> , de Roland Barthes	105
<i>Cristóbal Montalva Cautín</i> El mal es la división: el pueblo contra el Estado en Marx	115
<i>Leonardo Arce Vidal</i> Ética y sexualidad. Digresiones en torno a un diálogo filosófico	125
<i>Carolina Leiva Vega</i> La tesis del Parágrafo 9 de <i>Ser y Tiempo</i> de Martin Heidegger	143
<i>Marcela Sandoval Bonilla</i> Repetición e interrupción en el pensamiento político de Jacques Rancière	159

<i>Alfonso Pizarro Ramírez</i>	
El problema dejado por el pragmatismo y el lenguaje como fenómeno dinámico	173
<i>Marcia Moya Ibarra</i>	
Esclareciendo la relación inteligencia-creatividad	187
<i>Lorena Fuentes</i>	
El problema colonial del siglo xx en el pensamiento de José Carlos Mariátegui	197
<i>Jorge Olguín Olate</i>	
La dictadura cívico militar en el papel. Análisis hermenéutico bajo enfoque de la Nueva Historia Cultural a la Declaración de Principios del Gobierno de Chile (11 de marzo de 1974)	217
<i>Verónica Arévalo Gutiérrez</i>	
Mestizaje, interculturalidad y <i>tinku</i> : conceptualizando una experiencia americana	227
Reseñas de Tesis	243
Doctorado en Estudios Latinoamericanos	245
Doctorado en Filosofía	251
Doctorado en Historia	255
Doctorado en Literatura	257
Magíster en Estudios Cognitivos	259
Magíster en Estudios Latinoamericanos	263
Magíster en Filosofía	270
Magíster en Género	278
Magíster en Historia	285
Magíster en Lingüística con mención en Lengua Española	294
Magíster en Lingüística con mención en Lengua Inglesa	297
Magíster en Literatura	301

PRESENTACIÓN

Constituye un motivo de legítima satisfacción presentar el N° 10 del *Anuario de Postgrado*. Luego de una interrupción de algunos años, la Escuela de Postgrado de la Facultad de Filosofía y Humanidades está logrando recuperar la continuidad de esta revista, cuya finalidad más importante es recoger y difundir los trabajos presentados por los alumnos de nuestros programas, para cumplir con las exigencias curriculares de sus planes de formación, tanto en los seminarios que han cursado, como en los informes de avance en la elaboración de sus trabajos de tesis.

Desde el N° 9 de este *Anuario*, recientemente publicado, la revista está siendo editada en formato virtual e instalada en el Portal de la Escuela de Postgrado. Con ello la recuperación de esta publicación viene aparejada de una puesta al día con las tecnologías de difusión actuales.

El *Anuario de Postgrado* ofrece a los alumnos de nuestros programas de Magíster y Doctorado un espacio para dar a conocer a la comunidad científica los trabajos que han producido en el desarrollo de sus estudios. Contribuye de este modo a su formación, estimulándolos para iniciar sus actividades como investigadores. Un objetivo ambicioso de esta revista consiste en posibilitar el encuentro dialogante entre alumnos y profesores de los distintos programas que imparte esta Escuela, impulsando así la generación de una comunidad científica interdisciplinaria, en la medida en que los trabajos publicados reflejan las distintas líneas de investigación desarrolladas por los académicos de nuestros programas de posgrado. De este modo, el *Anuario* debiera constituir, también, un instrumento de autoconocimiento para nuestra comunidad universitaria, no solamente porque en ella se debieran encontrar las orientaciones disciplinarias vigentes en nuestra Facultad, sino también porque los trabajos publicados son fruto de nuestro trabajo académico y docente con los estudiantes. Debemos valorarlo, en consecuencia, como un valioso espejo de nuestra vida académica.

Los trabajos publicados en este número permiten estimar que los objetivos planteados por la Escuela de Postgrado para su *Anuario* se están alcanzando. Todos ellos aportan reflexiones críticas y teóricas a los estudios humanísticos, siempre con originalidad y muchas veces instalándose en la investigación de frontera. Esto último ocurre especialmente con aquellos trabajos que forman parte de investigaciones conducentes a tesis de grado. En línea con el desarrollo de las humanidades, una parte considerable de los trabajos abordan, además, problemas desde una perspectiva interdisciplinaria.

Se presentaron a este número un total de 32 colaboraciones. El Comité Editorial del *Anuario* seleccionó 16, luego de un riguroso proceso de revisión

por académicos de las disciplinas correspondientes, a los que se enviaron los trabajos para su evaluación.

Algunos trabajos fueron considerados publicables, pero tanto los profesores evaluadores como los integrantes del Comité de Redacción les formularon observaciones sobre aspectos sustanciales de su elaboración. A los autores de esos trabajos se les ofreció la posibilidad de reformularlos y postularlos al número siguiente de la revista.

En el área de los estudios literarios se eligieron siete trabajos, cinco de ellos dedicados al análisis de textos latinoamericanos y chilenos, y los dos restantes a temas de teoría y estética literarias. En los cinco primeros se estudian: la función constructora de identidad del realismo posmoderno en la narrativa de José Miguel Varas; la figura del archivo en la narrativa de Rodrigo Rey Rosa y su función constructora de memoria histórica; las imágenes de la Quintrala en las obras de Benjamín Vicuña Mackenna y Mercedes Valdivieso, considerándolas en las perspectivas teóricas del realismo figural de Erich Auerbach y del discurso historiográfico de Hayden White, con la finalidad de estudiar las transformaciones del realismo en la historia de la narrativa chilena; la representación del imaginario grecolatino en la obra de Rubén Darío, indagando su función reflexiva sobre el problema del conocimiento en los contextos del modernismo literario latinoamericano; y la construcción de memoria personal y generacional en la novelística de Alejandro Zambra.

Los dos trabajos dedicados a la teoría literaria están dedicados, respectivamente, al estudio de textos de Walter Benjamin y Roland Barthes. El primero de ellos se refiere al tratamiento de algunos temas relevantes en el ensayo “El narrador” de Benjamin, proponiendo una lectura en los contextos de la obra global de este pensador; el segundo lleva a cabo un estudio sobre “El placer del texto” de Barthes, examinando las relaciones de este texto con otros del mismo Barthes y de otros autores, para proponer una reflexión sobre el concepto del goce estético que sustenta ese pensador.

En el área de los estudios filosóficos, se seleccionaron trabajos dedicados a la concepción crítica del Estado en el pensamiento de Marx; a los planteamientos de Simone de Beauvoir sobre la significación de la obra del Marqués de Sade; a un aspecto definido del pensamiento de Heidegger en *Ser y Tiempo*; al pensamiento político de Jacques Rancière; a las consecuencias de la filosofía pragmática para el estatus de las ciencias del lenguaje; y a examinar la relación entre inteligencia y creatividad en la perspectiva de los estudios cognitivos.

Dedicados a los Estudios Históricos, este número incluye tres trabajos. Uno de ellos estudia el lugar que ocupan en la obra de José Carlos Mariátegui los procesos anticoloniales desarrollados en Asia y África, como referentes para formular su interpretación de la realidad latinoamericana; otro propone una lectura de la Declaración de Principios del gobierno de Chile, documento emitido por

la Junta Militar en mayo del año 1974, analizándolo desde la perspectiva teórica de la Nueva Historia Cultural; el tercero reflexiona sobre la identidad histórica y cultural latinoamericana, sobre la base del análisis de tres conceptos teóricos que el autor considera fundamentales para la comprensión de la historia y la cultura latinoamericanas.

En su conjunto, estos trabajos permiten apreciar la diversidad de orientaciones disciplinarias en desarrollo en los programas que administra la Escuela de Postgrado.

Más allá de su diversidad teórica y temática, sin embargo, se advierte en ellos una preocupación compartida por la realidad contemporánea, en especial la chilena y latinoamericana, a la que procuran comprender en sus contextos históricos y culturales.

Contentos con la publicación de este número, esperamos que sirva de estímulo para que la próxima convocatoria tenga una respuesta aún más estimulante, tanto en lo cuantitativo como en lo cualitativo.

Incluimos al final de la revista una sección destinada a presentar resúmenes de las tesis entregadas por nuestros alumnos para su graduación. En su conjunto, conforman un panorama de la productividad docente y disciplinaria de los programas de posgrado.

Eduardo Thomas Dublé
Director Escuela de Postgrado
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile
Octubre 2015

ESTUDIOS

**CARTAS PARA UN CHILE DEMOCRÁTICO:
REALISMO Y POSMODERNIDAD EN *EL CORREO
DE BAGDAD*, DE JOSÉ MIGUEL VARAS**

Luz Santa Maria Muxica

Magíster en Literatura

santamaria.luz@gmail.com

*Como el propio título lo señala, este trabajo revisa las zonas de contacto y los desplazamientos entre el género del realismo y la novela posmoderna en la estructura narrativa de *El correo de Bagdad*, de José Miguel Varas. Publicada en el periodo de posdictadura, es posible leer la obra como un documento de reconstrucción de identidad nacional, en tanto comunidad imaginada cuyas fronteras exceden los márgenes geopolíticos y se instalan en el contexto de lo global. Las técnicas ejercidas por el realismo aportan al registro de una multiplicidad de prácticas modernas y nacionales, mientras la posmodernidad viene a entrecruzar esas prácticas, a internacionalizarlas en un sentido global e imaginado.*

PALABRAS CLAVE: narrativa chilena, posdictadura, realismo, posmodernidad, comunidad imaginada.

*“De vez en cuando la vida
afina con el pincel:
se nos eriza la piel
y faltan palabras
para nombrar lo que ofrece
a los que saben usarla”.*
(Joan Manuel Serrat)

En 1994 se publica en Chile la primera edición de *El correo de Bagdad*, una novela de la posdictadura que fue muy bien recibida por la crítica, principalmente por su referencia a la experiencia del exilio¹. En esta oportunidad, el exilio no será el móvil de la reflexión, sino las hibridaciones del texto, que permiten situarlo en una zona de tránsito entre el realismo y la posmodernidad. Realismo por sus dispositivos de composición y posmodernismo por el contexto espacio-temporal en el que se enmarcan los sucesos del relato, así como la enunciación.

La novela salió a escena en los primeros años de democracia en Chile, planteando un panorama muy distinto al que varios de sus contemporáneos adhirieron. En lugar de escribir una alegoría nacional propiamente tal, que permitiera sentar bases de lo que la dictadura dejó y de cómo debe ser el Chile democrático, Varas discute la idea de “nación”, posicionándose en el lugar desterritorializado de la globalización. En tanto obra posmoderna, en la que se juega la elección estética del autor, no está exenta de contenido alegórico, pero este, más que fijar y dotar al país de una significación homogénea, lo que hace es mostrar discontinuidad a través “de quiebres y heterogeneidades”, gracias a que las “equivalencias están en constante cambio y transformación en cada perpetuo presente del texto” (Jameson, 2011: 176).

Benedict Anderson define “nación” como: “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”. Luego agrega: “las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con el que son imaginadas” (Anderson, 1993: 23-24). Me interesa la definición de Anderson porque me parece que Varas está respondiendo al problema de la identidad con un concepto de comunidad imaginada, mas no limitada ni soberana, sino una comunidad global que, al contrario de lo que señala Anderson, “se imagina con las dimensiones de la humanidad” (Anderson, 1993: 25). ¿Por qué lo hace? Tendremos que encontrar una justificación a esta opción en sí con-

¹ Ver Rojas Valdebenito, Wellington, 6 de marzo de 2015, “El correo de Bagdad”, reseña y crítica en revista *Anaquel*. Disponible en *Memoria Chilena*, <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-94860.html>

tradictoria: la lucha política, que pretendería defender valores cívicos, propios de una comunidad, pierde relevancia en el contexto de la universalidad; o, en otras palabras, la pluralidad de valores que se espera de las sociedades modernas —y por lo tanto complejas— se ve inhibido por la pretensión de una objetividad moral universal².

Las formas en que se presenta el realismo en la novela son variadas. El primer aspecto que quiero mencionar es el del narrador, estrechamente relacionado con la estructura del relato. *El correo de Bagdad* está construido en tres niveles, marcados cada uno por tres narradores distintos, lo cual es propiciado por el género epistolar. Tal como hace Varas en algunos de sus cuentos, y que podría considerarse como una práctica vanguardista, el uso de la caja china aquí es el orden racionalizado, mediante el cual el autor vincula los tres momentos. El primer nivel del relato es la historia del Huerqueo, primero en Praga y luego en Bagdad, cuyo narrador es él mismo. Todo lo que sabemos mediante este narrador es por las cartas que le escribe al profesor. El segundo nivel del relato es el del profesor Beran, constituido por las notas a las cartas del Huerqueo y por las cartas dirigidas al director del diario, que introducen y concluyen el mamotreto. Aquí encontramos a un segundo narrador, el propio profesor. En un tercer nivel se encuentra el periodista, al que se le ha asignado el trabajo de leer el mamotreto y evaluar qué se puede obtener de ahí. Él, confundiéndose a veces con un investigador o detective, es el tercer narrador. Cada uno de ellos introduce su propia escala de valores y su visión de mundo, y ninguno escatima en dar a conocer su opinión, las que, desde distintas perspectivas y momentos, aportan a la configuración de “verdad” del relato. Este carácter personal y temporal de los narradores se puede percibir con claridad en la siguiente cita del profesor Josef, segundo narrador descrito:

“Me excuso. ¿Es posible que yo deforme o en retrospecto aplique a nimios o normales sucesos sentimental carga derivada de posteriores hechos, fabricante entonces de autocumplidas profecías nunca hechas o se atribuyente de sobrehumana penetración o adivinatorias dotes nunca existidas? Posible, posible. Guárdome entonces de subjetivos juegos del autoengaño y límitome a porfiados factos” (Varas, 1994: 226).

La novela se vuelve entonces politonal, cuya heterogeneidad de habla se percibe incluso en la disglotia de Josef, el narrador checo que, por no ser hablante nativo del español, traduce al castellano usando una sintaxis inapropiada y una mezcla de vocablos de distintas lenguas romances —ya que él es doctor en esta área. Para dar verosimilitud y justificar este uso, que no deja de ser incómodo para el lector, el profesor se disculpa ante su interlocutor: (“Le ruego pasar

² Juan Ormeño Karzulovic, cercano al pensamiento de Ernst Tugendhat, discute esta idea postulando la imposibilidad de una supuesta objetividad.

por alto incorrecciones y barbarismos del mi español, de los estudios solitarios triste producto (...)" (Varas, 1994: 12). En esta misma línea, cuando el profesor recibe una carta de Eva desde Bagdad, es muy cuidadoso de transcribirla con su mal castellano, dando cuenta de que ella ha escrito en su lengua nativa: "Mía traducción al español. (J.B.)" (120).

El mamotreto que llega a manos del director del diario adquiere el valor de un archivo de investigación, su contenido es testimonial. En este sentido, el profesor Josef se convierte en un mensajero o mediador, cuyo fin es que en Chile se sepa la verdad sobre El Huerqueo y el gran pintor que fue, y de paso contrarrestar los falsos juicios de la crítica. Las cartas del pintor tienen un tono cronístico, en el que el narrador vierte al papel todo lo que ve, tal como lo hace en su pintura. Unas especies de artículos de costumbre³. Entonces todo empieza a ser importante de registrar, especialmente la heterogeneidad de prácticas humanas, que conviven tan graciosamente en el universo creado por el texto. Las fuentes cronísticas citadas aportan a esta interpretación realista, entre las que se cuentan el volumen doble de crónicas de Adolfo Rivadeneyra y las de Cheref-Nameh:

"¿De dónde has sacado todo eso?", le pregunté.

'Oh', dijo Pinto, como restándole importancia, 'esto es parte de Cheref-Nameh, es decir, las Crónicas de Cheref, según la versión publicada en español por Manuel Martorell'" (221).

La sensación de que todo es digno de registrarse es compartida por los narradores, ya que tanto Josef como El Huerqueo hacen hincapié en esta sobrea-bundancia de material:

"Exagerada atención a minucias, incapacidad de síntesis, inadecuada selección de significantes hechos en lo antecedente observado (...). Sin embargo aunque no obstante del mal soy consciente, todavía eliminar accesories no puedo. Todo demasiado de interés cargado hoy me aparece. Ruego pues, Señor Director, benevoler por alto estos defectos" (29).

"Me doy cuenta de que no hay ninguna síntesis en esto, pero siento una gran necesidad de contarle todo, tal vez para fijármelo yo mismo en la mollera" (56).

³ Aunque hay consenso en la dificultad de definir el género, Enrique Rubio Cremades reconoce coincidencias entre sus autores más reconocidos, como Larra y Mesonero Romanos. En ellos es patente la intención de escribir "la pintura exacta de las costumbres de su época", "la acumulación de episodios de una España en trance de mutación", "aquellas costumbres que las generaciones venideras olvidarán" y existe el "interés por todos los tipos y usos de su época". Para Mesonero Romanos, "el costumbrismo no es empresa fácil, no es copiar la realidad, es algo más, algo más profundo e inquietante que no reside en la mera contemplación de lo que observa, sino en el porqué de las reacciones humanas, en el apasionado mundo interior de esa sociedad". Por otro lado, los títulos de los artículos casi siempre incluyen la palabra "pintura", coincidencia que en las cartas del Huerqueo se vuelve aún más notable.

El género epistolar aporta un elemento clave en la literatura realista: el “mientras tanto”. Los hechos ocurren mientras tanto se envían las cartas, de manera que el tiempo enunciativo es el del presente imperfectivo⁴. A diferencia del romance o el mito, la novela realista —o en este caso, novela con dispositivos realistas— tiene una temporalidad abierta que permite pensar en una verdad que se construye, y que no está dada de antemano. Esto ocurre en cada uno de los niveles antes descritos. Josef llena los vacíos que deja El Huerqueo en sus cartas con las conversaciones con sus amigos y con la verdad que conlleva el paso del tiempo, así como el periodista del diario emprende una larga investigación, a modo de detective, para corroborar la verdad sobre el caso Huerqueo.

“¿Sería tan buen pintor como decía el profesor y como daba a entender él mismo? Además, ¿qué diablos estaba haciendo un mapuche en Bagdad? (64)”.

“Porque, después de todo lo que pasó, con nuestros miles de desaparecidos propios y tantísima tragedia, ¿a quién le puede interesar lo que le pasó a un pintor poco conocido, medio chiflado (y encima medio mapuche) que se metió con los kurdos y desapareció en Bagdad? (203)”.

“¿Qué estai tratando de demostrar o de demostrarte leyendo todas esas latas? (...) comencé a revisar diarios chilenos. (...) Me puse a revisar los de 1961, 62, 63 buscando... ¿qué? ¡Alguna huella del Huerqueo!” (205).

Lo interesante es que, a medida que avanza la investigación, el pintor empieza a surgir para el periodista como un héroe mítico, del que poco se sabe, pero que solo suscita buenos recuerdos entre los que lo conocieron. Por ejemplo, el crítico Antonio Romera⁵ señala apreciativo: “Va o iba camino a ser un clásico, modernísimo a la vez. Claro está que algunos no querían reconocerle. (...) ¿Qué ocurre con él? ¿Se ha sabido algo de su paradero?” (157). Guillermo Núñez aporta a la construcción del mito con su comentario: “Pero tenía un ojo crítico tremendo. Estoy hablando de él en pretérito, como si hubiera muerto” (158). Por último, La Hormiga también hace sus elogios en tiempo pasado: “Un maestro en todas las técnicas. Y era tan joven. (...) La exposición que hizo en la Universidad fue un sueño” (158).

Otro de los elementos que aportan al realismo de la obra, y quizás el más

⁴ Bajtin da cuenta de este mecanismo propio de la novela en “Épica y novela. Acerca de la metodología del análisis novelístico”, y lo contraponen a la epopeya. La epopeya que conocemos como género ha sido, desde el principio, un poema acerca del pasado, inaccesible para el lector, mientras en la novela, como en los géneros clásicos inferiores (sátira), el objeto es el presente, la contemporaneidad como tal.

⁵ Tanto Antonio Romera, como Guillermo Núñez y La Hormiga son personas reales vinculadas al mundo del arte y la pintura, que se presentan aquí como personajes de ficción.

importante, es la metáfora del pintor. El Huerqueo es un pintor mapuche que reside en Praga gracias a una beca de estudios. Se casa con una checa y entonces conoce al profesor Josef Beran, tío de su mujer. El texto es bastante elocuente en la descripción de la práctica pictórica del Huerqueo, quien opta por un estilo realista más que simbólico, lo que lo distancia completamente de la vanguardia. El propio pintor se diferencia a sí mismo de Chagall, pintor representante de la vanguardia europea, cuando trata de explicar que no puede pintar de memoria, recurriendo a imágenes, ya que eso lo haría caer en el uso indiscriminado del símbolo. De esta crítica a la vanguardia se desprenden algunas ideas que retomaré más adelante.

“‘Profe’, me dice con su esa diabólica perspicacia, ‘¿Usted me propone la chagalización?’ No encuentro qué responder, él ha visto en mi mente la aldea con cerco de estacas de madera, la novia, el violinista, los cabríos por los aires de Chagall. ‘No, profe. La nostalgia de Chagall no es lo mío, con todo respeto. Mi enfermedad es otra’” (232).

Para él, la pintura consiste en retratar el mundo tal como es, y para eso es necesario conocerlo a fondo, conocer a la gente y aquello que distingue a cada una de las personas. Aquí se desprende el particularismo como dispositivo realista⁶. Se entiende en este contexto el consejo que le da el profesor de “pintar a la checa gente” (23). Todo lo que pinta Huerqueo proviene de una praxis particular, como los objetos de artesanía y los orfebres de Bagdad, la anciana prostituta del café Evropa en Praga, o la bailarina del vientre que provenía de Argelia, entre tantos otros. “Es esta desesperante necesidad de penetrar en el misterio de las vidas ajenas y de poner en la tela lo que veo y lo que siento para... ¡no sé para qué!” (191). Además, el conocimiento en El Huerqueo no implica estudio, sino experiencia. Cuando él y Eva llegan a Bagdad, ella se concentra en aprender el idioma para poder comunicarse y así conocer a la gente con la que trabaja, pero el Huerqueo nunca lo logra. Su modo de conocer esa gente reside en una esfera distinta al logos, entra por la sensación e intuición que adquiere en las vivencias con ellos: “(...) me doy cuenta que ella está aprendiendo mucho más que yo sobre la vida de esta gente, como que sabe el idioma. Yo un poco la adivino, desde lo exterior (...)” (183); “Además me temo que mis argumentos no lo convengan, más que argumentos son sensaciones” (16); una capacidad de ver o convertir todo en pintura, “incluidos los sentimientos o sensaciones menos pictóricos que se pueda imaginar” (163).

La tarea del pintor realista es similar a la de un escritor y ese vínculo está

⁶ Ian Watt desarrolla en profundidad el particularismo en la novela realista. Señala sobre este: “*the actors in the plot and the scene of their actions had to be placed in a new literary perspective: the plot had to be acted out by particular people in particular circumstances, rather than, as had been common in the past, by general human types against a background primarily determined by the appropriate literary convention.*” (11).

implícito en la novela. Huerqueo, enfrentado a una situación atractiva para él, señala que el asunto consiste “en transmitir esa carga emocional a través de un retrato del personaje en su medio, un trabajo realista” (25), lo que ya nos remite a pensar en el *milieu* típico de las novelas de Balzac⁷. Para entender a este personaje, el periodista que trata de descifrar el mamotreto comienza intuitivamente a leer a escritores chilenos que importan y trabajan el modelo realista, como Luis Durand, González Vera, Mariano Latorre, Joaquín Edwards Bello, entre otros (204), lo cual se manifiesta como otro guiño al lector a leer esta novela en clave realista. Por otro lado, la riqueza literaria de las cartas del Huerqueo es visibilizada por el profesor Josef, quien sostiene la siguiente conversación con Ruzena: “Carta muy especial, del literato. ¿Es también escritor? Le digo no, pero su correspondencia manifiesta ese carácter (...)” (106). El Huerqueo, por su manejo del arte realista, es capaz de traducir al papel esa composición subjetiva de los personajes en su medio con suma prolijidad. El pintor observa el dinamismo del modelo, como cuando tiene que retratar el caballo ganador del Derby, lo ve correr, lo monta, lo acaricia, examina su pelo, y solo después de un estrecho y largo contacto con este es capaz de pintarlo. Mediante la teoría del arte del Huerqueo, el narrador está haciendo una teoría de la escritura realista, una especie de manual sobre cómo escribir literatura realista en el siglo XX. Dice Josef sobre su práctica pictórica:

“Su tendencia instintiva, más que racional proyecto, es hacer el catálogo del mundo, no con la frialdad del escribano mas en el calor de sucesivas experiencias vitales, que todo su ser comprometen, inclusive el plano reflexivo-intelectual. A la vez, él todo “traduce” —¿se puede decir?— a los términos pictóricos” (232).

El Huerqueo hace un largo recorrido para llegar a establecer su modelo realista. Parte desde la observación de las prácticas para luego definir el tipo que estará retratado en su tela. Sin embargo, sabe que no es el trabajo habitual de sus tiempos y por eso está permanentemente remitiendo a un tiempo anterior. Milena, la ex prostituta que conoce en el café en Praga afirma: “antes todo estaba claro, el mundo era ordenado, cada cosa, cada persona en su lugar (...) Un obrero era un obrero. Se vestía como un obrero, caminaba como un obrero, parecía un obrero” (19). El pintor intenta buscar esos elementos que configuran la particularidad del tipo en un mundo posmoderno y heterogéneo. Sus cartas están plagadas de descripciones de prácticas pertenecientes a distintas culturas, relacionadas unas con otras, manifestando así la diferencia entre los tipos. A modo de ejemplo: a los checos se les describe como seres elásticos, eximios bailarines y de un profundo amor por la cultura física, mientras a los mapuches

⁷ El *milieu* balzaciano se caracteriza por hacer coincidir lo material y lo moral en la obra narrativa, una especie de compromiso de la literatura con la praxis humana. Ejemplo de ello se encuentra en el comienzo de Papá Goriot, en la descripción de Madame Vauquer, dueña de la pensión Vauquer.

como aquellos que practican un baile arrítmico y estático, de movimientos más verticales que laterales, y cuya música tiene más “silencios que golpes” (44). También son descritas las prácticas iraquíes y kurdas, la mayor parte de las veces en comparación con las mapuches o chilenas, por ejemplo, cuando critica el mal juicio que hace Rivadeneyra sobre las supuestas prácticas de adoración al diablo de los kurdos:

“Tengo grandes dudas sobre la calificación de ‘adoradores del diablo’ en este y otros casos. Un chileno a quien mucho admiro, Ricardo Latcham (el viejo), escribió sobre mi gente mapuche con respeto y conocimiento (aunque también se equivoca). Él polemiza con quienes dijeron que los araucanos eran ateos y que hacían brujerías o conjuros demoníacos. Los primeros cronistas de las costumbres araucanas fueron sacerdotes como Rosales, el abate Molina o el padre Ovalle, que siendo buenas personas y esforzándose en ser veraces y científicos, no podían salirse de los marcos de su época y de su formación religiosa, dice Latcham. Los ritos autóctonos les olían a azufre y la iglesia católica, igualito a los musulmanes en Iraq, aunque tal vez con menor violencia, hizo los mayores esfuerzos por desarraigarlos” (223).

Considero importante también destacar la crítica que se le hace a la crítica —valga la redundancia— en la novela. El envío del mamotreto —recompilación de todas las cartas del Huerqueo y notas de las cartas del profesor— se justifica desde un inicio con el objetivo de este, el cual es contrarrestar la fama que hizo un crítico al pintor en la exposición de la Universidad de Chile el año 1962. Temida a lo largo de la novela, la crítica es la única instancia que realmente amenaza la seguridad del pintor, no así la policía, el golpe de Estado, la guerra civil y otros tantos peligros a los que el Huerqueo se enfrenta. El mamotreto, en tanto testimonio de una vida, o parte de ella, es contrapuesto a la apreciación subjetiva y puntual de un crítico ante una obra de arte en un momento determinado. La falta de observación cabal al trabajo y praxis del artista hace que el crítico fundamente su texto sobre estereotipos o arquetipos, lo que el pintor justamente busca evitar. En conversación con el profesor, El Huerqueo duda sobre los cuadros que está mandando a la exposición en Chile, anticipándose a las críticas que cree le harán: “Voces de algunos ya puedo escuchar: ‘temas cosmopolitas, turísticos, pintura extranjerizante’. Críticas injustas, es claro, porque yo sé ante temas con máxima de honestidad sitúo” (258).

Es interesante notar que tanto la crítica como la investigación posterior tengan lugar en el ámbito periodístico y no académico ni policial. De alguna manera, tanto la academia como la policía son subsumidas por el diario y por el periodista —que luego del golpe militar se exilia en Alemania y desde ahí continúa su investigación—, graficándose así el inmenso poder que tiene la prensa

en el siglo XX, y sobre todo en el contexto de la posmodernidad.

Decía que la posmodernidad está presente en el texto en tanto contexto espacio-temporal del relato, el cual se rige por condiciones sociopolíticas y materiales determinadas. Si entendemos posmodernidad como Jameson la entiende, esto es, como la lógica cultural del capitalismo avanzado, veremos que Varas construye un universo cultural —global, por cierto— que se instala justo en los espacios en que esta lógica del capitalismo genera vacíos. Las cartas de El Huerqueo al profesor Josef Beran narran los sucesos y aventuras del primero en Praga, Checoslovaquia, y luego en Bagdad, Irak. Ambos países que a comienzos de los años '60, temporalidad en que se sitúa la historia, están en conflicto con el capitalismo imperante en occidente: Checoslovaquia como estado socialista e Irak como régimen republicano que recién ha derrocado a la monarquía y de mucha inestabilidad política interna. El receptáculo al que van a dar las cartas es el diario *El Siglo* y se empiezan a leer en mayo de 1973, unos meses antes del golpe militar y el cierre del diario. Luego, el mamotreto viaja con el periodista a cargo de la investigación a su exilio en la Alemania oriental. Empezamos a ver que todos los espacios aludidos en la novela se mantienen al margen de la lógica del capitalismo y, si seguimos a Derrida, es justamente en esa diferencia donde se pretende significar el posmodernismo. Lo que Varas visibiliza en la novela es una cara de las monedas que representan fuerzas dialécticas importantes en el siglo XX: países subdesarrollados vs. potencias mundiales; socialismo vs. neoliberalismo; culturas colonizadas o subordinadas vs. culturas dominantes; pueblos minoritarios vs. naciones. Lo invisibilizado funciona como telón de fondo, como aquello contra lo que se lucha pero que no es digno de ser representado. Aquí vemos las primeras luces del realismo en el proyecto híbrido del autor, el gozo por representar lo subalterno, como lo hicieron los Goncourt, o, más aún, el compromiso de la literatura con la historia de los no vencedores. Entre el amo y el esclavo, Varas opta por el último.

Al narrador le angustia el *statu quo* del subdesarrollo, aquel en que, aun cuando desde un modelo socialista se intenta instalar en estos países los medios y capacidades para mejorar la calidad de vida del proletariado, siguen existiendo cápsulas de poder al interior de esos países que acaparan la riqueza. De esta forma, el modelo que plantea la novela es estático, anulando el tránsito de una fuerza a la otra; es decir, aquí los países subdesarrollados no perciben los frutos del sistema neoliberal ni los sistemas socialistas demuestran en la práctica la equidad que pregonan.

“En nuestras viejas fábricas, nuestros hábiles viejos fabulosos equipos construyen modernísimas fábricas, que completas vendemos a países como Iraq, India, Egipto, Congo, Cuba, hasta Cambodia con su príncipe. Es cierto, a cambio recibimos petróleo, algodón, café, necesarias materias primas y otras no

tan necesarias, baratijas, superfluidades, basuras, cuentas de vidrio como daban colonizadores a indios americanos o africanos. Somos al revés colonizados. Sentimos gratificante sensación histórica de realizar internacionalismo proletario, contribuir a industrializar antiguos ‘países coloniales, semi-coloniales y dependientes’, según staliniana fórmula, estamos creando nuevo proletariado en mundo subdesarrollado, hacemos avanzar mundial revolución, luminoso socialista futuro de Humanidad... y de pronto descubrimos nuestros aliados gobernantes son podridas dinastías o militares fascistoides y a su sombra aumentan, sí, en número los obreros, pero sobre todo aumentan en dinero y poder monarquías feudales, corruptas burocracias y burguesías ‘nacionalistas’ solo soñando con el dólar” (Varas 1994: 176).

La única salida ante esta desesperanza es la revolución por las armas, pero no en el ámbito nacional —como la soviética—, sino en el de grupo minoritario, de comunidad local, que es donde termina *El Huerqueo*.

Llama la atención del lector la gran cantidad de nacionalidades que aparecen a lo largo de la novela, pero aún más resaltan las nacionalidades híbridas: chileno/mapuche, kurda/suiza, checo/eslovaco, marroquí/tunicio/español/ y supuesto espía judío, iraquí/beréber, checo/doctor en lenguas romances. Lo que pareciera ser la particularización de las nacionalidades tiene justamente el efecto contrario, ya que el narrador intenta hacer comunidad más allá de fronteras geográficas y, de este modo, juega permanentemente con los desplazamientos de sentido. Es interesante el paralelo que se va planteando durante la novela entre mapuches y kurdos: “Mira, yo sé que tú eres una persona justa. También sé que perteneces en tu país a un grupo de minoría, discriminado, como aquí los kurdos. Por eso, creemos que puedes comprendernos y... ayudarnos” (Varas 1994: 118). “Con Zekiye, a través de ella, yo otro vínculo hice: con su pueblo kurdo. Siento con ellos un compromiso, tan fuerte casi como con mi propia gente mapuche” (230). La asimilación llega a tal punto que al final de la novela tenemos noticia de que *Huerqueo* ha pasado a formar parte del pueblo kurdo con el nuevo apodo de Alí Machuk (Aliro Machuca). Se globalizan las fuerzas y aparece una comunidad imaginada que agrupa a todos los pueblos subalternos, colonizados y oprimidos, una comunidad cuyos límites son los de la humanidad. “Sí, profesor, soy mapuche. Los mapuches a Chile somos cual judíos a Centro-Europa” (14). De esta forma se presenta *El Huerqueo* ante el profesor Josef, en la cual ya se imprime la identificación entre culturas subalternas. En una ocasión, el pintor señala sentir apego hacia el desamparo, el sufrimiento y que su lucha por el nacionalismo —sea cual sea— reside en un afán de autoafirmación personal. La Torre de Babel es el símbolo del primer encuentro entre *El Huerqueo* y Zekiye, la mujer kurda, y a la vez el de los pueblos que, sin entender sus lenguas, se unen por un mismo fin sobrehumano:

“Era la mía una especie de desesperación nacida de la repentina conciencia del tamaño de mi ignorancia y de la magnitud del tiempo que llevamos en este planeta; era también como el deseo de responder a las voces mudas de los seres que levantaron en el desierto aquella construcción descomunal, bárbara y bella, ¿para llegar al cielo?, y que no pudieron entenderse entre sí” (74).

A lo largo de la obra el propio narrador hace varias cuñas entre su etnia y otras culturas minoritarias, no exentas de valoración, como con la cultura babilónica:

“De algunos de estos pueblos no se conserva ni siquiera el nombre. Se siente entonces como una especie de insoportable presión la lucha de trescientos años o más (¿qué son trescientos años!) y el afán de afirmar nuestra identidad y de reivindicar la tierra que nos quitaron” (213).

El otro narrador, el profesor Josef, plantea su opinión respecto a los móviles políticos del pintor, que recuerdan las ideas de Anderson: “exacerbado sentimiento étnico nacional del que, para mí paradójico, deriva internacionalista byroniana romántica idea que es igual luchar aquí o allá, que liberación de unos contribuye a de otros y que este es ético deber personal” (256).

Conviene distinguir entre los fenómenos de lo global posmoderno y del internacionalismo moderno, en el sentido planteado por Krugman. Como hemos visto, ambas capas se van mezclando en la novela formando un todo continuo. En el primero, notamos la uniformización de los modos de vida y la producción subjetiva según el modelo dominante, y en el segundo la identificación con las guerras emancipatorias del siglo XX y las luchas revolucionarias de liberación nacional. Lo representado alude al internacionalismo moderno, pero en un contexto global posmoderno. ¿Qué sentido tiene este cruce? Tal vez desdibujar los límites entre los fenómenos, planteando la dificultad real que esconde la idea de lo global como uniformidad de modos de vida. El Huerqueo insiste en su honestidad y objetividad al representar prácticas y tipos humanos, que están lejos de ser arquetipos, ya que son únicos, reales y contextuales. Para él lo global no es uniforme, sino diverso, y en esa diversidad es donde encuentra vínculos, lazos de solidaridad, de un modo hasta romántico, como plantea el narrador Josef. Me parece que la crítica a la vanguardia tiene que ver con esta tendencia: con Duchamp la obra artística pierde valor como objeto y en cambio lo gana la obra en tanto idea-concepto, es decir, se produce una subjetivación del arte. El Huerqueo apuesta, si bien sabe que a destiempo y con el riesgo de ser el blanco de la crítica, por la objetivación, por la obra única, y esta opción estética es para él también política, ya que entre los grandes discursos y los individuos, se queda con estos últimos.

Al mismo tiempo lo global, los espacios móviles, los traslados, medios de transporte y medios de comunicación sobresalen en el marco de la representación. La comunicación tiene lugar a través de cartas escritas a mano, que se encargan de llevar personalmente amigos cercanos del Huerqueo a Praga, y una que otra vez se menciona el telegrama. Cabe destacar que en una de las primeras notas hechas por el profesor a las cartas, este comenta que el apodo del pintor, Huerqueo, proviene de su segundo apellido, Pailahueque, y que a veces alterna su mote con el de Werkén, que significa mensajero en lengua mapudungún. El sistema de comunicación remite a un tiempo premoderno, como si no existiera tecnología alguna que permita un contacto más fluido: se prescinde del teléfono y del correo oficial —el cual es, por lo demás, descrito como una institución muy precaria, pero pintoresca.

Las coordenadas temporales del relato se difuminan gracias al intertexto. “El correo de Bagdad” es el título de una obra cronística de Adolfo Rivadeneyra, publicada en Santiago en 1947, ejemplar que Pinto le regala al Huerqueo luego de que este se enferma por comer langostas. A partir de este momento, este libro se convertirá en una especie de biblia para el pintor. Luego, nuevamente el narrador alude al “Correo de Bagdad”, pero en este caso refiriéndose a la institución encargada de distribuir cartas y encomiendas. Encontramos aquí un carácter metafictivo, en que la propia ficción se hace cargo de llenar de significado el título de la obra que la crea. La obra funciona entonces como crónica en sí misma, la novela es original y copia al mismo tiempo, y pasa a ser registro y testimonio de una nueva subjetividad, de otro tiempo distinto al de Rivadeneyra.

Hemos visto que Varas hace confluir en una obra elementos de la literatura realista, propia del siglo XIX y comienzos del XX, y elementos de la posmodernidad. Cabe ahora preguntarse qué sentido tiene esta hibridación. Siguiendo nuevamente a Anderson, podríamos interpretar esta como una narración de identidad nacional que, al contrario de una narración personal con un principio y un fin claramente delimitados, es abierta y está en transformación.

“En la historia secular de la persona hay un principio y un fin. Brota de los genes parentales y las circunstancias sociales, apareciendo en un breve escenario histórico para desempeñar ahí un papel, hasta su muerte. (...) En cambio, las naciones no tienen nacimientos claramente identificables y sus muertes, si ocurren, nunca son naturales. Y como no hay un Autor, la biografía de la nación no se puede escribir evangélicamente ‘a lo largo del tiempo’, pasando por una larga cadena procreadora de engendramientos. La única alternativa es ‘remitirla al tiempo’” (Anderson 1993: 285).

El desenlace de la novela permite interpretar un final abierto, en el que

no sabemos si la historia personal del Huerqueo termina con su muerte para el golpe de Estado iraquí en 1963 o su desaparición es solo el comienzo de otra vida junto a los kurdos. La falta del autor es, en este relato, la coexistencia de tres narradores distintos, muy disímiles uno de otro y cada uno remitido a su propio tiempo, donde cada cual es una voz autorizada para corregir y significar la historia. El realismo, tal como en los relatos del siglo XIX en Latinoamérica, viene a reforzar el concepto de identidad nacional que acá Varas construye de forma tan fragmentada. En el contexto de la posdictadura, en que un buen número de personas recién retornan del exilio y otras tantas ya han realizado su chilenidad en otras culturas, además de estar el propio país apenas despertando de la pausa que dejan los diecisiete años de dictadura en el desarrollo cultural e identitario de su gente, la alegoría de una nación como comunidad imaginada con los límites de la humanidad adquiere pleno sentido.

Sin embargo, queda pendiente responder a la pregunta por la utilidad política de una comunidad global. Como decía, El Huerqueo iza la bandera de cualquier comunidad subalterna y minoritaria, pero no porque para él sean todas iguales, sino porque son distintas y únicas y, sin embargo, comparten su posición de exclusión del sistema dominante. Aquí la objetividad moral no existe, para él no es relevante que la escala de valores de cada comunidad sea diferente, por lo que la actividad política no está anclada al terreno de lo moral. Por el contrario, la política surge de la contingencia y su valor reside en la posibilidad de mejorar las condiciones de esa comunidad en particular, de la suma de todos los individuos que la conforman. La novela de Varas se convierte así en una obra antimoralista, exquisita por su capacidad de hablar de Chile sin hacerlo explícitamente, sino que a través de la multiculturalidad; y política desde una posición necesaria, urgente para el país que, ya en democracia, requiere rearticular su identidad y su curso de acción ante el resto de las naciones.

Bibliografía

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Auerbach, E. (1996). “Germinie Lacerteux”. En: *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- , — (1996). “La mansión de La Mole”. En: *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bajtín, M. (1989). “Épica y novela. Acerca de la metodología del análisis no-

- velístico”. En: *Teoría y estética de la novela. Trabajos de investigación*. Madrid: Taurus.
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Madrid: Paidós.
- , — (2011). “La literatura del tercer mundo en la era del capitalismo multinacional”. *Revista de Humanidades*, 23, junio. Pp. 163-193.
- Krugman, P. (1997). *El internacionalismo moderno*. Barcelona: Crítica.
- Lukács, G. (1965). “Introducción”. En: *Ensayos sobre el realismo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Morales, L. (2004). “Sujeto y narrador en la novela chilena contemporánea”. En: *Novela chilena contemporánea. José Donoso y Diamela Eltit*. Santiago: Cuarto Propio.
- Ormeño Karzulovic, J. (2009). “Objetividad moral y política”. *Derecho y Humanidades*, 15: 75-82.
- Rubio Cremades, Enrique. “Costumbrismo. Definición, cronología y su relación con la novela”. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: 2008. [En línea] [Disponible en http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/mrom/12258305508945940654091/p0000001.htm#I_0_] [Consultado 06.03-15]
- Varas, J. M. (1994). *El correo de Bagdad*. Santiago de Chile: Planeta.
- Watt, I. (1957). “Realism and the novel form”. En: *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*. Berkeley: University of California Press.

EL LABERINTO DE PAPEL MACHÉ. (LA FIGURA DEL ARCHIVO EN *EL MATERIAL HUMANO* DE RODRIGO REY ROSA)

Catalina Olea Rosenbluth

Doctorado en Estudios Latinoamericanos
cataolea3@hotmail.com

En El material humano (2009), Rodrigo Rey Rosa recupera la ya tradicional figura del archivo para abordar el tema de la violencia política en Guatemala y cuestionar una serie de discursos del pasado —la ley judicial, la ciencia criminológica o la modernización del estado nacional— que han servido para legitimar la persecución de campesinos, pobres e indígenas. Sin embargo, la posición de Rey Rosa es muy distinta a la de los escritores del boom estudiados por González Echevarría en Mito y archivo. Al renunciar a la forma novelesca, el autor guatemalteco renuncia también a una perspectiva mistificadora de la historia y la literatura. Por el contrario, en su ficción el archivo aparece deslavado de cualquier aura literaria y el mismo proyecto trunco de novela del narrador puede ser interpretado como un vestigio más dentro del gran archivo de la literatura hispanoamericana: el del discurso novelesco.

Asimismo, la imagen del intelectual latinoamericano que encarna el narrador dista bastante de aquella otra ofrecida por algunos de los jefes del boom (los que escribían con el overol puesto). Aunque se ha impuesto la grave tarea de narrar el horror, solo puede hacerlo de manera accidentada, parcial y contradictoria. Aunque es una persona non grata para los poderes fácticos de su país, de todos modos goza sin mucha culpa de sus privilegios de clase o encuentra entre los oprimidos a algunos de sus “enemigos naturales”. En definitiva, su posición es ambigua y su heroísmo irónico.

Finalmente, el espacio laberíntico del archivo sirve de metáfora a la compleja memoria histórica del país, cruzada por la violencia. En él se confrontan y confunden distintos intereses (incluso los del propio narrador), desde la censura al esforzado rescate de la verdad histórica. En otras palabras, la memoria se presenta como un terreno siempre en disputa.

PALABRAS CLAVE: *Rodrigo Rey Rosa, archivo, laberinto, intelectual latinoamericano, discurso novelesco.*

Publicada en 2009, varias décadas después de enfriado el *boom* latinoamericano, *El material humano* de Rodrigo Rey Rosa retoma una de las figuras predilectas de los autores de aquel periodo: el archivo (González Echevarría, 2000). En las fronteras de la novela y los discursos no ficcionales (diario de escritura, investigación histórica, testimonio), esta obra del escritor guatemalteco se inicia con el descubrimiento accidental, tras el incendio de un polvorín del ejército, de un vasto archivo policial. Poco después son encontrados los documentos que conforman el Gabinete de Identificación que concentrará la atención del narrador investigador (identificable con el mismo Rey Rosa). Su aparición es nuevamente espectacular: las fichas de los detenidos emergen de la tierra como si fueran muertos insumisos. Suena bastante mítico...

Si recordamos lo expuesto por González Echevarría en *Mito y archivo. Una teoría de la literatura latinoamericana*, las llamadas “ficciones de archivo” (*Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez, *Terra Nostra* de Carlos Fuentes, *El arpa y la sombra* de Alejo Carpentier, *Yo el supremo* de Roa Bastos, *Noticias del Imperio* de Fernando del Paso, etc.) se definen justamente por la representación de un archivo mítico. En este se guarda la historia de un origen —ya sea de la nación, de la familia o de la cultura— y un secreto —su sentido último— que jamás llega a ser desentrañado, pues conocimiento y muerte van aquí siempre de la mano (239-240). Sin embargo, según González Echevarría, el archivo sería un mito moderno en tanto implica relatividad (los documentos están en él forzosamente mezclados) y fragmentariedad (el archivo jamás está completo: los documentos están mutilados, deteriorados o son indescifrables). Más todavía: el archivo pone en cuestión las mediaciones discursivas del pasado (ya sean judiciales o antropológicas) al presentarlas en calidad de vestigios (246). Así y todo, las ficciones de archivo del ‘boom’ y sus proximidades “seguirían revelando un anhelo por la creación de un grandioso metarelato político-cultural” (240).

En *El material humano* esta última posibilidad está ya clausurada. Pese a la pervivencia de la imagen del archivo —que aquí, como en otras novelas latinoamericanas recientes, parece remitir a la urgencia que aún conservan en nuestra narrativa temas como el origen, la identidad, la memoria y la ley, todos ‘traducibles’ a la figura del archivo¹—, su construcción no solo no responde al sentido mítico del *boom*, sino que invierte de manera irónica muchos de sus supuestos.

Los discursos en cuestión

Si todo archivo trata sobre un origen, aquel al que accede el narrador de Rey Rosa, el Archivo de La Isla, se relaciona con el de la violencia en Guatemala.

¹ Ver, por ejemplo, *El infiltrado* (1989) de Jaime Collyer, o *Dubrovnik* (2011) de Antonio Ostornol.

En este contexto, el Gabinete de Identificación, creado por el misterioso personaje de Benedicto Tun, juega un rol fundamental. Tal como señala el narrador, fue su concienzudo trabajo de fichaje (que no por profesional y ‘científico’ deja de ser injusto) el que “sentó las bases para la violencia generalizada que se desencadenó en el país en los años ochenta y cuyas secuelas vivimos todavía” (2009:36). De alguna manera, lo que se está enunciando aquí es un objetivo similar al atribuido por González Echevarría a obras como *Los pasos perdidos* de Carpentier: volver sobre el discurso legalista para evidenciar el estatuto ficcional de la ley².

En primer lugar, el Gabinete descrito en *Material humano* revela la índole arbitraria del discurso (y del sistema) judicial que lo sustentan. La recolección de fichas realizada por el narrador da cuenta clara de ello, puesto que los motivos para abrir un expediente a alguien van desde “jugar pelota en la vía pública” (25) hasta “cohabitar con una marrana” (26), pasando por todo tipo de ‘delitos’ calificados (no se sabe muy bien bajo qué criterios), ora de políticos, ora de comunes. Asimismo, algunas de las fichas escapan al lenguaje supuestamente objetivo de la ley para incursionar en llamativas caracterizaciones: “Vive con su señora madre puta” (24); especulaciones psicológicas: “Otros datos: mujer insoportable e insultadora” (26), o eufemismos humorísticos: “Profesión: su sexo” (26). En fin, un lenguaje que por su colorido podríamos catalogar de ‘paraliterario’. Así pues, tanto por su contenido absurdo como por la forma en que se lo expresa, el discurso judicial del archivo es señalado en *El material humano* como un pariente cercano de la literatura, un tipo de ficción cuyos efectos en la realidad son, sin embargo, muy violentos (muerte, encarcelamiento, discriminación, etc.).

Otro tanto puede decirse respecto del discurso de la modernización del Estado nacional. El gabinete de Tun pretende actualizar uno de los atributos más importantes del Estado Nación: identificar. Este objetivo tiene dos direcciones contradictorias: señalar a los que deben ser incluidos en la nación —es decir, acogidos en la ‘comunidad imaginada’ a la que se refiere Benedict Anderson (1993)—, pero, a la vez, excluir a quienes son considerados como “miembros gangrenados”. Es por ello que en este caso no deja de ser significativo que tal proceso ni siquiera se realice de manera plenamente nacional: la información contenida en el Gabinete de Identificación guatemalteco es compartida con el gobierno de EUA, el cual incluso impone a Guatemala su propio método de fichaje, el sistema “Henry” (Rey Rosa, 2009:17-18). El discurso de la modernidad nacional se revela no solo ficticio sino también falaz: la tecnificación de la burocracia guatemalteca ni siquiera obedece a intereses cien por ciento nacionales.

² “...las ficciones del Archivo regresan a la ley como origen, a fin de ahondar en la estructura de mediación como la estructura constitutiva de la narrativa latinoamericana o quizá de la imaginación latinoamericana. Estas novelas se remontan a los orígenes jurídicos de la narrativa, para hurgar en la relación entre el poder y el conocimiento... Este escrutinio pone de manifiesto la naturaleza violenta y arbitraria del acto de otorgamiento de poder y su vínculo con el castigo y el encarcelamiento” (González Echevarría, 2000: 241).

De manera menos directa, *El material humano* cuestiona otro discurso legitimador: el de la historiografía. Tanto la labor de los archivistas como la del narrador se relacionan con esta disciplina, en tanto buscan reconstruir, preservar o representar el pasado. En otras palabras, organizarlo. Como analizaremos en los próximos apartados, esta organización depende en parte del azar, del fragmento y de las posiciones (no siempre claras) de los actores históricos individuales y colectivos.

“Hojeo textos al azar”

Es significativa la manera azarosa en que el narrador llega al Gabinete de Identificación. Una vez descubierto el Archivo, Rey Rosa pide permiso al jefe del Proyecto de Recuperación para realizar una investigación sobre “intelectuales y artistas que fueron objeto de una investigación policiaca —o que colaboraron con la policía como informantes o delatores— durante el siglo XX” (12). No obstante, y en vistas del estado caótico en que se encuentra dicho material, el jefe deniega esta petición y, en contrapartida, le sugiere indagar en el Gabinete de Identificación, colección de documentos que ha brotado sorpresivamente de la tierra agrietada por la sequía.

Este elemento de lo fortuito —que incluso puede asociarse en un primer momento con lo fatal, pues parece como si La Verdad quisiera abrirse paso desde las entrañas de la tierra— permanece como motivo a lo largo de toda la novela³. El narrador no tiene plan de investigación y por tanto puede proponerse como tarea inaugural, de modo absolutamente antojadizo, “hacer una lista de las fichas más llamativas o esperpénticas” (17). Si el fichaje policial posee un carácter arbitrario, la recolección de material por parte del narrador no lo es menos. A esta lista siguen otras actividades igualmente poco justificadas: confecciona una lista de las “faltas ortográficas frecuentes en las fichas” (35), se inscribe en un cursillo sobre violencia política, consulta las *Memorias de Labores* de la policía mientras espera a que lo dejen ver “documentos más interesantes” (51), se deja arrastrar por las sugerencias que le hacen otros archivistas o, en fin, por su propio humor: “Hojeo textos al azar” (72), dice en algún momento y esa frase bien podría ser su divisa. En definitiva, tanto la pesquisa que lleva a cabo el personaje Rey Rosa como el libro que resulta de ella están signados por lo aleatorio. Se les puede adjudicar las mismas palabras que González Echevarría dedica a *Crónica de una muerte anunciada*, otra ficción de archivo: “El autor rescata elementos dispersos, por ende, el relato que se basa en ellos y su consiguiente ordenación es producto de la suerte, no de una regla o ley determinada” (244). Bajo esta perspectiva, que es la que parece sustentar

³ Y aquí es significativo el epígrafe de Borges que encabeza la segunda libreta de *El material humano*: “El destino es siempre desmedido: castiga un instante de distracción, el azar de tomar a la izquierda y no a la derecha, a veces con la muerte”.

la escritura de *El material humano*, la reconstrucción de la memoria nacional no puede eximirse de cierto grado de relativismo original: así como la ley que funda el Archivo es (como toda ley) arbitraria y violenta, la historia que se elabora a partir de él también se sostiene, de manera importante, sobre la base de lo fortuito.

El hueco es otra forma de expresar la relatividad del archivo. En tanto “depósito de vestigios” (González Echevarría, 2009:246), de fragmentos de discursos pasados, el Archivo de la Isla, como otros archivos, está también lleno de agujeros⁴. Algunos de estos se originan en la censura: sobre el narrador pesa la prohibición de revisar documentos posteriores al año 1970, varias páginas de los informes del Gabinete han sido arrancadas, su acceso a otros documentos se ve constantemente obstaculizado por los funcionarios, etc. Otros, en la propia fragilidad material del Archivo: así como el Gabinete ‘brotó’ de la tierra, aquel corre el riesgo de ser tragado por ella (71). Esta posición inestable del Archivo, desarraigada (que se evidencia incluso en su nombre, “Archivo de La Isla”), se relaciona con la situación igualmente inestable que ocupa en la sociedad guatemalteca de la posdictadura. Mientras unos persisten en preservar el Archivo, otros (por ejemplo las “Madres Angustiadas”) sugieren que los recursos destinados a su rescate deberían invertirse en el presente, “más importante” que el pasado (97). Finalmente, también están esos a los que el narrador identifica como los “*unhappy people*” (78), aquellos que “estarán deseando que el hoyo de San Antonio se trague el Archivo de cualquier manera” (78).

A su vez, el hueco se traslada, ‘se expande’, al plano de la acción. La investigación del narrador se plaga de hiatos: su acceso al Archivo es suspendido indefinidamente por el jefe, las citas con este para recibir una explicación se postergan una y otra vez⁵, los encuentros con el hijo de Benedicto Tun, principal informante de Rey Rosa, sufren otros tantos incidentes, el teléfono no comunica, las fotocopias se atrasan... El narrador es consciente de estar sumido en una lógica kafkiana: “Como en una parábola de Kafka, para ingresar en el polvoriento laberinto que es el Archivo de La Isla, bastó con pedir permiso” (143). Pero también, como en el famoso relato kafkiano, entrar en la Ley no es sinónimo de acceder a la Ley. El secreto último del archivo, esto es, su principio de organización, se mantiene oculto: “Un agente exógeno escudriña, clasifica y separa. La fuente del poder de ese agente es un secreto no incluido en el Archivo y, sin embargo, el más importante” (González Echevarría: 249). Es este espacio en blanco del archivo (¿quién lo organiza?) el que, precisamente, funda el laberinto en que se pierde el narrador...

⁴ “El Archivo en su versión moderna no suma, literal o figurativamente; no es una suma sino una resta, una serie intermitente de sustracciones. Las ficciones del Archivo revelan los huecos constitutivos(...). El Archivo es algo que tiene de ruina y de reliquia” (González Echevarría, 2000:245).

⁵ “El jefe volvió a darme cita en la sede de la Procuraduría de los Derechos Humanos. De nuevo, falta a la cita. Le hablo por teléfono, le digo que antes que nada quisiera conocer el motivo de mi suspenso. Me dice que no puede entrar en detalles por teléfono(...)” (Rey Rosa, 2009:72).

Del laberinto a la matrix

Desde las primeras páginas de *El material humano* el archivo es caracterizado, implícita o explícitamente, como un laberinto: se lo describe inmerso en “un estado caótico” (12), la primera funcionaria con quien tiene contacto el narrador se llama Ariadna (13) y, solo algunas líneas más adelante, se define al Gabinete de Identificación como “un laberinto de información” (14). Como si fuera poco, en sus ratos libres el narrador se dedica a la lectura de los diarios de Bioy sobre Borges (el fabulador de laberintos por excelencia), referencia que será constante a lo largo de todo el libro. Pronto le resultará inevitable hacerse la pregunta por el Minotauro: “Inesperadamente me pregunto qué clase de Minotauro puede esconderse en un laberinto como éste. Tal vez sea un rasgo de pensamiento hereditario creer que todo laberinto tiene su Minotauro. Si este no lo tuviera, yo podría caer en la tentación de inventarlo” (56).

Si de una parte la idea del laberinto es evidenciada irónicamente como literaria por el personaje de Rey Rosa, un “pensamiento hereditario”, ya sea recibido a través de Borges o de la literatura universal, de otra y de todas maneras, es reelaborada por Rey Rosa autor como metáfora de la memoria nacional e individual. Esta, lo mismo que el Archivo (que no es sino una memoria documental), se construye a partir de un proceso de selección: ¿qué se recuerda? ¿Qué se olvida? En este sentido, ambos comparten el mismo secreto fundacional: ¿quién y bajo qué criterios elige y dispone el material que lo conforma?

En un comienzo, el narrador parece estar guiado exclusivamente por el azar: es por azar que se conoce la existencia del archivo, es por azar que él llega al Gabinete y es también por azar (o por capricho, que es el equivalente voluntario del azar) que emprende tal o cual tarea de investigación. Sin embargo, cada vez se hace más notorio que, bajo ese azar aparente, pueden leerse intereses particulares. La inquietud por el Minotauro asalta al protagonista luego de recibir de manos de una funcionaria un montón de información irrelevante: “Sandra me entrega un documento de 1961 que no le pedí; dice que puede interesarme: ‘Registro de la inspectoría del ramo’. Le doy una ojeada; nada en absoluto que anotar” (56). Poco después el narrador es suspendido del Archivo. Su dependencia respecto de los funcionarios —que hasta entonces no pasaba de ser una sospecha, una molestia no por entero inquietante (traslado a locaciones incómodas, denegación de acceso a ciertos materiales, recepción de otros poco significativos o, por el contrario, de atractivos documentos de acceso ‘restringido’, etc.)—, cobra ahora un cariz perturbador: tal vez es la voluntad de los funcionarios y del jefe del Proyecto la que ha determinado el sentido de la investigación de Rey Rosa: “Te dejan ver sólo lo que quieren que veas” (143), le advierte B+. De manera semejante a lo que ocurre en “La muerte y la brújula” de Borges (1996), el laberinto de *El material humano* es también una trama donde se pierde un lector

incauto: mientras Lönrot descifra los crímenes tal como Scarlach desea que lo haga, Rey Rosa recolecta la información que otros han previamente dispuesto para él. De ahí que, desde una mirada hartamente menos libresca que la de Borges — una mirada que es también mediática —, el narrador compare su situación en el Archivo con la que viven los personajes de la película *The Matrix* en su realidad virtual (143). La historia nacional que el Archivo encierra y promete revelar no es, intuye Rey Rosa, la *verdadera* historia nacional. La información se encuentra filtrada (distorsionada) por los mismos funcionarios del archivo (movidos por intereses no del todo claros: ¿envidia? ¿Desconfianza? ¿Rivalidad? ¿Heroísmo?), por el poder igualmente arcano del jefe (¿quién es él? ¿Qué pretende?), pero, sobre todo, por los mismos poderes fácticos que han desatado la violencia. El laberinto del Archivo, por tanto, es uno concéntrico, donde cada espiral representa una arena de lucha por la memoria:

“Dentro [del Archivo], cuarto oscuro y húmedo tras cuarto oscuro y húmedo, todos llenos de papeles con su pátina de excrementos de ratas y murciélagos; y, pululando por ahí, más de un centenar de héroes anónimos, uniformados con gabachas, protegidos con mascarillas y guantes de látex —y vigilados por policías, por círculos concéntricos de policías, policías integrantes de las mismas fuerzas represivas cuyos crímenes los archivistas investigan” (143).

Ni siquiera el mismo investigador externo, esto es, el narrador, puede ufanarse de ser imparcial. A medida que avanzamos en las páginas de su bitácora, comprendemos que su pesquisa no está impulsada por motivos exclusivamente literarios, como en un comienzo parecía. Así, al reflexionar en torno a la situación de los funcionarios del archivo —muchos de ellos parientes directos de víctimas de la represión o ex guerrilleros—, Rey Rosa personaje reconoce, por vez primera, cierta similitud con ellos:

Porque casi podría asegurar que, como en mi caso, nadie está ahí (salvo tal vez la gente de limpieza y los contadores) de modo completamente desinteresado o inocente. Todos, en cierta manera, archivan y registran documentos por o contra su propio interés (...) Nadie sabe, como dicen, para quién trabaja —ni menos aún para quién trabajó (86).

La confusión que reina en el archivo es extrapolable a la totalidad de la sociedad guatemalteca de posdictadura y posguerra civil, donde muchos “ex algo” se han visto en la necesidad (o en la conveniencia) de “reciclarse”, asumiendo una nueva identidad⁶. Por lo mismo, cabe preguntarse también para quién

⁶ Es lo que el narrador observa, por ejemplo, para los personajes de Mejía y el jefe: “Me parece que el encono de Mejía hacia el jefe del Proyecto de Recuperación del Archivo es de naturaleza personal.

trabaja el narrador de *El material humano*. Podríamos suponer que tiene dos empleadores, o bien, que desempeña dos oficios. De una parte, como escritor y como intelectual se propone novelar el “microcaos” del Archivo de La Isla, elaborar una relación que sirva de “coda para la singular danza macabra de nuestro último siglo” (14), “*describir nuevas variedades del mal y del bien*”, según expresaría su colega polaco Zagajewski (84)¹. De otra, en tanto ciudadano particular, Rey Rosa personaje revela tener sus propios intereses personales en el Archivo. Es poco después de reconocer de pasada que, al igual que los otros funcionarios, no está allí de manera “inocente” (86), que el narrador cuenta por fin la historia del secuestro de su madre por parte de un grupo guerrillero en 1981. El misterio de la repentina suspensión de sus visitas al Archivo parece así solucionarse: uno de los posibles secuestradores estaría trabajando allí y los funcionarios sospechan que el objetivo de Rey Rosa es investigarlo para iniciar acciones judiciales.

El dilema de la historia colectiva (¿quién la escribe?) se entrecruza aquí con el de la historia personal (¿qué posición ocupa el narrador en aquella? ¿Qué funda su investigación?). Esta superposición de lo nacional y lo individual es otra dimensión del laberinto de la memoria-archivo, otro de sus círculos concéntricos. Por ello resulta especialmente significativa la pesadilla que tiene el escritor justo después de enterarse de los rumores que corren respecto a su presencia en el Archivo. Es, como él mismo señala, un sueño de fantasmas, pero también un sueño de laberinto:

“Hubo un ruido extraño en el fondo de la casa, hacia el corredor que lleva a la sala. Al ponerme a escuchar, oí unas risas demenciales que parecían venir de la cocina. B+ estaba muy asustada. Preguntó: ‘¿Qué fue eso?’ ‘Fantasmas’ —le dije—, esa tiene que ser la risa de un fantasma, o de alguien que nos quiere espantar. Voy al corredor, donde, de pronto, se ha hecho de noche, está muy oscuro (...) Ahora las risas se oyen más débilmente. El hombre de la cerveza, que puede ser mi padre, o no, impassible, como si no hubiera oído nada extraño. Entra en un cuarto y cierra la puerta suavemente. Oigo el clic. Y entonces sí, despierto aterrado (...)” (92-93).

Si bien el fantasma invisible que se cuela en la casa de sus padres es perfectamente asociable al secreto episodio de su historia familiar (la casa inva-

(De muy joven, Mejía militó en el Ejército Guerrillero de los Pobres, del cual el ‘comandante Paolo’ fue dirigente.) Lo divertido es que ahora Mejía trabaje para el gobierno y le parezca condenable que el otro dirija el Proyecto de Recuperación del Archivo” (161). Cabe destacar que Tomás Moulian en *Chile, anatomía de un mito* (1997) observa el mismo fenómeno para la sociedad chilena de la llamada ‘transición a la democracia’.

¹ Más adelante se abordará con mayor detención este aspecto de *Material humano*. Por ahora, baste señalar que el narrador no consigue el primero de estos objetivos: nunca escribe la novela por lo que el libro que tenemos entre las manos no es, supuestamente, más que un borrador, un proyecto trunco. En cuanto al segundo de ellos (“describir...”), es logrado a través de cauces no tradicionales...

didá, la madre raptada), resulta quizá más llamativo que el sueño recuerde en algo al cuento de Cortázar, “Casa tomada” (1998): los ruidos inexplicables, la ocupación de la casa por fuerzas desconocidas y la clausura final de una de las habitaciones. ¿Qué es lo que se ‘toma’ aquí la casa? ¿Qué es eso que se ríe del narrador, para luego ocultarse silenciosamente tras una puerta cerrada (risas que se repetirán luego, igual de macabras, en las llamadas telefónicas anónimas que éste recibirá)? En alguna medida, el sueño podría ser leído como la pesadilla recurrente del intelectual latinoamericano que es expulsado de su casa-nación por la barbarie (lectura más o menos tradicional de “Casa tomada”)², o bien, como una nueva expresión laberíntica de la historia reciente de Guatemala...

“Todo laberinto tiene su Minotauro” (56), había expresado el narrador en un principio. El suyo, finalmente, y con el cual seguirá soñando, es Roberto Lemus, uno de los posibles secuestradores de su madre. Este no es tanto un monstruo —“Es un hombre gris de mediana estatura, con los hombros caídos, pancita redonda y cierto aire intelectual (...)” (125)— como un secreto (recordemos que el laberinto se construye precisamente para ocultar al Minotauro). Ya lo hemos notado: este secreto no es otro que el de la organización de la memoria (de la investigación, de la escritura, del Archivo). A través de la figura de los funcionarios, quienes trabajan bajo los ojos censuradores de la policía; de la del escritor, que obedece a motivos personales; de la de Lemus, el jefe y otros “ex”, *Material humano* sugiere —es una de las hipótesis de este ensayo— que no hay un sentido unívoco ni totalizador de la memoria nacional o personal, sino que esta consiste, precisamente, en la confrontación de sus distintos sentidos. Es importante recalcar que ello no equivale a una versión relativista de la historia, del tipo “la verdad no podrá ser jamás descubierta” o “cada quien tiene su propia verdad” (lo que induciría a encogerse de hombros, olvidar y avalar la impunidad³). Por el contrario, el narrador insiste en la importancia del Archivo (que a toda costa debe ser rescatado del agujero que lo amenaza) y en la necesidad de buscar diversas maneras de representar el horror. Sin embargo, la autoría de *Material humano* es también insistente con la idea de que la historia de la violencia debe ser narrada/representada/reconstruida a partir de la incursión en el laberinto, la exploración de sus vericuetos y el enfrentamiento, a veces personal, con sus distintos Minotauros.

² Para el personaje Rey Rosa este sueño es efectivamente recurrente: algunas noches después vuelve a soñar que está en casa de sus padres, oye ruidos extraños, entra al comedor familiar y se encuentra con un ladrón enano: “Un hombrecito, evidentemente un ladrón, está inclinado al otro lado de la mesa, de espaldas a mí (...) Despierto empapado de sudor. Me levanto para comprobar que estoy solo en el apartamento; voy a asegurarme de que la puerta de entrada tiene puesto el pasador” (102).

³ Una postura semejante es la que ostenta el articulista anónimo que sostiene que “Nunca nadie sabrá con precisión entre los miles de caídos durante las tres décadas de guerra, culpables e inocentes, cuántos ni quiénes fueron abatidos por la insurgencia o por la contrainsurgencia” (89), y a quien el narrador opone la siguiente observación: “¿Y la medicina forense?” (89).

El intelectual y los funcionarios

La imagen tradicional del intelectual latinoamericano tiene en *El material humano* una vuelta de tuerca. Ya se vio en el apartado anterior como el narrador es, además de escritor, un ciudadano que, como tantos otros guatemaltecos, tiene sus propios ‘intereses creados’ en el Archivo, es decir, en la memoria nacional. Pero, además, este intelectual progresista está, sin que él lo quiera, enfrentado al bando con que simpatiza axiológicamente: la guerrilla y, por asociación metonímica, la izquierda, las víctimas de la represión, los pobres, los indígenas. Rey Rosa personaje no puede asumirse de la misma manera que lo hacía, por ejemplo, algún intelectual del *boom* (no puede escribir con un overol puesto sin sentirse falso): debe reconocerse a sí mismo, no sin desagrado claro, que entre los insurgentes o (para parafrasear a Fanon) entre “los condenados de la tierra” él y su familia tienen “enemigos naturales” (92).

Por lo demás, aunque el narrador de *El material humano* conserva la cuota de malestar que tradicionalmente ha caracterizado a los intelectuales críticos —ese “sentimiento de culpa por tener todavía un poco de aire puro para respirar en el infierno”, del que hablaría Adorno (104)—, dista de hacer de este un motivo literario. Al contrario, la mayoría de los privilegios o diferencias que lo distinguen (viajes, hoteles y condominios de lujo, servicio doméstico, colegio de pago para su hija, una cultura ilustrada con mucha cita a Voltaire, etc.) son descritos por él con naturalidad, cuando no con cierta dosis de goce: “Primera noche de sueño normal desde que llegué a Europa, hace una semana. Día de sol esplendoroso. Cita con Claude para almorzar en Montmartre” (125).

Tampoco es un intelectual heroico: los peligros a los que se enfrenta no pasan de las amenazas imprecisas que recibe por teléfono. Aunque atemorizantes, no le parecen motivo suficiente para partir al exilio (como han hecho otros de sus amigos escritores), pero sí para comprar una cuerda en una ferretería en caso de que tenga que descolgarse de la ventana de su pieza y huir en mitad de la noche. Si a veces se presenta a sí mismo bajo un halo heroico, es desde una posición abiertamente fanfarrona —por ejemplo, ante la francesa, mujer del mundo desarrollado que añora con romanticismo “la dignidad del peligro” (124)⁴— o bien, ‘juguetona’, como cuando le explica a su hija pequeña (medio en serio, medio en broma) que su trabajo consiste en comprobar que la policía que custodia el Archivo se esté portando bien (117). Levemente adicto a las pastillas y casi siempre enfrascado en alguna pelea pasajera con su novia, no tiene ninguna pasta de mártir. En definitiva, su heroísmo es irónico.

No obstante, esta faceta irónica o cómica del intelectual no implica que su trabajo sea menos serio; su misión es de la máxima importancia: describir el horror.

⁴ “Cené anoche con Alice Audouin, a quien no veía hace años. A ella también le hablo del Archivo. Me pregunta si trabajar en algo así no me pone en peligro físico. Le contesto —exagerando un poco— que en un país como Guatemala todo el mundo vive en constante peligro físico. Alice dice: ‘Ah, el peligro, la dignidad del peligro, aquí la hemos perdido’” (124).

Es solo que su capacidad para cumplirla se muestra siempre como parcial, accidentada o contradictoria. No escribe jamás la novela planeada, sino que prefiere ceder su puesto al documentalista alemán, pues “las cámaras harán un mejor trabajo que yo” (178), reflexiona. Pero, evidentemente, este aborto del proyecto literario del protagonista no es sino un montaje de la ficción de Rey Rosa. La bitácora que elabora en vistas a su futura novela realiza, tal vez mejor que otro formato, la tarea de representar la violencia y el caos de la historia guatemalteca. Por su fragmentariedad, por su carácter de borrador, por sus idas y venidas, por su inmediatez, el diario permite escenificar la memoria colectiva e individual bajo la forma contradictoria del laberinto, así como describir “las nuevas variedades del mal y del bien” que se cobijan en él (87).

Es aquí cuando cobran especial protagonismo los funcionarios, figuras paradójicas a lo largo de todo el libro de Rey Rosa. Son los archivistas quienes dificultan el trabajo del escritor en el Archivo y, tal vez, quienes consiguen que finalmente se le suspenda. Son, en alguna medida, los antagonistas del narrador intelectual. Muchas veces aparecen retratados como odiosos (las dos mujeres que pelean por un chicle), intrigantes (tienden una trampa documental al novelista), obtusos (van en rebaño al cursillo de violencia política) o, incluso un poquito siniestros (es el caso de Lemus). No obstante, también son ellos quienes velan por la conservación de la memoria nacional, pese al círculo de represión que los rodea. Hijos de las víctimas cuyos expedientes guarda el Archivo, ex guerrilleros o profesionales sin más, son reconocidos por el narrador como “héroes anónimos” (143). En su calidad de tales, no están coronados por ninguna aureola especial: escuchan música romántica o pop en español, se lanzan bromas pesadas o juegan al fútbol con la policía⁵. En otras palabras, son un posible ejemplo de esas “nuevas variedades del bien” que busca describir el personaje de Rey Rosa.

De otra parte, el funcionario puede encarnar la contrapartida negativa del intelectual crítico. En este sentido, el funcionario es solo *funcional*. Un ejemplo liviano, cómico, es el del doctor Novales, responsable de dictar el cursillo sobre violencia política para los archivistas. Si bien militó en algún movimiento político armado (cuyas actividades califica ahora con suma distancia como ‘subversivas’) y si bien la represión lo ha dejado huérfano, el pragmatismo lo impulsa a estudiar sociología para, según el mismo reconoce, “sacar algún partido de sus experiencias como víctima de la violencia de Estado” (43). Usando un saco de tweed, una corbata sobria y un tono de voz apacible, aunque dejando traslucir a ratos “un brillo de dogmatismo domesticado” (43) por sus ojos, el doctor Novales semeja el arquetipo del funcionario-funcional: aquel que simplemente es atravesado por la voz del poder, no importa si este tiene su origen en la izquierda revolucionaria, en la academia o en el Estado.

Ejemplos macabros, en tanto, se encuentran entre los funcionarios de la vio-

⁵ “Me trasladan de nuevo al hospital, a un salón en el segundo piso, donde hay media docena de archivistas que se dedican a desempolvar actas y otros documentos antes de digitalizarlos. Mientras trabajan, escuchan boleros” (48).

lencia, quienes ponen todo su empeño de burócratas eficientes para echar a andar el aparato de la represión estatal. Es así como, haciendo gala de un sentido del humor negro, algún funcionario anónimo ha decorado la portada de las *Memorias* de la policía guatemalteca de 1964 con el dibujo de un murciélago: “Hombre, eso hasta da un poco de miedo (...) Ese murciélago está hecho con amor” (126), observa un amigo a quien el narrador muestra el ejemplar. “Si, hay quienes aman su trabajo, le digo” (126). Más que el diseño gótico, lo que provoca escalofríos es el profesionalismo con que se ejerce la violencia; porque si algo ha caracterizado ‘las nuevas formas del mal’ del siglo XX es su racionalidad, su burocratización o, en palabras de Arendt, su “banalización”⁶.

Un caso más complejo es el del semiolvidado fundador del Gabinete de Identificación, Benedicto Tun. La autoría lo señala como uno de los responsables del horror que ha marcado la historia de Guatemala: es su moderno sistema de fichaje el que le permite al Estado de la primera mitad del siglo XX ‘vigilar y castigar’. Más aún, son muchos de sus criterios de identificación (prostitución, vagancia, brujería, cultivo de marihuana, etc.) los que, hasta el día de hoy, motivan “la violencia generalizada del país” (36), dirigida sobre todo contra los marginados. Ello se refleja en las llamadas “bandas de limpieza social”, grupos armados que se han autoimpuesto la tarea de ejecutar “ladrones, brujos, parejas infieles, drogadictos y funcionarios corruptos” (93). En tanto propagador de la ideología del “material humano” (57), que es así como denomina a las personas detenidas por la policía, Benedicto Tun es un funcionario de la violencia.

No obstante, el narrador se pregunta si este personaje no será también algo más, indagación que —junto con la del misterio de su suspensión del Archivo— constituye uno de los hilos conductores de la ficción. Una primera paradoja que revela la figura de Benedicto Tun es su origen: “hijo de padre y madre indígena” (72), viene del grupo más excluido de la nación. Forma parte de aquellos que, según los intelectuales guatemaltecos más conservadores de la década del veinte, no debieran ni siquiera ser considerados como ciudadanos (72). No obstante, y tal como advierte en seguida el narrador, es precisamente él, un quiché, quien en 1922 funda el Gabinete, pilar del sistema de represión estatal (72).

Cierta empatía lleva a Rey Rosa a preguntarse si Benedicto Tun no habrá sido, después de todo, “un hombre decente —en el sentido orwelliano al menos” (101). Esta cuestión (como tantas otras planteadas en *El material humano*) no tiene una respuesta definitiva. Según lo relatado por el hijo de Tun, este (a diferencia del actual director de la División de Investigaciones Criminológicas) habría demostrado su integridad de funcionario al negarse a participar en un montaje policial para favorecer la candidatura presidencial de Julio César Méndez Montenegro (108), episodio que lo habría puesto en las puertas de la cárcel y que, a la larga, habría motivado su marginación de la policía.

⁶ Es lo que impresiona de los casos más famosos de funcionarios de la barbarie como es el del nazi Eichmann, analizado por la misma Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén*. Un estudio sobre la banalidad de mal o, más de cerca, los agentes de la DINA y la CNI que, para ejercer la tortura, cumplían horario y marcaban tarjeta, como cualquier otro funcionario estatal.

Benedicto Tun, de modo semejante al protagonista de *1984*, habría aspirado a ser algo más que un elemento enteramente dúctil al poder. Sin embargo, es igualmente probable que en esa lucha haya fracasado...

El laberinto de papel maché

La figura del archivo en *El material humano* conserva varios puntos de encuentro con los descritos por González Echevarría para las novelas del *boom*: apunta a un origen (en este caso, el de la violencia); cuestiona distintos discursos legitimadores del pasado (el judicial, el científico, el de la modernización del Estado, el de la historiografía); señala el carácter arcano del archivo (es decir, lo irreductible de su secreto último: quién lo organiza); es metáfora de memoria y de cultura, etc. Sin embargo, la mirada sobre el archivo que despliega Rey Rosa tiene poco de mítica. La posición del intelectual-escritor no es la misma que ostentaban los autores del *boom*. Este no puede aspirar ya a “la construcción de un grandioso metarrelato político-cultural” (González Echevarría, 2000:240). Todo lo más, el narrador puede fantasear con la idea (¿irónica, lúdica?) de edificar con papel maché “un refugio-laberinto que también podría servir de alegoría” (138).

Si bien puede ser leído en plan metafórico o alegórico (de la nación, de la memoria), el Archivo de La Isla está descrito desde lo contingente, esto es, desde la cotidianidad más trivial, donde todos los tropos míticos del archivo o del laberinto aparecen ‘deslavados’ de cualquier aura literaria. El Minotauro es un burócrata grisáceo; los funcionarios (mediadores del secreto del Archivo) mascan chicle mientras pelean; el agujero que amenaza con tragarse al archivo es una falla telúrica, pero su aparición es reseñada desde el lenguaje informativo (trivial) de la prensa, no desde lo literario-mítico. Al renunciar a la forma novelesca, la ficción de Rey Rosa renuncia también a la mistificación que esta suele acarrear. En este sentido, el borrador, el proyecto trunco de novela, podría ser interpretado como un vestigio más dentro del gran archivo de la literatura hispanoamericana: el del discurso novelesco. Última mediación que *El material humano* pone también en entredicho.

Bibliografía

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Arendt, H. (2006). *Eichmann en Jerusalén*. Madrid: 2006.
- Borges, Jorge Luis. (1996). “La muerte y la brújula”. En: *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé.
- Cortázar, J. (1998). “Casa tomada”. En: *Bestiario*. España: Santillana.

González Echevarría, R. (2000). “La novela como mito y archivo: ruinas y reliquias de Tlön”. En: *Mito y archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Rey Rosa, R. (2009). *Material humano*. Barcelona: Anagrama.

LA QUINTRALA COMO FIGURA DE LA REALIDAD CHILENA EN LAS ESCRITURAS DE VICUÑA MACKENNA Y MERCEDES VALDIVIESO

Roberto Suazo Gómez

Doctorado en Literatura

robertosuazogomez@gmail.com

Este artículo proporciona una aproximación a la tradición de reescrituras desplegada en torno a la figura de la Quintrala, desde los conceptos de “figura” y “realismo figural” de Hayden White. En particular, se establece un contrapunto entre Los Lisperguer y la Quintrala, de Benjamín Vicuña Mackenna, y la novela Maldita yo entre las mujeres, de Mercedes Valdivieso, destacando: 1) la relación figural/cumplimiento/figura entre ambos textos; 2) la relación de cada texto con su respectivo contexto; 3) la apropiación de la figura histórica de la Quintrala en tanto antecedente legitimador de un determinado diseño ideológico y un proyecto de constitución histórica distintivo en cada caso. El proyecto de constitución identitaria-nacional desde la óptica liberal decimonónica, en el caso de Vicuña Mackenna. El cuestionamiento del discurso nacional oficial en el contexto de la transición democrática (década de 1990) y la promoción de un nuevo modelo “realista” de lo femenino, en el caso de Valdivieso.

PALABRAS CLAVE: figura, realismo figural, Quintrala, historia, literatura

Una tradición de reescrituras

En 1877 se publica *Los Lisperguer y la Quintrala*, de Benjamín Vicuña Mackenna. En dicha obra el historiador se había propuesto estudiar la existencia real y verdadera del mito popular de doña Catalina de los Ríos y Lisperguer, la Quintrala, con el objeto de darlo a conocer “por primera vez a los chilenos” en clave historiográfica, esto es, “con la austera verdad de los archivos” (Vicuña Mackenna, 1877: 11). A su juicio, lo anterior equivalía a articular por primera vez el nombre “Quintrala”, pronunciado ya no desde la anónima y “deleznable tradición” sino que por una voz autorizada: “Bastará decir que ni uno solo de los cronistas e historiadores, tanto antiguos como modernos, ha mencionado siquiera el nombre de esta mujer” (Vicuña Mackenna, 1887: 8).

Junto con adjudicarse la paternidad sobre el tema, Vicuña Mackenna nos deja entrever su propósito de agotar su objeto de estudio. Lo que pretende es presentarnos “una investigación no solo completa sino documentada de la vida, hechos, crímenes i costumbres de la famosa doña Catalina de los Ríos i Lisperguer” (1877: 8). Vale la pena detenerse un segundo en el carácter completo y documentado que, según el autor, otorgaría validez a su relato.

El lector de *Los Lisperguer...* advertirá que en varias ocasiones el historiador parece conferir a su labor el carácter de una batalla épica y trascendental. Echando mano a una metáfora empleada por el propio Vicuña Mackenna, podría decirse que su misión consiste en derrotar a “la polilla de los siglos”, imagen notable pues envuelve toda una concepción de la disciplina histórica. Se trata, de hecho, de una concepción positivista de la historia, vale decir, la historia entendida como ciencia objetiva, verdad empírica absoluta, articulada de datos que, recordando la fórmula rankeana, deben *hablar por sí mismos*. Evitar que la historia se vuelva pasto de polilla equivale, desde esta aproximación, a rescatar aquella verdad de lo acontecido que estaría contenida en los documentos y que el paso de los años junto con el olvido harían peligrar. Bajo esta lógica, bastaría con escrutar los documentos, mediante el empleo de técnicas y métodos dirigidos a su evaluación, para traer esa verdad de regreso a la luz.

Pero el documento no es solo una fácil presa de la degradación del tiempo y del olvido. Intrusas polillas son también para Vicuña Mackenna el mito y la patraña. De ahí que el autor de *Los Lisperguer...* nos describa su obra como una historia verdadera, elaborada “conforme a documentos fehacientes”, dejando a otros “lo pintoresco i abultado” (Vicuña Mackenna, 1877: 85). No olvidemos que en la historiografía positivista la crítica a las fuentes procuraba desterrar la mentira de la historia, oponiéndole una representación lo más exacta y objetiva posible de un real histórico preliminar, que no sería en modo alguno producto de la imaginación del investigador, en tanto que su

carácter referencial se hallaría avalado en los documentos. Por ello, junto con pretender decir por vez primera a la Quintrala, nuestro historiador demuestra la clara intención de fijarlo en su relato de forma tan veraz y completa como incontestable y definitiva. En las páginas de su obra, nos asegura, la Quintrala será conocida desde su cuna al sepulcro (1877:6).

Sin embargo, la obra de Vicuña Mackenna, lejos de haber estampado una palabra de cemento sobre la Quintrala, puede ser leída como la letra capital de una prolífica tradición escritural que, cada tanto, ha vuelto a refrescar el tema de la famosa encomendera criolla. Así, el verídico y completo relato de 1877 ha venido siendo periódicamente reelaborado, tanto por el discurso historiográfico como por el literario y, con ello, se ha delineado una tradición de reescrituras en torno a la figura ofrecida originalmente en la historia de Vicuña Mackenna. Parte de estas reescrituras han refrendado, con algunas variantes, la imagen de la Quintrala elaborada por el historiador (como el drama histórico de Domingo Izquierdo, de 1883, y la novela de Magdalena Petit, de 1932). Otras han pretendido corregir, desde un enfoque histórico-literario más cercano al lector y mediante la integración de nuevos datos, la imagen de Catalina de los Ríos elaborada por el autor de *Los Lisperguer y la Quintrala* (es el caso de Aurelio Díaz Meza con *La Quintrala y su época*, de 1932). O bien han profundizado en el personaje mediante la construcción de una imagen poética de carácter más complejo y ambivalente (como Daniel de la Vega con su poemario *La Quintrala*, de 1939). Por otra parte, la novela *Maldita yo entre las mujeres*, de Mercedes Valdivieso (1991), uno de los últimos eslabones de este entramado de escrituras que se superponen, supondría una respuesta contestataria, desde una posición feminista, a los proyectos de Petit y Vicuña Mackenna.

No es nuestra intención emprender aquí un análisis totalizador y exhaustivo de la tradición de reescrituras de la Quintrala. Antes de eso, nos parece necesario definir claramente una perspectiva teórica que nos permita abarcar dicha tradición, no solo a partir de las transformaciones internas en el ámbito de la representación estética literaria, sino que también a la luz de las significativas relaciones que se establecen entre el discurso historiográfico y la literatura y, por añadidura, entre literatura y realidad. En este sentido, el caso paradigmático de la historia de Vicuña Mackenna y sus reescrituras literarias nos ofrece dos atractivas problemáticas que, a nuestro juicio, resultan ser complementarias si las analizamos desde el enfoque teórico de Hayden White, particularmente, desde los conceptos de “figura” y “realismo figural”. Hablamos de la permanente reescritura de la historia y del rol del discurso literario en la corrección y reformulación de la verdad histórica. A continuación, esbozaremos la teoría de White para, posteriormente, aplicarla en una lectura figural de la historia de Vicuña Mackenna y la novela de Mercedes Valdivieso.

El realismo figural y la reescritura de la historia

Actualmente no resulta difícil eliminar muchos de los falsos inconvenientes derivados de la antigua querrela historia/ficción literaria. Así, por ejemplo, historiadores y literatos coincidiremos con Jorge Lozano (1987) cuando, recogiendo los planteamientos de Arthur Danto, Ortega y Gasset, Paul Ricoeur y Paul Veyne, entre otros, señala que ni el relato historiográfico ni la novela “hacen revivir”, puesto que ambos discursos seleccionan, simplifican, organizan, hacen que un siglo quepa en una página; en suma, ambos discursos utilizan la narración como *principio básico de inteligibilidad*, ambos tejen *tramas significativas* a partir de la conexión de acontecimientos aislados. Tampoco resultará escandaloso afirmar, junto con Collingwood (1952), que la imaginación es patrimonio común tanto de historiadores como de escritores de ficción; o que, como señala Ricoeur (1999), entre el relato historiográfico y el relato de ficción existe una referencia mutua, puesto que, mientras la historia debe recurrir a cierta ficción en su propósito de reproducir el pasado, la ficción literaria ofrecería aspectos que favorecen su historización en la medida que invita a pensar en lo narrado como si, en verdad, hubiera pasado.

Más polémicos resultan los planteamientos de Hayden White, autor que, suprimiendo las distinciones entre historia y literatura⁷, ha denunciado tajantemente la “falacia de la referencialidad”. Aun así, vale la pena precisar que lo que White pone en cuestión no es la existencia pasada de los acontecimientos, personas, procesos e instituciones de los que tratan los historiadores, sino la arraigada creencia de que la estructura del relato histórico logra representar, efectiva, fiel, completa y transparentemente, lo ocurrido en el pasado. En otras palabras, lo que White está subrayando es que el pasado, tal y como lo entendemos, es siempre el resultado de una dotación de sentido efectuada a partir de una articulación desde el presente. Por consiguiente, no habría una relación directa entre la realidad pasada y las diversas formas de representación asumidas hasta ahora. Asimismo, dado su imposibilidad de reflejar la realidad pasada, representarla especularmente tal que como esta aconteció, de una vez y para siempre, ninguna de las formas ensayadas podría llegar a ser la definitiva. De hecho, lo que hace White desde su abordaje del problema de la representación histórica es darle otra vuelta de tuerca a un principio fundamental del trabajo historiográfico: la condición misma de la vigencia de la historia como disciplina. Nos referimos al hecho de que la historia nunca es definitiva sino que está en permanente reescritura, en permanente controversia; asimismo, cada escritura, elaborada desde cada presente, va resignificando permanentemente el pasado.

En cuanto a la representación de la Quintrala, observamos un excelente

⁷ De acuerdo con White (2003:109), las narrativas históricas son “ficciones verbales cuyos contenidos son tanto inventados como encontrados y cuyas formas tienen más en común con sus homólogas en la literatura que con las de la ciencia”.

ejemplo de aplicación de dicho principio en estas lúcidas palabras de Aurelio Díaz Meza:

“La Quintrala de Vicuña Mackenna es lasciva, licenciosa, liviana, y son estas grandes pasiones las que la arrastran al homicidio y a la crueldad (...) Pero si Vicuña Mackenna hubiera podido conocer los documentos que encontró años más tarde nuestro recordado maestro, el eminente don José Toribio Medina, *estoy cierto de que no existiría esa Quintrala*” (Díaz Meza, 1933: 9) (las cursivas son nuestras).

Sin embargo, resulta necesario extraer todas las consecuencias que este principio historiográfico arroja sobre la escritura/reescritura/resignificación de la historia, y el rol que, desde esta perspectiva, le correspondería a las representaciones literarias realistas. Para hacerlo nos serviremos del concepto de “realismo figural” que Hayden White extrae de la historia de la literatura de Erich Auerbach —*Mimesis*— y hace extensible a la escritura de la historia en general. Como señala Verónica Tozzi (2006: 114), la atenta lectura que White realiza de la obra de Auerbach le permite afirmar que *Mimesis* “es tanto una historia del realismo literario occidental, como un intento de producir una concepción de lo que es una historia de sucesivas formas de representar”. De esta manera, el proyecto de la historiografía occidental sería equivalente al proyecto de la literatura occidental, el cual, como señala el propio White (2010: 34), no sería otro que “la consumación de su promesa singular de representar la realidad de manera realista”. Asimismo, dirá Tozzi, la noción que rige y se revela en la historia que *Mimesis* relata es la de “‘figura’ o ‘interpretación figural’”. En palabras de Auerbach:

“La interpretación figural establece una relación entre dos acontecimientos o personas, por la cual uno de ellos no sólo tiene su significación propia, sino que apunta también a otro, y éste, por su parte, asume en sí a aquel y lo consume” (Auerbach, 1998: 99).

Como advierte White (2010: 44), la idea de figura de Auerbach se basa “en las interpretaciones cristianas del judaísmo antiguo, como una anticipación o prolepsis de la cristiandad”⁸. Aunque la noción de figura —con sus dos polos de promesa y cumplimiento/consumación— se mantiene aún vigente, tanto en nuestros modelos del acontecer temporal como en nuestras formas de representar el pasado histórico. Figuralmente, dirá White, se conectan el renacimiento

⁸ Según Auerbach, la interpretación figural o tipológica, aquella teoría de la historia instaurada allá por el siglo III de nuestra era, fue concebida por los Padres de la Iglesia Católica con la finalidad de precisar la relación entre judaísmo y cristianismo, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, entre la Antigua y la Nueva Alianza. Figuralmente era, por ejemplo, como los exegetas del cristianismo antiguo y medieval lograban conectar un acontecimiento del Antiguo Testamento como el sacrificio no concretado de Isaac en manos de Abraham con el sacrificio consumado de Cristo en el Nuevo Testamento.

italiano con la antigüedad greco-latina. Figuralmente, en *El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte* conectaba Marx la revolución de 1848 en tanto que consumación de la revolución de 1789, apuntando esta última a aquella o bien figurándola en términos de una promesa que anuncia su futuro cumplimiento. La relación así entablada es *genealógica* “en la medida en que los agentes responsables de la ocurrencia del evento posterior opten por el acontecimiento previo como un elemento de la genealogía del evento ulterior” (White, 2010:45). Serán pues los agentes históricos, responsables de la ocurrencia del acto consumatorio, quienes generalmente tomarán la decisión; ellos serán los encargados de apropiarse retrospectivamente del primer acontecimiento, escogiéndolo como figura prototípica-legitimadora de su propio proyecto de constitución y, por consiguiente, como “un elemento de su genealogía”. Todo esto sin perjuicio de que los acontecimientos siempre permanecerán abiertos para nuevas apropiaciones, sea prefigurando otros acontecimientos por venir, sea consumando acontecimientos o procesos anteriores.

La historia queda inevitablemente abierta a una constante labor de revisión y reescritura. El pasado histórico permanece abierto a infinitas apropiaciones y dotaciones de sentido realizadas y decididas por diversos agentes desde su presente. Asimismo, como observa Tozzi, estos agentes producirán sus representaciones históricas en términos de la presentación de una *figura de la realidad* o la promesa de su concreción por escrito que aspira a consumir la significación plena del pasado. A fin de cuentas, según White, tanto las representaciones históricas como las representaciones literarias “realistas” pueden entenderse como una sucesión de esfuerzos orientados a representar *realísticamente* la realidad, no obstante, la figura no alcanza nunca su consumación, pues no se alcanza nunca una versión definitiva de los acontecimientos pasados o aquella realidad como *realmente es/sucedió*. Así lo sugieren las siguientes palabras que White dedica a *Mimesis* de Auerbach:

“Lo que él presenta es una secuencia de esfuerzos, por parte de escritores que operan al interior de una tradición generalmente delineada de representaciones presentadas, en pos del diseño de formas de capturar en expresiones escritas las múltiples y cambiantes características de una realidad social y más genéricamente humana —y el continuo fracaso en la consumación final de ese proyecto” (White, 2010: nota 24, 43-44).

Según White, Auerbach usa el modelo figuralista para explicar no solo la relación entre varios textos literarios, sino que también la relación entre la literatura y sus contextos:

“Para él [Auerbach], el texto literario representativo puede ser a la vez (1) la consumación de un texto previo y (2) la pre-

figuración potencial de un texto posterior, y también (3) una figuración de la experiencia por parte de su autor de su medio histórico y por lo tanto (4) el cumplimiento de la prefiguración de una porción de realidad histórica” (White, 2010: 42).

A nuestro juicio, la lectura que Hayden White realiza de *Mimesis* ofrece una significativa guía para emprender un análisis de la tradición de representaciones que se han hecho cargo del tema de la Quintrala. La trama diacrónica que conforma dicha tradición de escrituras puede ser leída como un encadenamiento de textos que sucesivamente han retomado la promesa —que Vicuña Mackenna enunciara primero y dejara incumplida en su obra— de representar la realidad de forma realista⁹. Asimismo, haciendo nuestra la propuesta de Tozzi y su lectura heurística del *realismo figural* whiteano, no entenderemos las representaciones que integran esta tradición sencillamente como “una sucesión de descripciones que se acercan cada vez más a la verdad o al pasado, en sí, aunque siempre fracasan en su empeño, sino como sugerencias de mayor investigación y nuevas reescrituras históricas” (2006:12). Para el caso de nuestra tradición quintralesca, se trataría de analizar cada obra como una renovación de la promesa de representación incumplida por los proyectos anteriores. Y, junto con ello, apreciar en cada nuevo incumplimiento un estímulo para una penetración exhaustiva de la realidad histórica nacional.

Particularmente, nuestro análisis de las obras de Vicuña Mackenna y Valdivieso girará en torno a los siguientes niveles que, naturalmente, se entrelazan, condicionan, refuerzan y superponen unos con otros: 1) la promesa de representación de la Quintrala en Vicuña Mackenna, como figura que se cumple/ consume en la novela de Valdivieso; 2) *Los Lisperguer y la Quintrala* y *Maldita yo entre las mujeres* como consumación del medio histórico de sus autores o sinécdoque de sus respectivos contextos; 3) la apropiación de la *figura* histórica de la Quintrala en tanto que antecedente genealógico legitimador de un determinado diseño ideológico y un proyecto de constitución histórica presente.

Los Lisperguer y la Quintrala: fundación de la promesa

Desde la lógica del realismo figural nos es posible observar con otra mirada la obra de Vicuña Mackenna. En primer lugar, advertimos que el historiador no solo inaugura el tema sino que, al arrogarse la exclusividad sobre la enunciación del nombre “Quintrala”, está fundando la promesa figural de representación fiel y ajustada a la realidad y, con ello, principia y se erige como el modelo de toda la tradición que le sucede.

⁹ Como afirma White (2010:39): “(...) una efectiva relación de figura-cumplimiento-figura, una relación genealógica de sucesivas expropiaciones, es lo que constituye una tradición como tal”.

Recordemos que en la obra de Vicuña Mackenna la historia familiar de los Lisperguer y la Quintrala debía representar fielmente la época colonial. Tal coordenada del tiempo es descrita como una edad oscura, un mundo bárbaro a la vez que genésico: “la opaca alborada de nuestra historia” (Vicuña Mackenna, 1877:24). La Colonia es también un lugar en el espacio, la ciudad de Santiago, aquella ciudad que entera era un claustro, “ciudad profundamente mística” (*Id.*:56), “ciudad feudal, arisca i armada” (*Id.*:37). La Colonia, por último, engloba también un tipo de sociedad, una “sociedad lúgubre, fanática i profundamente venal” (*Id.*:83). Vicuña Mackenna nos entrega, en suma, el retrato pormenorizado de una familia y, particularmente, de una mujer que debe operar como una imagen fiel y significativa de toda una era. En sus propias palabras:

“(…) el presente estudio no será sólo un episodio aislado, un rasgo biográfico de la era colonial: es un cuadro mas o menos imperfecto i mal bosquejado, *pero fiel i curioso de esa misma era*” (Vicuña Mackenna, 1877: 9) (las cursivas son nuestras).

La historia de Vicuña Mackenna se ofrece como una metáfora de la vida colonial. Las cualidades de los Lisperguer son atribuibles a una época, a una ciudad y a toda una sociedad. Su rasgo más distintivo será la Quintrala, aquella “mujer célebre y terrible” (1877:6), acusada de numerosos crímenes, incluyendo el más aberrante: el parricidio. Según Vicuña Mackenna (1877:78), una “extraña i terrible mixtión de sangre”, sangre india y sangre sajona, dos sangres a su tiempo señaladas como bárbaras, habría prefigurado irreparablemente la maldad de las féminas Lisperguer y, en especial, la inconcebible composición fisiológica de la Quintrala. En definitiva, como señala Olga Grau, Vicuña Mackenna construye un monstruo inquietante en su hibridez. Si bien se trata de un monstruo que no solo es útil para ilustrar una espantable realidad pasada, sino que también “nos advierte sobre las prácticas de la colonia y de una conquista todavía inconclusa” (Grau, 2002:39). Por supuesto, desde la mirada de White, advertimos que la Quintrala de Vicuña Mackenna no es tan solo figura del pasado que se cumple/consuma en la representación historiográfica. Antes que eso, es la figura histórica prototípica que el historiador descubre y conecta a su contemporaneidad, como un ancestro remoto que viene a arrojar luz sobre la genealogía patria¹⁰ y sirve de explicación al presente. En palabras de Lucía Guerra:

“(…) la figura legendaria de la *Quintrala* es matriz y generatriz de la genealogía de la Patria en un momento histórico (1877) en el cual los fundamentos de la Nación ya habían sido consolidados” (Guerra, 1988: 58).

Es sabido que la Quintrala no fue un tema que Vicuña Mackenna es-

¹⁰ El propio Vicuña Mackenna se refiera a los Lisperguer como la “extraña raza, generatriz de la nuestra, que produjo a la vez héroes y monstruos, ángeles y harpías” (1877:3).

cogiera al azar. Para el historiador la Colonia no era una época clausurada; ella seguía existiendo escondida en el ahora desde el cual escribía su historia. En este sentido, resulta posible identificar en los Lisperguer, y particularmente en la Quintrala, la figura escogida y retrospectivamente reinterpretada para definir, sobre la base de esa figura del pasado, el presente específico del historiador, entendido como su cumplimiento y reafirmación. De ahí que Vicuña Mackenna nos describa su obra como:

“(...) el estudio íntimo de una sociedad que fue toda una familia, i en gran manera lo es todavía, lo cual alumbraba porque hasta hoy casi todo pasa entre nosotros entre tíos i sobrinos, entre primos i cuñados” (1877: 156).

En la obra de Vicuña Mackenna la figura quintralesca se revela como el ancestro que vuelve a encarnar en un presente indeseable, sirviendo así como recurso político. Su historia evidenciará, por tanto, un claro posicionamiento ideológico que expresa una responsabilidad con el presente. Frente a la ética familista y egocéntrica que suscribe la clase aristocrática, la misma que, a la sazón, gobernaba los destinos del país, Vicuña Mackenna opondrá una ética ciudadana-republicana-liberal. Esta última se sustenta en valores reformistas y democráticos y en principios tales como el progreso y la modernización, los cuales trascenderían los intereses particulares y la endogamia oligárquica que, a su juicio, mantenía a la sociedad de fines del siglo XIX sumida en una parálisis. Tal anquilosamiento sería la evidencia palpable de la persistencia del modo de vida colonial en su propia contemporaneidad.

En efecto, para Vicuña Mackenna los Lisperguer gozaban de estupenda salud en su presente. No olvidemos que, asociado a la construcción de la imagen simbólica de la Quintrala, hay un hecho decisivo, vivenciado por el historiador, que impulsó la escritura de su relato historiográfico. Precisamente, en medio de su relato del pasado, Vicuña Mackenna no puede evitar recordar el fraude electoral perpetrado, según acusa, por las familias santiaguinas, herederas de los Lisperguer, motivo por el cual en 1875 se viera obligado a deponer su promisoría candidatura presidencial:

“Ejemplo vivo de esto fué talvez aquella famosa Asamblea de *notables*, llamada así porque lo fué de parientes (...) que hace un año de esta fecha *resucitó viva la difunta colonia en nuestro suelo*. Porque en fin de cuentas fueron los Lisperguer de Santiago i sus yanacónas de todo el territorio los que decretaron nuestro último cambio de gobierno” (1877: 156-157) (las cursivas son nuestras).

Ciertamente, la historia se teje en relación al presente donde el historiador está instalado. Por lo demás, desde el *realismo figural* de White, todo texto

es, a su manera, representativo del periodo o el contexto en el cual fue compuesto. Más precisamente, nos dirá White (2010:42), en la hermenéutica de Auerbach el texto es presentado “como una representación no tanto de sus medios social, político y económico, como de la experiencia que el autor tiene de tales medios; y con esto el texto aparece o se presenta como un cumplimiento de una figura de su experiencia”. Desde esta perspectiva, no debiese extrañarnos que, contraviniendo el imperativo positivista de ausentarse el historiador de su obra, *Los Lisperguer y la Quintrala* nos sorprenda con aquel incontenible exabrupto del yo retórico-biográfico del autor. La experiencia de la derrota política de Vicuña Mackenna se deja oír con fuerza en las páginas de su historia; es la figura de su experiencia que en su obra se consume. Por otra parte, en el horizonte experiencial del historiador está también presente la guerra de Arauco, representada como una amenaza, acaso mayor que la rancia aristocracia decimonónica heredera de los Lisperguer, para sus anhelos de afianzar una identidad patria desde un proyecto liberal:

“Para la perspectiva de Vicuña Mackenna, miembro de aquella elite blanca y urbana que abogaba por el progreso europeizante, los mapuches, feroces enemigos en una Guerra de Arauco que sólo finalizó en 1888, constituían todo el *spectrum* negativo de las oposiciones binarias sintetizadas en una plataforma de lucha que se planteó, en la retórica del proyecto liberal, como el dilema de la civilización *versus* la barbarie” (Guerra, 1988: 59).

La ética familista de la aristocracia decimonónica y la amenaza mapuche participan de la figura y encuentran su cumplimiento en *Los Lisperguer y la Quintrala*. De ahí que en la caracterización histórica de Catalina de los Ríos veamos aunarse la corruptela aristocrática y el componente racial indígena. De un lado, la aristocracia que sobrepone sus intereses particulares al interés de la nación; del otro, el mapuche —individuo peligroso, cruel, desmesurado, lujurioso, reacio a todo control— que, en el ideario liberal, no debe ser incorporado al proyecto nacional. Pero, ante todo, Catalina de los Ríos es mujer. De ahí que, acertadamente, Lucía Guerra acuse una mezcla de ética positivista, misoginia y racismo en Vicuña Mackenna.

Por lo demás, al ser concebida como metáfora de la Colonia, la historia de *Los Lisperguer y la Quintrala* corresponde al relato de los orígenes de nuestra la nación. A juicio de Guerra, como sinónimo de los orígenes, la Colonia, y su representación en la obra de Vicuña Mackenna, resultará ser un importante elemento reafianzador de una determinada identidad cultural nacional. Asimismo, como señala Bernardita Llanos (1994:1026), en la obra de Vicuña Mackenna la representación de la mujer aparece asociada estrechamente a la representación del pasado colonial y, por consiguiente, al tipo de cultura nacional, a la idea de nación, al tipo de ciudadano y el tipo de conciencia histórica que se pretende

instalar. Sin embargo, podría decirse que la Quintrala aparece enquistada, como a regañadientes, dentro de un discurso normativo del carácter y la identidad nacional como pretende ser la historia de Vicuña Mackenna. De hecho, su controvertida figura, que es figura de mujer, bien puede ofrecerse como una vía de escape a las pretensiones hegemónicas y paradigmáticas de los relatos fundacionales. Como afirma Llanos:

“La leyenda de la transgresión femenina que representa la Quintrala tiene la potencialidad de aglutinar significados opuestos que compiten por imponer su ideología al enfrentarse al pasado a los orígenes de la nación y sus mitos y a la posición de la mujer en ellos” (Llanos, 1994: 1025-1026).

Por supuesto, la Quintrala legitima el modelo de constitución identitaria y el diseño ideológico liberal propugnado por Vicuña Mackenna. No obstante, el historiador no clausura la figura. Como todo personaje y todo acontecimiento pasado, la Quintrala permanece siempre nueva, abierta a reinterpretaciones y proclive a otras dotaciones de sentido realizadas y decididas por nuevos agentes desde su presente. De este modo, pese a su anhelo de proporcionar una versión completa y definitiva, narrativas asociadas a proyectos posteriores mostrarán la insuficiencia de la representación quintralesca de Vicuña Mackenna y, por añadidura, el carácter provisorio del proyecto identitario que esta primera apropiación de la figura pretendía legitimar.

Maldita yo entre las mujeres: consumación y promesa renovada

Entre lo santo y lo perverso

Entre los extremos en que se ubican las obras de Vicuña Mackenna y Mercedes Valdivieso, vemos desplegarse todo un entramado de sucesivas reescrituras que, en distintos momentos de nuestra historia literaria, cultural y política, han recuperado y resignificado la figura de la Quintrala, renovando así la promesa de representación que quedara incumplida en la obra del historiador. Desde esta perspectiva, *Maldita yo entre las mujeres* (1991) nos resulta particularmente atractiva. Tomando como referente la trama historiográfica urdida por Vicuña Mackenna, Mercedes Valdivieso renueva la promesa de representación, esta vez desde el discurso literario, en el cual la figura de la Quintrala es reinterpretada bajo los códigos de la novela contemporánea. Asimismo, desde la articulación literaria de Valdivieso, la resignificación del personaje apunta al desdibujamiento y la reformulación del contenido ideológico y el modelo cultural propuesto en *Los Lisperguer y la Quintrala*. De este modo, *Maldita yo entre las mujeres* levanta una nueva promesa de representación de lo femenino que debe leerse, al mismo

tiempo, como una nueva forma de representación discursiva de la nación.

En Valdivieso advertimos una nueva apropiación de la *figura* histórica de la Quintrala como antecedente genealógico enlazado a su presente, esta vez al servicio de la reformulación de un proyecto de constitución nacional, desde una perspectiva feminista y anticanónica. Como señala Lucía Guerra, con su “Quintrala” Valdivieso se propone dismantelar el relato patriarcal de nación, reivindicando y reacentuando los elementos devaluados por Vicuña Mackenna.

“Este dismantelamiento de la noción patriarcal de Nación se realiza, significativamente, a partir de la reconstrucción de una genealogía (...) para dar relevancia y arrojar una nueva luz tanto a lo indígena como a lo femenino, borrando, así, la supremacía del padre y lo europeo” (Guerra, 1988: 66).

Guerra advierte, con certeza, una marcada bifurcación en el tronco genealógico patrio trazado por Vicuña Mackenna desde su apropiación de la figura histórica de Catalina de los Ríos. Se trata de un follaje de luz y sombra, donde las ramas masculinas y europeas son representadas como prefiguraciones de un carácter nacional deseable: un carácter apolíneo, traspasado por atributos como la sobriedad y la moderación. Entretanto, las ramas femeninas e indígenas canalizan una savia siniestra y destabilizadora, marcada por el exceso de los instintos, las pasiones y la crueldad. Por supuesto, para el historiador la Quintrala sintetiza esta mala savia. Esta rama genealógica, obstinada en prodigar descendientes, era lo que, en su momento, Vicuña Mackenna rechazaba y pretendía cortar. Muy por el contrario, en la escritura de Valdivieso aparece la clara intención de potenciar esta rama en vista del escenario presente. Particularmente, como modelo de sujeto femenino, en *Maldita yo entre las mujeres* la Quintrala se ofrece como figura de la mujer contemporánea y promesa de la mujer nueva. Así, mientras en Vicuña Mackenna Catalina de los Ríos era la figura de lo anómalo y lo indeseable, Valdivieso exhorta a renovar la figura, a repetir y multiplicar las Catalinas:

“(...) la Catalina de Mercedes Valdivieso es la proyección imaginaria de las otras Catalinas del futuro girando en una nueva axiología que no sólo tachará la noción patriarcal de Nación y los mecanismos y construcciones culturales que des-subjetivizan a la mujer en su posición subalterna” (Guerra, 1988: 71).

Por supuesto, Mercedes Valdivieso se apropia de la figura histórica de la Quintrala para sustentar un programa conducente a la realización concreta de todas las posibilidades de existencia histórica de la mujer. Pero, además, lo mismo que la obra de Vicuña Mackenna, *Maldita yo entre las mujeres* viene a consumir la figura de la experiencia que la autora tuvo de su contexto. En este sentido, la novela, publicada en 1991, recoge implícitamente la experiencia de la dictadura militar chilena y se presenta como una respuesta al discurso oficial que

se teje en el nuevo escenario neoliberal y de transición democrática. Como advierte Guerra (2002), el discurso de posdictadura viene a reactualizar la tradicional caracterología que enfatiza la sobriedad y mesura nacional, propugnando así un rápido y aséptico retorno a la normalidad social e institucional, normalidad presuntamente distintiva de nuestra tradición patriótica y republicana. Precisamente, podría decirse que Valdivieso le enrostra su Quintrala al discurso oficial y conciliador, presentándola como emblema de lo excesivo, lo desmesurado, lo irregular y heteromorfo, que cuestiona y corroe las falsas ideas de una tradición republicana de estabilidad política institucional, y de una sociedad cohesionada y ordenada, sobria y mesurada, las mismas convenciones que equivocadamente han transformado la dictadura militar en un tropiezo o un accidente aislado en nuestro “pulcro” itinerario histórico nacional.

A nuestro juicio, el esfuerzo de Valdivieso no consiste tanto en reivindicar a la Quintrala como, a través de su representación compleja y realista, en poner en evidencia los dobleces y limitaciones de un modelo cultural estereotipado que debe ser erradicado y subvertido. Justamente, la representación de lo femenino en la obra de Valdivieso opera como herramienta de transgresión a la imagen convencional y restringida del *ethos* nacional. De ahí que aquella “naturaleza criolla, ardiente, voluptuosa y feroz” (1877: 88) con que el historiador señalara a la Quintrala no aparezca necesariamente negada en la novela de Valdivieso, pero tampoco es temida y tanto menos enjuiciada. Lo que sí resulta negado es el carácter excepcional y anómalo, unilateralmente demoníaco y negativo de la Quintrala.

En un significativo episodio de la novela de Valdivieso, en el que se narra una breve conversación entre la pequeña Catalina y el Gran Pecador, misterioso penitente anónimo que deambulaba por Santiago a principios del siglo XVII¹, la Quintrala sorprende con una confesión: de adulta quiere ser santa. Tras reflexionar un segundo, el Gran Pecador le responde: “(...) entre lo santo y lo perverso de esta tierra hay tanto como un cabello” (Valdivieso, 1991: 85).

La imagen resulta notable. En primer lugar, viene a cancelar el implacable binarismo de luz y sombra —hombre/europeo/apolíneo; mujer/indio/perverso— con que Vicuña Mackenna articulaba su representación del periodo colonial. Asimismo, la representación de la Quintrala adquiere una complejidad adicional: Catalina puede aspirar a la santidad. Por extensión, vemos articulada una nueva imagen del origen de nuestra nación *en la cual los dos extremos se tocan; lo santo y lo perverso, lo sobrio y lo excesivo aparecen contaminándose y mezclándose desde su casi imperceptible distinción. Desde esta perspectiva, la Colonia*

¹ En su *Historia General de Chile*, Diego Barros Arana menciona “un personaje misterioso que, habiendo venido a Chile en 1601 y regresado a España en 1603, había vuelto a nuestro país en la expedición de Antonio de Mosquera. Ese hombre vestía traje de ermitaño, recorría las ciudades ejercitando actos de caridad, pero manteniéndose al corriente de cuanto pasaba, y sólo era conocido por los nombres de hermano Bernardo, de Bernardo pecador o de ‘gran pecador’ (2007: 373).

se ofrece como la figura de una existencia histórica nacional en la que fácilmente se deshacen las drásticas fronteras entre la medida y el exceso, una historia que, aunque se quiera ocultar, oscila permanentemente entre el control y la desmesura.

*Adicionalmente, la imagen trae a colación el relato popular que mencionaba a la cruel Quintrala suspendida de un cabello a las puertas del infierno, el mismo cuento que Vicuña Mackenna oyera de niño y que sirviera de dato primordial a la escritura de *Los Lisperguer y la Quintrala*. Recordemos que, según dice el historiador, aquel cabello lo condujo a explorar por completo la existencia real y verdadera de Catalina de los Ríos (1987: 83). Sin embargo, al finalizar su investigación, observamos que la posición de la mítica Quintrala no ha variado del todo. Las animosidades y prejuicios del historiador la vuelven a dejar suspendida, en una pose perfectamente vertical, patibularia. Muy lejos de la santidad, se precipita bajo la línea de la tierra —línea sobre la cual se edifica la sociedad androcéntrica patriarcal—, sumergiéndose en el recinto infernal hacia donde también ha sido arrojado el rostro nocturno, sensual y lujurioso de la mujer. Por lo demás, este esquema verticalista puede perfectamente trasladarse al escenario social decimonónico, que concibe a la mujer en su condición subordinada y solo la tolera en su necesaria función de madre y fundamento de la familia. Por el contrario, en la imagen de Valdivieso apreciamos un tránsito de la Quintrala hacia una posición horizontal, en la cual el cabello es apenas una insignificante línea divisoria entre ambos ámbitos, el luminoso y el sombrío, que han dejado de ser percibidos contradictoriamente.*

La figura de la Reina Tirana

Mediante su apropiación de la figura histórica de la Quintrala, Mercedes Valdivieso legitima no solo el papel de la mujer en la historia chilena sino también una demanda social concreta de horizontalidad de géneros. A partir de esto pueden derivarse dos rasgos de gran significación que se entrelazan en *Maldita yo entre las mujeres*: la independencia de la mujer respecto del hombre y su legítimo derecho a la ambivalencia. Revisemos brevemente ambos aspectos.

Hemos dicho que la novela de Valdivieso resignifica la rama genealógica femenina, ligada íntimamente al componente racial mapuche, que en la obra de Vicuña Mackenna aparecía devaluada y mutilada. Precisamente, la autora ataca el problema por la raíz, mediante la reconstrucción de una genealogía matrifocal-indígena afirmada en su independencia absoluta del tronco patriarcal-europeo. De este modo, en la genealogía que enuncia Catalina al finalizar su confesión, dando también por finalizada la novela, se expresa con toda claridad la autonomía de su linaje femenino. Significativamente, la figura prototípica, que aquí opera como promesa de la consumación que pretende ser la Quintrala del relato, es Llanka Curiqueo, cacica de Talagante, nacida antes de la llegada de Colón a América (1480):

“Esa soy, padre
Hija de Llanka Curiqueo
Que es hija de Elvira de Talagante
Que es hija de Agueda Flores
Que es hija de Catalina,
Que es mi madre,
Que soy yo” (Valdivieso, 1991: 142).

Para prefigurar a la mujer autónoma, el ancestro escogido debía ser necesariamente una cacica que hubiese conocido el mundo antes del español y, por añadidura, antes de Cristo. Todo parece indicar que en esta elección Catalina no deja de observar los consejos de la Tatamai:

“(…) aprender que a Dios-Genechén, los cristianos le cortaron la mitad de su entero, su mitad hembra, y lo dejaron a tamaño hombre como ellos. De ahí la igualdad que nos quitaron, y en esa diferencia andan todas las mujeres, también las blancas. Que no las trampeen, mis niñas, con su Divino y sus leyes, hijos de mujeres son los hombres y de eso no pueden zafarse” (Valdivieso, 1991: 41).

Muy probablemente, esta decisión de remontar la genealogía de la Quintrala hasta un ancestro indígena anterior al cristianismo está relacionada con la intención de Valdivieso de proponer una figura femenina alternativa a la Virgen María. Por supuesto, no debemos perder de vista que en la ideología cristiana, las figuras masculinas del Padre y del Hijo son, en una cierta medida, “contrapesadas” por la figura femenina de María. No obstante, esta figura femenina ha sido despojada completamente de sus atributos corporales. María es *Theotokos*, sagrado continente de la divinidad. Es madre de Dios y contribuye, por tanto, a lavar el pecado original que se le imputa a Eva. Pero, asimismo, y a diferencia de esta última, María es madre inmaculada. De esta forma, María quedará vaciada de una parte importante de su personalidad, amputada de una parte de sus funciones primordiales, de su útero y de su sexo. En este sentido, María, en su aspecto virginal —y sin embargo maternal—, solo nos revela una cara de la mujer: el rostro luminoso.

Tradicionalmente, la Virgen del Carmen es considerada “la madre de los chilenos”. Y justamente el oscuro mito de la Quintrala ha solido tejerse en contraposición a esta figura maternal y luminosa. En este sentido, no es difícil advertir que en el relato de Vicuña Mackenna las féminas Lisperguer, y particularmente la Quintrala, se muestran como el contrasello de la Virgen y, con ello, exceden el rol unilateralmente maternal que el discurso liberal decimonónico

prescribía a la mujer en tanto que figura de María. Como señala Lucía Guerra: “(...) la maternidad se representa a través de la figura incorpórea de la Virgen María quien es sólo rostro, manos y oído y de sus imágenes estáticas de la Madonna y Mater Dolorosa” (1988: 67).

Sin embargo, María, como figura prototípica para las representaciones del sujeto femenino, se revela insuficiente en la práctica, pues está muy lejos de ser un modelo de mujer construido a su imagen y semejanza. La mujer no es solo madre, no es tan solo púdica, no es unilateralmente bondadosa. Como advierte Guerra, recordando a Luce Irigaray, justamente la carencia de un modelo divino verdaderamente representativo de lo femenino es lo que ha condicionado el carácter desgarrado y subordinado de la mujer en la sociedad patriarcal. En rigor, tal carencia sería lo único demoníaco de la condición femenina.

“Lo único diabólico acerca de la mujer es su carencia de una divinidad propia y es esta carencia la que la fuerza a seguir modelos que nada tienen que ver con ella, que las exilia, las dobla, las enmascara, las fragmenta y las divide, anulando su potencialidad de incursionar en el amor, el arte y el pensamiento hacia la realización de lo ideal y lo divino” (Irigaray, 1993; citado por Guerra, 1988: 67).

Precisamente, en esta carencia fundamental parece afirmarse la búsqueda de una figura femenina autónoma —desligada del modelo cristiano-patriarcal— que apunte a la Quintrala y, a través de ella, a la consumación de un proyecto de constitución real de un sujeto femenino en nuestra sociedad. Esta búsqueda no deja de recordar la leyenda de Huillac Ñusta, princesa tirana inca y diestra guerrera que, según se dice, combatió en contra de los españoles para salvaguardar su cultura. La leyenda menciona cómo, enamorada del prisionero español Vasco de Almeida, Huillac Ñusta decidió voluntariamente convertirse a la fe cristiana. Sin embargo, en el instante preciso en que se disponía a recibir el bautismo en manos del español, las flechas abatieron a los amantes. De forma muy significativa, este episodio dará lugar a la transformación de Huillac Ñusta en la Virgen del Carmen de la Tirana y, por extensión, en la madre de todos los chilenos. Resulta interesante dar cuenta de la figura femenina que ha quedado eclipsada tras el proceso de *virginización* de la princesa tirana. Acerca de ello nos habla Sonia Montecino:

“Los rasgos simbólicos de la princesa y sacerdotisa Inca, que luego se transfigurará en la Virgen de La Tirana, dibujan lo femenino como poderoso, rebelde y transgresor y como ‘resguardador’ de la cultura. En su calidad de ‘ñusta’ (princesa) tiene dominio sobre súbditos y soldados; como sacerdotisa posee el imperio sobre lo trascendente. En cuanto depositaria de la tradición, es

desafiante ante los opresores y se hace guerrera para defenderla. Es 'tirana', por lo tanto déspota, soberana que controla y detenta el poder omnímodamente" (Montecino, 1991: 76).

El polígrafo francés Jean Markale se refiere a las sociedades arcaicas (o ante-históricas), europeas y asiáticas, de tendencia gineocrática, en las que habrían existido también este tipo de reinas tiranas. Por lo demás, este autor nos informa que el término "tiranía" procedería de la diosa etrusca *Turan*, cuya raíz indoeuropea significa "dar" (que daría lugar al término griego "*doron*")². En este sentido, las reinas tiranas, como trasuntos o consumaciones de una *diosa de los inicios*, que es la diosa madre de todo lo viviente, se caracterizarían precisamente por dar. Dar vida, como una madre, dar alimento, bebida, amor, felicidad. Pero también por dar muerte. Lo más cierto es que nacemos de la mujer y comenzamos a morir el instante mismo en que nacemos. De ahí también que estas divinidades femeninas posean siempre un carácter esencialmente *ambivalente*³; ellas son descritas a la vez como hermosas y crueles, serenas y furibundas, buenas y perversas, maternales y lujuriosas, vírgenes y prostitutas. También son insubmisas y rebeldes frente a toda autoridad masculina. Caso paradigmático es el de Lilith⁴, en la tradición hebraica, primera consorte de Adán, derivación de Ishtar, demonio y diosa madre de la cultura arcaica sumerio-babilónica.

Lo anterior acaso sirva para arrojar algo de luz sobre la búsqueda que nos esboza la Quintrala de Valdivieso. Para descubrir una figura femenina autónoma, el ancestro que sustente su genealogía, necesariamente deberá trascender aquella irreconciliable dualidad inoculada por el conquistador desde su cosmo-

² Cfr. Markale, J. (1998). *El Amor Cortés o la Pareja Infernal*. Barcelona: José J. de Olañeta Editor. Particularmente, el capítulo "La diosa de los inicios".

³ Como observa Joseph Campbell (1972: 273), la ambivalencia de la diosa tiene connotaciones cósmicas: "La mitología astral sumerio-babilónica identificó los aspectos de la hembra cósmica con las fases del planeta Venus. Como estrella matutina era una virgen, como estrella vespertina era una prostituta; como señora del cielo de la noche, era la consorte de la luna. Y cuando se extinguía bajo el brillo del sol era la bruja del infierno. Dondequiera que se extendió la influencia mesopotámica, los rasgos de la diosa recibían la luz de esta estrella cambiante".

⁴ Recordemos que en la tradición hebraica Lilith aparece como la primera esposa de Adán, anterior a Eva. Se cuenta que Lilith se rebeló en contra de Adán al negarse a tener relaciones sexuales en la postura que él hombre le exigía. En su negativa a acostarse debajo de Adán Lilith argumentaba que ambos habían sido creados del polvo y que, en consecuencia, eran iguales. Nótese que, a diferencia e la creación de Eva (de la costilla de Adán), Lilith habría sido creada de la misma sustancia y al mismo tiempo que Adán. Pero, además, en su rebelión Lilith habría escogido exiliarse voluntariamente del Paraíso, desobedeciendo también al creador. Se cuenta también que, a diferencia de Adán, Lilith conocía el inefable nombre de Dios y que, tras abandonar el Paraíso, se habría reunido con Sammael, nada menos que Lucifer, el otro rebelde de Dios, formando así lo que Jean Markale denomina la pareja infernal: "Eso revela en qué situación de fuerza está Lilith. Niega a Adán su supremacía biológica. Conoce el inefable nombre de Yahvé-Dios: si lo pronunciara, poseería al propio Dios, y eso es lo que, según la tradición hebraica, éste quiere evitar a toda costa, aunque sea permitiendo a Lilith vivir con Sammael, el Enemigo misterioso del que no se habla ya, pero que se revela como el doble negro de Yahvé-Dios varón, conductor del rebaño de los hebreos" (Markale, 1998: 224).

visión cristiana y patriarcal. De un lado, María/Virgen/Santa/Madre Benéfica. Del otro: Eva/Bruja/Mujer fatal/Madre terrible. Dualidad inflexible de luz y sombra que fragmenta el rostro y el cuerpo femenino sin que puedan apreciarse nunca ambas caras reunidas. Sin embargo, todas estas polaridades que desgarran y fragmentan una imagen completa y realista de la mujer aparecen reconciliadas en *la figura de la Reina Tirana* como encarnación de la diosa madre de todo lo viviente. Acaso sea una deidad semejante la que se nos descubre en el episodio del sueño iniciático de Catalina que nos narra la novela de Valdivieso:

“La Señora dijo ‘¡Catalina!’ (...) Entre el fuego, la Señora gritó una voz desconocida: ‘¡te hago a imagen y semejanza mía!’”.

Vi cómo hurgaba entre su chamal y salía su mano con una rosa negra: ‘¡te doy mi corazón!’, exclamó como si de su propio corazón se desprendiera (...) Miré su rostro y era el de mi madre: ‘¡madre Dios!’” (Valdivieso, 1991: 63-64).

Sensual madre de Dios, divina diosa de dos rostros que rivaliza en potestad con el Dios-varón. Hecha a su imagen y semejanza, la Quintrala se asume como la consumación y el cumplimiento de aquella anónima figura de divinidad indígena-femenina. Asimismo, como figura de lo femenino, Catalina resguarda su autonomía junto con su legítimo derecho a la ambivalencia y apunta a la realización concreta de todas las potencialidades de la mujer del presente.

Sin embargo, como ya dijimos, dentro de la novela de Valdivieso la iniciación de Catalina se da en un contexto onírico. En rigor, *Maldita yo entre las mujeres* no nos enseñará a la Quintrala alcanzando una plena asunción como mujer. Adicionalmente, como corolario ausente en el relato, la inminente boda de Catalina con don Alonso Campofrío resulta ser un final abierto y ambiguo. De esta forma, todo pareciera indicar que, muy lejos de pretender clausurar la figura de la Quintrala, Valdivieso nos ofrece concientemente su novela como un cumplimiento provisorio, dejando abierta la posibilidad de que una futura escritura renueve y corrija su promesa de representación. De esta manera, la figura de la Quintrala —siempre nueva, promesa en permanente renovación— permanece disponible para ser reapropiada y cumplida en cada nuevo texto y en cada contexto.

Bibliografía

- Auerbach, E. (1996). *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- , — (1998). *Figura*. Madrid: Editorial Trotta S.A.
- Barros Arana, D. (2007). *Historia General de Chile*. Madrid: Red ediciones.
- Campbell, J. (1972). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México: FCE.
- Collingwood, R. (1952). *Idea de la historia*. México: FCE.
- De la Vega, D. (1939). *La Quintrala: A la orilla de la guerra y otros poemas de España*. Santiago: Editorial Nascimento.
- Díaz Meza, A. (1933). *La Quintrala y su época*. Santiago: Ercilla.
- Guerra, L. (1988). “Maldita yo entre las mujeres: resemantización de La Quintrala, figura del mal y del exceso para la ‘chilenidad’ apolínea”. *Revista Chilena de Literatura*, 53. Pp. 47-65.
- , — (2002). “Historia y representación: el caso de La Quintrala”. En: *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López Baralt*. Universidad de Puerto Rico, I. Pp. 804-810.
- Grau, O. (2002). “Benjamín Vicuña Mackenna y la Quintrala”. En: *Pierre Bourdieu y la sociología crítica. Resistir a la dominación*. Santiago de Chile: Editorial Arcis (Cuadernos sociológicos). Pp. 127-156.
- Izquierdo, D. (1959) “La Quintrala”. En: J. Durán, *Panorama del teatro chileno. 1842-1959*. Estudio crítico y antología. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico. Pp. 204-269.
- Lozano, J. (1987). *El discurso histórico*. Madrid: Alianza.
- Llanos, B. (1994). “Tradicición e historia en la narrativa femenina en Chile: Petit y Valdivieso frente a La Quintrala”. *Revista Iberoamericana*, 168-169. Pp. 1025-1037.
- Markale, J. (1998). *El Amor Cortés o la Pareja Infernal*. Barcelona: José J. de Olañeta Editor.
- Montecino, S. (1991). *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- Ricoeur, P. (1998). *Tiempo y narración*. México: Siglo XXI Editores.
- Sarabia, R. (2000). “Doña Catalina de los Ríos y Lisperguer y la construcción del monstruo Quintrala”. *Anales de Literatura Chilena*, 1. Pp. 35-52.
- Tozzi, V. (2006). “La historia como promesa incumplida. Hayden White, heurística y realismo figurar”. *Diánoia*, 57. Pp. 103-130.
- Valdivieso, M. (1991). *Maldita yo entre las mujeres*. Santiago de Chile: Editorial

Planeta.

- Vicuña Mackenna, B. (1877). *Los Lisperguer y la Quintrala (doña Catalina de los Ríos) Episodio histórico-social con numerosos documentos inéditos*. 2º edición aumentada y corregida. Valparaíso: Ediciones de la Imprenta del Mercurio.
- , — (1987). *El primer y último crimen de la Quintrala*. Santiago: Universitaria.
- White, H. (1992). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.
- , — (1998). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: FCE.
- , — (2010). “La historia literaria de Auerbach. Causalidad figural e historicismo modernista”. En: *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*. Buenos Aires: Prometeo Libros. Pp.33-52.

RUBÉN DARÍO, LO CLÁSICO Y EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN AZUL... (1888) Y PROSAS PROFANAS (1896)

Enrique Riobo Pezoa

Magíster en Estudios Latinoamericanos

enrique.riobo@gmail.com

Este trabajo aborda la manera en que Rubén Darío se aproxima al problema del conocimiento en sus libros Azul... y Prosas profanas. Para esto, se enfoca en los poemas que utilizan imágenes, personajes o referencias al mundo clásico grecolatino. Esto es relevante por dos razones principales: primero, Rubén Darío —y los modernistas en general— fueron bastante críticos de la creciente hegemonía del positivismo y el utilitarismo en América Latina finisecular, y en su obra es posible reconocer tales cuestionamientos, particularmente en torno al ámbito del conocimiento. Por otro lado, tópicos y personajes de la antigüedad grecolatina proliferan en la obra del nicaragüense, por lo que resulta interesante analizarlos para comenzar a aproximarse a una indagación por los usos y la recepción de lo clásico en la cultura latinoamericana, intención que, ciertamente, rebasa las posibilidades de este trabajo, aunque resulta necesario explicitarla, en tanto corresponde al horizonte de investigación del autor.

El problema central de este trabajo será mostrar por qué Rubén Darío alude al ámbito de lo grecorromano para reflexionar o referirse al conocimiento y cómo lleva a cabo tal acción. Respecto de ello, se sostiene que la antigüedad clásica —sus tópicos, personajes e imágenes— juega un rol relevante en tanto espacio metafórico universalizado y socialmente legitimado. En otras palabras, situar una reflexión en el ámbito de lo grecolatino sería un medio para, tanto aspirar a la universalidad como para incluirse en el discurso cultural predominante de la época, aunque no necesariamente desde la perspectiva dominante, es decir, permitiría disputar uno de los planos simbólicos importantes en el momento. En suma, Rubén Darío desarrolla una operación consciente de prefiguración de lo clásico, modelándolo y proyectando en este las inquietudes y reflexiones de su actualidad. En este caso, serán revisadas las relativas al problema del conocimiento.

PALABRAS CLAVE: Rubén Darío, modernismo, positivismo, recepción de lo clásico, antigüedad grecolatina.

Introducción

Hacia finales del siglo XIX América Latina vive trascendentales cambios, enmarcados en los procesos de modernización que terminan afectando a prácticamente todos los ámbitos de la sociedad (Pinto, 2002:108), aunque este artículo se encuentra centrado en los relativos a las ideas y las corrientes de pensamiento y escritura. Particularmente, intentaré aproximarme a algunos de los modos en que Rubén Darío, poeta nicaragüense y principal figura del modernismo latinoamericano, reflexiona o se refiere al problema del conocimiento. Mi punto de referencia metodológico será la forma en que aparece el mundo clásico —Grecia y Roma antiguas— en parte de la obra poética del nicaragüense⁵. El problema central de este trabajo será, por tanto, el por qué Rubén Darío se sitúa o alude al ámbito de lo clásico para reflexionar o referirse al conocimiento y cómo lleva a cabo tal acción.

Sostengo que lo clásico juega un rol relevante en tanto espacio metafórico universalizado y socialmente legitimado. En otras palabras, situar una reflexión en el ámbito de lo grecolatino sería un medio para, tanto aspirar a la universalidad como para incluirse en el discurso cultural predominante de la época, aunque no necesariamente desde la perspectiva dominante, es decir, permitiría disputar uno de los planos simbólicos importantes en el momento. En suma, planteo que Rubén Darío desarrolla una operación consciente de prefiguración de lo clásico, modelándolo y proyectando en este las inquietudes y reflexiones de su actualidad, en este caso, las relativas al problema del conocimiento.

Antes de continuar con la idea central, considero necesario explicitar parte del plano conceptual y del contexto histórico en que se enmarca este trabajo. Partiremos por lo segundo.

En el fin de siglo, la principal tarea de las élites y los Estados en América Latina parecía ser la búsqueda de la modernidad, lo que en la práctica implicó, entre otras cosas, lo siguiente: una integración al mercado mundial desde una posición poco ventajosa y dependiente de los mercados externos —vendedora de materias primas (Carmagnani, 1984: 9; Pinto, 2002: 104)—, lo que derivó en que, al menos en parte de Latinoamérica, el poder de hecho lo tuvieran las compañías e inversores extranjeros —primero ingleses y luego norteamericanos—; el inicio de un proceso de migración campo-ciudad que puso a la última como el eje del desarrollo nacional, lo que se explica también por las oleadas de inmigraciones internacionales, dinámicas que van a ser fundamentales para la comprensión del devenir social y cultural latinoamericano (Ette, 1994: 51); la consolidación del Estado oligárquico, por lo que ciertos pactos y pisos míni-

⁵ Específicamente los poemas “A un poeta” y “Estival”, de *Azul...* (1888), “Ama tu rito”, “Coloquio de los Centauros”, “Responso a Verlaine” y “Yo persigo una forma”, de *Prosas profanas* (1896) y “Helios” de *Cantos de vida y esperanza* (1905).

mos de acuerdo entre las elites fueron necesarios (Carmagnani, 1984: 142); una explícita marginación de grandes grupos sociales de la protección estatal, pero también un aumento progresivo en la cobertura educacional del mismo, ámbito en el que el positivismo era, hacia fines del siglo XIX, la doctrina dominante. El proceso anterior tiene un referente muy claro en la modernidad europea, particularmente con la cultura francesa y el éxito económico inglés.

En ese sentido, puede entenderse que en América Latina se intenta hacer calzar un modelo de modernidad europeo y eurocéntrico (Dussel, 1994; Dussel, 2001), el que no necesariamente era el más acorde a su realidad, pero no se escatimarán recursos —materiales y simbólicos— para emparentarse a este lo más posible. En ese sentido, la necesidad de incluirse culturalmente en el ámbito occidental se hace fundamental.

En todo caso, para Centroamérica, Estados Unidos —el país que más se acerca a la modernidad eurocéntrica en el ‘nuevo mundo’— será el que, hacia finales del siglo XIX comience a ejercer un rol de ‘guía’ para la modernidad, ocupando territorios, explotando recursos naturales, interviniendo en los Estados e imponiendo dictadores, en suma, aplicando políticas neocolonialistas, como lo plantea Amoretti:

El segundo impulso colonizador proveniente del norte invade a las jóvenes repúblicas como un ‘destino manifiesto’. Según esta doctrina, la obvia ventaja industrial, económica y militar supone, a su vez, una obvia superioridad moral y racial de la cultura del norte sobre la del sur. Es pues una misión salvadora la que mueve a los Estados Unidos a invadir esos territorios, que están, según su visión, prácticamente “rogando” ser colonizados para mejorar su raza y sus formas de vida (Amoretti, 2010:1).

Enmarcado en un contexto poscolonial, lo anterior no repercute solo en los terrenos de lo político o lo económico, sino también en el ámbito de lo cultural: “en el contexto histórico en que le tocó vivir a Darío, el proceso de modernización se entendía como algo idéntico al proceso de occidentalización. Toda cultura y hasta el mismo concepto de cultura, solo se comprendían desde el modelo occidentalista” (Amoretti, 2010: 3), y en el de lo ideológico:

El fenómeno [pos]colonial es más que un conglomerado de factores económicos y políticos, es, sobre todo, un fenómeno ideológico. Se coloniza algo más que un territorio, se coloniza el discurso, es decir, se establece toda una red de representaciones que expropián la identidad del otro en nombre de una diferencia que lo inferioriza para así poder dominarlo (Amoretti, 2010:1)⁶.

Lo ya dicho, sostengo, termina implicando la búsqueda de una apropiación de las bases de lo europeo-civilizado-occidental como propio, al menos por parte de aquellos grupos sociales que se consideran parte de Occidente, es decir,

⁶ Este planteamiento lo podemos encontrar también, por ejemplo, en *Fanon, 1974* y *Fanon, 2000*.

las élites⁷. Sería impensable desarrollarse de manera equivalente, si se tienen puntos de partida extremadamente disímiles. Esta operación, si bien tendría un punto de partida hacia el siglo XVIII (Castro-Gómez, 1998), enmarcada aún en la colonia española, se va desarrollando en el tiempo y a fines del XIX y principios del XX es todavía muy relevante, por lo que condiciona fuertemente las posibilidades enunciativas de Rubén Darío.

Con relación a lo anterior, me parece relevante plantear que el lugar de Centroamérica dentro de la modernidad, aparte de estar sujeto fuertemente a la tutela norteamericana, es uno periférico, un continuo proyecto y tránsito hacia aquel objetivo, potenciado por la voluntad de una elite occidentalizada, pero que tiende al fracaso y, en algunos casos, al ridículo de una modernidad residual, que busca solo copiar lo europeo pero con condiciones materiales que muchas veces no lo permiten (Ramírez, 1985: 28-31).

La apropiación de lo clásico resultaría, por tanto, una buena opción para insertarse simbólicamente en el ámbito de la cultura occidental. En ese sentido, dentro del contexto finisecular vemos que lo grecolatino se asocia fuertemente con la educación (Carrera, 1998; Greenwood, 2005), enfatizando en sus aspectos racionales. Asimismo, Taboada plantea que una cierta imagen de lo grecolatino —cercana a la interpretación de Renan— permea políticas y regímenes políticos de la época (2007:90), algunos de ellos ligados al positivismo. De tal manera, y si bien no es posible aseverarlo de modo definitivo, se ha planteado que durante el siglo XIX y principios del XX se exacerba una visión civilizadora de lo clásico en América Latina (Taboada, 2012), comprendiéndolo bajo paradigmas radicalmente eurocéntricos⁸ que, hacia finales del siglo XIX europeo, particularmente a partir de los trabajos de Nietzsche, se estaban poniendo en entredicho.

En todo caso, sería forzado asumir una conexión directa entre el posi-

⁷ Dussel, por ejemplo, plantea, en términos muy generales, la siguiente idea: Las élites latinoamericanas se sienten parte de Occidente y, por ende, de la cultura y la historia europeas (Dussel, 1994: 173). En ese sentido se entiende, por ejemplo el “afrancesamiento” de las oligarquías de fines del XIX y principios del XX, como un afán por incorporarse a Occidente, lo que se veía como necesario para avanzar hacia la modernidad (Amoretti, 2010: 3).

El elemento clásico también adquiere un firme rol en tal búsqueda, como lo plantea Taboada: “(...) en Colombia Miguel Antonio Caro (1843-1909) basó su régimen conservador no solo en la mano dura de su policía sino también en el estricto conocimiento de la gramática y las lenguas clásicas; (...) en México los miembros del Ateneo de la Juventud leían a Platón hasta altas horas de la noche y se llamaban entre sí con nombres helénicos mientras sonreían a Porfirio Díaz; el dictador dominicano Rafael L. Trujillo fue el creador, para sus apologistas, de la ‘era griega de la historia dominicana’” (Taboada, 2007: 90) Ahora, si bien los modos tan explícitos ya no proliferan como hace décadas, y los referentes son otros —por ejemplo, para los más conservadores, España y el periodo colonial tendrá un estatuto mayor que Francia—, me parece que aún pervive parte de esta búsqueda por formar parte de Occidente.

⁸ Cfr. Bernal, 1993. En dicho texto se analiza el discurso sobre lo clásico que ayuda a sustentar una visión eurocéntrica de lo moderno. No hace referencia a América Latina, pero es un punto de partida relevante.

tivismo latinoamericano y la imagen de lo clásico recién descrita, aun cuando ambos proliferen en momentos similares. En efecto, varios positivistas tendían a rechazar la centralidad de lo grecolatino, y dentro de algunas de sus políticas educativas eliminaron o disminuyeron la relevancia de su estudio en favor de las ciencias naturales (Guadarrama, 2004), y aunque lo anterior no implica necesariamente la misma acción por parte de al menos ciertos grupos de la elite —que no renegarían de lo grecolatino dentro de su ideario⁹—, la relevancia de las ideas del positivismo en la América Latina decimonónica es ampliamente reconocida, y tiene entre sus principales características la idea del triunfo de la ciencia, la noción del progreso como ‘destino final de la historia’ (Subercaseaux, 2011: 398), un exacerbado racionalismo y la búsqueda de un conocimiento objetivo, fragmentario, utilitarista, especializado y enciclopédico. Esta corriente tendrá fuerte influencia en educación¹⁰ (Hale, 1991:15-18; Subercaseaux, 2011: 398-399), en la ciencia, el pensamiento social e incluso en la política; a este último caso se le denominó “política científica”, la que se manifestaría en las llamadas constituciones prácticas, tiranías honradas, o el denominado por Valentín Letelier “autoritarismo responsable” (Hale, 1991: 18-21). El grupo más representativo de esta idea es, tal vez, el de “los científicos” que daban bases ideológicas al gobierno de Porfirio Díaz.

Lo anterior tuvo importantes repercusiones en el plano social, a partir de una relación con el biologismo o el darwinismo social. En ese sentido, el concepto clave es el de “raza”, en el cual vemos aparecer temas como la relación entre raza y nación, el pesimismo racial, apreciaciones positivas y negativas del mestizaje, y la idea de que solo ciertas razas podían civilizarse; así como la relación de lo anterior con el progreso, o no, de los pueblos latinoamericanos (Hale, 1991: 26-41). Esto entrega bases para ayudar a comprender —y en ocasiones legitimar— fenómenos como las masivas inmigraciones europeas que llegan principalmente a la costa atlántica latinoamericana, las políticas de blanqueamiento, expropiaciones de tierras e incluso exterminaciones, los nefastos zoológicos humanos y, en última instancia, los genocidios¹¹. En lo anterior podemos ver una tendencia a adoptar, en ocasiones sin más, teorías e ideas europeas, y aplicarlas a la realidad latinoamericana.

Ahora, hacia finales del siglo XIX y principios del XX, la hegemonía del positivismo dentro de las ideas latinoamericanas —y también europeas, con Schopenhauer, Bergson y Nietzsche, principalmente— comienza a hacer crisis —tal vez como un antecedente de la que unos años más adelante sufrirán los Estados oligárquicos, que tuvieron en el pensamiento positivista un importante aliado— y aparecen nuevos movimientos intelectuales y artísticos, siendo en-

⁹ Lo cual no resultó ser necesariamente contradictorio con la aceptación del positivismo.

¹⁰ Justo Sierra y Valentín Letelier son ejemplos, en el caso mexicano y chileno, respectivamente, de tal situación.

¹¹ Siendo el Ona uno de los más conocidos.

tre los más relevantes el llamado “espiritualismo laico”¹² y el modernismo. Este último, aparte de un rechazo hacia algunas ideas positivistas, también marca una renovación en el ámbito literario, rompiendo con el paradigma de las bellas letras, permeado por el neoclasicismo y muy significativo durante el primer siglo de vida independiente americano. Otras de sus características sería una fuerte preocupación por lo estético, en la que, como se dijo, rompe con cánones previos; un fuerte afán universalista y cosmopolita, así como una búsqueda por “autonomizar la literatura” (Subercaseaux, 2011: 389). Asimismo, debe ser entendida como diversa en términos políticos (Subercaseaux, 2011: 394) e incluso indefinida, como es el caso de Rubén Darío —probablemente, el principal representante de este movimiento—, en tanto el pensamiento político de su figura se encuentra hasta el día de hoy en disputa¹³.

Contrapuesto a varios de los paradigmas positivistas, Rubén Darío releva aspectos que pueden tildarse de esotéricos (Login, 1986: 43), ocultistas (van den Broek, 2006), pitagóricos (Tamburo, 1981) e incluso cercanos a posturas nietszcheanas (Oviedo, 1989), y si bien no es finalidad de este trabajo dilucidar la naturaleza de tales ideas, asumir su existencia y su relevancia para aproximarse al problema del conocimiento en el autor es un punto de partida necesario. En ese sentido, vemos que la crisis del positivismo y la asunción de otras formas de comprender el mundo que entran a disputar con aquel, se hace patente en la obra del nicaragüense, quien buscará sustentar ideas relativas al acceso al conocimiento, tales como: el afán de totalidad, en contraposición a lo fragmentario; la relevancia en dicho proceso de la inspiración y la divinidad, la pulsión y la vocación, así como el ámbito de lo artístico y lo estético; la necesidad y búsqueda de la armonía y del ‘enigma’; la importancia de la música, la belleza, la inspiración divina, la poesía y/o el sonido, para poder acceder al ‘misterio’, el que sólo el poeta, el sacerdote o el músico, sintonizados con el ‘ritmo del mundo’, tendrían posibilidad de comprender. En otras palabras: “todo el universo es Dios, y como la Gran Mónada está compuesta de armonía, el universo todo es un desdoblamiento armónico de su ser divino” (Jade, 1986: 43), para el humano es menester comprender el mundo a partir de lo anterior, por lo que los poetas, músicos, artistas y sacerdotes tendrían un rol central para lograrlo.

Cabe señalar que las ideas anteriores están en las antípodas de los paradigmas positivistas, en los que la especialización y fragmentación, la racionalidad exacerbada del cientificismo y el utilitarismo generarían —asumiendo una posición dariana— un conocimiento materialista y humanizado en el peor sentido

¹² Cuyo principal exponente sería José Enrique Rodó.

¹³ Existen autores que plantean a Darío en una relación importante con las ideologías de la elite (Blanco, 1980); otros como un primer pensador poscolonial, integrándolo y planteándolo como precursor de la tradición de Said, Fanon, Cesaire y Guha (Amoretti, 2010:3). Por otro lado, se ha leído a Darío tanto como eje de las políticas culturales de la dictadura somocista (Whisnant, 1992:24), como del gobierno sandinista (Whisnant, 1992:29), dentro de la Nicaragua contemporánea.

de la palabra, alejado de la divinidad y, por ende, limitado y poco elevado. De este modo, la idea de una dualidad humana entre lo más ‘elevado’ —que permite llevar a cabo o comprender lo anterior— y lo más ‘terrenal’ —que buscaría negar a la otra parte—, que se ve replicada en varios de los poemas del nicaragüense, puede ser interpretada como una metáfora de la separación entre un conocimiento ‘sublime’, cercano a la divinidad, y uno ‘utilitario’, más material y alejado de la misma.

El modo en que las temáticas aquí señaladas se plasman en temáticas o referencias relativas a lo clásico dentro de los poemas seleccionados será el eje de mi análisis.

Ahora me interesa destacar otros dos aspectos específicos del autor, su relación con ciertos grupos de la elite y con lo clásico. Lo primero resulta útil para ayudar a sustentar que su prefiguración de lo grecolatino es conscientemente cuestionadora de algunas de las ideas hegemónicas de la época, en tanto hace posible argumentar que este las conocía y que podría haber reconocido en sus usos de lo clásico un modo para criticar algunas, no obstante aceptara otras.

Carlos Blanco Aguinaga da cuenta tanto de la clase alta y sus intelectuales orgánicos como ‘los orientados hacia Europa’ (1980: 3), y plantea que son los miembros de dicha elite quienes protegen a Darío, el cual, devolviendo el favor, los halaga como clase, en general, poniéndolos en una situación de superioridad respecto del resto de la población (Blanco, 1980:15-16).

De hecho, las aspiraciones cosmopolitas (Amoretti, 2010: 14) y un afán de progreso presentes en Rubén Darío (Darío, 2003: 53) estarían, a su vez, compartidas con la elite:

Si bien es posible afirmar que la única experiencia internacional real que se da en Latinoamérica es la de antiguas y nuevas formas del imperialismo y la desigualdad, eso no debilita la fuerza que el ‘cosmopolitismo’ tiene en el imaginario de las elites y de los intelectuales latinoamericanos. Se trata de un programa y de un deseo. Es entendible aquí, la operación que Darío produce en la frase ‘deseo de progreso’. El progreso (o mejor aún, el progreso como un deseo) marca el vocabulario político de Latinoamérica desde las últimas dos décadas del fin de siglo y Darío lo traslada al campo cultural. Así, el cosmopolitismo del modernismo funciona como progreso estético y acompaña las fantasías de progreso político y económico (Cortés-Rocca, 2009: 5).

Para Blanco Aguinaga, en los trabajos de Rubén Darío no solo se encuentran plasmados los anhelos de universalismo y cosmopolitismo de la elite, sino también ideas relativas a la civilización verdadera (Blanco, 1980: 22), en contraposición a la barbarie, que podría ser representada, por ejemplo, por las muchedumbres¹⁴. A su vez, el ideario de la elite está, como se dijo anteriormente, condicionado por las ideas hegemónicas occidentales (europeas y estadouni-

¹⁴ En lo relativo a su visión de las muchedumbres, ver Cortés-Rocca (2009: 6-7).

denses). En el mismo sentido se ha argumentado que: “Darío deja en evidencia que su proyecto sostenido fue la apropiación de la cultura de Occidente como totalidad, o dicho en nuestros términos, cosmopolita, a través de una fecunda asimilación de toda la literatura decimonónica de Francia, su auténtica patria intelectual” (Sanzana, 2010: 4), por lo que se hace aún más explícita la relación entre las clases altas y el autor.

Por otra parte, Tünnermann, da cuenta de la relevancia de lo clásico en la educación de Rubén Darío (1997: 246-247;251-252). Asimismo, muestra la búsqueda por parte del poeta de darle una importancia a lo grecolatino dentro de la cultura de Nicaragua¹⁵ (se podría especular que, a partir del positivismo, lo clásico pierde fuerza como eje de la cultura, lo que sería rechazado y criticado por el vate).

Dos últimos aspectos son necesarios de precisar antes de comenzar con el análisis de la obra. En lo relativo a lo clásico, partiremos de la siguiente premisa:

The power of the ‘classical’ does not spring, as is usually thought, from its relation to a real or imagined past, but *from its relation to current social, political, and moral values that it helps to legitimate* (Settis 2004: 104). In other words, the ‘classical’ is ideological. (...) Since antiquity, the discourse of the ‘classical’ has functioned in just this way to legitimate a social order and a set of institutions, beliefs, and values that are commonly associated with western civilization and ‘our’ western cultural heritage (Schein, 2008: 75)¹⁶.

Entiendo, por ende, que los discursos en torno a lo clásico están, en todo momento, mediados por la actualidad, aun cuando aquello no sea aceptado de manera explícita, o aun consciente por los mismos. En ese sentido, al igual que en todo el resto de las áreas del conocimiento humanístico y social, lo clásico es también un campo en continua disputa cultural, desarrollado de maneras muy diversas a lo largo de la historia¹⁷, por lo que la aceptación y utilización de una

¹⁵ “¡Qué triunfo saber leer!, ¡Qué triunfo, conversar en los libros con los sabios de los tiempos antiguos, con los profetas que sintieron el sopló de la divinidad, con los poetas que escribieron los cantos de las batallas épicas a que asistían los dioses de las edades viajas. De modo que al abrir un volumen (...) conocéis a Aquiles, de ligeros pies, a una Hécuba, sollozadora; a un Néstor, que hace brotar las palabras de oro sobre su barba blanca” (Cita a Darío en: Tünnermann, 1997: 260). Cabe señalar que Darío resalta, precisamente, las figuras que le parecen más relevantes para poder adentrarse a la divinidad, como lo planteará posteriormente.

¹⁶ Schein, Seth. “Our debt to Greece and Rome: Canon, class and ideology”. En: Hardwick, Lorna, Stray, Christopher (Eds.) *A companion to classical receptions*. Blackwell Publishing, 2008. Pp: 75-86.

¹⁷ Cfr. Greenwood, Emily. (2005). “We speak latin in Trinidad The uses of Classics in Caribbean literature”. En: Goff, Barbara (ed.). *Classics & Colonialism*. London: Duckworth; Vlassopoulos, Kostas. “Constructing antiquity and modernity in the eighteenth century: distantiation, alterity, proximity, immanency”. En: Foxhall, L, Gehrke, H. J. and Luraghi, N., (eds.). (2010). *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*. Franz Steiner Verlag. Pp. 341-360; Bernal, Martin. (1993). *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona: Ed. Crítica; Bochetti, Carla. (2009). “El helenismo en América Latina: Francisco de Miranda, un estudio de caso”. *Nuntius Antiquus*, 4. Weiss, Irene. (2011). “Roma en Chile: Sobre la proyección del

u otra manera de comprenderlo puede decir relación con aspectos ideológicos y/o valóricos más generales. En ese sentido se encuentra la noción de “prefiguración”¹⁸, que tendrá un rol importante en este trabajo.

En efecto, así como es posible plantear la existencia de una cierta prefiguración de lo clásico que se va naturalizando y reconstruyendo en una relación ‘dialógica’¹⁹ con los valores y la búsqueda de una modernidad eurocéntrica, también existirían instancias en las cuales es posible criticar algunos de esos valores o perspectivas, pero desde una prefiguración consciente y diferente de lo clásico. En ese sentido, el resultado sería similar al de una metáfora, al calificar o criticar una cierta situación —el problema del conocimiento en el contexto de la modernidad— a partir de otra —poemas referidos a temáticas o con referencias del mundo grecolatino.

El modo en que la prefiguración de lo clásico se desenvuelve y desarrolla dentro del espacio latinoamericano, particularmente en el tránsito hacia una modernidad que parece no llegar —y que, hacia el fin de siglo parece igualarse a un tránsito hacia lo occidental— es aún un terreno en el que falta mucho por investigar y comprender. Este texto se entiende como un intento de aportar en ese ámbito.

Desarrollo

El “Coloquio de los Centauros” será el eje de esta parte por dos razones principales: contiene la mayoría de los criterios de análisis antes mencionados y se desarrolla plagado de referencias a lo grecolatino.

El poema se encuentra publicado en *Prosas Profanas*, de 1896 y en él se describe una reunión de Centauros desarrollada en la Isla de Oro, que sería una suerte de ritual liderado por Quirón, el más sabio de dicha raza. Estructuralmente está dividido en tres partes, prólogo, desarrollo y epílogo (Echarte, 2009:158).

El poema se inicia con la llegada de los Centauros a la Isla de Oro, y aunque previo a ellos ya se escuchaban ‘las eternas lirás’ (v.3) y el ‘caracol sonoro’ (v.

mundo antiguo en la conquista de América”. *Argos*, 34(1). Pp. 97-114; Carrera Mejía, Mynor. (1998). “Las fiestas de Minerva en Guatemala 1899-1919”. *Estudios*, Instituto de investigaciones históricas, antropológicas y arqueológicas. Universidad de San Carlos de Guatemala. Pp. 166-175, entre otros.

¹⁸ Particularmente importante será la dilucidación de cómo Rubén Darío “proyectó sobre el mundo antiguo las necesidades, realidades e ilusiones de su momento histórico, dotando a éste de unas características que no existían en la Antigüedad sino que provenían de su propio universo cultural” (García de Quevedo, 2002:10).

¹⁹ En tanto aquel entrega parte del sustento ideológico a esta (Boff, 2009), la que a su vez condiciona la manera en que es posible aproximarse a lo clásico dentro del contexto moderno. odría ser visto como contrario ae014

4), con la llegada de los Centauros se comienza a oír un ‘tropol vibrante de fuerza y de armonía’ (v.6), un ‘son de torrente’ (v. 8) y un ‘galope rítmico’ (v.17) lo que ‘despierta, y estremece la hoja del laurel-rosa’ (v.10) y saca al aire de su reposo. Cuando estos paran, aparece la ‘luz sagrada’ (v. 19), que termina de dar vida al lugar. Con esta situación termina el prólogo, en el que podemos ver la existencia de una diferencia cualitativa entre el sonido ambiente antes y después de los Centauros; con estos, la armonía aparece, sacando del letargo al resto de la naturaleza, como una fuerza vital que emana de la música generada por el tropel¹.

El desarrollo comienza con la palabra de Quirón, quien da cuenta —una vez silenciada la naturaleza— del objetivo de la reunión: He aquí que renacen los lauros milenarios; / Vuelven a dar su lumbre los viejos lampadarios; / Y anímase en mi cuerpo de Centauro inmortal / La sangre celeste del caballo paternal (v. 29-32). Se reafirma lo anterior, el Coloquio parece ser una suerte de ritual de renovación, de renacer universal², que tiene como motor la armonía —que podría ser emparentada con el enigma, una suerte de clave la comprensión del mundo, a la que la divinidad puede acceder (v. 28)—. En el epílogo, a su vez, nos encontramos con el final del coloquio, momento en que el sonido del galope de los contertulios es opacado por el renacer la naturaleza (v. 210-217), lo que, siguiendo la interpretación anterior, implicaría una renovada relación con el enigma, gracias al ritual de los Centauros.

En el ámbito más específico de las intervenciones del resto de los centauros, estas pueden ser rebatidas por otro, corregidas por Quirón o aceptadas por él mismo, quien en su condición de líder parece ser el que más conoce sobre el enigma, en torno al cual gira la conversación.

En esa instancia aparece Reto, quien plantea que Quirón es ‘la fuente sana/ de la verdad que busca la triste raza humana’ (v. 37-38), lo que si bien, en parte, es negado por el más sabio, termina por ser reafirmada la idea de que la ‘verdad’ que se busca viene de la divinidad: ‘la ciencia es la flor del tiempo; mi padre fue Saturno’ (V. 44). Asimismo, ‘la suprema fuerza, de la virtud del Numen’ (v. 50), sería la fuente del enigma que ‘es un mismo secreto y es una misma norma’, pero que se encuentra desperdigado en la naturaleza, incluyendo al humano³. En ese sentido, se nos plantea que ‘las cosas tienen un carácter vital’

¹ La relevancia de la música y el sonido son claves para el acceso al ‘enigma’, tanto en el resto del Coloquio como en otros poemas. Más adelante volveré sobre este tema.

² En el que también se incluyen los centauros (V. 31-32). Aquí se puede dudar —dado que los Centauros son en parte divinos y con su galope generaron la armonía— si deben renovarse porque no son dioses, o si estos también requieren de este ritual. No parece ser posible, en este caso, dilucidar tal duda.

³ Al parecer, lo divino tendría un carácter total, universal y absoluto —contrapuesto a la fragmentación—, y aun cuando los dioses son diversos, todos comparten la misma esencia: ser fuentes del enigma. Tal vez por eso dioses distintos pueden ser generadores de, incluso, una misma materialización del misterio, como la ciencia, como serían Saturno y Helios (“Coloquio de los Centauros”, v. 44, “Helios”, v. 16-17).

(v. 51), por lo que la forma de aproximarse a ellas debería ser la de poeta o el sacerdote, que ‘suele oír el acento / Desconocido; a veces enuncia el vago viento / Un misterio; y revela una inicial la espuma / O la flor; y se escuchan palabras de la bruma’ (v. 57-60), puede conocer el ritmo universal, la armonía de lo divino, por lo que, aunque siempre de modo tangencial⁴, puede acercarse al enigma y, por tanto, a comprender de modo más cercano a la totalidad. La idea reflota con la intervención de Grineo: ‘Yo amo lo inanimado que amó el divino Hesiodo’ (v. 165), a lo que Quirón replica inmediatamente: ‘sobre el mundo tiene un ánima todo’ (v. 166). Grineo, entonces, parece comprender de mejor modo el enigma, enunciando la vida en las piedras preciosas y su amor por el granito duro y el mármol⁵.

También a través de la belleza, de la hermosura, existe un camino hacia el enigma (v. sexta intervención de Quirón ‘del mar llenó el grandioso clamor...’), siendo Venus, en este caso, la diosa de la cual éste emana. Un conocimiento que parte desde lo estético es también un modo para aproximarse a la totalidad.

Ahora, lo anterior se puede hacer solo en contacto con la parte divina, cosa que no es continua en el caso humano. Este ser tiene doble naturaleza, celestial y animal (v. 80), situación en torno a la que Quirón hace dos reflexiones. En respuesta a Polo, quien explicita la dualidad humana⁶, dice ‘Sus cuatro patas, bajan; su testa erguida sube’ (v.84), lo que se ha leído como una victoria de lo divino sobre lo salvaje en el hombre (Orringer, 2002:7), interpretación que secundo⁷, lo que implica reforzar el acceso al enigma a partir del sacerdote y el vate. En segunda instancia, ahora en respuesta a Orneo, Quirón sostiene que la dualidad humana no responde a dos esencias distintas (v. 85-88), sino a la misma: ‘Son formas del Enigma la paloma y el cuervo’ (v. 90). Nuevamente, el misterio se encuentra en todo posado, solo hay que saber develarlo.

⁴ ‘El enigma es el soplo que hace cantar la lira’ (v. 91). En la música está el enigma, pero la música no es el mismo, aunque sí una manera para aproximarse a él, nuevamente, de modo tangencial y no directo. Una lógica similar se repite en “Ama tu ritmo” y “Yo persigo una forma”, como veremos más adelante.

⁵ El primero valorado como duro, más relacionado con lo utilitario, el arquitecto lo labra (v.173), y el segundo como más suave y relacionado con lo sublime y lo espiritual: ‘Y el mármol en que duermen la línea y la palabra’ (v.174)

⁶ Situación reafirmada por la experiencia personal del propio Rubén Darío en el poema “En las constelaciones”.

⁷ No obstante, también podría entenderse que al existir dos ‘naturalezas’ confluyendo en el hombre, una divina y una animal, ambas nos pueden guiar por dos tipos de conocimiento distintos. La primera hacia la totalidad y la segunda hacia lo terrenal, lo material. Esto, si bien es claramente pensado como secundario en este caso, no es necesariamente negado como una posibilidad válida de ser, aunque sí valorado de modo negativo. No obstante, en su “Viaje a Nicaragua” plantea la centralidad de lo material para el desarrollo de las sociedades de manera más o menos explícita, nuevamente a partir de una referencia a lo clásico, para Darío, la civilización moderna: “ha comprendido a su manera el mito antiguo: los argonautas eran poetas; pero iban en busca del Vellocoino de Oro. Hoy, como siempre, el dinero hace poesía, embellece la existencia, trae cultura y progreso, hermosea las poblaciones, lleva la felicidad relativa a los trabajadores” (Darío, 2003: 163).

En todo caso, la dualidad sostenida por Orneo parece estar dada por la maldad y la bondad, lo que no está, necesariamente, derivado de la dicotomía entre lo salvaje y lo divino⁸, la que vuelve a aparecer en el poema con las intervenciones de Clito y Caumantes, aunque con un nuevo matiz, en este caso la discusión parece estar en torno a las posibilidades y consecuencias de una —más divina— y otra —más terrenal— forma de aproximarse a la naturaleza. Clito indica que el modo más adecuado, e incluso más productivo, de hacerlo es a través del vidente —equivalente, en su función, al vate o al sacerdote ya mencionado—, ejemplificando con el báculo de Homero y la lengua del Oráculo (v. 151-152); Caumantes asume un punto de partida distinto para conjeturar, preguntándose por la posibilidad de que la acción impulsiva e incluso bruta del humano (v. 153-164) —denotando, por ende, una falta de sapiencia para comprender la coyuntura vivida— sea la manera de aproximarse a la naturaleza. Su conclusión es lapidaria: ‘Y cuando tiende al hombre la gran Naturaleza, / El monstruo, siendo el símbolo, se viste de belleza’ (v. 163-164), la confusión hace presa del que no va guiado por el enigma, que si no logra distinguir el espejismo de lo real puede terminar inconsciente de su situación, engañado por su ignorancia. El problema no parece ser el monstruo en sí, que es parte indudable del enigma —emanado en este caso de Pan—, sino la confusión. Es indudable que Darío valora —en este caso, en el ámbito estético— de modos distintos la naturaleza ‘divina’ y la ‘terrenal’. Asimismo, Quirón no corrige a ninguno, por lo que podemos presumir la armonía entre ambos.

En ese sentido, puede pensarse que, para Darío, lo monstruoso es otro modo de aproximarse al enigma. Si el misterio no es posible de valorar, por ser absoluto —presente en todo—, entonces podemos pensar que existe la posibilidad de armonizar lo terrenal y utilitario con lo divino y esencial⁹, que finalmente no serían más que lados distintos de la misma moneda. Los obstáculos para aquello serían dos: para la percepción humana —ciertamente no absoluta— no es posible aprehender toda la divinidad, que puede ser mejor comprendida por el humano a partir de actividades como poesía, música, arte o sacerdocio. El segundo sería el afán de la naturaleza más salvaje y animal por sobreponerse, quebrando, de ese modo, la armonía. Esto se puede detectar en el poema “Estival”, de *Azul...*, en el que dedica más de la mitad de la obra a describir a una tigresa y un tigre de Bengala y el proceso de su emparejamiento. Creo que es posible pensar que Darío, en esta instancia, está intentando relevar al tigre como parte del enigma, estetizando lo animal, haciéndolo reconocible, mediante su cualidad de vate, como sublime —y por ende parte del misterio— para el humano. El problema sería la acción del hombre que no comprende el enigma, por lo que

⁸ Aunque lo malo se relacione con la bestia (v. 85-88) por parte de Orneo, ello no parece ser argumento suficiente como para igualar ambas dualidades.

⁹ De hecho, en su “Responso a Verlaine” se plantea que no hay solo música en lo bello o sublime, sino también en lo tosco y rudo: ‘que al instrumento olímpico y a la siringa agresta / diste tu acento encantador’ (v. 2-3).

termina por romper y desordenar la armonía, en este caso, emanada por el dios Pan, a través de la acción imprudente y temeraria (v. 117 y 126) del Príncipe de Gales, quien se encuentra cazando y asesina a la tigresa.

La situación se vuelve más compleja si pensamos la asimetría entre el nivel de poder y el nivel de ignorancia que tiene, en Estival, el Príncipe de Gales. En menos de la mitad del poema causó la desolación del tigre e irrumpió con un estruendo que ‘Por el espeso bosque ha resonado’ (v. 130), siendo el inicio de un quiebre en la armonía que, al parecer, solo generó una necesidad de venganza por parte del tigre, quien sueña con comer ‘Unas cuantas docenas / de niños tiernos, rubios y sabrosos’ (v. 148-149). La imposibilidad de reconocer el enigma vuelve a aparecer como un terrible problema, que genera nefastas consecuencias¹⁰.

Lo anterior no representa la única posibilidad de acción del hombre frente al enigma, es más, muestra solo un polo que parece ser criticado por Darío quien, en su “Responso a Verlaine”, da cuenta de posibilidad de acción que es totalmente contrapuesta a la del Príncipe de Gales. Mientras la armonía de Pan —la naturaleza— es rota por la acción del segundo, en el caso del primero ocurre lo totalmente contrario; la música, la belleza y la naturaleza lo acompaña en todo momento (v. 2-7, 13-24), y el mismo Pan es quien, a partir de coros, conduce el alma de Verlaine al sacro propíleo (v. 5). Asimismo, el problema de la dualidad entre lo divino y lo terrenal vuelve a hacerse relevante hacia el final del poema, donde la sombra —que viene de un Sátiro o un Centauro, que parecen relacionarse con lo salvaje, en este caso, y que también forma parte de la armonía sideral (v. 31-35)— debe ser combatida por el poeta —Verlaine—, quien ilumina con una cruz¹¹ a los salvajes y, al parecer, los termina venciendo (v. 37-42).

En todo caso, la lucha entre la naturaleza terrenal y la divina no se encuentra tan solo en el humano, parece ser también un problema para lo Centauros. En medio de la discusión en torno a la belleza de lo femenino, y ante el planteo de que la mujer humana sería también rostro del enigma¹² (v. 92-96), a Hípea le parece que ‘Mejores son el águila, la yegua y la leona’ (v. 128), mostrando una preferencia por el lado animal y salvaje, por sobre el divino¹³. Odites,

¹⁰ Una lógica similar podemos encontrar en “El rey burgués” y “El sátiro sordo”, pertenecientes al mismo *Azul*...

¹¹ La cruz hace referencia, me parece, a la divinidad cristiana. En este poema, por tanto, no habría problema para la convivencia de la tradición pagana y la cristiana.

¹² Lo cual genera una pregunta: ¿solo el hombre (masculino) puede acercarse al enigma o, cuando menos, está más capacitado para ello?

¹³ Esto redundante en un vejamen hacia Minerva, lo que puede operar en dos planos distintos. Dentro del poema refuerza una posición contraria al humano, que en Minerva ve la racionalidad, uno de las características que lo separan del animal. En otro ámbito, podría verse como una crítica velada hacia la exacerbación de su figura, la que representaría la parte racional del humano y que, exacerbada, sustenta algunas de las aproximaciones excesivamente racionalistas, flanco de las críticas del poeta nicaragüense. Esta última idea, en todo caso, por ahora resulta de indagaciones superficiales, por lo que no puede ser debidamente sustentada y la planteo como una conjetura.

en cambio, es explícito en una nueva aproximación a lo femenino, enfatizando en la hermosura de la mujer humana: 'Ante su rostro olímpico no habría rostro adusto; / Las Gracias junto a ella quedarían confusas, / Y las ligeras Horas y las sublimes Musas / Por ella detuvieron sus giros y su canto' (v. 138-141). Su belleza obnubila, inclusive hace parar la música de las musas y del tiempo, a partir de las cuales emanarían otras formas de acceder al mismo enigma —el arte y la ciencia, respectivamente—, las que se detienen ante tal sublimidad.

Lo anterior no es necesariamente visto como algo positivo; es más, Hípea replica a Odites, y si bien parece estar de acuerdo con su idea, la valora de forma contraria. En lugar de hermosura, ve espanto. La mujer humana es culpable del doblegamiento del Centauro (v. 143), por lo que termina extremando su posición: 'La hembra humana es hermana del Dolor y la Muerte' (v. 144). En un sentido esta posición parece ser la más cauta y moderada, al menos tomando en cuenta la experiencia de los Centauros con la mujer humana. Deyanira e Hipodamia son dos de las tres mujeres nombradas en el poema¹⁴, y mientras la primera fue víctima de un intento de violación por parte de Neso¹⁵, que le terminó costando la vida a manos de Heracles; la segunda fue el punto de conflicto en la batalla entre los Centauros y los lápitas, cuando Hipodamia fue raptada por los primeros y luego recuperada por Teseo y Piritoo, quienes derrotan a los seres mitológicos, recuperando a la víctima (Ovidio, Met. XII). Ante lo anterior, Hípea parece reconocer en la mujer humana la pérdida de los Centauros, mientras Odites y Neso seguirían embobados por su hermosura, la que pareciera sacar a relucir su lado más animal e irreflexivo¹⁶.

Ambos, en todo caso, se sitúan en un extremo de la situación, que nuevamente es corregida por Quirón: Por suma ley un día llegará el himeneo / Que el soñador aguarda: Cinis será Ceneo¹⁷; / Claro será el origen del femenino arcano / La Esfinge tal secreto dirá a su soberano. (v. 145-148). Se nos plantea que en la unión de ambos extremos estéticos —uno que valora más lo animal y otro que ve lo divino en el rostro de lo humano— se encuentra un secreto. Este, a su vez, sería tanto un modo de aproximarse al enigma como una parte del mismo, pero ciertamente el misterio no termina en la belleza femenina. Más que desen-

¹⁴ La otra es Anadiomena, que al parecer hace referencia a Afrodita o Venus.

¹⁵ Quien, al parecer, aún no puede superar su pasmo tras el encuentro con tan bella dama: "¡El enigma es el rostro fatal de Deyanira! / Mi espalda aún guarda el dulce perfume de la bella; / Aún mis pupilas llama su claridad de estrella. / ¡Oh, aroma de su sexo! ¡oh, rosas y alabastros! / ¡Oh, envidia de las flores y celos de los astros!" (v. 92-96).

¹⁶ Esto, tal vez, puede ser provocado por ver el misterio o la divinidad —al menos una parte de ella manifestada en la materialidad del cuerpo femenino— de forma directa, sin estar preparado para ello. Al menos es seguro que Neso y Odites no tienen ni la misma sabiduría ni la misma templanza que Quirón para aproximarse al misterio, parecen estar más cercano a lo salvaje, que no tiene control de sí, rompiendo con la armonía universal.

¹⁷ Ceneo y Cenís son la misma persona, que nace mujer (Cenis) pero luego deviene en hombre (Ceneo). Tal vez hace referencia a la posibilidad de armonizar lo masculino y lo femenino en un solo.

redarse, la esencia divina parece hacerse, a la vez, más explícita —tiene efectos concretos en los Centauros— y más escurridiza. Algo, en todo caso, algo queda claro: la complejidad del enigma es inabarcable para el humano —incluso lo es para los Centauros—, pero la necesidad de intentar comprenderlo es, también, ineludible.

En este contexto, un aspecto presentado como central dentro de las posibilidades para aproximarse de modo plausible al enigma es la música, el ritmo y el sonido, idea que puede ser encontrada en varias instancias dentro del “Coloquio de los Centauros”. Por otro lado, en “Ama tu ritmo”, la búsqueda del ritmo interno posibilitaría no solo una rica y fecunda autocomprensión (v. 1-4), sino también mostraría la complejidad interior, el universo existente contenido en cada ser humano: ‘La celeste unidad que presupones / hará brotar en ti mundos dispersos’ (v. 5-6). En todo caso, no solo existe una música interna, sino también está la de la divinidad (v. 9), de la naturaleza (v. 10) y la geométrica¹⁸ (v.11), y estas deben saber reconocerse, pues allí es ‘donde la verdad vuelva su urna’ (v. 14). En ese sentido, sería posible pensar que ese ritmo está emparentado con el ‘enigma’ —bajo el Coloquio de los Centauros, todo lo está—, es una de sus manifestaciones. Descubrirlo abre una infinidad de posibilidades¹⁹.

Por otra parte, “Ama tu ritmo” puede ser comprendido como una reafirmación de la existencia del lado humano más relacionado a lo celestial, el que debe ser victorioso sobre el más terrenal, que impediría entrar en consonancia con la armonía universal. De no existir esa dualidad, no sería necesario el llamado que hace Darío, que más parece intentar aconsejar impetuosamente a su lector e impulsarlo a salir de su inconsciencia, que dar cuenta de una realidad por todos evidente. Todos y todo tiene un ritmo interno —que podríamos emparentar con una vocación²⁰—, dado, esencial. Tanto en el Coloquio como aquí, es menester reconocerlo, si se quiere acercarse a la verdad. Pero esto no es tarea simple ni para el propio Rubén Darío, como se puede apreciar en “Yo persigo una forma”, la que desde un inicio se nos muestra tanto esquiva (v. 1-2) como divina (v. 3-4). En todo caso, la privilegiada posición del poeta para asir esta porción del enigma puede verse entre los versos 5 y 8 del mismo poema; sin embargo, ni siquiera eso es suficiente, la forma se escabulle como música, como ‘un sollozo continuo del chorro de la fuente’ (v. 13), que en este caso ni el mismo vate puede comprender.

Lo anterior no parece negar el poder del poeta, sino solo dar cuenta de que tiene limitaciones, no obstante siga teniendo un lugar privilegiado para el

¹⁸ La influencia pitagórica es explícita en el mismo poema: pitagoriza en tus constelaciones (v.8).

¹⁹ Encubiertas, tal vez, por la confusión antes mencionada. De ahí que esta sea terrible.

²⁰ En el cuento “Pájaro Azul” podemos encontrarnos con el problema de la vocación, pero termina con consecuencias fatales para quien, en su condición de poeta, está impedido de no seguir su ‘ritmo’ —el pájaro azul encerrado en su cabeza—, el que se encuentra en radical contradicción con sus condiciones y posibilidades ‘materiales’.

acceso al enigma. En efecto, en “A un poeta” Darío muestra que, si el poeta sabe apreciar lo bello, entonces tiene el poder para lograr mantener encadenados a los titanes (v. 13-16), que parecen representar la fuerza bruta y una terrenalidad que no logra acceder a la belleza, sino que se pasma con ella (v. 1-2; 17-20). Nuevamente aparece la dualidad entre lo terrenal y lo celestial. En este caso, lo primero debe ser controlado por lo segundo, se valora de manera positiva el ámbito del poeta, quien, como sabemos, tiene mayores posibilidades de acercamiento para con el enigma y, por tanto, con la divinidad, la que debe mantener a raya a la parte salvaje, que parece nunca contentarse con su posición secundaria. En esa lucha continua, el ritmo (‘que vibre rayos para herir las sombras’, v. 13) y la escritura (‘Que escriba versos que parezcan lanzas’, v. 14) son sus principales armas, pero ambas parecen resumirse en una idea de belleza y sublimidad que, así como a los Centauros, puede engañar y encadenar, incluso a los más fuertes (v. 1-2; 33-36).

Un último poema que me parece pertinente revisar es “Helios”. Este parte con referencias a la música, belleza y armonía sonora derivada del paso del dios (v. 1-3, 8-10), que parece activar al universo (v. 12-15) y que es un tema continuo en el poema. Continuamente da cuenta de la centralidad de lo musical para la conservación de lo bueno y lo divino, que también parece estar metafórico en la figura del sol, que permite el triunfo de la luz sobre la oscuridad. En ese sentido, de Helios deriva lo que resulta beneficioso para la humanidad: ‘Y haces el alba rosa, y pueblas / de amor y virtud las humanas conciencias, / riegas todas las artes, brindas todas las ciencias; / los castillos de duelo de la maldad derrumbas, / abres todos los nidos, cierras todas las tumbas, / y sobre los vapores del tenebroso Abismo, / pintas la Aurora, el Oriflama de Dios mismo’ (v. 36-42). Y su aceptación por parte del hombre es requerida para que triunfe sobre: ‘la noche, y al miedo y a la lívida Envidia. / Tú pasas, y la sombra, y el daño, y la desidia, y la negra pereza, hermana de la muerte, / y el alacrán del odio que su ponzoña vierte, / y Satán todo, emperador de las tinieblas, / se hundan, caen’ (v. 31-36). Nuevamente podemos reconocer la dualidad entre lo divino y lo animal o terrenal²¹, siendo lo primero beneficioso y lo segundo maligno para los intereses del hombre. En ese sentido, esta divinidad juega un rol central en las posibilidades que el ser humano tiene parece acceder al conocimiento. En efecto, en él se concentra tanto la ciencia (v. 16-17) como el arte (v. 43-44).

Darío hará también explícita su preferencia por lo divino, mostrándose esperanzado de que los humanos, las naciones y el mundo, en general, acepte lo dado por Helios (v. 49-58), que, tal parece, ya habría sido asimilado por el vate centroamericano (v. 63). En todo caso, su primer optimismo parece matizado y

²¹ Que, no obstante, se encuentra unida en la figura de Helios: “Giran muchedumbres / de águilas bajo el vuelo / de tu poder fecundo, / y si hay algo que iguale la alegría del cielo, / es el gozo que enciende en las entrañas del mundo” (v. 24-28). Parece ser que, nuevamente, lo que para nosotros es una diferencia esencial entre lo trascendente y lo terreno, para el dios —fuente del enigma— es parte de lo mismo.

menguado hacia el final del poema, donde se puede apreciar que lo entregado por Helios no es suficiente para turbar el Destino (v. 50). La divinidad puede inspirarlo todo, pero no lo hace necesariamente. El misterio no es de simple acceso, y no todos parecen estar capacitados o disponibles para su conocimiento —ya sabemos lo que ocurrió en los casos de Neso y Odites. No obstante lo anterior, el poeta mantiene su esperanza: ‘El hombre, la nación, el continente, el mundo, / aguardan la virtud de tu carro fecundo, / ¡cochero azul que riges los caballos de oro!’ (v. 52-54).

Ahora pasaremos a las conclusiones, donde espero explicitar en relación a la primera parte lo que, a lo largo del desarrollo, espero haber resaltado.

Conclusiones

En primera instancia, es posible interpretar parte de poesía de Rubén Darío como un indicio para aproximarse a su modo de comprender y de vivir un proceso de modernización que no dejó a nadie indiferente. Ahora, ciertamente, su experiencia es una muy particular, lo que no deja de hacerlo significativo. En efecto, es posible introducirse, a partir de estos poemas, en algunas de las tensiones que cruzaban el fin de siglo, particularmente las relativas a las ideas y las corrientes literarias y artísticas. Intenté revisar algunas de las manifestaciones de estas a lo largo de este trabajo.

En ese sentido, la dualidad entre lo divino y lo terrenal, particularmente en lo referido a los modos de aproximarse a la naturaleza, a la ciencia, al arte o al autoconocimiento, y todo lo que ella implica, muestra una relevación de un modo contrapuesto al positivista para conocer, relacionando este último con lo terrenal, lo animal o lo utilitario. Ahora, me parece que asumir esto como una condena radical hacia el positivismo por parte de Rubén Darío sería una exageración y una sobreinterpretación²². En efecto, presentar al intérprete del enigma (poeta, artista, músico, entre otras posibilidades) como una necesidad para la vida —que podría ser visto como contrario, al menos en parte, a la doctrina positivista—, dándole un rol central en el contexto de la modernidad, es un afán más importante que una crítica directa al positivismo. No obstante, la centralidad de este último en la América Latina finisecular —en conjunto con sus consecuencias— posibilita y precipita lo afirmado por Darío. Asimismo, la proliferación de nuevos modos de vida, de la tecnología y la industria, de un materialismo y un capitalismo sin límites, el crecimiento de las urbes, entre otras situaciones vividas en el contexto, juegan un papel similar, en tanto condicionan

²² En este caso, es menester ponderar la posición de Darío a partir de su obra; sin embargo, por la naturaleza de la misma, el modo de referirse al positivismo —en este caso— solo puede ser interpretado. Tal vez esta sea una de las principales distancias posibles de pensar entre las filosofías y literaturas; mientras las primeras aspirarían, en mayor medida, a un uso más conceptual del lenguaje, las segundas, usualmente, se dan mayores libertades en el plano metafórico.

su experiencia histórica, limitando su discurso.

A partir de lo anterior, es posible pensar que en su prosa existen instancias en las que el poeta reflexiona, a partir de figuras, motivos o situaciones grecolatinas, en torno a su situación histórica, instalando una opción y presentándola a partir de lo que ella misma propone, la centralidad del ámbito estético y la relevancia de la poesía. En ese sentido, lo clásico parece ser un espacio relevante en la cultura —particularmente de las elites— y en una visión de la modernidad —la eurocéntrica— presentada como universal. En ese sentido, puede ser aceptada como posible la presunción inicial de este trabajo.

Siguiendo la idea, habría que decir que la disputa de este plano simbólico no puede ser leída de manera unívoca. Si bien Darío critica ciertos aspectos del positivismo, que integraba parte de las ideas más dominantes de la época, no creo que pueda distinguírsele como un pensador fundamentalmente crítico con todo su contexto. De hecho, parte de sus ideas tienen fuertes componentes elitistas, como la elevación de lo intelectual (poesía, música, arte) por sobre los trabajos físicos y prácticos. En todo caso, lo anterior no merma en nada la destreza, maestría y sutileza con que Darío reflexiona, crítica, expone y participa sobre su actualidad, a partir de un rodeo temporalmente amplísimo pero, estratégicamente, muy acorde.

Bibliografía

Poemas:

“A un poeta”. En: *Azul...*, 1888.

“Ama tu ritmo”. En: *Las ánforas de Epicuro (Prosas Profanas)*, 1896.

“Coloquio de los Centauros”. En: *Prosas Profanas*, 1896.

“Estival”. En: *Azul...*, 1888.

“Helios”. En: *Cantos de vida y esperanza*, 1905.

“Responso a Verlaine”. En: *Prosas Profanas*, 1896.

“Yo persigo una forma”. En: *Las ánforas de Epicuro (Prosas Profanas)*, 1896.

Amoretti, María (2010). “Interculturalidad y mestizaje en Rubén Darío”. En: *Asedios posmodernos a Rubén Darío*. León, Nicaragua: Editorial Universitaria.

Bernal, Martín (1993). *Atenea Negra*. Barcelona: Crítica.

Blanco Aguinaga, Carlos (1980). “La ideología de la clase dominante en la obra de Rubén Darío”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*. 29(2).

- Boff, Leonardo. (2009). *Urge revisar los fundamentos*. [Disponible en: <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=317>] [Consultado 27.10.15]
- Carmagnani, Marcelo. (1984). *Estado y sociedad en América Latina 1850-1930*. Barcelona: Crítica.
- Carrera Mejía, Mynor. (1998). "Las fiestas de Minerva en Guatemala 1899-1919". En: *Estudios Instituto de investigaciones históricas, antropológicas y arqueológicas*. Universidad de San Carlos de Guatemala. Pp: 166-175.
- Castro-Gómez, Santiago. (1998). "Latinoamericanismo, modernidad, globalización". En: en S. Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (coords.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*. México: Porrúa.
- Cortés-Rocca, Paola. (2009). "La ciudad bajo los ojos del Modernismo". *A Contra corriente*,7(1). Pp. 146-167.
- Darío, Rubén. (2003). *El viaje a Nicaragua e Intermezzo Tropical*. Buenos Aires: Corregidor.
- Dussel, Enrique. (1994). *1492. El encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Quito: Abya-Yala.
- , —. (2001). "Eurocentrismo y Modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)". En: Mignolo, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ed. Signo-Duke University Press. Pp. 57-70.
- Fanon, Frantz. (2000). "Sobre la cultura nacional". En: Fernández Bravo, Álvaro. *La invención de la nación*. Buenos Aires: Ed. Manantial. Pp. 77-91
- , —. (1974). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Ed. Schapire.
- García de Quevedo, Diana. (2002). *La prefiguración de la Roma antigua en la ideología del romanticismo (1770-1848)*. Tesis para optar al grado de Doctor en Historia Antigua. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Greenwood, Emily. (2005). "We speak latin in Trinidad' The uses of Classics in Caribbean literature". En: Goff, Barbara (Ed.). *Classics & Colonialism*. Londres: Ed. Duckworth.
- Guadarrama, Pablo. (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. [Disponible en: <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=231&view=1>] [Consultado 27.10.15]
- Hale, Charles A. (1991). "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930". En: Bethell, Leslie. (ed.). *Historia de América Latina*, vol. 8: "Cultura y sociedad, 1830-1930". Pp. 1-64.

- Login Jade, Cathy. (1986). *Rubén Darío y la búsqueda romántica de la unidad*. México D.F.: FCE.
- Ovidio, *Las metamorfosis*, Libro XII.
- Oviedo, Rocío. (1989). "Recreación del pasado y representación en la obra de Rubén Darío". *Anales de literatura hispanoamericana*, 18. Madrid: Ed. Univ. Complutense de Madrid.
- Pinto V., Julio. (2002). "De proyectos y desarraigos: la sociedad latinoamericana frente a la experiencia de la modernidad (1780-1914)". *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*, 130.
- Ramírez, Sergio. (1985). *Balcanes y Volcanes*. Managua: Nueva Nicaragua.
- Schein, Seth (2008) "Our debt to Greece and Rome". Canon, Class and Ideology. En: Hardwick, L. & Stray, C. (Eds.). *A companion to classical receptions*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Subercaseaux, Bernardo. (2011). *Historia de las ideas y de la cultura en Chile: desde la Independencia hasta el Bicentenario*, Vol.1. Santiago de Chile: Universitaria.
- Tamburo, Carolyn. (1981). "Aspectos olvidados del pitagorismo rubendariano". *Rev. Mester UCLA*, 10.
- Taboada García, Hernán. (2007). "José Enrique Rodó: el oriental y la Hélade". *Anuario del colegio de Estudios Latinoamericanos*, 2. Pp. 89-95.
- , —. (2012) "Los clásicos entre el vulgo latinoamericano". *Revista Nova Tellus*, 30(2). Pp. 205-219.
- Tünnermann Bernheim, Carlos. (1997). *La paideia en Rubén Darío: una aproximación*. Managua: Academia Nicaragüense de la Lengua.
- Whisnant, David. (1992). "Ruben Darío as a Focal Cultura Figure in Nicaragua: The Ideological Uses of Cultural Capital". *Latin American Research Review*, 27(3). Pp. 7-49.
- Orringer, Nelson. (2002). "Modernism and the Initiation of Rubén Darío's Centaurs". *Hispania*, 85(4). Pp. 815-825.
- Sanzana, Isaac. (2010). Consideraciones sobre el cosmopolitismo en Rubén Darío. *Revista Borradores*, X/XI, Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Vlassopoulos, Kostas. (2010). "Constructing antiquity and modernity in the eighteenth century: distantiation, alterity, proximity, immanency". En: Foxhall, L, H.J. Gehrke & N. Luraghi (eds.). *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*. Ed. Franz Steiner Verlag. Pp. 341-360.

FORMAS DE VOLVER A CASA: LA REBELIÓN DE LOS HIJOS

Alejandra Costamagna

Doctorado en Literatura

alecostama@gmail.com

Este trabajo se propone revisar el tratamiento de la dictadura chilena en la novela Formas de volver a casa (2011) del escritor Alejandro Zambra, nacido en 1975. Interesa observar, especialmente, la evocación de una memoria personal que entronca con la histórica en las voces de una generación que vivió su infancia en dictadura y hoy necesita, con urgencia, ponerse en el lugar de los padres para abrir otras preguntas que aún no han sido formuladas. O no, al menos, desde un ahora posdictatorial. Se trata de una novela que se resiste a ser novela y cuestiona, durante el proceso mismo de su escritura, los límites de la ficción.

PALABRAS CLAVE: Alejandro Zambra, posdictadura, infancia, memoria, hijos.

El protagonista de *La vida privada de los árboles*, la anterior novela de Alejandro Zambra, escribe una novela acerca de un hombre que se dedica a cuidar un bonsái. Y en algún momento el narrador en tercera persona —tal como el narrador de *Bonsái*, su primera obra de ficción— advierte: “Definitivamente ha perdido el tiempo con su idea fija de los bonsáis. Ahora piensa que el único libro que sería valioso escribir es un relato largo sobre aquellos días de 1984. Ése sería el único libro lícito, necesario” (Zambra, 2007: 68). Y un par de páginas más adelante zanja: “(...) en vez de hacer literatura, debería haberse hundido en los espejos familiares” (2007: 70).

Formas de volver a casa —esta tercera novela, ya sin ramas ni arbustos en el título— es tal vez aquel único libro lícito, necesario, prefigurado en las páginas de *La vida privada de los árboles*, que a su vez brota de esa primera miniatura llamada *Bonsái*. Y si ahora asistimos a un relato en primera y no en tercera persona, acaso sea porque el narrador se ha hundido, o ha creído hundirse de una vez por todas, en los espejos familiares para “iluminar algunos rincones, los rincones donde estábamos” (Zambra, 2011: 64). Es decir, los rincones de la memoria. Las esquinas mentales de una generación¹ que creció pensando que la novela, la historia, era la de los padres. Una generación que es también el susurro de una voz perdida; de un narrador que sabe poco, pero al menos sabe que nadie habla por los demás. Y que “aunque queramos contar historias ajenas terminamos siempre contando la historia propia” (2011: 105). Lo advierte el mismo Zambra en uno de los ensayos de su libro *No leer*: “(...) quienes nacimos a comienzos de la dictadura crecimos buscando y contando la historia de nuestros padres y tardamos demasiado en comprender que también teníamos una historia propia” (Zambra, 2010: 28).

El narrador de *Formas de volver a casa* sabe o cree saber otras cosas, desde luego. Cosas muy útiles. Sabe, por ejemplo, que “es mejor no ser personaje de nadie (...), no salir en ningún libro” (2011: 82). De modo que ya están advertidos: no se busquen en este libro. Es mejor no figurar en estas páginas ni en las de ninguna novela. Créanle al protagonista, que sabe poco, pero lo sabe de la boca para adentro. Y sabe también que “al escribir nos comportamos como hijos únicos” (2011: 83), y entonces narra desde aquel lugar remoto de los descendientes de la dictadura. Del hijo que hoy podría ser el padre y que tal vez frente a esa vertiginosa proyección (o quizá porque *necesita* borrar esa atroz proyección) se pone a pensar que ahora les toca a ellos, a los chilenos nacidos en los años setenta y criados en los abrumadores ochenta, escribir esa historia de personajes secundarios, como dirá el protagonista. Escribirla en plural y en primera persona. Vestirnos con la ropa de nuestros padres y ponernos en su pellejo y propinar

¹ Con el término “generación” no me refiero, en ningún caso, a un movimiento literario ni estoy haciendo eco del polémico método generacional de Ortega y Gasset. Uso la palabra en su sentido más corriente, tal como podríamos decir “camada” o “grupo etario” para aludir a quienes nacieron en los años setenta y vivieron su infancia en dictadura.

palabras, tal vez, como una forma de no desaparecer. Si es que eso todavía es posible. Recuperar los hilos de un tejido deshilvanado, todo hilachento, para preguntarnos quiénes somos, quiénes fuimos. O, más bien, quiénes pudimos haber sido y en qué nos hemos convertido; en qué carajo nos hemos convertido los adultos de hoy.

Pero este no es un alegato de la inocencia ni un ejercicio de victimización. Las preguntas no están arrojadas en estas páginas para encontrar explicaciones ni para juzgar, sino más bien para entender: para reunir las figuras dispersas de un álbum familiar y asomar la cabeza a esas imágenes borroneadas en una esquina de la memoria. El lugar de la escritura es acá, al igual que en las dos novelas anteriores de Zambra, el espacio del término medio, de la aparente neutralidad: ni ricos ni pobres, ni muertos de miedo ni muertos de la risa. A salvo, en apariencia. Sin traumas visibles, sin arraigo, calladitos con nuestra historia.

El narrador de *Formas de volver a casa* —que es también el que escribe esta novela, si admitiéramos que el autor puede recurrir a aquel sedimento que Grínor Rojo llamaría “reserva biográfica”²— cree no tener verdaderos recuerdos de infancia y busca entonces su lugar en este viaje de regreso a casa, porque le parece que ha crecido demasiado a la rápida, demasiado sin darse cuenta. Tal vez lo que busca el que escribe, con urgencia, es una legitimación futura en la trama de su propia historia con minúsculas. Porque sospecha que esa es también, aunque sea de forma velada, la Historia con mayúsculas: “Mientras los adultos mataban o eran muertos, nosotros hacíamos dibujos en un rincón” (2011: 56), admite el protagonista instalado en esa familia regular, sin muertos, sin libros. E insiste: “Mientras el país se caía a pedazos nosotros aprendíamos a hablar, a caminar, a doblar las servilletas en forma de barcos, de aviones. Mientras la novela sucedía, nosotros jugábamos a escondernos, a desaparecer” (2011: 57).

A estas alturas tal vez sería bueno aclarar ciertas cosas. Alejandro Zambra escribe novelas cortas (anoréxicas, dijo alguien una vez). Pero son cada vez menos cortas. Si en *Bonsái* eran noventa y cinco páginas, en *La vida privada de los árboles* fueron ciento veinte y ahora, en *Formas de volver a casa*, bordea las

² En el capítulo “La contrabildungsroman de Manuel Rojas”, que forma parte del libro *Las novelas de formación chilenas / Bildungsroman y contrabildungsroman*, Grínor Rojo apela a lo que Tomás Albaladejo a su vez ha denominado “estructura de conjunto referencial”, para sintetizar lo fundamental del autobiografismo en Manuel Rojas: “No hablo aquí en consecuencia de un aprovechamiento literario de su vida en bruto —como si ella estuviese siendo traspuesta sin elaboración a las páginas de sus narraciones— sino del uso de una porción de esa vida (...) experimentada primero, intertextualizada después y configurada finalmente en sus elementos sustantivos” (Rojo, 2014: 192). También podríamos hablar de “autor implícito”, “autor implicado”, “autor modelo”, “narratorio” y otras categorías semejantes que, en definitiva, intentan abordar con mayor o menor enjundia teórica este aspecto de la narración.

ciento sesenta y cinco páginas. El resultado global es un libro que ya no es una miniatura, que es más bien relleno, y supera las trescientas cincuenta páginas. Porque, en definitiva, se trata de tres láminas posibles de un mismo álbum familiar. *Formas de volver a casa* es la hermana mayor de esta suerte de trilogía. Pero es también un gesto de resistencia. Este es un libro sobre la dictadura, sobre padres que abandonan a los hijos, sobre hijos que abandonan a los padres, sobre la vulnerabilidad, sobre niños o gatos perdidos, sobre adultos desaparecidos, sobre la culpa, sobre la culpa de no sentir culpa, sobre terremotos y réplicas, sobre el medio pelo, sobre literatura y sentimentalismo, sobre *el tiempo del miedo y el tiempo de las preguntas*, sobre la imposibilidad de ser neutros. Y sobre la negación de todo lo anterior.

Sobre todo, sobre la negación de todo lo anterior.

Porque este es, además (como todos los libros que ha escrito Alejandro Zambra), un ensayo acerca de los límites de la escritura. Un ejercicio de abandono de la ficción sin renunciar del todo a la ficción. Se trata de una construcción narrativa que, mientras avanza en la historia y la cristaliza, va también borrándola. Y va huyendo de la grandilocuencia, de la pirueta críptica, de los laberintos estructurales, de la intriga y del final redondito para hacer brotar, en cambio, muñones de una historia posible. Lo mismo ocurrirá, por ejemplo, en el cuento “Hacer memoria”, del reciente *Mis documentos*: una suerte de relato policial que transparenta los mecanismos de su armado y nos va entregando las huellas de su construcción narrativa paso a paso. Un relato que se alimenta de sí mismo, de su propio vacío.

La memoria en los textos de Zambra aparece como un sitio baldío, lleno de maleza y chatarra. Con más plazas desiertas que jardines bien cuidados. Un lugar donde podemos perdernos, o tratar al menos de perdernos. Es interesante el tratamiento del espacio público que hace el autor en *Formas de volver a casa* y el contrapunto que establece, en consecuencia, con la perspectiva de sus antecesores. Con la visión de Diamela Eltit en *Lumpérica*, por ejemplo, por nombrar una de las novelas más emblemáticas de la dictadura, publicada en 1983, cuya estrategia discursiva apela a un contexto de producción asfixiante, a una sociedad fracturada en mil pedazos³. El mismo Zambra menciona esta novela como un referente oblicuo pero ineludible a la hora de esbozar los nexos entre literatura e historia: “Creo que pocos libros retratan con tanta fuerza a la generación de nuestros padres”, admite en *No leer*: “Pocos libros nos permiten, como *Lumpérica*, escarbar realmente en el sentido de la herencia” (2010: 41).

³ Eltit se aparta de la tradición realista y —tal como apunta Nelly Richard en el prólogo de la reedición de la novela a veinticinco años de su debut— articula una narración “solitaria y de emergencia que conjuga el fraccionamiento lingüístico y el estallido psicosocial”. Dicho de otra forma, estamos frente a una estética del shock, que permite “palpar en cada rotura silábica, en cada quebradura de la frase, la violencia desestructuradora de un paisaje hecho de trozos y de destrozo, que requería de esta marcación salvaje para grabar en la escritura la ferocidad de una historia y una memoria intratables”.

Y aquel sentido de la herencia podríamos visualizarlo, si seguimos el ejemplo, en la representación cronotópica de la plaza pública, ese espacio simbólico que Eltit despliega como una suerte de “respiradero de la ciudad” (Eltit, 2008: 18). Observemos por unos segundos el sitio de *Lumpérica*, la plaza que puede ser cualquier plaza de Santiago de Chile en dictadura:

“Los pálidos se han tomado las esquinas de la plaza y acurrucan allí sus cuerpos protegidos unos contra otros, sus cuerpos frotados que, en el bautizo, intercambian apodos en sus poros famélicos (...) Así, las esquinas de la plaza adquieren movilidad por los cuerpos apiñados que, unos sobre otros, conducen a un exterior” (2008: 47).

Y observemos, a continuación, la plaza anónima de *Formas de volver a casa* en el recuerdo del que fue niño durante los mismos años:

“(...) la impresión poderosa que me produjo la ciudad es de alguna forma la que de vez en cuando resurge: un espacio sin forma, abierto pero también clausurado, con plazas imprecisas y casi siempre vacías, con gente caminando por veredas estrechas, concentrados en el suelo con una especie de sordo fervor, como si únicamente pudieran desplazarse a lo largo de un esforzado anonimato” (2011: 45-46).

Observemos, entonces, que el espacio y el tiempo de referencia pueden ser los mismos (los años de la dictadura chilena), pero el temple anímico, la prosa, la sintaxis y hasta el ritmo varían. Porque las condiciones sociohistóricas de escritura y el punto de hablada difieren. Y porque son dos “estructuras del sentimiento”, diría con mayor propiedad Raymond Williams, que absorben y exudan —cada uno a su manera, con herramientas, voces y sensibilidades propias— las materias de sus respectivos contextos de producción. Donde hubo cuerpos apiñados, ahora habrá un espacio vacío; la colectividad en resistencia de los años ochenta ahora será un desplazamiento solitario, cabizbajo. Vemos que el lenguaje retumba como un eco diferenciado, una vibración aguda de los dinámicos procesos sociales. Las necesidades expresivas de cada sujeto en cada tiempo marcarán así la pauta de las nuevas formas discursivas, siempre volubles, siempre al acecho de las palabras adecuadas para representar una realidad escurridiza. Las palabras que estén a la altura de una experiencia particular, cosa imposible a lo mejor pero no por eso menos legítima.

Alejandro Zambra acierta con esta frase que sintetiza su ensayo sobre la novela de Diamela Eltit: “Quienes nacimos durante los primeros años de la dictadura vivimos solamente el día de la larga noche que narra *Lumpérica*” (2010: 41). Entonces podríamos considerar también el tratamiento que otras disciplinas —el teatro, el cine documental, la música popular— han dado al tema en

los últimos años y encontrar ciertas coincidencias. Así ocurre, por ejemplo, con la obra *El año en que nació*, dirigida por la argentina Lola Arias a partir de los testimonios de un grupo de hijos, hoy adultos, cuyos padres fueron jóvenes en los años setenta y transitaron por veredas opuestas durante la “larga noche que narra *Lumpérica*”. El mismo Zambra escribió acerca de esta puesta en escena. Y fue como si estuviera hablando de *Formas de volver a casa*:

“*El año en que nació* es la historia de mi generación, la de quienes nacimos en los primeros años de la dictadura: la de quienes en algún momento renunciamos a los primeros planos y preferimos quedarnos en los roles secundarios. Creímos que los protagonistas eran nuestros padres, que éramos actores de reparto en la novela de ellos, niños jugando en el patio mientras la Historia sucedía” (Zambra, 2012: 57).

Es posible ir más lejos, incluso, y pensar en una sensibilidad común que traspase las fronteras geográficas y aborde algunas producciones narrativas latinoamericanas. Me refiero a títulos como *El espíritu de mis padres sigue subiendo en la lluvia*, de Patricio Pron; *Ciencias morales*, de Martín Kohan, o *Los topos*, de Félix Bruzzzone, que abordan el tema de la dictadura argentina. Aunque las características puntuales de nuestros regímenes dictatoriales difieren, las palabras de Pron en la mencionada novela grafican las sintonías escriturales:

“(…) comprendí por primera vez que todos los hijos de los jóvenes de la década de 1970 íbamos a tener que dilucidar el pasado de nuestros padres como si fuéramos detectives y que lo que averiguaríamos se iba a parecer demasiado a una novela policíaca que no quisiéramos haber comprado nunca, pero también me di cuenta de que no había forma de contar su historia a la manera del género policíaco o, mejor aun, que hacerlo de esa forma sería traicionar sus intenciones y sus luchas, puesto que narrar su historia a la manera de un relato policíaco apenas contribuiría a ratificar la existencia de un sistema de géneros, es decir, de una convención, y que eso sería traicionar sus esfuerzos, que estuvieron dirigidos a poner en cuestión esas convenciones, las sociales y su reflejo pálido en la literatura” (Pron, 2011: 142-143).

Y ya no hablando de procesos dictatoriales, pero sí de infancia e historia, de intimidad y violencia, podemos mencionar *Canción de tumba*, del mexicano Julián Herbert o *El cuerpo en que nació*, de su compatriota Guadalupe Nettel. O *El olvido que seremos*, del colombiano Héctor Abad Faciolince. O *El material humano*, del guatemalteco Rodrigo Rey Rosa. Tal vez sea muy pronto para elaborar un diagnóstico definitivo, pero se vislumbra una tendencia vigorosa hacia la reconstrucción del pasado familiar y la evocación de una memoria personal

que entronca con la histórica en las voces de unos sujetos que no protagonizaron los episodios políticos de los años setenta y ochenta en Latinoamérica, pero que, de muy diversos modos, viven o vivieron sus consecuencias. Puede que ya no haya interés en escribir las novelas del gran dictador, pero sí de los padres y, por lo tanto, de los hijos. De estos adultos que hoy sacan la voz para elaborar el duelo histórico desde otro lugar; que acaso resienten haber llegado tarde a una épica que justifique sus tragedias menores, cotidianas. Como decía más arriba, no se trata de culpar a los progenitores ni de ajustar cuentas ni de matarlos simbólica ni menos materialmente, sino de ponerse en sus pellejos para abrir otras preguntas que aún no han sido formuladas. O no, al menos, desde un ahora posdictatorial⁴.

Y no digo con esto que los argumentos de estas literaturas estén atravesados necesariamente por la contingencia histórica de manera directa, como un reflejo matemático. Porque hay mediaciones, hay silencios reveladores, hay una memoria transversal. Hay un tratamiento desde el discurso, más que desde la historia. Las palabras de Mijaíl Bajtín en *Estética de la creación verbal* son muy claras al respecto: “Los pedacitos de piedra del arroyo (...) son capaces de dar razón del carácter de toda la región montañosa y del pasado necesario de la tierra” (1982: 222). La dictadura, la historia externa, el desgarramiento social del pasado reciente se deslizan entonces como una huella silenciosa del lenguaje, como una piedrecita del arroyo moldeada en letras de imprenta.

Domingo 3 de marzo de 1985. Siete de la tarde con cuarenta y siete minutos: terremoto en Chile. Magnitud: 7,7 grados en la escala de Richter. Locación: pasaje Aladino en una villa de la comuna de Maipú, en la ciudad de Santiago. Personajes: niño que mira a niña, padres, vecinos. Niña que le pide a niño, sin demasiadas explicaciones, que espíe a un hombre. Ese es el comienzo de la novela que la novela *Formas de volver a casa* se ha propuesto narrar⁵.

Fundido a negro: sábado 27 de febrero de 2010. Tres de la mañana con treinta y cuatro minutos: terremoto en Chile. Magnitud: 8,8 grados en la escala de Richter. Locación: avenida Echeñique, comuna de La Reina, ciudad de Santiago. Personajes: un hombre solo que escribe la historia de un niño que espía a un hombre, por mandato de una niña, en el pasaje Aladino de Maipú; frases sueltas y más o menos arbitrarias en el diario de un escritor que de pronto descubre que eso era todo: “recordar las imágenes en plenitud, sin composiciones

⁴ Un contundente análisis sobre la producción de los escritores de la postdictadura argentina elabora Elsa Drucaroff en *Los prisioneros de la torre*. Ver bibliografía.

⁵ Estamos frente a una estrategia vertiginosa de planos sobre planos. El escritor introduce en la novela el acto mismo de producción de la novela, lo que André Gide define como “puesta en abismo” (*mise en abyme*). Ver bibliografía.

de lugar, sin mayores escenarios. Conseguir una música genuina” (2011:161). Ese es el tiempo de la enunciación, el punto de hablada inmediato y urgente del que escribe la novela inicial.

Entre terremoto y terremoto: un manuscrito inacabado que recorre distintos niveles de narración, incluido —cómo no— el proceso mismo de escritura del libro. De los posibles e inacabados e hipotéticos libros que contienen la maceta de este árbol que busca, insistentemente, las formas de volver a casa. Lo que interesa especialmente en esta novela, ya lo decíamos, es el discurso con el que se construye la historia. “Cada libro escrito es un libro no escrito” parecen revelarnos estas páginas. Parece revelarnos Alejandro Zambra, en realidad, que en otro de sus ensayos del libro *No leer* apunta: “Escribir es como podar un bonsái (...) escribir es podar el ramaje hasta hacer visible una forma que ya estaba allí, agazapada; escribir es alambrear el lenguaje para que las palabras digan, por una vez, lo que queremos decir; escribir es leer un texto no escrito” (2011: 143).

Y en *Formas de volver a casa* será el protagonista quien aliente la misma idea: “Un libro es siempre el reverso de otro libro inmenso y raro. Un libro ilegible y genuino que traducimos, que traicionamos por el hábito de una prosa pasable” (2011: 151). Escribir, entonces, aparece como *describir*. Como deshacer la ficción, desalambrear, vaciar, evaporar la historia que nunca termina de escribirse. Hay en estas páginas una historia que se cuenta y un diario de escritor que la registra, pero que nunca la inmoviliza. Hay una infancia y una voz en *off* que añoraba ser un recuerdo cuando grande. Ya no un espía, sino un recuerdo propio, legítimo. Y hay un pasado como una astilla hundida en lo profundo de los espejos familiares, y un presente que rastrea y va desarropando la narración. Rayando con una mano lo que borra con la otra. Ensamblando una novela que acaso se pueda leer como un poema abierto sobre el paso de unos días ni tan comunes ni tan silvestres. Los días tenebrosos de la dictadura, que son también los días engañosamente iluminados de una infancia familiar en un pasaje con nombre fantástico de la comuna de Maipú. Ya lo ha dicho Cesare Pavese y lo ha absorbido con perseverancia nuestro autor en el citado *No leer*: “En el arte sólo se expresa bien lo que fue asimilado ingenuamente. No les queda a los artistas más que volverse hacia la época en que no eran artistas e inspirarse en ella, y esta época es la infancia” (2010: 130)⁶.

Eso, exactamente, asimila Alejandro Zambra en *Formas de volver a casa*. Y eso evoca, más que contar. Porque a fin de cuentas este libro es el rumor de unos versos camuflados como prosa que escuchamos, que leemos hacia el lado. Y hacia abajo y hacia atrás y hacia el mero territorio Zambra, que es, ya lo hemos visto, un sitio liberado de la solemnidad y la trascendencia grave: “Viví en pensiones o piezas pequeñas y trabajé en cualquier cosa mientras terminaba la universidad” (2011: 87), dirá el protagonista hacia el final de esta novela que, a fin

⁶ Zambra cita estas palabras del escritor italiano en el ensayo cronicado que titula “Buscando a Pavese”. Pero no entrega las coordenadas precisas de la cita.

de cuentas, y aunque se resista y se resista, *es* una novela. “Y cuando terminé la universidad, seguí trabajando en cualquier cosa, porque estudié Literatura, que es lo que estudia la gente que termina trabajando en cualquier cosa”, concluirá.

Esto es lo que termina escribiendo la gente que, afortunada o desgraciadamente, estudia Literatura y “trabaja en cualquier cosa”. Desgraciadamente para él, en realidad, para Alejandro Zambra. Afortunadamente para nosotros, sus lectores, que ni bien entramos a este libro verificamos que las formas de abordar la memoria histórica no se estancan en un género impenetrable. Y lo advertimos, por ejemplo, en estos cuatro endecasílabos insertos en *Formas de volver a casa*, que revelan la temperatura anímica del libro y vuelven, como sin querer queriendo, al bonsái del origen:

“Yo iba a ser un recuerdo cuando grande
Pero ya estoy cansado de seguir
Buscando y rebuscando la belleza
De un árbol mutilado por el viento” (2011: 84).

Lejos de virtuosismos vacíos, muy lejos de las metamuletillas y las reducciones teóricas, *Formas de volver a casa* fija la vista, a fin de cuentas, en el proceso más o menos imposible de despojarse de uno mismo al escribir. Como si narrar fuera, necesariamente, narrarse. Como si fuera imposible, ya lo decíamos, no estar en el libro que uno escribe: “Leer es cubrirse la cara” (2011: 66), advierte el protagonista: “Y escribir es mostrarla”.

Bibliografía

- Bajtín, Mijaíl. (1982). “La novela de educación y su importancia en la historia del realismo”. En: *Estética de la creación verbal*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Drucaroff, Elsa (2001). *Los prisioneros de la torre*. Buenos Aires: Emecé.
- Eltit, Diamela. (2008, original de 1983). *Lumpérica*. Santiago de Chile: Seix Barral.
- Pron, Patricio (2011). *El espíritu de mis padres sigue subiendo en la lluvia*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Rojo, Grínor. (2014). “La contra Bildungsroman de Manuel Rojas”. En: *Las novelas de formación chilenas / Bildungsroman y contrabildungsroman*. Santiago: Sangría. Pp. 165-253.
- Sullá, Enric, comp. (2001). “André Gide/ El espejo en la novela”. En: *Teoría de la novela. Antología de textos del siglo XX*. Barcelona: Editorial Crítica. Pp.

27-28.

Williams, Raymond. (2000). “Estructuras del sentimiento”. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Editorial Península.

Zambra, Alejandro. (2007). *Bonsái*. (2006). Barcelona: Editorial Anagrama.

—,— *La vida privada de los árboles*. (2007). Barcelona: Editorial Anagrama.

—,— *No leer* (2010). Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

—,— *Formas de volver a casa* (2011). Barcelona: Editorial Anagrama.

—,— “El año en que nací” (2012). *Diario La Tercera*, 22, enero. P. 57.

—,— *Mis documentos*. (2014). Barcelona: Editorial Anagrama.

EL CREPÚSCULO DE LOS NARRADORES (SOBRE ALGUNOS TEMAS EN WALTER BENJAMIN)

Michal Spina

Magíster en Estudios Latinoamericanos
schpina@centrum.cz

Este trabajo ofrece una interpretación del ensayo El narrador (1936) del filósofo alemán Walter Benjamin. El ensayo afirma que el arte de narrar se está extinguiendo por falta de capacidad de compartir experiencias y por la crisis de la experiencia misma. Usando los cuentos del escritor ruso Nikolái Leskov como ejemplo, Benjamin intenta no aproximarnos a los tiempos pasados, sino comprender la creciente distancia entre la modernidad y el mundo de los narradores. El trabajo examina la relación entre el arte de narrar, la tradición, la oralidad y la experiencia acumulativa característica para la sociedad donde la artesanía es la forma predominante de producción. Empleando la teoría de la técnica de Ortega y Gasset, la parte central desarrolla un análisis de la ruptura cultural causada por la tecnología par excellence de la época industrial. La conclusión del trabajo relaciona estos planteamientos con otros escritos de Benjamin (Experiencia y pobreza y La obra de arte en época de su reproducibilidad técnica) y cuestiona la actualidad y el futuro de la facultad de compartir la experiencia humana a través de obras literarias narrativas.

PALABRAS CLAVE: Walter Benjamin, narrativa, oralidad, técnica.

El Narrador es una de las obras tardías de Walter Benjamin, dedicada a la desaparición de las formas culturales tradicionales, respectivamente a la conmovición de la tradición como tal; su complejidad no está basada en una estructura conceptual complicada o insólita, sino en el hecho de que en este texto se reúnen en manera concisa varios temas. Por eso, nuestro esfuerzo no va a dirigirse hacia su interpretación detallada; lo que queremos hacer es más bien subrayar algunos de estos temas y enlazarlos con otros escritos de Benjamin y de otros autores. De *El narrador* vamos a partir y a volver a él. “Este ensayo es leído con demasiada frecuencia como un discurso funeral de la tradición”, dice uno de los críticos recientes (Simay 2005:138–39), sugiriendo una lectura más concentrada en los aspectos antropológicos de este texto. Entonces, intentemos sacar del tejido de los temas de *El narrador* los hilos de la oralidad y escritura, de la artesanía y la tecnicidad, de la narratividad y de la novela.

I / La tradición

Aunque los cuentos de Leskov, que inspiraron a Benjamin en sus consideraciones, son usados en el ensayo para ilustrar ciertos rasgos de la narración, la verdadera ejemplificación en este caso resulta propiamente imposible: la mayoría de los narradores nunca encargó sus narraciones a la escritura y las transmitía oralmente (podríamos decir que la narración no es el texto y por eso el tema principal de *El narrador* no es la literatura —si no queremos usar el término paradójico *literatura oral*¹). Leskov es un hijo tardío de la tradición oral y, como veremos, pertenece al mundo que para un europeo desapareció irremediablemente y que está más y más alejado. “La época, dice Leskov, en que el ser humano pudo creerse en consonancia con la naturaleza ha expirado” (XII)². El tiempo y la cultura en la cual Benjamin escribe está aún más alejada de esta época y por eso se aleja también de Leskov. Por esta razón, ya en el primer párrafo se declara que “presentar a un Leskov como narrador no quiere decir aproximármolo, sino más bien aumentar la distancia que de él nos separa”³ (I).

Preguntándonos quién es el narrador, cabe empezar desde atrás, por el último párrafo: “El narrador —tal es el hombre que podría dejar que la suave llama de su narración consuma por completo el pabito de su vida” (XIX). En manera muy parecida, aunque de una posición algo diferente, escribe Martin Heidegger sobre J. P. Hebel, que tenía el don de “transformar todo en un suave brillo de la palabra del sonido pacífico” (Heidegger, 1982: 230), y asimismo

¹ Para la crítica y discusión de la noción y su relacionamiento con arte de narrar, véase Mato (1990: 125).

² Así nos referimos a los capítulos de *El narrador* en la traducción de Oyarzún (véase la bibliografía).

³ Por lo tanto, si se puede hablar en Benjamin de una postura hermenéutica, resultaría esta muy diferente de la fusión de los horizontes gadameriana.

Benjamin se refiere a Hebel como a un gran narrador (II). Pero por qué el narrador consume el pabito de su vida, por qué su palabra es del sonido pacífico y por qué es un ser extinto?

Las respuestas van a circular alrededor de los temas presentes en el texto: la artesanía y la oralidad, encuadrados por las nociones de la experiencia y tradición.

En su disertación, Benjamin trató del romanticismo temprano alemán. Friedrich Schlegel, uno de los protagonistas centrales de este movimiento, se ocupaba por la idea de “construir los poemas *a priori*”. Apenas hay una idea más ajena al arte de narrar tratada en *El narrador*. La esencia de narrar es la capacidad de compartir e intercambiar las experiencias; pero, según Benjamin, justamente esta capacidad desapareció: ya lo expresó con énfasis en el texto *Experiencia y pobreza*, en cuyos primeros párrafos leemos las mismas formulaciones que en *El narrador*, escrito dos años más tarde. Según los dos textos en la Guerra Mundial —todavía sin epíteto “Primera”— salió a la luz la pérdida de la dicha capacidad:

“¿No se advirtió que la gente volvía enmudecida del campo de batalla? No más rica, sino más pobre en experiencia comunicable. Lo que diez años más tarde se derramó en la marea de los libros de guerra (*Kriegsbücher*), era todo lo contrario de una experiencia que se transmite de boca en boca” (Benjamin, 1991: I, 214)⁴.

Por ahora, dejamos a un lado la pregunta por qué y en cuál medida justamente la Guerra Mundial derrumba la experiencia y su comunicabilidad. Sin embargo, la comunicabilidad de la experiencia es la esencia del arte de narrar. Entonces cabe preguntarse, ¿qué es la experiencia que se transmite, es decir, la tradición? Si debemos comunicar o transmitir una experiencia narrada, no comunicamos nuestras propias vivencias, sino algo que hemos oído y escuchado, una vez o más veces, y que hemos recordado. Este escuchar, recordar y transmitir narrando es un arte que hay que dominar como un oficio artesanal, pero en manera, digamos, no discursiva: en uno de los borradores benjaminianos sobre la narración leemos que “ninguno conserva peor que el que ya escucha la historia con el propósito de transmitirla” (Benjamin, 2008: 141; Benjamin, 1991: II, 1287). Siguiendo nuestra metáfora, el quién quiere narrar debe participar más y más intensivamente en la obra del maestro para que la pueda asumir (lo que al fin y al cabo no resulta tan metafórico, si abrimos algún libro de etnología⁵). Y así como el oficio zapatero no consiste en zapatos, como el oficio artesano no

⁴ Así nos referimos a los volúmenes y páginas de *Gesammelte Schriften* (Obras completas) de Benjamin (véase la bibliografía).

⁵ “En China y Japón los narradores se toman muchos años de su juventud con un maestro para adquirir por imitación y repetición un sistema integrado de procedimientos y convenciones artísticas” (Mato, 1991: 25), refiriéndose a orientalista checa Věna Hrdličková).

consiste (solo) en los productos (véase más adelante), tampoco la tradición es idéntica con su contenido: hay que tener en cuenta la función de la transmisión, lo que presupone la coherencia y comunicabilidad de la experiencia; de la experiencia es inseparable la capacidad de integrar lo percibido en un conjunto coherente (McCole, 1993: 2).

Concebir la tradición como la conservación de los contenidos significa confundirla con el conservadurismo. Por ejemplo, las tradiciones religiosas, como la cristiana, no deben ser reducidas en sus aspectos doctrinales o disciplinares. La tradición posibilita el ser de lo que ya era haciéndolo de nuevo: transmitir no es lo mismo que conservar lo transmitido, y por eso la tradición tiene su aspecto activo: eso debemos tener presente leyendo los textos correspondientes de Benjamin. A lo mejor podríamos esclarecer el concepto de la tradición como una función y no como contenido objetivo recordando las frases iniciales de *Experiencia y pobreza*:

“En nuestros libros de cuentos está la fábula del anciano que en su lecho de muerte hace saber a sus hijos que en su viña hay un tesoro escondido. Sólo tienen que cavar. Cavaron, pero ni rastro del tesoro. Sin embargo cuando llega el otoño, la viña aporta como ninguna otra en toda la región. Entonces se dan cuenta de que el padre les legó una experiencia: la bendición no está en el oro, sino en la laboriosidad” (Benjamin, 1991: II, 213).

Es bastante difícil agarrar este *traditum*, lo que en realidad fue transmitido aquí. No obstante, resulta evidente que la tradición no es un tesoro intocable y protegido por su guardia privilegiado (Simay, 2005: 141). “La tradición misma es algo completamente viviente, algo extraordinariamente variable”, dice Benjamin (1991: I, 480)⁶. En nuestro ejemplo, la función de la transmisión tiene su parte activa en la cavación infructuosa y en la surgiente conciencia de lo que significaba verdaderamente el consejo.

Este tipo de cuentos, fábulas y narraciones que contienen o esconden en sí un consejo o una moraleja y que surgen de la experiencia secular es el dominio de los narradores. Tal vez ahora resulta más evidente por qué en *El narrador* queremos destacar la artesanía y la oralidad.

II / El artesano

En su cuento *Alejandrita*, Leskov nos narra de Wenzel, un afilador checo y su encuentro con dicha piedra preciosa⁷:

⁶ En la tercera versión de *La obra del arte en época de su reproducibilidad técnica*, cap. IV.

⁷ Citado por Benjamin en *El narrador*, XIX. Las partes en corchete traducimos según la edición checa.

“[Hijos míos! Checos! Venid acá!] Ved, he aquí la piedra profética rusa [de la cual les había contado]! Oh, pícara siberiana! Fue siempre verde como la esperanza, y sólo llegada la tarde la inundó la sangre. Así fue desde el origen del mundo, pero se escondió largo tiempo y yació oculta en la tierra, y sólo permitió que se hallara el día de mayoría de edad del zar Alejandro, cuando vino a Siberia un gran hechicero, un mago, para encontrarla, la piedra...

‘Qué disparates dices’, le interrumpí. ‘Esa piedra no la halló ningún hechicero, sino un sabio llamado Nordenskjöld!’

‘Un hechicero, le digo —un hechicero!’ gritó Wenzel a toda voz. ‘Mire no más, qué piedra! Hay en ella una verde mañana y una tarde sangrienta... ¡Ese es el destino, el destino del noble zar Alejandro!’ Y con estas palabras, se volvió el viejo Wenzel hacia la pared, apoyó su cabeza en el codo y ... empiezo a sollozar”.

El narrador nos proporciona aquí una historia de sus viajes (“Cuando alguien realiza un viaje, puede contar algo, reza el dicho popular” —capítulo II) y una lección: llegamos a saber que es la alejandrita (y vimos antes como Wenzel instruyó a sus hijos) y —a la vez con una lección de *Naturgeschichte*, historia natural— descubrimos lo que significa “mirar la cosa bajo la influencia de la fantasía extraordinariamente desarrollada”, es decir, se nos proporciona cierta sabiduría, conocimiento de la gente y su vida, “el lado épico de la verdad” (IV). Llegando a esta moraleja, el cuento termina: aunque hubiese podido continuar, el narrador no se preocupa por otros destinos de Wenzel y —lo que es más importante— no se preocupa por los motivos de comportamiento de Wenzel ni por historia de su psique. Esto es, según Benjamin, el rasgo fundamental de la narración: no se “desgasta” por las explicaciones, no hace análisis psicológicos, “mantiene su fuerza acumulada y es capaz de desplegarse aún después de largo tiempo” (VII).

Para que el narrador pueda dar una moraleja o un consejo (IV), debe ser un hombre con experiencia. Benjamin escribe sobre dos tipos arcáicos del arte de narrar: el primero es el campesino sedentario, que conoce las tradiciones e historias antiguas de su alrededor; el segundo es el “marino-mercante” que trae noticias y fábulas de los países lejanos (II). Estos dos tipos hacen presente la lejanía del espacio y la lejanía del tiempo. En el caso de Leskov, se trata de la combinación de los dos modos: el cuento de Wenzel es, para los lectores rusos, una historia del país alejado (aunque con una relación esclarecedora con la realidad rusa), pero el gran número de otros cuentos (como, por ejemplo, el *Horquillero mañoso*) radica en la guberniya de Oriol, la tierra natal de Leskov y en historias que conocía desde su infancia.

Wenzel es un artesano: afilador. Su trabajo es despacio —tan despacio que enoja al narrador que gasta mucho tiempo esperando su encargo. Cuando el afilador empieza a trabajar, no puede precipitar y tener prisa. Su oficio artesano es constitutivo para él: el lector llega a conocer a Wenzel *como* un artesano. Lo mismo rige para todo el cuento: la narración misma —de la cual Leskov es un ejemplo tardío— es, por decirlo así, una forma artesanal de comunicación; Leskov mismo lo sintió así (IX). Por eso tampoco la narración debe ser precipitada: como hemos dicho con Heidegger, su “brillo” debe ser “suave”, su flamear debe ser proporcionado. En este sentido, el narrador pertenece a los artesanos: en el cuento que hizo dejó una huella, “como la huella de la mano del alfarero a la superficie de su vasija de arcilla” (IX)⁸. Ya que el narrador procesa los acontecimientos de su propia vida o lo que le narraban los demás, su relación con la vida humana es como la materia de la artesanía (XIX).

Y además, en este breve fragmento se puede observar lo que Leskov veía desaparecer: la conexión y armonía de todas las criaturas (XIX). Dicho brevemente, la piedra, una criatura “baja”, se inundó por la sangre en el día de la mayoría de edad del zar y anunció la muerte violenta de la criatura más noble.

III / La técnica

“La técnica reproductiva desvincula lo reproducido del ámbito de la tradición,” afirma el ensayo *La obra de arte en época de su reproducibilidad técnica* (Benjamin, 1991: I, 477). Cualquier cosa puede ser actualizada y presentada al espectador pasivo: la tradición es conmovida (*erschütterert*) no solo en sus contenidos, sino también como función. Resultaría inútil intentar enumerar todas las formas de este fenómeno, pero el crepúsculo del arte de narrar sería una de estas formas. Sin embargo, ¿cuál es la relación entre el arte de narrar y la técnica, no solo la reproductora, sino la técnica como tal? También la producción artesana es una actividad técnica que exige herramientas inventadas, y aunque su asimetría con la técnica de la época de Benjamin o aun de la nuestra es evidente, incluso así pueden ser concebidas como actividades humanas con rasgos comunes. Lo que pasa con el fin de la “época artesana” y la llegada del nuevo tipo de técnica es lo que podemos llamar el cambio de las relaciones de producción. El vínculo entre la producción y la comunicación es expresada claramente en un fragmento del *Libro de los Pasajes*: “De igual manera que el proceso de trabajo industrial se distingue claramente de la artesanía, forma de comunicación que le corresponde, la *información* se distingue claramente de la que corresponde al proceso de trabajo artesanal, que es la narración” (Benjamin, 2005: 803; Benjamin 1991: V, 966). Nuestra pregunta es, por qué en el primer tipo de las relaciones la narración florece y en el otro perece.

⁸ Benjamin usa esta metáfora también en *Sobre algunos temas en Baudelaire* (Benjamin, 1991: I, 611).

En los años cuando Benjamin desarrollaba los temas que constituyen *El narrador*, José Ortega y Gasset, en Santander, organiza conferencias sobre el fenómeno de la técnica —no sobre su contenido, es decir, inventos o máquinas particulares, sino sobre la técnica como tal: qué significa la tecnicidad (o tecnicismo) y en qué medida es indispensable para el hombre. Para Ortega, el hombre es un proyecto continuo que se diferencia del animal, en primer lugar, por su capacidad de imaginación, por consecuente insatisfacción con lo que ya hay y por su afán de reformar su *circunstancia*, crear e inventar algo que todavía no hay. En esta amplia interpretación antropológica de la técnica ya el hombre prehistórico es técnico, ya que tiene capacidad “retirarse de su repertorio de actos naturales” (Ortega y Gasset 2008:7) y hacer fuego o una trampa para cazar un mamut.

Si en toda técnica, desde la trama de mamut hasta el acelerador de partículas, suponemos una función técnica, resulta necesario dividir el desarrollo histórico de la técnica. Según Ortega, la llave es el tipo de *tecnicismo*, “*el método intelectual que opera en la creación técnica*”, y en la novena y décima conferencias distingue tres grandes fases de la técnica (Ortega y Gasset 2008:28-33):

- 1º La técnica del azar.
- 2º La técnica del artesano.
- 3º La técnica del técnico.

Definidas las tres fases, Ortega habla de la fase artesana:

“El artesano tiene que aprender en largo aprendizaje —es la época de maestros y aprendices— técnicas que ya están elaboradas y vienen de una insondable tradición. El artesano va inspirado por la norma de encajarse en esa tradición como tal: está vuelto al pasado y no abierto a posibles novedades. Sigue el uso constituido. Se producen, sin embargo, modificaciones, mejoras, en virtud de un desplazamiento continuo y por lo mismo imperceptible; modificaciones, mejoras, que se presentan con el carácter no de innovaciones sustantivas, sino, más bien, como variaciones de estilo en las destrezas. Estos estilos de tal o cual maestro se transmiten en forma de escuelas; por tanto, con el carácter formal de tradición” (Ortega y Gasset, 2008: 30).

Este fragmento esclarece la relación de lo artesano y de la tradición. La artesanía es una actividad dependiente de la transmisión y sus productos llevan huellas de los artesanos.

“En la artesanía el utensilio o trebejo es sólo suplemento del hombre. Por tanto el hombre, con sus actos naturales, sigue

siendo el actor principal. En la máquina, en cambio, pasa el instrumento a primer plano y no es él quien ayuda al hombre, sino al revés: el hombre quien simplemente ayuda y suplementa a la máquina. Por eso ella, al trabajar por sí y desprenderse del hombre, ha hecho a éste caer intuitivamente en la cuenta de que la técnica es una función aparte del hombre natural, muy independiente de éste y no atendida a los límites de éste (...) lo que pueden hacer las máquinas que el hombre es capaz de inventar es, en principio, ilimitado” (Ortega y Gasset, 2008:31).

El momento en el cual la máquina empieza a trabajar por sí sola y el hombre se convierte en su mero ayudante (maneja el aparato, dicho con Benjamin) representa una ruptura que significa la llegada de la tercera fase de la técnica, a la cual pertenece casi toda la técnica de nuestra época. Justamente, en esta tercera fase y no antes, el hombre se concibe a sí mismo como al hombre-inventor, como un ser que no debe seguir el uso constituido como el artesano, porque es capaz de reformar su alrededor o circunstancia no solo con herramientas, sino que puede inventar a una máquina y dejarla trabajar por él. Solo en la época de los inventores (y no descubridores) profesionales se manifiesta la esencia de la *invención* como función: también en ella hay que abstraer las invenciones particulares y verla como función universal, complementaria a la tradición.

El crepúsculo del mundo artesanal, de su estabilidad y lentitud, no es sin consecuencias tremendas en la esfera social y en el aspecto social de la experiencia. “*¡Ne sutor ultra crepidam!* [¡Zapatero, a tus zapatos!], ese *nec plus ultra* [ese extremo insuperable] de la sabiduría artesanal se convirtió en tremebunda necedad a partir del momento en que el relojero Watt hubo inventado la máquina de vapor, el barbero Arkwright el telar continuo y el orfebre Fulton el barco de vapor”, dice, sintomáticamente, Marx en *El Capital* (Marx 1975: I, 594). En vez del largo proceso del aprendizaje artesanal, los obreros vienen cada día a las máquinas de imprenta que son indiferentes al nivel de la experiencia, excepto poquísimas operaciones de su manejo. El trabajo mecánico, claro está, puede ser largo y exhaustivo, pero su ritmo depende de las capacidades de la maquinaria, que parecen siempre mejorables. “El hombre de hoy ya no trabaja en lo que no es susceptible de ser abreviado”, cita Benjamin a Paul Valéry (IX).

Con el nuevo tipo de trabajo y con el trabajo que siempre se puede abreviar desaparece también el aburrimiento —o, traduciendo literalmente la palabra *Langweil* el “largo rato” (Oyarzún en Benjamin, 2008: 17)—, que es “el pájaro de sueño que empolla el huevo de la experiencia” (VIII); desaparecen los momentos del aburrimiento durante el trabajo manual monótono, momentos que podían ser llenados por las narraciones de las experiencias “que se transmiten de boca en boca”. En cambio, los diarios y periódicos, impresos por las máquinas en tiradas gigantescas, no traen una experiencia narrable y coherente,

sino noticias particulares, banales, fugaces, atómicas y, según Benjamin, incompatibles con el espíritu de la narración (VI).

El narrador, como Hebel, “hace campesino” todo el universo, dice Heidegger aludiendo a Goethe (Heidegger, 1982: 236). Hebel pertenece al mundo artesano y campesino de los narradores, y cabe advertir, que unos años antes Benjamin habló de su *Cofrecillo del amigo Rhenano de casa* como de la obra de un orfebre de la prosa (Benjamin, 1991:II, 279). A la vez, estos narradores son incompatibles con la técnica industrial que llegó a extenderse en la región de Rin durante la vejez de Hebel (y cien años más tarde iba a ser descrita como *Gestell* en el famoso ensayo de Heidegger). El narrador como Hebel no escribe inventando, construyendo como los novelistas: sigue lo asentado, lo que sabe afilar, pero a la vez no puede sobrepasar los horizontes de la Selva Negra.

IV / La oralidad

Hasta la segunda mitad del siglo XX¹ encontramos solo escasa reflexión de la diferencia entre las culturas “orales” y “escritas”. Cuando la cultura occidental moderna, es decir, cultura escrita y tipográfica, reflexionaba sobre la oralidad —por ejemplo con las primeras investigaciones antropológicas en terreno— lo hacía en manera de “patriotería cultural” (Ong, 1987: 27): siempre hablaba de lo que les “faltaba”, que “todavía no han adquirido”, de “prealfabetismo”, etc., y pocas veces se daba cuenta de que con la adaptación de la escritura por toda la sociedad también algo se pierde.

En el libro *Orality and Literacy*, publicado en 1982, el investigador jesuita Walter J. Ong resume estos debates y contribuye a la superación de dicha patriotería, aunque sin su propia investigación primaria. La diferencia central entre la cultura oral y la cultura escrita (*scriptural*), a vez bastante intensificada, no es la misma que, por ejemplo, la oposición entre el habla y la *écriture* derridiana; la tesis de Ong, basándose en las investigaciones de Havelock y otros, dice que el surgimiento de la escritura y, después, de la tipografía produce cambios en la misma lengua oral, ya que la escritura afecta a toda estructura de la conciencia humana.

El filólogo norteamericano Eric A. Havelock, en su *Prefacio a Platón*, postula el vínculo entre el nacimiento de la filosofía griega clásica y el proceso de la “interiorización de la escritura” en los siglos que separan al Platón de Homero. Para Havelock, Platón representa un punto neurálgico que manifiesta las rupturas de la transición de la cultura oral a la cultura de escritura. Regresando a Platón mismo, cabe recordar el famoso pasaje del diálogo *Faidros*, donde el rey

¹ Havelock (1996: 47-53) menciona el año 1963 como un hito histórico; en este año apareció, entre otros, *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss, *Galaxia Gutenberg* de McLuhan, o el *Prefacio a Platón* del mismo Havelock.

egipcio afirma que la escritura “producirá el olvido en las almas de los que la conozcan, haciéndoles despreciar la memoria” y que hará a la gente recordar desde fuera, no desde dentro. La posibilidad de buscar y encontrar la información va a hacer atrofiar la memoria (y la tradición)².

Otro texto relevante de Platón es la *República*, específicamente su libro X, donde se habla sobre poesía en su relación con la artesanía. Este análisis platónico no resulta nada favorable para el poeta: no podrá ingresar a la ciudad perfecta. Según Sócrates (de Platón), el artesano tiene acceso a la idea de lo que fabrica: así la silla es una copia de su idea. El poeta fabrica versos y cantos, pero no copiando las ideas, sino lo que ya es una copia. Sócrates en su argumento habla del pintor que copia la silla fabricada por el artesano y por eso está “tercero contando a partir del rey y de la verdad” (Platón: 461–62, 597e); sin embargo, lo mismo se puede decir del poeta: su culpa consiste en haber copiado cosas de las cuales no tiene ningún conocimiento, y por lo dicho sus creaciones seducen y engañan.

Lo mismo vale aun para el divino Homero, maestro de los griegos, lo que es particularmente radical. Según Havelock, la motivación del Homero es *didáctica*: sus epopeyas contenían la esencia de varios aspectos de la vida griega, lo que le permite hablar sobre la “enciclopedia homérica” (Havelock, 1994: 71). Esto nos recuerda las intenciones didácticas y prácticas, como lo vimos en Leskov o Hebel. Pero justamente eso es algo que Platón no puede tolerar, porque en su opinión los poetas no deben enseñar ni dar consejos, ya que no tienen acceso al conocimiento verdadero. Homero y los poetas de la época de Platón brotan todavía en la cultura oral, en la cual el aprendizaje es algo muy distinto del que opera en la cultura escritural que conoce, por ejemplo, en los libros escolares. No es fácil apreciar el hecho de que la cultura oral tiene que mantener su conocimiento adquirido solo en el ámbito del lenguaje hablado. No podría guardar su conocimiento en un *corpus* autárquico: por eso podemos observar que, en Homero, al tratar de la navegación —cosa de mayor importancia para la civilización griega— nunca la describe “desde fuera”, de manera abstracta, sino siempre situada en una acción concreta, es decir, *cuando* alguien navega (Ong, 1987: 49). La cultura oral no puede tener “manuales” para los artesanos; pero tampoco aparecen en culturas “quiográficas”, y a lo mejor no sea demasiado especulativo decir que sobre la artesanía no se suele escribir hasta cuando comienza la desaparición de su conocimiento.

En cambio, la escritura es una “operación solipsista” (Ong, 1987: 102). Quien quiere escribir algo, primero debe dejar de comunicar, aislarse de los demás y dedicarse a la tecnología de la comunicación. Al “escritor” (y la palabra alemán *Schriftsteller* no aparece antes la época barroca) nos lo imaginamos, a diferencia del narrador, como una persona solitaria, ya que las historias en la novela no se narran, sino se inventan, construyen y escriben. La novela es una

² Advertamos que Platón, oscilando entre la sabiduría escrita y no escrita, presenta estas dudas por el medio del texto escrito.

construcción, invención, como las máquinas; se distingue por su “dependencia esencial del libro”, por su dependencia de escritura, aislamiento, distancia de la tradición (oralidad, artesanía, experiencia): es falta de la tradición oral (V).

Algunos rasgos del retrato del escritor solitario, entre cuatro paredes, bajo la débil iluminación artificial, encontramos en otro texto benjaminiano, *Una imagen de Proust*, en una cita de Jacques Rivière: Proust murió por su inexperiencia, “porque no sabía cómo se hace el fuego, cómo se abre una ventana” (Benjamin, 1991: II, 322). Proust, quien en sus textos transforma el ambiente esnob, está, comprensiblemente, alejado de los “procesos de producción”; pero igualmente lo está de las formas de experiencia, vida y sustento que conocíamos en el mundo artesano.

La escritura puede unir, pero no sin separación previa, mientras que la narración siempre juntaba la comunidad, lo que hemos visto en el caso Grecia antigua y su ruptura con Platón. Hoy en día, en pocas comunidades sobreviven las narraciones tradicionales extensas; sin embargo, por lo menos, sobreviven en comunidades (medio) imaginarias, como entre los Machiguengas en Amazonia peruana, en *El Hablador* de Mario Vargas Llosa (1987). En este texto, el Hablador “moderno”, quien simula la práctica de los habladores auténticos, acumulando y narrando las historias de la comunidad indígena dispersa, es una condición *sine que non* para supervivencia de este pueblo.

V / La crisis

Benjamin advierte reiteradamente el cambio que produce la superioridad de la información sobre la narración, que solía ser situada en la vida del narrador (VI; IX). En la cultura oral no había informaciones: no era posible buscarlas, la única solución consistía en preguntar a los sabios con mucha experiencia y buena memoria. A diferencia de la noticia de los periódicos, la narración no proporciona puro substrato de acontecimientos; como ya hemos dicho, “sumerge los acontecimientos en la vida del narrador para que los proporcione a los oyentes como una experiencia. Por eso queda en ella el toque del narrante como la huella de la mano del alfarero a la superficie de su vasija de arcilla” (Benjamin, 1991: I, 611).

Estas huellas de los manos desaparecen con la llegada de modernidad. El arquitecto austriaco Adolf Loos, en su ataque contra el ornamento, arrancó la guerra también contra estos alfareros, contra los oficios artesanos. Podemos observar cierta relación entre el crepúsculo del estilo de narrar acumulativo, “artesanal”, y este ataque contra el carácter ornamental de los *Kunstgewerbe*. “La evolución cultural equivale a la eliminación del ornamento del objeto usual” — así suena la ley de Loos, ya en 1908 (Loos, 1994: 174). La nueva época ya no es capaz de crear ornamentos nuevos, porque se trata de una época de distancia:

“llegó al conocimiento que lo tocado por el hombre no puede ser obra de arte, y que la obra de arte debe ser protegida del toque”, dice Benjamin en el ensayo sobre Karl Kraus (1991: II, 336). Las obras de arte, originalmente participantes en los rituales, tienen en la nueva época otra función y otro valor: el valor exhibitivo.

La destrucción (*Zertrümmerung*) del aura puede ser concebida como una voz dentro de este coro de fenómenos que hemos tratado: la desaparición del arte de narrar, eclipse de la oralidad y de lo artesano son otros aspectos de esta conmoción de la tradición. En el texto de Baudelaire se habla de aura como de una idea o imagen (*Vorstellung*), cuyo lugar es la *mémoire involontaire*, y “el aura que rodea a un objeto sensible corresponde exactamente a la experiencia que se deposita como ejercicio en un objeto de uso” (Benjamin, 1991: I, 644). Entonces, la destrucción del aura es vinculada también al cambio de la experiencia, o a su decadencia. El París de Baudelaire es un ambiente donde Benjamin observa la atrofia creciente de experiencia (*Verkümmerung der Erfahrung*) (Benjamin, 1991: I, 611). En la ciudad “escrita” y llena de técnica, Baudelaire no es capaz ni de sentir los olores de la primavera: *Le printemps adorable a perdu son odeur!* (Benjamin, 1991: I, 641).

En los textos tardíos de Benjamin hallamos una distinción fundamental de lo que podemos llamar “experiencia”: primero, *Erlebnis*, una experiencia inmediata o “vivencia”; y segundo, *Erfahrung*, una experiencia cumulativa e integradora. “Entonces, la atrofia de la experiencia puede ser caracterizada como transición de *Erfahrung* a *Erlebnis*”, escribe John McCole (1993: 272). Las vivencias ofrecidas por la metrópolis moderna —o la guerra, de la cual los soldados vuelven enmudecidos— no pueden entrar en *mémoire involontaire*, no pueden formar parte de la tradición; no pueden ser narradas en la manera que hemos expuesto.

Las ocasiones de facilitar a alguien una experiencia, dar un consejo, son menos y menos comunes: de aquí la *Ratlosigkeit*, “falta de consejo”, indecisión, vinculada con la novela (V; XIV). Llegamos a la “pobreza de experiencia”, pero eso no trae consigo un anhelo de una nueva experiencia íntegra. En *Experiencia y pobreza* los hombres “añoran liberarse de las experiencias, añoran un mundo en torno en el que puedan hacer que su pobreza, la externa y por último también la interna, cobre vigencia tan clara, tan limpiamente, que salga de ella algo decoroso” (Benjamin, 1991: I, 218).

En estos textos encontramos cierto complemento a *El narrador*, cuyo tono elegíaco a veces produce una ilusión falsa de conservadurismo. La afinación de otros textos —como *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*— es completamente distinta. Como si Benjamin una vez celebrara y otra vez llorara la liquidación de la tradición (McCole, 1993: 8). Pero, ¿no lo hace prematuramente? Ahora no se trata de las predicciones todavía incumplidas de Benjamin y Ortega sobre la decadencia del género novelesco. Benjamin, en *El narrador*, trabaja con periodos históricos muy largos y nos asegura que “difícilmente se han

configurado [otras] formas de comunicación (*Mitteilung*) humanas con mayor lentitud, y con mayor lentitud se han perdido” (VI). Pero, hay otras preguntas que surgen: ¿qué tan profunda es la catástrofe de la experiencia? ¿Llegó a su fin toda la tradición como función? ¿Significa la transición de lo artesano a lo técnico, de lo oral a lo escrito, el fin de la transmisión como re-creación? ¿Aplastó o aplastará la información a toda narración?

En uno de los “borradores sobre novela y narración” leemos: “El narrar todavía perdurará. Pero no en su forma ‘eterna’, en la secreta, magnífica calidez, sino en *formas* descaradas, atrevidas, da las que aún no sabemos nada” (Oyarzún en Benjamin, 2008: 132; Benjamin 1991: II, 1282-1283). En el tiempo de Benjamin, en la conmoción de la tradición, surgen nuevas formas de narración que no radican en la experiencia acumulativa del mundo artesano, pero sí intentan dar consejos. No hablamos de la novela, si no que queremos recordar uno de muchos poemas-canciones de Bertolt Brecht, amigo de Benjamin, que de manera “atrevida” presentan cortas historias, “enmascaradas”, como si fuesen oídas en la calle con el objetivo de dar un consejo, una moraleja. Estos son los primeros versos del poema “Carbón para Mike” (1926, puesto en música por Hanns Eisler), que habla de la solidaridad de los ferroviarios con la viuda de su compañero (Brecht, 1997: 28):

Me han contado que en Ohio,
a comienzos del siglo,
vivía en Bidwell una mujer,
Mary McCoy, viuda de un guardavía
llamado Mike McCoy, en plena miseria.

La conmoción de la tradición y de la comunicabilidad de experiencia puede ser concebida también como una oportunidad de pensarlas de nuevo. La canción que hemos citado es un ejemplo de obra de arte que tiene en cuenta esta conmoción y que a lo mejor cumple lo que propuso Benjamin en el ensayo *Sobre el concepto de historia*: “hay que esforzarse por sacar de nuevo la tradición del conformismo que pretende apoderarse de ella” (Benjamin, 1991: I, 695).

Bibliografía

- Benjamin, Walter. (1991). *Gesammelte Schriften*. 7 tomos. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- , —. (2005). *El libro de los pasajes*. Trad. colectiva. Madrid: Akal.
- , —. (2008). *El narrador*. Traducción y edición de P. Oyarzún. Santiago de Chile: Metales pesados.

- Brecht, Bertolt. (1997). *Poemas y canciones*. Trad. de J. López Pacheco y V. Romano. Madrid: Alianza.
- Garloff, Peter. (2003). *Philologie der Geschichte. Literaturkritik und Historiographie nach Walter Benjamin*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Havelock, Eric A. (1994). *Prefacio a Platón*. Traducción de R. Buenaventura. Madrid: Visor Distribuciones.
- , —. (1996). *La musa aprende a escribir: Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Trad. de L. Bredlow Wenda. Barcelona/Buenos Aires: Paidós.
- Heidegger, Martin. (1982). “Hebel, el amigo de la casa.” *Eco* (Bogotá) 249. Pp. 225–240.
- Leskov, Nikolaj. (1979). *Zapečetěný anděl*. Traducción de N. Slabihoudová. Praha: Odeon.
- Loos, Adolf. (1994). “Ornamento y delito”. En: Hereu, Pere, Josep Maria Montaner & Jordi Oliveras. *Textos de arquitectura de la Modernidad*. Hondarribia (Gipuzkoa): Nerea. Pp. 173-178.
- Marx, Karl. (1975). *El capital. Libro I*. Traducción de P. Scaron. México, D.F.: Siglo XXI.
- Mato, Daniel. (1990). *El arte de narrar y la noción de literatura oral: protopanorama intercultural y problemas epistemológicos*. Caracas: Universidad Central.
- McCole, John. (1993). *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca: Cornell University.
- Ong, Walter J. (1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Traducción de A. Scherp. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset, José. (2008). *Meditaciones de la técnica*. Madrid: Alianza.
- Platón. (1988). *República*. Traducción de C. Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- Simay, Philippe. (2005). “Tradition as Injunction: Benjamin and the Critique of Historicisms”. En: Benjamin, Andrew E. *Walter Benjamin and history*. London, New York: Continuum International Publishing Group.
- Vargas Llosa, Mario. (1987). *El hablador*. Barcelona: Seix Barral.

**DESGARRAMIENTO, FISURA Y ENTRE LÍNEAS EN TEXTOS
DE PLACER Y DE GOCE. ANÁLISIS BIBLIOGRÁFICO
DE *EL PLACER DEL TEXTO*, DE ROLAND BARTHES**

Ricardo Andrade Arancibia

Magíster en Literatura

ricardoandrade11@gmail.com

La lectura de El placer del texto de Roland Barthes no es sencilla. Escrito a fragmentos, la mayoría de las veces dejando a la deriva ciertos parlamentos, genera una especie de distanciamiento argumental en su escritura. Por lo tanto, mi análisis, que intentará llevar un hilo conductor determinado, evidenciará la falta de respuestas y el constante renacer de preguntas relativas a los placeres y goces del texto.

Los objetivos que persigue mi escritura son la comprensión y problematización de dicha obra, sobre la base de una síntesis de sus principales especificaciones y demandas, junto con patentizar el vínculo entre su paradigma textual y el fenómeno de la comunicación literaria. La metodología estará basada en un análisis crítico e interpretativo, manifestando en determinados pasajes ciertas relaciones con otras obras de Barthes, al mismo tiempo de ir especificando su teoría con base en las concepciones de otros escritores, literarios y no, que me parecen pertinentes de reflexión.

PALABRAS CLAVE: placer, goce, comunicación, texto, lectura.

“¿El lugar más erótico de un cuerpo no está acaso allí
donde la vestimenta se abre?” (Barthes)

Iniciar mi ensayo *abí*, en ese lugar específico, que oculta y que muestra, que trastoca, trastorna, pero también modera y recata, lo creo definitorio como puntapié inicial para mi síntesis analítica de la obra de Roland Barthes titulada *El placer del texto*. Por ello, entonces, decidí comenzar esta aproximación con aquel epígrafe, con aquellas palabras que revelan lo que no se muestra por completo, el lugar de la indecisión y de la fisura: la vestimenta entreabierta que *comienza a* quitar el velo, correr la cortina, menear la máscara, pero sin evidenciar por completo aquello que se pretende dar a la comprensión. Sorpresa y novedad. Temor y conmiseración. Una frase hermosa que me recuerda cómo la escritura es un *cuerpo* textual, repleto de reveses y vueltas a empezar, tropiezos y huidas.

La lectura de *El placer del texto* no es una lectura sencilla. Escrito a fragmentos, la mayoría de las veces dejando inconcluso ciertos parlamentos, que *a posteriori* son retomados y luego nuevamente dejados a *la deriva*, contribuye a y genera una especie de distanciamiento argumental de su escritura. Por lo tanto, mi exposición, que intentará llevar un hilo conductor determinado, considerando la problematización de ciertos conceptos e ideas que, por un lado, llamaron mi atención efusivamente y, por otro, integran la sustancia del texto, también evidenciará la falta de respuestas y el constante renacer de preguntas relativas a los placeres y goces del texto. No obstante lo anterior, y a medida que iba entendiendo que lo que expresó Barthes en su obra iba mucho más allá de un simple coqueteo literario y que efectivamente era su manera de escribir, leer y enfrentar la composición textual, me sentí mucho más seguro de mis consideraciones fragmentarias y mis argumentos *a medio camino*.

Reitero, por ende, que mi metodología estará basada en análisis crítico e interpretativo de la obra del francés, manifestando en determinados pasajes ciertas relaciones con otras obras de Barthes, al mismo tiempo de ir especificando su teoría sobre la base de las concepciones de otros escritores y teóricos literarios, que me parecen pertinentes de dar a conocer. Insisto en la precariedad de mis acercamientos en algunas ocasiones.

Los objetivos que persigue mi escritura son la comprensión y problematización de la obra *El placer del texto* del francés Roland Barthes, basadas en una síntesis de sus principales especificaciones y demandas, junto con patentizar el vínculo existente entre su paradigma textual y el fenómeno de la comunicación literaria. Esto último se relaciona específicamente con el planteamiento literario de Barthes y su relación con la lectura y la escritura.

Barthes se encuentra situado entre el estructuralismo y el postestructuralismo. Si bien lo previo no representa el sustento de mi análisis, sí creo pertinente

mencionarlo, en tanto correspondería a ese lugar *indeterminado*, ese *espacio entre* al cual Barthes hará mención con el objeto de *situar* —contradictoriamente, si se quiere— a la literatura. Aquella posición claramente le entregará movilidad y dinamismo, en tanto atrae aquel *lugar* de la fisura y el desacuerdo, de la escisión y lo no dicho. Aquello que, manifiesto como dato interesante, arrojará al teórico en una especie de limbo idiomático, lingüístico y literario.

Ahora bien, la premisa fundamental del texto de Barthes *El placer del texto* no es otra que depurar el concepto de texto bajo los parámetros del placer y del goce. En un nivel general, Barthes recorrerá, a retazos, la escritura y la lectura *placentera* y *gozosa*, dejando entrever cierto ímpetu por situar a la literatura en algún espacio —quizás indeterminado, quizás no. Lo previo hizo que recordara un texto, también de Barthes, llamado “¿Adónde o/va la literatura?” que, bajo la etiqueta de entrevista, responde a Nadeau de la siguiente manera: “la literatura crece en un mundo de lenguaje, en lo que he llamado en otro lugar *logosfera*, el mundo de los lenguajes en que vivimos; y esa *logosfera*, si nos atenemos a lo que nuestra sociedad es, está profundamente dividida. Los lenguajes están divididos (...) Creo que hay que situar bien a la literatura en relación con esa división de los lenguajes” (Barthes, 2003: 176). Por lo tanto, y replicado en el texto en cuestión, existiría una reflexión acerca del lenguaje, la escritura y el placer y el goce *en* la obra literaria, sosteniendo así un desplazamiento del término “literatura” en pos de una nueva concepción de entender lo propiamente literario.

Ya en la definición del placer y del goce Barthes propone, en un principio del texto, la indeterminación y la constante movilidad y dinamismo de ambos conceptos. Existe un margen de indeterminación y de indefinición del placer y del goce, lo que contribuiría a un deslizamiento del paradigma, por lo que evidenciar certeza y determinación en la utilización de los términos no sería adecuado.

Según *El placer del texto*, el texto de placer es aquel que contenta, da euforia; proviene de la cultura, por lo tanto no rompe con ella y está ligado a una práctica *confortable* de la lectura; mientras que el texto de goce es aquel que pone en estado de pérdida, desacomoda, hace vacilar los fundamentos históricos y culturales, poniendo en crisis su relación con el lenguaje (Barthes, 2009: 25). El placer se vincularía netamente con la satisfacción y la comodidad en la lectura: un placer necesario en los textos, y que cada uno, como lector atento, anhela y busca. El goce, por su parte, se relaciona más que nada con lo que se escapa, lo *no dicho*, la desaparición.

El placer del texto, por lo tanto, vinculado a la cultura y su diversidad. Barthes dice que mientras más diversa sea la cultura mayor puede ser el placer. El goce no es más que el placer a pedazos, la lengua y la cultura en retazos (Barthes, 2009: 83); intransividad en el goce, debido a que no ejerce algún tipo de poder hacia fuera ni existe alguna relación con lo *externo*, solo *vive* bajo el alero de la

perversidad. ¿A qué se refiere Barthes con ello? El placer, a diferencia del goce, objetivaría inclusive nuestra intención material a la lectura: lugar, tiempo, casa, familia, lámpara (Barthes, 2009: 83). El goce, en cuanto imprevisible, vacío y móvil, se realizaría de una vez sin *condiciones para* alcanzarlo.

Y es ese instante, aquel espacio, aquel preciso momento el que Barthes rescata: “Ni la cultura ni su destrucción son eróticos: es la fisura entre una y otra la que se vuelve erótica. El placer del texto es similar a ese instante insostenible, imposible, *puramente novelesco*” (Barthes, 2009: 15). El texto *reluciría* en esa indecisión: en ese chispazo. Me permito la licencia de llamarlo “entre líneas”. Ni la violencia ni la destrucción interesarían al placer, sino la pérdida, la deflación, aquello que se apodera del sujeto en el centro de su goce (Barthes, 2009: 16).

Así, entonces, Barthes irá planteando una dialéctica del placer, establecida entre el texto y su lector, pero no el receptor literario como “persona”, sino que como espacio y que Barthes también denomina “juego”: “No es la “persona” del otro lo que necesito, es el espacio: la posibilidad de una dialéctica del deseo, de una *imprevisión* del goce: que las cartas no estén echadas, sino que haya juego todavía” (Barthes, 2009: 12). Aquella palabrita, “juego”, se reiteró en mi lectura y en la conformación a fragmentos del texto de Barthes. Por un lado, *juego* como una dialéctica entre dos —o más— sujetos u objetos, y también como aquella manifestación textual de lo no dicho en la persona del sujeto lector. Ahora bien, no puedo pasar este tema sin mencionar a Gadamer, quien trata el tema del *juego*, si bien desde una perspectiva artística más global. Creo que es posible encontrarle un sustento mayor al término que lo comunicado por Barthes en *El placer del texto*, ya que no lo desarrolla específicamente en su obra.

Según Gadamer, el *juego* es una especie de vaivén, un movimiento constante entre un ir y un volver: un diálogo entre el pasado y el ahora. El espectador de una obra de arte, al momento de enfrentarse a ella, se entrega a un algo que se encuentra más allá de él; es un captar en la obra de arte *eso* que está *ahí*. La función del espectador en el *juego* es trascendental, a saber: “el espectador es, claramente, algo más que un mero observador que contempla lo que ocurre ante él; en tanto que *participa* en el juego, es parte de él” (Gadamer, 1991: 69). Habría, por lo tanto, una especie de reunión entre los consumidores de arte y la obra en sí, aspecto que el arte moderno no deja de lado, ya que intenta diluir la distancia entre público y arte. Siempre el juego en la obra de arte va a remitir a un posible espectador; si este no existe, el juego se frustra, evitando el contacto. Interesante similitud de este último enunciado con lo propuesto por Barthes en su texto.

No quiero pecar de apresurado. Sin embargo, Barthes, en *El placer del texto* y además en otras de sus obras, plasma —no explícitamente— una teoría de la comunicación. Lo que podría ser muy antojadizo, considero que es un acierto en la obra del francés, en tanto trata contenidos propios y específicos del

proceso comunicativo entre texto (no bajo el alero de la “figura” del autor-escriptor) y lector (ya especifiqué que no lector como “persona”, sino como espacio de fisura y de herida). La manera clásica evidentemente se ve superada, y es aquí, en *este lugar*, en donde el *juego* entraría en evidencia, en tanto la obra escrita-literaria buscaría al lector, lo tendría que *atrapar*, sin siquiera saber quién es ni en qué lugar se encuentra. Barthes lo expone en un principio de su fragmentaria exposición: “¿Escribir en el placer, me asegura a mí, escritor, la existencia del placer de mi lector? De ninguna manera. Es preciso que yo busque a ese lector (que lo “rastree”) *sin saber dónde está*” (Barthes, 2009: 12).

El texto debe probar que desea al lector, que lo seduce, lo tuerce. Todo este proceso mediante la escritura, cual *kamasutra*¹ que orienta y guía la lectura. No como un decálogo —la literatura no es una serie de “pasos a seguir”—, sino como manifestación y evidencia de aquello que no es compartido y que forma parte de nuestros rincones más ocultos y poco explorados. El texto fetiche, que *desea*:

“(…) mediante toda una disposición de pantallas invisibles, de seleccionadas sutilezas: el vocabulario, las referencias, la legibilidad, etc. (...) Como institución el autor está muerto: su persona civil, pasional, biográfica, ha desaparecido; desposeída, ya no ejerce sobre su obra la formidable paternidad (...) Pero en el texto, de una cierta manera, *yo deseo al autor*: tengo necesidad de su figura (que no es ni su representación ni su proyección), tanto como él tiene necesidad de la mía” (Barthes, 2009: 46).

Ahora bien: hablé del texto y esboqué que el autor no está, no se encuentra, y no es necesario tampoco su encuentro —como tampoco con el lector “persona”. Otorgar la figura de un autor a un texto sería evitar las preguntas: el tema acá es que no hay que cerrar la escritura, sino dejarla abierta, en tensión. Barthes dice que el autor es una figura que cierra la navegación y que metaforiza el texto: “Darle a un texto un Autor es imponerle un seguro, proveerlo de un significado último, cerrar la escritura” (Barthes, 1987: 65). Lo importante es la pregunta, la contradicción, no la totalidad ni la respuesta. El texto, por ende, no sería reflejo de una expresividad, sino de una práctica de imitación, de copia infinita (Barthes, 2003: 178). La cita sin comillas.

Joni Mitchell: tal como Barthes cita a sus amigos —lo hace en el esclarecedor texto Fragmentos del discurso amoroso y lo realiza en una ocasión en El placer del texto, evidenciando solo la inicial de su interlocutor(a)—, creo necesario, aunque peque de poco académico, y obviamente guardando las proporciones, citar a una cantante de folk de los años 60, cuyo nombre encabeza este apartado. La verdad es que mientras leía el texto de Barthes y su juego con este espacio, esa fisura, herida, desgarramiento que deja el texto y que sería lo

¹ Barthes realiza constantes alusiones al cuerpo textual como cuerpo sexual, vinculando, por ejemplo, el *kamasutra* como una especie de escritura del texto: una guía posicional acerca de la manifestación del goce de la escritura.

importante de dar a conocer, puesto que es el espacio del placer y del goce, me acordé bastante de una canción en particular: “*A case of you*”². Hay una parte en esa hermosa y desgarradora canción que dice lo siguiente:

“(...) *I remember that time you told me, you said,
‘Love is touching souls’
Surely you touched mine
‘Cause part of you pours out of me
In these lines from time to time (...)*”.

Además de encontrar que aquellas palabras emanan de uno de los cerebros más influyentes de la música internacional, creo que aquel entre líneas se evidencia en el final del párrafo. Aquella figura que aparece, que asoma, que se olvida, que no está siempre, inconstante e indecible absolutamente, que se encuentra rasgada y mimetizada. Una palabra erótica, que brilla y produce chispas, que no está en la letra específicamente, sino en el interlineado, en el entre líneas.

El sujeto, como aquel cuerpo ausente, que se haría presente deambulando en el texto.

Barthes habla también del murmullo del texto que, a diferencia de los textos de placer y goce, se sustenta netamente en el lenguaje como necesidad escritural. Un texto no dirigido, sin afecto, frígido, poco dado a la neurosis: sin inestabilidad. Barthes comenta que no se puede escribir sin poseer ese mal menor (la neurosis). Neurosis como un lugar intermedio —volvemos al espacio indefinido, al limbo barthesiano—, necesario para poder escribir, para in-estabilizar y coquetear. Barthes dice: “todo escritor dirá entonces: loco no puedo, sano no querría, sólo soy siendo neurótico” (Barthes, 2009: 14).

Ese espacio neurótico, por lo tanto, es también atópico. ¿Qué quiere decir esto? Barthes prefiere la a-topía, por sobre la u-topía, ya que la primera no lo ata a un lugar producto de su no pertenencia a ninguno, dejándole espacio a la arbitrariedad y al error, al naufragio; la utopía, en cambio, pertenecería al discurso colectivo acerca de lo irrealizable: y Barthes quiere realizar. Es la pregunta del texto “¿Adónde o/va la literatura?”: el título vendría siendo esa escritura que se interroga permanentemente por sí misma, y que no anhela respuesta, sino que continuar situada dentro de sus propios límites, límites otorgados por la intransitividad del goce de la escritura.

Atopía que también se relaciona con aquella “Sociedad de amigos del texto”, de la que habla en *El placer del texto*, en tanto no lugar, sin identificación: “sin embargo sería una especie de falansterio, pues en él serían reconocidas las contradicciones” (Barthes, 2009: 26). Al igual que la producción textual: atópica, repleta de contradicciones y errores varios. La literatura como marca profun-

² <http://www.youtube.com/watch?v=IAsXMlkwXgs> (versión en vivo).
<http://lyricskeeper.es/es/joni-mitchell/a-case-of-you.html> (letra de la canción).

da de esa atopía, es decir, esa “imposibilidad o carencia de lugar”: a la literatura no se le puede situar dentro de un lenguaje determinado por ser esa confederación de lenguajes. “Fichado, estoy fichado, asignado a un lugar (intelectual), a una residencia de casta (sino de clase). Contra lo cual una sola doctrina interior: la de la atopía (la del habitáculo a la deriva). La atopía es superior a la utopía (la utopía es reactiva, táctica, literaria, proviene del sentido y lo pone a andar)” (Barthes, 1978: 53-54). La tmesis como marca también de una lectura hecha a la deriva, lo intratable, el no respeto por la totalidad, por el dogma: no puede ser asumido por ninguna colectividad, ninguna mentalidad, ningún idiolecto.

Otro término que llamó la atención de mi lectura, y que considero bastante ocurrente para entender la fisura barthesiana, es el término “*tmesis*”. Leemos cortada, separadamente, fragmentariamente: “¿se ha leído alguna vez a Proust, Balzac o La guerra y la paz palabra por palabra?” (Barthes, 2009: 21). La tmesis se produce en el consumo literario: no anticipada por el autor, ya que este último no puede prever qué es lo que no leerá: la fisura, el desgarramiento, la inhabilidad.

El goce del texto tiene que darse en lo nuevo absoluto y, contradictoriamente, en la repetición: solo lo nuevo trastorna, enferma, y solo la repetición engendraría por sí misma el goce. No es la repetición de la cultura de masas: el mismo sentido, solo variarían las formas superficiales; nuevos libros, nuevas emisiones, nuevos films. Para que la repetición entre en el terreno de lo erótico, es necesario que dicha repetición sea literal y formal: repetir en exceso es entrar en la pérdida, en el cero del significado (Barthes, 2009: 68). El sentido se perdería, por lo tanto, en la repetición literal, lo que conllevaría una pérdida y una fisura, provocando que el texto recaiga en el goce. Un ejemplo de esto sería cuando mentalmente repetimos una palabra muchas veces y el sentido comienza a perderse, a morir, a herirse. Lo que Barthes por tanto postula es esa pérdida, ese lugar cero, ese espacio entre texto y lectura, con la finalidad del goce y el placer.

Un aspecto bastante esclarecedor y que me hace bastante sentido respecto de este entre líneas, es la noción de voyeur: el que mira sin ser visto. Si bien, Barthes no lo desarrolla en profundidad en su exposición fragmentaria, sí da ciertas alusiones al concepto, considerándolo una manera de acceder al texto, evocando placer y goce, por supuesto.

La capacidad que cada uno tiene como lector para elegir y evitar leer algo —pasar por alto ciertas palabras, letras, encabalgamientos, descripciones, párrafos, fragmentos— entregaría esa intimidad e intensidad de la lectura. Lacan es citado —de manera fragmentaria, ciertamente— por Barthes en su obra, además de exponer ciertos términos vinculados con el cine y que, del mismo modo, pueden interceder en este espacio herido y desgarrado. Lacan, en su discurso *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, y más específicamente en las clases 6 y 7: “La esquizia del ojo y de la mirada” y “La anamorfosis”, define

el ojo anatómico y la mirada, diferenciando claramente ambas concepciones en función de la pulsión escópica (algo así como el deseo de mirar y de ser mirado. La palabra “escópica” viene del griego *skóp*, que significa mirar). No entraré en mayores detalles respecto del psicoanálisis del psiquiatra francés; sin embargo, creo adecuado esta breve e inacabada descripción.

Para Lacan, la existencia del sujeto tendría estrecha relación con lo Otro, lo social, en su caso con la voz y la mirada de la madre en vínculo con su hijo. Barthes nombra la relación edípica, la búsqueda del padre en la escritura, relación madre-hijo supeditada a que este último cree que su madre tiene pene. De hecho, Barthes lo dice claramente: “todo relato (todo develamiento de la verdad) es una puesta en escena del Padre (ausente, oculto o hipostasiado), lo que explicaría la solidaridad de las formas narrativas, de las estructuras familiares y de las interdicciones de desnudez” (Barthes, 2009: 20). Se vuelve nuevamente a la contradicción genérica, esbozada previamente.

Dicha relación con el Otro que Lacan comenta en sus textos, Barthes lo manifiesta en tanto en la lectura la perversión del otro es puesta en el tapete: “Puedo volverme su ‘voyeur’, observo clandestinamente el placer del otro, entro en la perversión; ante mis ojos el comentario se vuelve entonces un texto, una ficción, una envoltura fisurada” (Barthes, 2009: 30) Una perversidad manchada por la no función de su escritura.

¿Cómo distingue Lacan la mirada de la visión? La visión se vincularía con la tradición de la dialéctica de lo verdadero, mientras que la mirada con nuestra aventura, nuestros traumas, nuestras sorpresas. La mirada estaría vinculada con el objeto, no directamente con el sujeto. Puesto que la mirada se encuentra en la realidad, en lo otro: es la mancha, lo que nos mira constantemente, es el placer, el goce, el miedo. Nos volvimos espectadores, espectros, espejos (reitero: el texto nos busca sin saber dónde estamos). Lacan caracteriza el mundo como omnivoyeur: “el mundo es omnivoyeur, pero no es exhibicionista —no provoca nuestra mirada. Cuando empieza a provocarla, entonces también empieza la sensación de extrañeza” (Lacan, 1987: 83).

Existe una imposibilidad de escapar de la mirada del otro, siendo esta misma mirada la que Lacan relaciona con la madre en contacto con el niño, y la que configura al sujeto. Nosotros vemos, generalmente vemos, pero miramos cuando el mundo nos devuelve la mirada, su mirada, cuando nos sorprende, cuando nos atosiga: “La mirada, en cuanto el sujeto intenta acomodarse a ella, se convierte en ese objeto puntiforme, ese punto de ser evanescente, con que el sujeto confunde su propio desfallecimiento” (Lacan, 1987: 90). La mirada es como un agujón molesto.

Insisto: texto, tejido, mundo: cultura y destrucción. Finalmente, somos unos perseguidos por eso que llamamos texto: nos mira, nos provoca. Barthes lo sintetiza fenomenalmente: “Todo se juega, se goza, en la primera mirada”

(Barthes, 2009: 84). La primera mirada como esa vuelta a lo real: el primer momento, la perversidad, la mancha, la pulsión, el desgarró, la fisura.

Hay mucho más que decir acerca de Barthes. Creo que es un escritor interesante y polémico: el limbo de Barthes reflejado en sus obras, esa indeterminación con un objetivo claro, sin embargo desestabilizadora, pero creadora a la vez. Claramente, acepto mis indeterminaciones, mas, ¿no era de esa manera que había que leer el texto? ¿Acaso una lectura de este tipo no es reflejo, en cierta medida, de un entendimiento a medias, entre líneas?

Una lectura análoga al amor: estar con alguien y pensar en otra cosa, la lectura causaría mayor placer cuando ocurre indirectamente. Puede ser bastante perverso, pero no deja de tener su lógica dentro de todo: casualmente es lo obsceno, lo oculto, lo que no se ve a simple vista, pero que está y sabemos que está, lo que más llamaría nuestra atención. La mancha, el bulto, lo erótico de la vestimenta cerrada, el morbo de las letras y el goce de la escritura.

Rescato nuevamente la escisión, la herida, ese espacio de indeterminación provocante de placer y goce. La escritura siempre como una perversión, una práctica que pretende que el sujeto se disuelva, viva en cada una de las páginas de la obra, se dispense en el interlineado y rescate lo “no dicho”. ¿Teoría comunicativa escritural literaria? No lo sé con exactitud, no obstante, esta breve aproximación a Barthes pretendía expresar aquello.

Bibliografía

- Barthes, Roland. (2009). *El placer del texto y lección inaugural*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- , —. (2003). “¿Adónde o/va la literatura?” En: *Variaciones sobre la literatura*. Bs. As.: Paidós.
- , —. (1987). “La muerte del autor”. En: *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- , —. (1978). *Roland Barthes por Roland Barthes*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Gadamer, Hans-Georg. (1991) *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, Jacques, (1987). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

EL MAL ES LA DIVISIÓN: EL PUEBLO CONTRA EL ESTADO EN MARX

Cristobal Montalva Cautín

Doctorado en Filosofía

cristobalmontalva@yahoo.es

Marx, en su Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, excede el meramente criticar la posición hegeliana, para cumplir una crítica de la figura misma del Estado como pretendido límite indeconstructible de la política moderna. Marx denunciará la emancipación política moderna, consagrada en la emergencia autónoma de la política —en la emergencia del Estado— como un gesto abstractor —divisor—, como un gesto de la dominación. La emergencia del Estado, de la política, fija y hunde a la soberanía popular, al pueblo en asamblea, como un momento mítico excepcional. El Estado surge de separar —de dividir— al pueblo de su tener forma como asamblea, de su ser lo político mismo. División que mienta el hecho de la emergencia de algo Uno, de algo separado que le arrebató al pueblo su poder-de-hacer-en-común, su ser lo político. Esta división, esta separación, siempre va a ser el mal: es un impedimento a que tenga lugar lo político mismo como tal. De las posibilidades e imposibilidades para que tenga lugar lo político —según Marx— nos ocuparemos en este texto.

PALABRAS CLAVE: política, Estado, división, lo político, Marx.

Cuando autores como Rancière, Clastres o Abensour vuelven a Marx para abogar por una autonomía de lo político —por una irreductibilidad de lo político—, no aluden a una mera preeminencia de lo político (Abensour, 1998: 140). Podríamos hablar de preeminencia de lo político si éste fuera un subsistema, una esfera entre otras del todo social. Acostumbrados estamos a escuchar lo político en su variación reducida de política, de un subsistema entre otros. Penetrados estamos en nuestro sentido común por la división funcionalista de la sociología positiva. Mal acostumbrados estamos a divisiones, exclusiones por doquier. Sobre todo nosotros aún modernos. Marx nos muestra que el proyecto emancipatorio de la modernidad brota desde un gesto abstractor, separador, por excelencia. La división funcional que se nombra a sí como *diferenciación* funcional, solo pinta gris sobre gris en divisiones ya políticamente consagradas. Los que levantaron el Estado en la modernidad para conspirar contra la soberanía popular emergente, haciéndola totalmente transferida, son los que hoy abogan por recrudescer la autonomía mutua del subsistema de la economía frente al subsistema de la política.

Los marxismos reales apostaron por también hacer uso de esta división funcional, dándole prevalencia a lo económico-social sobre la política. Le llaman “diferenciación funcional” a una división que en verdad es trágica. “El mal es el *Uno*” (Clastres, 1978: 152)³. El mal es el principio de identidad en sí mismo que, al nombrar a algo como *solo* idéntico a, *lo divide* del todo, lo hace incompleto. El mal es que los humanos solo sean humanos. El mal es este uno que fija a los humanos, que les coarta el ser todo. El bien es el dos, lo ambiguo, que los hombres a la vez sean hombres y sus otros, que sean hombres y dioses a la vez (Clastres, 1978: 153). El mal es la división. El mal dramático es la división que escinde, que fija esencias, que petrifica. El mal es la división, la constitución de lo social en esferas constitutivamente irreconciliables, porque son constituidas en este gesto de la división, de la abstracción. El mal es el surgimiento del Estado desde el todo social, desde esa toda actividad que es formación social ignorante de Estado. El mal es el surgimiento del Estado como algo separado, como un aparato, como un dispositivo-sobre y que recae con su dominar sobre la sociedad civil⁴. El gesto de la división es ya el gesto de la dominación.

Pero, qué es esto *lo político* que, de algún modo, el solo esta especie de

³ Es una voz de un pueblo “originario” guaraní. Cuánto saber, *kimün*, hay en esos sujetos que el poder excluye del saber, nombrándolos —para fijar su ser excluidos— como “originarios”, “nativos”. Creo que eran tiempos menos cínicos cuando se les llamaba “indígenas”. Clastres llama la atención sobre las dificultades epistémicas que tenemos para reparar en estos pueblos como algo excepcional, algo otro a “nuestro pasado”, algo otro a lo obsoleto y ya dejado atrás por “nosotros” —entiéndase Occidente. Las consecuencias de que un pueblo de intensidad tecnológica menor —no inferior— a la nuestra pueda vivir lo político, es fuerte señal que siempre, siempre, nos ha sido posible vivir instalados en la actividad genérica del producirnos, del vivirnos desde el poder como potencia.

⁴ El Estado mismo por su dividirse es el mal: “El Estado que conocemos ha sido la causa del mal” (Schiller, 1999: 161).

dividirlo ya es el mal. Lo político es el *antes*, no en el tiempo, de la política y de todas las esferas del todo social. Es, si se quiere, condición trascendental de toda formación social, pero no una condición trascendente, sino que inmanente a la formación social misma. ¿Qué nos imposibilita hacernos visible esto irreductible de lo político? Dos cuestiones en conexión. El ya nombrado funcionalismo de nuestros días, en que la esfera política no solo es separada de otras, sino que, además, queda clausurada a —reducida a— democracia liberal, que en ciertas formaciones, como la nuestra, no es ni siquiera representativa, sino que delegativa.

En segundo lugar, como efecto reflejo de este prevaeciente funcionalismo difuso⁵, podríamos decir que hemos desarrollado una ceguera para un ámbito de lo político en clave de momento total de lo social. Ejemplos de esta ceguera los tenemos en las comprensiones equívocas de las vueltas contemporáneas a lo político marxiano, llegando a comprenderse ellas por Fischbach y otros pensadores de la izquierda francesa⁶ incluso como una traición —un renovarse diríamos desde nuestra posdictadura—, como un renegar del ámbito de lo social, de lo socioeconómico. Para estos sectores de izquierda, recurrir a lo político sería recurrir a una forma depurada de lo social, depurada de la conflictualidad que sí tiene lugar en lo social. Malentienden a lo político marxiano asimilándolo al concepto que de lo político tiene Arendt: como una especie de ámbito sagrado de la Acción, apartado y depurado de la suciedad de la labor, del sudor del trabajo humano, de la miseria y dolor de los cuerpos explotados. Es cierto que, en su brillo sagrado, un ámbito político tal opacaría e invisibilizaría la lucha de clases. Pero digámoslo de inmediato: para Marx el momento de lo político no tiene ningún carácter de depurado, es el pueblo. Es el *demos*, unos cuerpos en asamblea, unos cuerpos entregados a la alegría y goce del ser en asamblea⁷.

Aquel malentendido, sin embargo, por contraste, es señal del retorno, al menos como deseo, de lo político. Es señal de la urgente disputa por nombrar el retorno de este todo irreductible, indivisible. Hay un reclamo de significante para el todo, para la democracia total, porque de algún modo ha vuelto.

Como ya hemos ido señalando, Marx mismo debió lidiar con este asunto de “falta” de significantes. Llevado por esto, hizo uso de distintos significantes para referir a este todo: en un primer momento lo nombró como *demos*, como pueblo; en momentos ulteriores, como lo social y como formación social. No

⁵ Difuso en el sentido de reticular, de microfísicamente extendido, cual los fascismos difusos que podemos llevar dentro.

⁶ Cf. Fischbach (2011), “Le déni du social. Deux exemples contemporains: Abensour & Rancière”. *Séminaire Marx au XXI siècle: l'esprit & la letter*.

⁷ No pretendemos aquí acometer ninguna cartografía del pensamiento de Marx, pero no habría que pensar como momentos separados el momento total en clave de lo social de este mismo momento en clave de lo político. Dicho de otro modo, por qué habríamos de concebir la labor humana solo como actividad privada o socioeconómica, y no como una actividad política. El cuerpo que trabaja no debiese ser otro que el cuerpo que se ensancha en lo común de su ser en asamblea.

tenemos por qué ver en este paso un abandono de lo político. Hay que atender como siempre a lo señalado, al campo en que tiene lugar, al uso, más que tomar partido por uno de los significantes. Juzgar que en ese paso de “político” a “social” hay un cambio de esfera, un alcanzar una esfera más concreta y material, tiene como presupuesto el funcionalismo de las ciencias sociales positivistas. Con lo social a veces, entonces, podríamos referir a un subsistema social, pero otras veces, como ocurre en Marx, a este espacio de lo político, de lo irreductible, que aquí venimos desentrañando. Su crítica a la emancipación política también podemos comprenderla como una objeción a que tengamos como horizonte de nuestras luchas al ámbito de las divisiones funcionales. La emancipación política no sería solo una inocua e insuficiente emancipación —una emancipación parcial, un emanciparse acotado a una esfera—, sino que un emanciparse de lo político, de lo total, bajo el gesto abstractor de la modernidad: es una *mala* emancipación, es un enajenarnos de la potencia de lo político. Marx entonces nos habla de emancipación humana como aquella que —oponiéndose a toda emancipación enajenada, parcial, a todo escisión desde lo uno— sería capaz de reducir efectivamente, materialmente, esta formación política constituida desde la división, para ponernos así ante el momento de lo político mismo. La emancipación humana no implica la emancipación de la política, no implica el fin de la política. Se trata de una emancipación político-crítica de la política enajenada, de la política burgueso-capitalista. Es el fin de esta mala forma de la política, no de la política misma, no de lo político. La emancipación humana —radical, integral, nos colocaría ante el momento de lo político mismo.

Tenemos que hacer nosotros una *epoché* —una suspensión— del funcionalismo, para tener ojos para ese momento, para el todo. Este momento político, este momento total, este terreno es el espacio, el *chorós*, en que se constituye el todo social, toda formación social, en que “se decide el destino de todo” (Žižek, 1998: 253). Lo político, al emerger, al irrumpir, suspende materialmente toda formación social, el todo social, para fundarlo de nuevo, para constituirlo de nuevo. Este irrumpir es el temor, la amenaza constante para los administradores de la política como esfera, esfera en que mantienen constreñido a lo político mismo. Cuando la política excede su carácter autorregulatorio, cuando excede el *marco* jurídico de su acción, entonces ese todo social comienza a ser puesto en suspenso y alborea lo político. Este brotar de este exceso material lo vivenciamos en nuestras luchas, es lo que vibra en nuestros corazones, o es el vibrar de nuestros corazones que remueve —desedimenta— la política para ponernos ante un momento de lo político. Este poner en suspensión el todo social, este emerger lo político, tiene el gesto de desnaturalizar este todo social para hacerlo desaparecer en su forma cristalizada, al retrotraerlo a sus raíces que estaban invisibilizadas⁸.

⁸ Tiene claramente lugar una contención de lo político, un encubrimiento de tal espacio a través de su mala forma de política policial. Tiene lugar un velado —y a veces no— contener la irrupción del demos. Los reparos epistemológicos y ontológicos de Clastres sobre el eurocentrismo que nos impide ver a los pueblos primeros como tales, como excepcionales, podemos aplicarlos al

Por más que sea encubierta, siempre está la escena del *antes*, de lo político. Creo que este ir sobre lo que hasta entonces era pletórico en dureza, por presentarse como lo dado, como todo lo real, para convertir eso sólido en aire, podemos reconocerlo como un momento de disolución, de negatividad. El reconocerlo como tal, nos abre a la cuestión de si lo político es meramente un momento que siempre va a derivar —una y otra vez— en el fundar un todo social constituido desde el dividir del uno. Como si a este momento de lo político en su excepción radical no le fuese posible cobrar algún tipo de forma y permanecer. Marx y Clastres apuestan a que es posible que este momento que mentamos como lo político le sea posible el constituirse como forma particular permanente, como forma plástica, indeterminadamente determinable. El reconocer este momento de lo político como disolución, de algún modo ya nos abre a esa posibilidad. Y esto porque este movimiento de historizar o, si se quiere, deconstruir radicalmente lo dado, es el momento de la plena libertad. No tenemos por qué siempre derivar, recaer, en el mal del Uno, en el dividir. Es una posibilidad. Ser negativos es el sernos radicalmente posible recaer en el dividir, hacer el mal. Pero solo posible, no necesario. El asunto es que por este mismo carácter fuerte de la posibilidad, el momento de la negatividad perfectamente puede abandonarse como excepción, sin recaer en el dividir. Puede tomar forma particular, concreta.

Lo político no tiene porque solo ser un *antes* de formaciones políticas que únicamente podrían venir a conformarse desde el dividir. Marx, en el contexto de su *Crítica de la Filosofía del Derecho*, nos habla de la posibilidad de un advenir autónomo de lo político. Marx excede su crítica al Estado, dándole lugar a la posibilidad de una autonomía de lo político. ¿Qué quiere decir acá autonomía? Quiere decir que es posible para Marx que lo político tenga lugar como tal, no constreñido. Como tal: no como mero momento de negatividad de formaciones sociales luego gestadas desde la división.

Abensour nos apunta que si lo político sufre una constricción en su concretizarse, es el fin trágico del momento de lo político. Y esta constricción siempre va a significar que se cumpla la posibilidad de la conflictividad social⁹ como fundante, como constituyente, como instituyente de una formación social que portará en sí el mal del uno —la violencia social—, como ocurre en toda sociedad de clases. La conflictividad social es un fenómeno derivado de lo político, de no ser así proclamaríamos la eternidad de la lucha de clases. El poder-sobre —el poder como dominación— debe tener un afuera posible. Notemos que Marx no abogó por la lucha de clases, sino que por el *fin* de ella. La lucha de clases es un dato de la causa, un instituido de nuestra formación social. El mismo hecho

momento de la excepción misma que es lo político. Hay un capitalcentrismo que nos mal oculta el terreno de lo político. Economocentrismo teórico y todo práctico a la vez.

⁹ Este incorporar la conflictividad permitiría mantener la invitación a lo político que nos hacen Abensour y Rancière desde Marx, a resguardo de las críticas ya referidas en que se les muestra como traidores y encubridores de la lucha de clases y de toda otra conflictividad.

de ser un instituido, un derivado, es lo que hace posible su superación. Es el instituir de una violencia social, no necesaria, pero siempre posible. No es que recaiga la división sobre la totalidad concreta de lo político, sino que mienta el hecho de la emergencia de algo uno, de algo separado que le arrebatara el poder-de-hacer-en-común —el poder-entre— que caracteriza a lo político. La división tiene que ver con el surgimiento de una figura de lo uno como el Estado, de algo que, permaneciendo desligado de lo político, se convertirá en *un mismo* que se producirá y reproducirá a sí mismo. Esta división, esta separación, siempre va a ser el mal: no referido a su fundamento, será incapaz de alteridad. Que este mal de la división solo sea posible y no una determinación, no significa que el momento de lo político sea un momento de armonía. Es más bien un momento neutro. Es un momento todo concreto, todo material, nada abstracto: “¿Cómo si el pueblo no fuese el Estado real! El Estado es lo abstracto. Sólo el pueblo es lo concreto” (Marx, 1968: 38). Es el momento del *demos*, de la verdadera democracia, de la democracia insurgente, de la democracia salvaje. Es el momento de tocarnos en nuestro ser sociales, en nuestro ser políticos. La socialidad, la politicidad que nos constituye. Socialidad concreta en el vivir-con, nosotros los cuerpos de los muchos. Por condición ontológica, el goce del actuar en común es muy primero a los goces personales. Pero no es un espacio de felicidad, es un espacio de la acción política. Es lo social total, lo político total. La vida pública es la totalidad una. El buen uno, el uno completo pero indómitamente haciéndose y rehaciéndose. No hay nada exterior a esto social total y nada al interior de él se divide o escinde para erguirse como un uno incompleto.

Clastres nos muestra que en las sociedades *primeras* este poder de lo social se procura que permanezca siempre inmanente a la sociedad en su conjunto. Como momento todo otro, todo material y concreto, los miembros de tales sociedades custodian que no surja la división interna entre gobernantes y gobernados. La indivisión, o positivamente la igualdad, es la condición a resguardar, que preserva la permanencia en lo político (Clastres, 1978: 179).

Más cercano a nosotros tenemos otra experiencia de custodia de lo político: la experiencia del terror jacobino que se hace cargo de la amenaza permanente que se cierne sobre el lugar vacío del poder de que nos habla Lefort:

“Si tenemos presente la homología entre la tesis de Lefort sobre el lugar vacío del poder y la célebre máxima de Saint-Just ‘nadie puede reinar inocentemente’, que sirvió como legitimación inmediata del Terror, se vuelve evidente el hecho crucial: el Terror jacobino no fue una simple aberración ni una traición al proyecto democrático, sino que, por el contrario, su naturaleza fue estrictamente democrática” (Zizek, 1998: 346).

Aquí el peligro era que un héroe revolucionario se elevara por encima

del pueblo y se volviese así rey, tirano: “Como siempre Saint-Just tenía razón cuando, en su acusación contra el rey, exigió su ejecución, no a causa de cualquiera de sus hechos específicos, sino simplemente *porque era rey*” (Zizek, 1998: 118)¹⁰. Nuevamente el asunto es evitar que surja la división entre nosotros los iguales. La división, la separación posible siempre involucra a seres concretos, a la relación en que se constituyen los seres concretos. Nunca la división va a ser inocente: siempre es el germen de la dominación, del que unos queden *sobre* otros, tomando para sí, abrogándose para sí lo político, lo común.

Marx y Clastres señalan que lo político puede adquirir lugar como formación sociopolítica concreta y real efectiva. No solo como un mero momento de negatividad, no como un mero momento de disolución. Pese a esta coincidencia, notemos que para Clastres hay una especie de inconmensurabilidad entre toda formación societaria. No hay continuidad posible entre una formación y otra. Marx, en cambio, sí ve continuidad entre formaciones políticas, en el sentido que la forma concreta de lo político, el *demos*, es la verdad de las restantes formaciones o constituciones políticas. Esta es su mentada *verdadera democracia*:

“La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia. La monarquía es necesariamente democracia en tanto que es inconsecuencia con respecto a sí misma; el momento monárquico no es una inconsecuencia en la democracia (...) En la democracia ninguno de sus momentos adquiere otra significación que la que le corresponde. Cada uno de ellos no es realmente más que un momento del *demos* total. En la monarquía una parte determina el carácter del todo. La constitución (*Verfassung*) debe modificarse según un punto fijo. La democracia es el género de la constitución” (Marx, 1968: 40).

Por su carácter, la realidad efectiva del momento de lo político siempre estará bajo una amenaza permanente, por el ingreso en escena de lo heterónimo, de la división. Un primer riesgo viene dado por tener lugar la *constitución*. Esta amenaza no es tal en la verdadera democracia marxiana, porque la constitución aquí tiene un sentido verbal. Es decir, la constitución es un permanente estar constituyéndose. La constitución es reducida a un mero momento del gran *demos*: queda contenido al interior de él. Se le da un lugar restringido. Otro riesgo de este ser particular de lo político es el surgimiento de las diferencias al interior del todo social. Marx propone sobre este punto un permanente instituir, un atravesar lo político a los demás ámbitos del ser:

“En todos los Estados que difieran de la democracia, el *Estado*,

¹⁰ Ante esta paranoia del terror jacobino, podemos recordar la sabiduría de nuestros hermanos zapatistas: bellamente, el subcomandante Marcos dice que no se trata de representar, ni de suplantar, sino que de mandar obedeciendo: mandar obedeciendo lo que la asamblea dispone.

la *ley*, la *constitución* dominan sin dominar realmente, esto es, sin penetrar materialmente al contenido de las demás esferas no políticas. En la democracia, la constitución, la ley, el mismo Estado sólo son una autodeterminación del pueblo, un contenido determinado del pueblo, en cuanto este contenido es constitución política. En los antiguos estados, el Estado político forma el contenido del Estado, a exclusión de las demás esferas; el Estado moderno es un arreglo entre el Estado político y el Estado no-político” (Marx, 1968: 42).

Es una institución permanente de las demás esferas por lo político. Este instituir es el reverso de lo que ocurre en la modernidad:

“La naturaleza de la enajenación implica que cada esfera aplica una norma diferente y contradictoria, que la moral no aplica las mismas normas que la economía política, etc., porque cada una de ellas es una enajenación particular del hombre; cada una se concentra en una esfera específica de la actividad enajenada y está ella misma enajenada en relación con la otra” (Marx, 1962: 154).

Este autoconstituirse y este instituir son el permanente *contra* de la democracia frente al Estado, contra el uno, contra el dividir. Lo cual no quiere decir que no puedan surgir esferas como prácticas diferenciadas, prácticas no autonomizadas, sino que atravesadas una a la otra¹.

Pero el asunto de la división no se agota ni restringe a la escisión de esferas del todo social. Todo social es el *demos*, el pueblo, esos cuerpos que comparten y son algo en común. Por ello jamás alcanzaremos la emancipación humana, la desaparición del Estado, la verdadera democracia, mientras impere en el corazón de nuestra formación social una “diferencia” social entre los seres humanos, irreconciliable porque establecida en el momento constitutivo del todo social, “diferencia” que Marx nombra como división social o división social del trabajo. Lo social no es aquí un ámbito de lo humano entre otros. La formación social apunta a lo ontológico. Cada formación social no solo es la configuración epocal del ser. Cada formación social es el ser mismo en su darse epocalmente. “División social del trabajo”, expresión que debe leerse no económicamente, sino ontológicamente: aquí trabajo apunta al producirse los seres humanos a sí mismos.

Con Marx podemos pensar al proyecto político moderno como inevitablemente inacabado. Esto porque tiene como su horizonte el fin de tal división, pero, sin embargo, concreta esta división y de un modo paradójico: no solo

¹ Por esto mismo no podría haber lo que se llama un artista que no pueda ser un político. Ni un trabajador que no sea un artista. Uno de los panfletos del CADA rezaba: “Nosotros somos artistas, pero cada hombre que trabaja por la ampliación, aunque sea mental, de sus espacios de vida, es un artista”.

revistiéndose de emancipatorio, sino que siendo en efecto emancipatorio. No la emancipación misma, no la liberación del ser humano mismo como unidad, sino que emancipación cumplida como liberación de cada esfera humana de la otra. El poder ser ciudadano, pero siendo un esclavo. Esa es la *abstracción*, el gesto, la lógica de la dominación de la modernidad: “La abstracción del *Estado como tal* sólo pertenece a los tiempos modernos, puesto que la abstracción de la vida privada únicamente pertenece a ellos. La abstracción del *Estado político* es un producto moderno” (Marx, 1968: 43). Marx nos muestra que, si bien el proyecto republicano niega al moderno, no lo supera al negarlo en su mismo terreno, preso de la lógica de la abstracción; y, por ello, todo traer de vuelta a Marx como republicano lo trae de vuelta como espectro: desprovisto de su radicalidad crítica, de su carácter revolucionario. El primer Marx no se queda en meramente exhibir la lógica del proyecto moderno, sino que avanza hacia su crítica retrayéndola hacia una lógica de la totalidad, una lógica no integrativa sino que íntegra, hacia una lógica de lo humano, hacia el ámbito que permanecía invisibilizado tras la operación abstractora de la modernidad: hacia el horizonte de lo social, de lo político. Estar en ese horizonte es ya un modo de dejar de estar separados de la actividad genérica que somos y que lo constituye todo.

Bibliografía

- Abensour, Miguel. (1998). *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Clastres, Pierre. (1978). *La sociedad contra el estado*. Barcelona: Monte Ávila Editores.
- Fischbach, Franck. (2011). “Le déni du social. Deux exemples contemporains: Abensour & Rancière”. *Séminaire Marx au XXI siècle: l’esprit & la letter*. [En línea]. Disponible en: http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=77 [Consultado 07.06.11]
- Hegel, G.W.F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Marx, Karl. (1968). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. México D.F.: Grijalbo.
- , —. (1989). *Manuscrito: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Schiller, Friedrich. (1999). *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona: Anthropos.
- Zizek, Slavoj. (1998). *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Buenos Aires: Paidós.

ÉTICA Y SEXUALIDAD. DIGRESIONES EN TORNO A UN DIÁLOGO FILOSÓFICO

Leonardo Arce Vidal

Magíster en Estudios en Género

leoarce7@hotmail.com

El diálogo, en un grupo cualquiera, suele ser motivado mayoritariamente por solo unos pocos participantes en la escena. Más de uno pasa inadvertido, aun cuando su discurso sea luego recogido por los demás, reelaborado y vuelto a presentar. Luego de leer los comentarios y textos de Simone de Beauvoir en torno a la sexualidad sadiana, he caído en la conclusión de que estamos frente a uno de esos casos. La presente investigación tiene como finalidad evidenciar la presencia ensombrecida de Simone de Beauvoir, exponiendo brevemente sus ideas, poniéndolas como en relación con desarrollos posteriores que pudieron derivarse de estas semillas de pensamiento, en especial en las figuras de Michel Foucault y Gilles Deleuze.

PALABRAS CLAVE: Simone de Beauvoir, Michel Foucault, Marqués de Sade, creatividad, sexualidad.

“Ha subordinado su existencia a su erotismo, porque el erotismo se le aparece como la única realización posible de su existencia”. (Simone de Beauvoir)

Introducción

Los flujos de pensamiento reflexivo que han atravesado la cuestión de la ética y de la sexualidad se han visto reflejados en un sinnúmero de filósofos a través de los tiempos. La filosofía medieval posee un alto acopio de material que pone en relación ambos conceptos mediante la noción de “concupiscencia”, la filosofía moderna, por intermedio del juego del poder y del control de los cuerpos, los pone en relación respecto de un saber económico o productivo; la filosofía del presente no se ha quedado atrás, específicamente centrándose en esto que llama “transgresión”.

Lo interesante de este proceder filosófico presente es que, históricamente, se encuentra anclado en un personaje de los tiempos modernos: sus textos como semillas que perduraron y resistieron múltiples censuras, recién hará unos 60 años fueron redescubiertos. La fecundidad de su obra ha inspirado muchas conciencias, producido muchas reflexiones, llegándose a instaurar lo que me he dado en llamar un “diálogo filosófico” acerca de ciertos temas que lo cruzan. Los protagonistas de este diálogo han sido Klossowski, Maurice Blanchot, Georges Bataille, Gilles Deleuze, Michel Foucault, entre otros.

Y es aquel “entre otros”, ese *et al.*, el que conmueve mi atención. En 1955, acorde al *boom* literario de rescate del Marqués de Sade, una escritora y filósofa, Simone de Beauvoir, publicó una serie de ensayos —cuatro, para ser más precisos. Los primeros dos han devenido en la actualidad a ostentar el nombre interrogativo de *¿Es necesario quemar a Sade?*, y son aquellos dentro de los cuales pretendo centrar mi reflexión.

El objetivo del presente trabajo consiste en una apuesta. Una apuesta filosófica que involucra producir, desde una perspectiva cartográfica, un mapa respecto del terreno y del camino que ha seguido este decurso filosófico particular. El centro de mi trabajo no es, por lo tanto, Sade o De Beauvoir. Tampoco son los filósofos más reconocidos dentro de este diálogo en específico. El núcleo de mi composición apuesta por esclarecer y, desde allí, señalar una omisión histórica que creo constatar. No es mi intención buscar los *por qué* de la situación, ni inculpar autores; lo que tampoco implica que no pretenda dar una que otra sugerencia.

Ahora bien, mi proceder será el siguiente: primero, expondré de forma concisa y breve el texto de Simone de Beauvoir, resaltando dentro del mismo texto ciertas ideas que tendrán continuidad en la segunda parte, que es donde pondré de manifiesto dicho encadenamiento; quizás pretendiendo decir que Simone de Beauvoir y sus reflexiones son un precedente real pero ensombrecido de las reflexiones de Foucault y de Deleuze. Es mi deseo entonces echar luz en estas áreas, hacer hablar a quien dijo mucho y que, por olvido o desdén, fue abortada de la escucha intelectual en este diálogo particular.

¿Es necesario quemar a Sade?

El ensayo de Simone de Beauvoir que pretendo exponer, y que se titula en francés *Faut-il brûler Sade?*, consta de cuatro puntos esenciales o ejes temáticos, que me interesa rescatar. A saber, la ética del sujeto, el problema del sadomasoquismo, la oposición al universalismo y la relación con el otro.

El recorrido que realizara Simone de Beauvoir respecto de estos cuatro puntos no es de ninguna forma lineal. Tampoco hemos de decir que se pueden distinguir, al plantearse una cartografía del texto a estos cuatro puntos condensados, como incandescentes productos de su identidad puntual; todo lo contrario, la ubicuidad es un calificativo idóneo para resaltar el salpicado temático de estos cuatro puntos que se encuentran dispersos entre las páginas, tal y como un rizoma que se enrolla sobre sí deviniendo arborescencia, volviéndose rizoma; y en todas esas mutaciones, estructurándose, cuajando una voz con ideas novedosas que terminaren por constituir el ensayo que el papel retiene.

Por lo tanto, mi lectura del texto y, como consecuencia necesaria de ello, mi exposición del mismo, obedecerán a un método de selección específico: una lectura de tipo barrido que rescata las ideas dispersas, las capta, las retiene, las identifica y luego las adosa al contorno del eje al que le corresponda. Efectuada la categorización, se presentan al lector estos cuatro puntos, como cuatro cajas con sus contenidos. Revisemos entonces la primera de ellas.

Ética del sujeto

“(…) lo que nos interesa en él, mucho más que sus anomalías, es la manera en que las asumió. De su sexualidad hizo una ética, y esa ética la manifestó en una obra literaria” (De Beauvoir, 2000: 31). Así “justifica” Simone de Beauvoir su propio interés en Sade. Puesto que, ¿por qué interesarse en Sade y sus parafilias? ¿Qué podría ver allí, en esa violencia contra las mujeres en algunos casos, una feminista? Al respecto, dice Judith Butler:

“Podríamos esperar que, como feminista, De Beauvoir conde-nase tanto el cruel trato de la mujer en Sade, como su práctica de la dominación y violencia en los ámbitos sexuales. Sin embargo, De Beauvoir claramente piensa que deberíamos leer a Sade, y lo que de hecho hace en su ensayo es proveernos con una [lectura] de él. (...) Pese a no ser un modelo, provee la ocasión para *insights* reflexivos respecto de la sexualidad, en particular, sobre si un individuo puede lograr un estado absoluto y soberano en aquel dominio, si algo como la singularidad radical puede ser alcanzado allí” (Butler, 2006: 170)².

Definitivamente, Sade no es un modelo a seguir respecto de su contenido, al menos para De Beauvoir. Sí lo es, sin embargo, respecto de la forma de proceder respecto de su propia existencia, de sus propios gustos e intereses. Michel Kail refuerza esta idea cuando dice:

“Su filosofía es o bien banal o bien incoherente, sus vicios mismos carecen de originalidad y son ya repertorio en los tratados de psiquiatría. En verdad, no es ni como autor ni como pervertido sexual que Sade se impone a nuestra atención: es por la relación que ha creado en estos dos aspectos de sí mismo” (Kail, 2006: 96)³.

Aquí es donde hace ingreso la noción beauvoirana de “ética del sujeto”. Desde la perspectiva de la filósofa, la preocupación de Sade por sí mismo, su batalla permanente contra una sociedad que lo oprimía, sus arrebatos de identidad que lo llevaban a la cárcel; pero más aún, sus escritos, representan una búsqueda de autoafirmación que sin problemas puede ser considerada una ética:

“Incluso el “sadismo” (...) debe ser comprendido como motivado y formado bajo preocupaciones éticas. Ella [De Beauvoir] señala que Sade está siempre justificándose a sí mismo, ofreciendo una defensa del crimen a la luz de las condiciones sociales del día, llamando a los otros a que comprendan y acepten su elección, y ofreciéndose como un crítico ejemplo a seguir” (Butler, 2006: 170).

Y toda esta elaboración se presenta en su obra literaria, es en sus textos en donde subyace esa justificación, ese clamor ético que demanda reconocimiento por parte del otro: “Las anomalías de Sade cobran su valor a partir del momento en que, en lugar de padecerlas como una naturaleza dada, elabora un inmenso sistema a fin de reivindicarlas” (De Beauvoir, 2000: 28).

² La traducción es mía.

³ La traducción es mía.

Ahora bien, ¿cómo realiza Sade esta reivindicación? Son seis puntos en específico los que dan densidad a su sistema ético: la elevación de sus gustos a principios, la idea del mal que eleva al crimen al rango de la otrora virtud, la producción de una sexualidad novedosa, la proclamación de la naturaleza como el malvado reemplazo de Dios, el cuestionamiento crítico de las leyes y su férrea oposición a la virtud.

Todo sistema ético requiere de principios que lo sustenten. Lo particular de una *ética del sujeto* es precisamente que estos principios no cumplen la función que usualmente se le confiere a los mismos. Los principios éticos debiesen poseer la cualidad de ser universales, de poder ir aparejados a las leyes, de exaltar la virtud, etc. En Sade, en la ética sadiana, tenemos no una inversión de los valores al estilo de Nietzsche, sino una completa reestructuración de lo que se entiende como ética (ya veremos en el punto tres la conexión de esta idea con Foucault), puesto que, mediante la abolición del universalismo, los principios éticos solo atañen al sujeto que los vivencia y construye. El clamor de Sade es que lo dejen a él ser como quiere ser. Si bien es cierto que en un momento determinado propondrá su sistema como el que todos debiesen seguir, más parece este último un arrebatado blasfemo que conlleva el deseo de impactar al lector, que una declaración que el mismo Sade busque sostener.

Ahora bien, un dato importante dice relación con que esta ética es una forma de vivir su sexualidad tal y como esta se le presenta, según sus gustos y deseos. La relación entre la configuración de una ética del sujeto en Sade está encadenada y soldada a la vivencia de una sexualidad liberada de los cánones morales:

“Aunque Sade es un novelista, muchas escenas en sus novelas son consideradas recuentos realistas de su práctica sexual, detallada y sistemática, acompañada por didácticas disquisiciones sobre la libertad, la sexualidad, la ley y la naturaleza. Barrocas y a veces tediosas descripciones de libertinaje son interrumpidas por políticas y filosóficas disquisiciones. Todas ellas contienen esta fuerte dimensión didáctica, aconsejando al público sobre los mandatos de la naturaleza, la irrepresibilidad del impulso y el daño hecho por la civilización y la moralidad a la vida sexual forzada del ser humano” (Butler, 2006: 172).

Hay en Sade una sexualidad novedosa, distinta, que lo impulsa a sentirse apartado de la sociedad. Lo interesante es que su respuesta no es de pasiva sumisión; sino de activa respuesta. Si la sociedad se mueve mediante ciertas normas, la máxima confrontación que se puede realizar es la de cuestionarlas y, por medio de ello, cuestionar todo. Sade cuestiona, por ejemplo, la idea de “comunidad”, aduciendo que, si entre los seres humanos no hay nada en común,

la idea de “comunidad” es una quimera vacía. El mismo truco realiza con la idea de “ley”, en la cual, apoyándose en Montesquieu, manifiesta que las leyes dependen primordialmente del clima y del lugar geográfico. Dios no es una idea que escape a sus análisis:

“Suponiendo que me engañe respecto de las facultades internas de la materia, se me plantea una dificultad por lo menos. ¿Qué hacéis presentándomela para resolverla a vuestro Dios? Me planteáis otra más. ¿Y como queréis que admita por causa de lo que no comprendo algo que comprendo menos aún?” (Sade, 2004: 54).

Sade, afín a su tiempo, reemplaza incluso a Dios:

“Sin embargo, en medio de los hombres, está solo; en la medida en que el siglo XVIII ha intentado abolir el reino de Dios sobre la tierra, lo ha sustituido por otro ídolo; ateos y deístas se unen en el culto que rinden a esa nueva encarnación del Bien Supremo: la Naturaleza! (De Beauvoir, 2006: 77).

Ni siquiera en este momento se encuentra en comunidad, puesto que reemplazar el Bien Supremo encarnado en Dios por la Naturaleza le parece absurdo: la naturaleza es el mal.

La constitución de su ética deviene necesariamente en una revisión axiológica: lo que está arriba se baja, lo que está abajo se sube. Lo más cercano a nosotros, a nuestra esencia y a nuestros cuerpos, será entonces la naturaleza, y con ella irá aparejada el mal. Un bello preámbulo para asociar en la segunda caja de nuestro aparataje al coito con la crueldad.

Sadomasoquismo

Dentro de esta mutación que experimenta la ética, el paso lógico que debemos dar dentro de la asociación que el coito tiene con la naturaleza es precisamente asociar esta actividad al mal, en este caso, a la crueldad. Es en este punto en donde Simone de Beauvoir identifica en Sade a quien dio el nombre a una patología:

“No sin razón se ha comparado su obra a la *Psychopathologia Sexualis* de Krafft-Ebbing y a nadie se le da por imputar a este todas las perversiones que cataloga; de esta manera Sade ha establecido sistemáticamente, según las recetas de una especie de arte combinatoria, un repertorio de las posibilidades sexuales del hombre” (*Ibid.*: 47).

Y agrega luego: “Popularmente, sadismo significa crueldad, azotamientos, sangrías, torturas, asesinatos: la primera característica que impresiona en la obra de Sade es, en efecto, la que la tradición ha asociado con su nombre” (*Ibid.*: 48).

El coito se asocia a la crueldad y esa violencia deviene en sadismo. Este sadismo, tal y como lo califica De Beauvoir, se encuentra asociado a un autismo, a un solipsismo que, en cierta medida, reduce a su mínima expresión al “otro” que participa de la actividad sexual: “(...) es la alianza de apetitos sexuales ardientes con un “solipsismo” afectivo radical lo que me parece clave de su erotismo” (*Ibid.*: 50). Y luego refuerza esta idea citando a Sade:

“Si los objetos que nos sirven gozan, desde ese momento estarán mas ocupados de ellos que de nosotros y nuestro goce se verá consecuentemente alterado. La idea de ver a otro gozar de la misma manera que uno lo hace, conduce a aquel a una especie de igualdad que agrede a los indecibles encantos que hace sentir el despotismo”. [Y de un modo tajante declara:] “Cualquier goce compartido se debilita” (*Ibid.*: 51).

Este erotismo sádico, este coito cruel, está enraizado en la naturaleza; como decíamos, en el mal. Y esta alteración de la ética tradicional, que daba a luz una ética con el vicio y el crimen en su cima, por su cercanía con el mal es aquello que nos hace disfrutar, gozar de la actividad sexual: “La suprema intención que anima toda actividad sexual es que se quiera criminal: crueldad o deshonor, se trata de realizar el mal”. (*Ibid.*: 57).

Sin embargo, al menos según reflexiona Simone, no es únicamente el acto de golpear y someter a un “otro” lo que gusta a Sade. Pretende ver en este momento una unidad sadomasoquista, en la medida en que el mismo Sade declara que gustaba de hacerse encular por uno de sus criados:

“En Marsella, se hace flagelar, pero de vez en cuando se lanza a la chimenea y marca a cuchillo en el tubo el numero de golpes que acaba de recibir: la humillación se vuelve enseguida fanfarronada; sodomizado, azota al mismo tiempo a una chica; y en esto consiste uno de sus fantasmas favoritos: golpeado y penetrado, golpear y penetrar en el mismo instante a una víctima sumisa” (*Ibid.*: 57).

Pese a que declaré que Sade no es Sacher-Masoch, aludiendo con el nombre de este último personaje al “padre” del masoquismo, creo que quedan algunos puntos para reflexionar y criticar de este posible vinculo sadomasoquista. Dejaremos, sin embargo, esta crítica para la siguiente parte. Prosigamos con la tercera cajita.

Oposición al universalismo

Muy acorde al replanteamiento de la ética sadiana, y como parte de este ímpetu del autor por obtener un reconocimiento de su singularidad, está la oposición al universalismo.

La ética tradicional funciona con universales, la justicia misma también los usa. Sade ve en ambos usos signos de cinismo y de hipocresía, respectivamente. Una ética que funciona con universales se da necesariamente en una sociedad de impuestos que, para permitir ingresar en ella, exige un pago:

“¿Podemos satisfacer nuestras aspiraciones a la universalidad sin renegar de nuestra individualidad? ¿O solo podemos integrarnos en la colectividad mediante el sacrificio de nuestras diferencias? Este problema nos afecta a todos. En Sade, las diferencias se exageran hasta el escándalo, y la inmensidad de su trabajo literario nos demuestra con cuanta pasión deseaba ser aceptado por la comunidad humana” (*Ibid.*: 29).

El problema es que la integración a la sociedad no siempre se da en un tono armonioso y de mutuo acuerdo: la sociedad requiere de individuos para subsistir, requiere clasificar a estos individuos, aislar a algunos de otros y juntar a la fuerza a algunos; los más desadaptados también deben formar parte de la sociedad si comparten un mismo territorio, siendo su lugar el de los libros de psiquiatría, dando nombre a perversiones varias. “(...) pero la sociedad lo acechaba. La sociedad rehúsa cualquier división, reclama a cada individuo sin reserva, y no tardó en apoderarse del secreto de Sade e integrarlo bajo la figura del crimen” (*Ibid.*: 35).

Sade percibía en esta recepción la violencia inherente a una incorporación forzada. Forzada, pues si bien deseaba formar parte de la sociedad humana, no era precisamente la sociedad del *statu quo* la que anhelaba, por el contrario, exaltaba una sociedad de convivencia, en donde sus gustos fuesen respetados sin tener que justificarse ni responder a la violencia: “Él se opone a la indiferencia que la moralidad burguesa promueve, a la ceguera de su propia violencia que tales abstracciones como la universalidad y la igualdad infligen, la destrucción de naturaleza y vida que la moralidad abstracta construye” (Butler, 2006: 175).

Se opondrá desde esta misma idea a las leyes, tildándolas como meras convenciones. De ahí vendrá la crítica a los jueces, a quienes tilda de hipócritas. Es tal su desdén por el universalismo y tanta su elevación de la singularidad y de la visceralidad, que la *vendetta* para Sade no es condenable, sino un acto sincero que debe ser congratulado. No así la condena a muerte que dicte un juez, quien, parapetándose hipócritamente tras un manojito de textos con pretensiones de universalidad, viene a respaldar su condena. El resultado puede ser en ambos

casos la muerte, lo que interesará a Sade serán los móviles que conduzcan a la misma: el juez con su visión del Bien supremo a la cabeza del *corpus* de justicia, en contraposición con la somática reacción que traduce la ira de una persona en la muerte de otra. La primera recurrirá a principios universales, la segunda a la única ley que Sade reconoce como tal: “La naturaleza, en el orden de justificaciones sadianas, mantiene su vigor normativo en tanto que esa ley sea una ley de destrucción” (Kail, 2006: 104-105).

La pregunta que se destila con logicidad del párrafo anterior es evidente: si en una relación sexual participa más de una persona, ¿que sucede con ese “otro”? Veámoslo en la cuarta caja-categoría.

Relación con el otro

Acorde a su visión existencialista, Simone de Beauvoir da mucha importancia al análisis que provee la lectura del *corpus* sadiano al respecto. La ética que ha conformado Sade en sus escritos tiene consecuencias tanto judiciales como políticas, o al menos ese es el deseo que se vislumbra de su lectura. El llamado a un último esfuerzo por parte de los franceses si quieren ser republicanos pone de manifiesto que la política de ninguna forma le era ajena. Sin embargo, esa otra política, esa micropolítica que se percibe en la relación de dos personas es aquella que alcanza una influencia directa desde los postulados éticos de Sade.

Ahora bien, líneas atrás mencioné el descrédito que le daba Sade a la noción de “comunidad”, por no creer que tengamos algo en común. Para De Beauvoir esta idea es signo de un solipsismo sexual, característica muy propia del sádico, toda vez que el único interés que podría tener en el otro sería el ver a su víctima intentando auxiliarse con su propia libertad para, a continuación, fracasar estrepitosamente bajo el yugo del verdugo. Esta negación de la relación entre los seres humanos, sin embargo, no ha de entenderse como un algo absoluto y universal; ya establecimos el desprecio de Sade al universalismo y sería demasiado contradictorio universalizar la absoluta diferencia. El meollo del asunto estriba en que Sade, aparejando su ataque al universalismo como uno de igual magnitud contra lo abstracto, no considera que las relaciones puedan darse *a priori*:

“Pero en verdad lo que Sade impugna es la existencia *a priori* de una relación dada entre yo y el otro sobre la cual mi conducta deba regularse abstractamente. No niega la posibilidad de establecer una tal relación, y si rechaza un reconocimiento ético del otro fundado sobre las falsas nociones de reciprocidad y de universalidad, es para autorizarse a romper concretamente las barreras carnales que aíslan las conciencias” (De Beauvoir, 2000: 96).

Y una de esas relaciones que pueden darse entre dos personas es la que más llama mi atención:

“Hay casos más raros en los que la libertad de la víctima, sin evitar el destino que para ella crea el tirano, consigue superarlo. Transforma el sufrimiento en placer, la vergüenza en orgullo, se convierte en un cómplice. Es entonces cuando el libertino se ve colmado: ‘Para un espíritu libertino no hay placer más vivo que hacer prosélitos’. Corromper a una criatura inocente es evidentemente un acto satánico, pero dada la ambivalencia del mal, ganándole un adeptos se opera también una auténtica conversión” (*Ibid.*: 97).

Y un par de líneas después: “Verdugo y víctima se reconocen como semejantes en el asombro, la estima, incluso la admiración” (*Ibid.*: 98). Esta relación con el otro, en la que cada uno acepta y vivencia su rol, viene siendo la máxima concreción de la fantasía en la realidad, dándose origen a una pedagogía de la corrupción:

“Los encantos más divinos resultan nulos cuando la sumisión y la obediencia no vienen a ofrecérselos (...) Es necesario violentar el objeto del deseo; más placer desde el momento en que se rinde. ¿Dónde encontrar esclavos voluntarios?” (*Ibid.*: 61).

Bien podríamos antes preguntarnos si no es posible trocar este tipo de relación en una que se dirija hacia la bondad y el afecto recíproco entre los participantes. Antes de conseguir esclavos voluntarios, antes de ingresar derechamente al sistema sadiano, ¿qué impulsa a Sade a ver en este tipo de relación de dominación la única forma de vivenciar el eros? La respuesta la da Michel Kail cuando dice: “Él está convencido de que a la sociedad le es imposible rectificar la naturaleza malvada, no hace sino oponer al mal un mal más grande aún” (Kail, 2006: 105). Cuando juzgamos y condenamos a muerte a un asesino, no hacemos sino un peor mal, pues ¿que recuperamos con otro asesinato? ¿Qué enmendamos añadiendo un número más al total de fenecidos? Es aventurado suponerlo, pero si lo planteamos de esta forma, la visión de Sade del mundo lo impelería a considerar la relación de dominación como aquella que menos mal puede hacer, puesto que, reconociendo la naturaleza como malvada, toda relación que intentase escapar de la misma caería en la hipocresía y se enfrentaría con un enemigo insalvable, terminando indefectiblemente en hacer más mal aún del que podría hacer de forma conciente, consentida. En cierto sentido, desde este último punto bien pudiese derivarse la puesta en práctica contemporánea del *ars erótica* conocido con el acrónimo de BDSM; como una forma elevada de trabajar con el mal, como una forma potencialmente creativa de trabajar también con uno mismo y de producir una singular relación con uno mismo y con los otros.

Luces y sombras

Habiendo ya expuesto los cuatro ejes que rescata Simone de Beauvoir de sus lecturas del Marqués de Sade, pasemos a la parte en la que se anudan las cuerdas de ideas que quedaron huérfanas en la sección anterior. En la presente sección me interesa destacar dos puntos, ambos con el objetivo de incorporar a De Beauvoir en este diálogo: primeramente, confrontar la historia de la omisión en la figura de Foucault para, desde allí, en el segundo punto, situar a De Beauvoir en esa sección de territorio que, pese a pertenecerle por su genialidad, se encontraba cubierto de una maraña de sombras tales que los cartógrafos previos no lograban o no querían distinguir ni precisar.

La omisión de Foucault

Pese a que será al único filósofo a quien “inculpe”, tal señalamiento exclusivo debe leerse como una provocación. Es bien sabido que Foucault tenía motivos de sobra para omitir a Simone de Beauvoir: su férrea oposición al existencialismo y a Sartre no quedaban ahí, sino que tocaban de forma explícita y evidente la relación entre Foucault y De Beauvoir. Ahora bien, ¿por qué menciono únicamente a Foucault? Como se verá luego de la breve relación histórica sobre la relación entre estos filósofos, en la siguiente sección quedará en evidencia la gran similitud entre las ideas y propuestas de De Beauvoir y de Foucault, bien pudiendo señalar a ésta como la que recorrió con antelación los caminos que posteriormente Foucault señalaría.

Revisemos primero el punto de la omisión histórica. Hay varios motivos por los cuales Foucault podría haberla omitido y que van más allá de la mala relación que pudiesen tener, como por ejemplo el gusto de Foucault por no citar en sus conferencias o textos breves, que es donde reflexionó más estrechamente sobre el divino marqués y el sadismo en general. Pero Foucault no era Wittgenstein, como para tener esa absoluta certeza de que la omisión se explica porque este último simplemente nunca realizó una cita. Foucault sí las realizaba, y bastante.

Otro motivo por el que podría haber omitido las ideas de De Beauvoir o el hacer referencia a ellas podría ser porque no hubiese leído el texto *Faut-il brûler Sade?* Este punto no es fácil de descartar, tal y como no es gratuito afirmar o negar que un autor hubiese o no trabajado con tal o cual libro. Sin embargo, podemos realizar ciertas conjeturas: desde el consabido hecho de que Foucault leía una cantidad extraordinaria de textos, agregándole a ello que alude en algunos textos a Blanchot, Bataille y otros que trabajaron el tema de Sade; es bastante difícil no imaginarse que en algún momento de búsqueda hubiese dado con el pequeño librito de Simone.

De haberse encontrado con tal texto, como creo de hecho sucedió, dos podrían haber sido sus reacciones: criticarlo por estar en desacuerdo u omitirlo por estar de acuerdo en algunas partes importantes. En pos de la provocación que estoy realizando, me inclino a creer fehacientemente que la segunda es la opción correcta.

Pasemos a las historias que nos refiere David Macey sobre la relación entre De Beauvoir y Foucault:

“Simone de Beauvoir, ella misma confiará que su sátira estaba dirigida no únicamente contra los *snobs* que leían a Foucault, sino también directamente contra este último. Desde su punto de vista, la “nueva novela”, *Tel Quel* y sobre todo Foucault entregaban a la conciencia burguesa sus mejores coartadas para eliminar la historia, la praxis, es decir, el compromiso, y por lo tanto al hombre” (Macey, 1994: 190)¹.

“La delegación, o el “comando”, como decía Jean Daniel, estaba exclusivamente compuesto por hombres. En un gesto feminista simbólico, se había sugerido que al menos una mujer los acompañare. Se había incluso pensado en Catherine Deneuve, quien trabajaba con Montand, pero estaba demasiado atrapada por su trabajo y no se dejó distraer. Catherine von Bulow sugerirá a Simone de Beauvoir, cuyo nombre se imponía naturalmente. Sin haberse dado cuenta, había citado uno de los nombres que no debía pronunciar en presencia de Foucault, quien explotará de ira y se opondrá rotundamente. Por un momento, Catherine von Bulow creyó incluso que él la iba a golpear. Al final de cuentas, ninguna mujer fue parte de la expedición y los “chicos montados” —expresión de Catherine Von Bulow— partieron solos” (*Ibid.*: 351).

“En febrero de 1976 pondrá también su nombre bajo un documento que era, virtualmente, más comprometedor que una petición, firmada por una *pléyade* de celebridades (Simone de Beauvoir, Sartre, Chatelet...), quienes se reconocerán culpables de estar en posesión de panfletos referentes a las reivindicaciones de los comités de soldados, exigiendo el respeto de los derechos democráticos en los cuarteles y sustentando el derecho de asociación de los voluntarios como de los llamados. Los jóvenes soldados eran perseguidos por estos mismos delitos, los firmantes exigían ser inculcados junto a ellos” (*Ibid.*: 360).

“(...) toma una forma concreta en el curso del otoño de 1982, luego de una breve entrevista con Francois Mitterrand, quien lo invita a cenar en El Eliseo, en septiembre, con un grupo com-

¹ La traducción es mía.

puesto de Jean Daniel, de Pierre Vidal-Naquet, de Simone de Beauvoir (hacia quien Foucault se mostrará cortés pero glacial) y de Alain Finkielkraut” (*Ibid.*: 449).

Como queda evidenciado, la relación con Simone de Beauvoir por parte de Foucault únicamente fluía cuando sus objetivos políticos eran puntuales. En un nivel filosófico, Simone de Beauvoir representaba a Sartre y al existencialismo, y ambos podían sostener juicios morales convencionales, adosados al *statu quo* contra el cual el pensamiento de Foucault de una u otra forma bregaba:

“Imaginarse paralizado por el sarcasmo de la filosofía moralizante de Sartre en ese momento no podía ser una perspectiva atractiva. ‘El masoquismo’, había declarado de modo categórico Sartre en *El ser y la Nada*, ‘es, en principio, un fracaso’, un ‘vicio’ condenable, un esfuerzo deplorable y condenado ‘para *aniquilar* la subjetividad del sujeto’. Desde la perspectiva de Sartre, ¿qué otra cosa sino vergüenza podría haber sentido Foucault?”

“La visibilidad’, notaría Foucault años más tarde, ‘es una trampa’. Y eso era, desde su punto de vista, la filosofía de Sartre. Como sugieren las observaciones de Sartre sobre el masoquismo, y confirma su conferencia sobre el humanismo, el viejo existencialista era propenso a sostener juicios morales sorprendentemente convencionales. Al mismo tiempo, su énfasis implacable en la libertad y la responsabilidad dotaba de un peso bastante insoportable a esos juicios; después de todo, según Sartre, es deber de cada uno de nosotros comportarnos ‘como si toda la raza humana nos estuviera contemplando fijamente’ en cada uno de nuestros actos. Foucault rechazaba con vehemencia este estándar castigador de ‘autenticidad’: ‘me parece que, desde un punto de vista teórico’, observa en una entrevista de 1983, ‘Sartre evita la idea del sí mismo como algo que nos ha sido dado, pero mediante la noción moral de autenticidad, regresa a la idea de que debemos ser nosotros mismos, ser verdaderamente nuestro *self* verdadero’. Soportar el peso no sólo de lo que una persona alguna vez puede ver, sino de lo que ‘toda la raza humana’, nada menos, pueda pensar, si solo *ella* pudiera ver, es encarcelarse uno mismo ‘en una mirada infinitamente autorreferente’, como dijo Foucault” (Miller, 2011: 73-74).

Ni Sartre ni Simone de Beauvoir entonces. Pero, ¿que sucedía si sus ideas por primera vez coincidían? Antes de continuar esta especulación a ciegas, movidos únicamente por el conocimiento ya efectivo de que la relación entre De Beauvoir y Foucault prácticamente no existía, pasemos a revisar esas conexiones, esos encadenamientos o coincidencias de ideas que he avizorado. De esta forma pretendo poner de manifiesto cómo las ideas de De Beauvoir son, por derecho y —producto de esta investigación— ahora de hecho, parte de este diálogo filosófico.

Completando el mapa

Para continuar con mi escritura esquemática, adelanto que son seis las conexiones vertidas en el punto 2 de este trabajo que son perfectamente asimilables al decurso del debate filosófico. Tres de estos puntos requieren a Foucault, mientras que otros tienen relación con Deleuze y con la comunidad BDSM² ahora existente, cúspide del diálogo filosófico llevado a la praxis. Revisemos estas conexiones.

La primera de ellas se vincula con la importancia que confiere Simone de Beauvoir a la literatura de Sade, en la medida en que la considera un inmenso sistema para reivindicarse. Esta idea tiene relación directa con aquel concepto que genera Foucault en sus investigaciones sobre la biopolítica y que más adelante desarrollará Judith Butler y otros teóricos queer: *prácticas de resistencia*. Dentro de la sociedad, señalará Foucault, a todo flujo de poder dominante se le opondrán distintas prácticas de resistencia que intentarán subvertir y alterar el orden establecido. En el caso de Sade, la reivindicación y la elevación de sus gustos a principios, que constata De Beauvoir, bien puede considerarse como el germen de esta idea de resistencia.

Aparejado al párrafo anterior, surge este nuevo tipo de ética que De Beauvoir destaca. Evidentemente el concepto de ética al que refiere De Beauvoir en su texto no es el que tradicionalmente se emplea, ya que este hace referencia a la relación del sujeto tanto consigo mismo como con otros. Esta *ética como cuidado de sí* será parte de las últimas investigaciones que Foucault verterá en sus cursos “El gobierno de Sí y de los otros” y “El coraje de la verdad”. Pero, para no ir tan lejos, revisemos la siguiente cita:

“En este contexto, *La voluntad de Saber* muestra el uso político del sexo como mecanismo para construir una relación en que el individuo queda sujeto a su propia verdad. Pero, cabría suponer la existencia de un amplio abanico de otras prácticas en las que la relación que el individuo establece consigo mismo no opere bajo parámetros científicos, normalizadores o de escasa autonomía. Por ende, la crítica de la subjetividad rompe sus límites y empieza a alejarse de sus propios peligros, a partir de un desfase en el concepto de subjetivación que permite distinguir las *formas de sujeción* o las *tecnologías de poder*, de las formas de *autoconstitución de uno mismo* o *tecnologías del yo*. Irrumpe, así, en el pensamiento de Foucault, una tercera dimensión que se articula bajo la noción de *sí mismo*” (Castro Orellana, 2006: 123).

Esta *ética de sí mismo* la encontramos en la lectura que Judith Butler

² Acrónimo de Bondage, Dominación, Sadismo y Masoquismo.

hiciera páginas antes sobre De Beauvoir y su propia lectura de Sade. Una ejemplificación de esto viene siendo el tercer punto: la producción de una sexualidad novedosa. Aquí, con esta idea, bien podemos hacer un doble encadenamiento tanto con Foucault como con Deleuze. Con el primero, la producción de esta sexualidad novedosa tiene directa relación con las prácticas de resistencia conocidas como BDSM, y la aparejada idea de desgenitalización del cuerpo con la finalidad de permitir un flujo irrestricto del placer. Conjuntamente con este punto, perfectamente podemos llamar a Deleuze a escena, en particular remitiéndonos a *Mil mesetas*, en cuya capítulo intitulado “¿Como hacerse un cuerpo sin órganos?” menciona al masoquista cuando dice:

“(…) *del cuerpo masoquista*, que se comprende mal a partir del dolor, porque fundamentalmente es un asunto de CsO; el masoquista se hace coser por su sádico o su puta, coser los ojos, el ano, el uréter, los pechos, la nariz; se hace inmovilizar para detener el ejercicio de los órganos, despellejar como si los órganos dependieran de la piel, sodomizar, asfixiar para que todo quede herméticamente cerrado” (Deleuze, 2008: 156).

El BDSM, al cual De Beauvoir no remite explícitamente, pero cuyas propuestas e ideas perfectamente podrían ejemplificarse con esta práctica, es propiamente tal una sexualidad novedosa que lleva a la práctica buena parte de las ideas y gustos de Sade. La práctica del BDSM, tanto para Foucault como para Deleuze, quienes continuaron el diálogo filosófico, viene a ser la expresión más interesante de la creatividad humana y de eso que Foucault llamaba “relación consigo mismo” y que Butler destacó de De Beauvoir en páginas anteriores.

Conjuntamente al BDSM, se pueden reconocer otras prácticas dentro de un amplio repertorio de posibilidades sexuales del ser humano. De Beauvoir hace mención precisamente no solo a la inventiva sadiana, sino que derechamente, situándose en este diálogo sobre la perversión, invoca a Krafft-Ebbing e, incluso, a Leopold von Sacher Masoch.

Desde el momento en que compara la literatura de Sade como la ejemplificación del compendio generado por Krafft-Ebbing, su lugar en el decurso del debate filosófico está plenamente asegurado, toda vez que fue Krafft-Ebbing quien, según menciona Deleuze en la introducción a *Las Venus de las Pielas* de Sacher-Masoch, quien dio nombre a estas dos parafilias, como son el sadismo y el masoquismo.

Bien menciona De Beauvoir que la tradición asoció eso que otrora se llamase *algolagnia* a los nombres de estos dos autores como fueron Sade y Sacher-Masoch. Freud explícitamente dice:

“La tendencia a causa dolor al objeto sexual o ser maltratado por él es la más frecuente e importante de las perversiones, y sus

dos formas, activa y pasiva, han sido denominadas, respectivamente, por Krafft-Ebbing, sadismo y masoquismo. Otros autores prefieren denominarla algolagnia, nombre que hace resaltar el placer de causar dolor, la crueldad, mientras que el nombre escogido por Krafft-Ebbing acentúa, o pone en primer término, el placer de sufrir toda clase de humillaciones y sometimientos” (Freud, 2006: 19).

Y, efectivamente, ni Sade ni Sacher-Masoch se reconocieron como gestores de una patología: Sade porque estaba muerto y Sacher-Masoch tampoco, puesto que consideraba que sus textos perdían ese referente literario que era el que los valuaba. Es más, Sade se reconocía a sí mismo como “libertino”, mientras que Sacher-Masoch, en *La Venus de las pieles*, explica a través de su protagonista:

“No es solo eso —continué yo—, ya que sabe que soy un *hipersensual*, que en mí todo radica más en la fantasía y de ahí recibe su alimento. Yo estaba sobreexcitado y más avanzado de lo normal para mi edad, cuando con diez años comencé a leer las leyendas de los santos; recuerdo que yo leía con un horror, que en realidad era embeleso, leía con una suerte de alegría lo más espantoso, como se consumían en las mazmorras, los ponían en una parrilla ardiendo, los acribillaban a flechazos, los embreaban, los arrojaban a las fieras, los crucificaban. El sufrimiento, padecer crueles tormentos, me pareció en adelante un placer, y en especial a través de una bella mujer, puesto que para mí, desde siempre, toda poesía, como todo lo demoníaco, se concentraba en la mujer. Con esto yo me oficiaba un auténtico culto” (Sacher-Masoch, 2010: 69).

Sade era el libertino y Sacher-Masoch el hipersensual. En los dos hay un ánimo de hacer aquello que sus gustos mandan. La patologización de sus nombres y la consiguiente etiología asociada a ambos es producto de Krafft-Ebbing.

Lo interesante aquí, para continuar con los aportes de Simone de Beauvoir, dice relación con una idea que De Beauvoir menciona antes en este texto, cuando dice que “Sade no es Sacher-Masoch”. Tal pequeña idea se encuentra luego desarrollada, sin referencia alguna, quizás porque el camino recorrido fue diferente, por Gilles Deleuze en la citada introducción a la edición de *La Venus de las pieles*. En la sección de la introducción titulada “¿Hasta dónde llega la complementariedad de Sade y Masoch?”, Deleuze analiza precisamente esta relación, concluyendo que, de la misma forma que Sade no es Masoch (situación que prueba desde el inicio de la introducción), tampoco existe algo así como una unidad sadomasoquista. Simone de Beauvoir, citada en este trabajo en la sección 2.b refiere a esta unidad. Lo interesante es que precisamente al inmediato

momento de mencionarla se desmiente, aludiendo a los personajes que dieron origen a cada una de las partes que conformarían esta unidad, para decir “Sade no es Sacher-Masoch”, dando quizás a entender que abriga dudas respecto de si el masoquismo del sádico es el mismo que el masoquismo del masoquista, y viceversa, si el sadismo desde el masoquista es el mismo sadismo que el del sádico. Deleuze establece bien la diferencia. En cierto sentido, podríamos decir que desarrolla y hacer florecer profusamente esa leve idea que ya se encontraba en De Beauvoir. Claro que la extensión de la crítica de Deleuze va incluso mas allá, criticando duramente a Krafft-Ebbing por generar esta unidad artificial, como si el sadismo y el masoquismo fuesen perversiones espejo.

Si bien, dentro del BDSM, el debate puede darse profusamente y contrariarse las teorizaciones en la práctica, lo que no deja de ser importante es como De Beauvoir se integra con muchísima facilidad a este diálogo entre Deleuze y Foucault, casi como si siempre hubiese estado allí sin que lo advirtiésemos.

Conclusión

No ha sido en ningún momento mi objetivo “culpar” a Foucault por este olvido. Más responsabilidad tenemos nosotros, lectores de este debate, al ignorar las ideas de filósofos que mucho tenían que decir y que, de facto, dijeron. Las citas a la historia que evidencian la mala relación De Beauvoir-Foucault simplemente buscaban provocar allí, en donde las ideas se veían, en cierto punto, continuaciones unas de otra. De más esta decir que, si bien hay palabras comunes entre De Beauvoir y Foucault, ello es en la medida en que ambos leyeron a la misma serie de autores que participaban de este debate que surgía producto de la publicación de los textos del divino marqués. Sin embargo, es evidente que esas palabras, en el nivel de conceptos y en la medida en que participan de sistemas filosóficos distintos, contienen dentro de sí una multiplicidad de diferencias que señalan que la similitud no iba mas allá de la simiente.

Por otra parte, se ha evidenciado la facilidad con la que Simone de Beauvoir ha recuperado su espacio dentro de este diálogo, prolongando sus ideas no solo en Foucault, sino también en Deleuze; por supuesto que realizando las mismas acotaciones conceptuales entre De Beauvoir y Deleuze.

Independiente de esas diferencias, son las similitudes las que me han movido a escharbar en este mapa ensombrecido, las mismas similitudes que me volvieron cartógrafo y me impulsaron a reescribir y demarcar en el mapa aquello que siempre estuvo en el territorio: oculto, pero por ello no menos presente.

Bibliografía

- Butler, Judith. (2006). "Beauvoir on Sade: Making sexuality into an ethic". En: Card, Claudia (ed.), Simone de Beauvoir. Cambridge University Press. Pp. 168-188.
- Castro Orellana, Rodrigo. (2006). "Ética y Libertad. La Pars construens de la filosofía Foucaultiana". Revista de Filosofía, LXII, pp. 117-138.
- De Beauvoir, Simone. (2000). Faut-il bruler Sade? Traducción por Francisco Sampedro. Madrid: Visor.
- De Sade, Marqués. (2004). La filosofía en el tocador. España: Valdemar.
- Deleuze, Gilles. (2008 [1980]). Mil Mesetas. España: Pre-textos.
- Freud, Sigmund (2008 [1938]). "Tres Ensayos sobre Teoría sexual". En: Weinberg, Thomas (ed.) BDSM. Estudios sobre la dominación y la sumisión. Barcelona: Edicions Bellaterra. Pp. 39-41.
- Kail, Michel. (2006). Simone de Beauvoir. Philosophe. Paris: Presses Universitaires de France.
- Macey, David. (1994). Michel Foucault. Traducido del inglés al francés por Pierre-Emmanuel Dauzat. France: Gallimard.
- Miller, James. (2011 [1993]). La pasión de Michel Foucault. Traducción de Oscar Luis Molina. Santiago de Chile: Tajamar Editores.
- Sacher-Masoch, Leopold Von. (2010). La Venus de las pieles. Madrid: Valdemar.

LA TESIS DEL PARÁGRAFO 9 DE *SER Y TIEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER

Carolina Leiva Vega
Doctorado en Filosofía
cleivavega@gmail.com

El ser-en-el-mundo <In-der-Welt-sein> es no solo esencia y estructura originaria del Dasein, sino también comprensión de ser de la existencia. El hombre, en cuanto ente que se mantiene en una relación de ser con su ser, está entregado a su propio ser. “Es el ser mismo lo que le va cada vez a este ente” (Heidegger, 1997: 67). ¿Cuál ser? ¿Cómo es el ser que le va en su ser? ¿Cuál es el modo de ser fundamental correspondiente a este <Seinscharakter>? La respuesta a ¿cuál? nos lo dice las primeras notas del párrafo 9 de Ser y Tiempo, ¿cuál ser?: el tener que ser el Ahí y en él afirmarse ante el Ser en cuanto tal <das Seyn überhaupt> (Heidegger, 1997: 67).

El ser —la ‘esencia’— de este ente consiste en su tener-que-ser <Zu-sein>; él ‘tiene’ que ser [zu seyn] ;Destinación! (Heidegger, 1997: 67). Su ser consiste en ser su ser-tal <So-sein>. Su ‘qué’ <quiddidad> no se designa como lo haría una mesa o una casa; su essentia debe concebirse desde su ser <existentia>. El ser de este ente —su ‘esencia’— consiste en su existencia, cuyo ser designa el Seyn ‘del’ Ahí. “<Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz>” (Heidegger, 1967: 42). Una esencia que es su existencia. Una existencia que es su esencia. El Dasein es el ente que tiene que existir su esencia y esencializar su existencia. A continuación, se intentará una aproximación a esta tesis primordial de Ser y Tiempo (Heidegger, 1997).

El siguiente trabajo pretende pensar la tesis del párrafo 9: “la ‘esencia’ del Dasein consiste en su existencia” en la unidad de la relación facticidad, existencialidad y posibilidad. Consta de seis apartados de desarrollo y consideraciones finales.

PALABRAS CLAVE: Martin Heidegger, Ser y Tiempo, Dasein, esencia, existencia.

I

Da-sein es el ente que existe en el Ahí [*Da*]. El *es* el Ahí, aperturidad esencial <*Der Ausdruck*>.

'*Da*' meint diese wesenhafte Erschlossenheit> (Heidegger, 1967: 132). El ser que a este ente le va en su ser es tener que ser su 'Ahí', ser siempre su *Da* por la constitución misma de su ser en cuanto *In-der-Welt-sein*. El Da-sein está iluminado —*erleuchtet*— solo en cuanto su constitución fundamental 'estar-en-el-mundo' define su ser. Él está aclarado en sí mismo, él es <*alétheia*>, abertura, claridad, luz. Claridad que no la recibe de otro ente, porque él mismo *es* la claridad [*Lichtung*], *solo que no la produce*. (Heidegger, 1997: 157). Lleva en su ser más propio el carácter del no-estar-cerrado, el Ahí existencial es la aperturidad esencial; solo por medio de ella —claridad que no produce— este ente *puede ser su Ahí*, es el 'ahí', *ex-siste* para él mismo al mismo tiempo que está siendo-ahí del mundo. Solo en cuanto 'ahí' del Ahí puede abrir la espacialidad de su propio ser. Solo para este ente existencialmente aclarado de esta manera (claridad que no la produce ni menos la recibe de otro ente) lo que está-ahí [*Vorhandensein-heit*] puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad (Heidegger, 1997: 157). Solo para un ente que tiene el modo de ser del Da-sein, el modo de ser de la *Existenz*, puede dejar comparecer al ente intramundano, que tiene el modo de ser de la *existentia*. *¿Cuál es la relación ontológica del Ser y los entes que son en el Ser? ¿Cuál es el nexo-unidad ontológica entre existencialidad y facticidad?*

En su relación de ser el Dasein ya siempre ha decidido su posibilidad, de alguna manera en alguno de sus modos de ser posibles y está referido en conformidad con el ser-cada-vez-mío [*Jemeinigkeit*]. Siempre ha decidido en qué manera es el cada-vez-mío. El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación con su ser como en relación con su posibilidad más propia. El <*So-sein*> (ser-tal, 'esencia', *qué*) de este ente, es con anterioridad y primacía ser, *ek-sistir*. (Heidegger, 1997: 68). Debido a esta doble característica del Dasein, una 'esencia' que *es* su existencia (1) en los modos de ser posible del cada-vez-mío (2), la analítica propuesta por Heidegger desarticula el esquema comprensor de sujeto-objeto al mismo tiempo que pone de manifiesto una línea de tratamiento del ser del hombre *sui generis*.

II

La tesis de que la 'esencia' del Dasein consiste en su <*Existenz*> es la expresión del *tener-que-ser* del ser de este ente, del existir su ser. Pero esta 'esencia' [*quidditas*] no es la *existentia*; no expresa su qué, el *quod quid erat esse*, como un ente que está-ahí [*Vorhandenheit*], sino que expresa su esencia como *Seyn* del Ahí

determinándose cada vez como ente desde una posibilidad que él *es*; *es* cada vez su posibilidad, *es* cada vez esencialmente su posibilidad (Heidegger, 1997: 68). Alejándose de la comprensión del ser que llega a concebir la *essentia* como la posibilidad pura, puramente pensada y de aquella otra como la esencia actualizada en la efectividad misma, y al mismo tiempo, alejándose de la *existentia* como *actualitas* (el efectuarse y efectividad que la retrotrae al *agere*) los dos conceptos fundamentales —<*essentia*> y <*existentia*>— provienen de una interpretación del ente que hace referencia al comportamiento productivo y a la estructura intencional del Dasein, pero el Dasein, dirá, no está constituido por una <*quididad*> sino por una *quísidad* —<*Warheit*>— (Heidegger, 2000: 156). La respuesta a *qué* es este quien muestra esta <*quísidad*> del Dasein como diferente al *qué* de la constitución quiditativa de lo subsistente. Ya no se trata de la relación de la <*quididad*> y la <*subsistencia*> sino de la <*quísidad*> y la <*existencia*>, entendiendo la existencia como el modo de ser del ente que somos nosotros mismos (Heidegger, 2000: 156).

En el párrafo 12 indica el carácter formal de existencia como el comportamiento comprensor de un existente, de un ente que <*ek-siste*> cada vez en uno de los modos de ser posible (propiedad, impropiedad e indiferencia modal). El Da-sein es el ente que tiene una relación de ser con su ser, que comprende en su ser algo así como el Ser, no simplemente arrojado en el Ahí, sino siendo su propio Ahí, el *Da* del ser. En su ‘Ahí’ se encuentra abierto para él mismo de tal manera de que este ente, existiendo nunca como un simple objeto ni como el animal, *se comporta* en relación a su ser, por medio de una *relación de ser*. A su existencia (la suya propia) mienta el carácter esencial <*Seinscharakter*> de la experiencia fáctica. El Da-sein *ek-siste* fácticamente [*Das Dasein existiert faktisch*]. ¿Cuál es el carácter de ser de esta facticidad? El Dasein tiene un modo de ser “<*hat auf Grund seiner ihm wesenhaft zugehörenden Befindlichkeit eine Seinsart, in der es vor es selbst gebracht und ihm in seiner Geworfenheit erschlossen wird*>” (Heidegger, 1967: 181), “en virtud de la disposición afectiva que fundamentalmente le pertenece un modo en el que es llevado ante sí mismo y abierto para sí mismo en su condición de arrojado” (Heidegger, 1997: 203).

¿Cuál es la unidad ontológica entre existencialidad y facticidad?

¿Cuál es la relación ontológica entre el Ser y los entes que son en el Ser?

¿Cuál es la relación entre el Dasein y los otros entes?

A la facticidad ‘esencial-existencial-trascendental’ del ente que tiene la constitución del *In-der-Welt-sein* pertenece el *In-sein* como constitución de ser (existencial) que lo diferencia del ente ‘fáctico’ intramundano. Incluso el <*das ‘Sein bei’ der Welt*> del ente Dasein no es un mero estar-juntas de cosas que están-ahí (Heidegger, 1997: 81), sin embargo, por el hecho de que está-ahí ‘en’ el mundo, puede con cierto derecho y dentro de ciertos límites, ser considerado como solo estando-ahí. Para ello es necesario prescindir enteramente de la cons-

titudinación esencial del *In-sein* o no verla en absoluto y, al mismo tiempo, no considerarla como una manera de ‘estar-ahí’ que es exclusiva del Dasein (Heidegger, 1997: 82). Este modo de ser lo comparte con el resto de los entes intramundanos pero no es una propiedad del ente que tiene el modo de ser del Dasein. En virtud de ello, el Dasein comprende su ser más propio como un cierto ‘estar-ahí de hecho’ [*tatsächlichen Vorhandenseins*] pero el *factum* de ‘que es y tiene que ser’ no es aquel ‘que es’ que ontológico-categorialmente expresa el carácter de hecho propio del estar-ahí (Heidegger, 1997: 159). La diferencia entre ambos caracteres de hecho radica en el modo de acceso a la constatación, uno se origina en la mirada contemplativa y el otro en el temple anímico o disposición afectiva. “El Dasein no es algo que está-ahí [*Dasein ist nicht ein Vorhandenes*] y que tiene por añadidura la facultad de poder-algo, sino que es primariamente un ser-posible [*Möglich-sein*]. La posibilidad que el Dasein es siempre existencialmente se distingue tanto de la vacía posibilidad lógica [*possibilitas*] como de la contingencia de algo que está ahí. Como categoría modal del estar-ahí, posibilidad significa lo que todavía no es real y lo que jamás es necesario. (...) como existencial es la más originaria y última determinación ontológica positiva del Dasein” (Heidegger, 1997: 167).

Lo que se abre en la *<Befindlichkeit >* es una determinación existencial (no categorial), de ahí que la “*<Faktizität ist nicht die Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandenen, sondern ein in die Existenz aufgenommenener, wengleich zunächst abgedrängter Seinscharakter des Daseins>*” (Heidegger, 1967: 135), la ‘facticidad no es el carácter de hecho del factum brutum de algo que está-ahí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia’ (Heidegger, 1997: 159). Pero el Dasein comprende su ser más propio como cierto ‘estar-ahí de hecho’ [*tatsächlichen Vorhandenseins*], sin embargo, el ‘carácter fáctico’ del hecho propio Dasein es ontológicamente diferente del estar presente fáctico de un mineral (Heidegger, 1997: 82). “*<Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine Faktizität. (...) Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines ‘innerweltlichen’ Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem ‘Geschick’ verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet>*” (Heidegger, 1967: 56). [“El carácter fáctico del Faktum Dasein que es la forma que toma cada vez todo Dasein es lo que llamamos *Faktizität* (...) El concepto de facticidad implica: el estar-en-el-mundo de un ente ‘intramundano’ en forma tal que este ente pueda comprenderse como ligado en su ‘destino’ al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo”].

La facticidad esencial de la existencia [Da-sein] permite primero que pueda encontrar-se y que pueda encontrar algo así como objetos, que estos puedan aparecer-comparecer como tales. En cuanto constituido por la aperturidad, es esencialmente en la verdad [*alétheia*], claridad que permite el desvelamiento de los entes en el ser; él es lo abierto, abertura que ve lo abierto, el desvelamiento en lo libre del ser. Condición de posibilidad de la revelación del Ser.

“<Wahrheit gibt es nur, sofern und solange Dasein ist. Seiendes ist nur dann entdeckt und nur solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist>“ (Heidegger, 1967: 226) [‘Hay’ verdad solo en cuanto y mientras el Dasein es. El ente solo queda descubierto cuando y patentizado mientras el Dasein es].

El ser su Ahí no mienta otra cosa que el existir la revelación del ente. El ente le está abierto y revelado (des-encubierto) porque él es aperturidad esencial que abre un mundo.

III

Un <Existenzial> que es también un <Kategorial>, un <Faktum> que tiene un mundo. Ni <vorhanden> ni <zuhanden> ni pura disponibilidad ni puro objeto de uso, la *facticidad* es un modo de ser específico cuya conceptualización caracteriza de modo esencial la reformulación heideggeriana de la cuestión del ser. ¿Cuál es el carácter de ser de la aperturidad? El Dasein no es un ente disponible, no tiene el carácter contingente [*Zufälligkeit*] de un objeto de la experiencia [*Tatsächlichkeit*]. Por un lado, si fuera un mero ente intramundano (sin mundo o pobre de mundo), no podría nunca encontrarse; por otro, si fuera una conciencia aislada del mundo, ¿cómo podría encontrar algo así como objetos e incluso a sí mismo si estuviera desprovisto de todas las dimensiones del hecho? Para estar cerca del ente, para tener un mundo, el Dasein debe ser un *Faktum* sin ser factual (contingente), ser un *Faktum* y al mismo tiempo tener un mundo. Existiendo ya ha abierto un mundo, donde el aquí de la correspondiente posición (lugar en el espacio) o situación fáctica no significa jamás un punto en el espacio, sino el ámbito de movimiento, abierto en direccionalidad y en desalejación (Heidegger, 1997: 384). Este carácter de ‘abrir espacio’ [*Raumgeben*] es lo que posibilita la comparecencia del ente intramundano en la ocupación.

¿Cómo se liga el ser del ente intramundano al destino del ente que tiene estructura del estar-en-el-mundo?

IV

“Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ *existir* ‘propio’” (Heidegger, 1999: 25). Lo que se dice aquí es que la <Faktizität> es un carácter de *ser* de la <Existenz>, es el existir en cada ocasión, el estar-aquí en cada instante del tiempo, temporalización [*Zeitigung*] de la temporalidad³ [*Zeitlichkeit*], de la trascendencia⁴ como acontecimiento originario que no está en poder de la libertad (esencia del Dasein). La facticidad como acontecimiento

³ “Temporeidad”, en la traducción de J. E. Rivera.

⁴ Trascendencia enraizada en la esencia del tiempo, en la constitución ekstático-horizontal.

originario de la ocasionalidad [*Jeweiligkeit*] del existir, el estar-aquí para sí mismo en el cómo de su ser más propio es el rasgo determinante de la vida humana. El 'vivir fáctico' es nuestro propio existir o estar-aquí propio (mío cada vez), cuyo carácter de ser (carácter fáctico) no es un yo ni es un sí mismo. Anterior a la idea de hombre como animal racional, humanidad, personalidad, ser-persona, la facticidad es el *existir propio cuestionado acerca de su carácter de ser* (Heidegger, 1999: 49). Pero ¿cómo se determina el carácter de ser de la facticidad? A partir del tiempo. ¿Qué es, en cuanto ser, el tener-se-aquí del existir? Es la temporalidad. El existir es lo que *es* en su *ocasionalidad*, el Dasein es tiempo que se determina cada vez como ente desde una posibilidad que él *es*; el tiempo *es* cada vez su posibilidad. Recorre, se extiende y se despliega entre el nacimiento y la muerte, recorre el lapso de tiempo que le ha sido concedido pero siendo cada vez real solo en el ahora, atraviesa la secuencia de 'ahoras' de su tiempo. El Dasein *es* tiempo, es temporal.

V

La vida fáctica dispone de la posibilidad de autocomprensión, la forma en cómo se explicita esta autocomprensión es una de las tareas de la fenomenología heideggeriana. La investigación fenomenológica de la vida humana opera a partir de una transformación hermenéutica que permite la interpretación de la realidad humana desarticulando el esquema sujeto-objeto, rebasándolo. La pregunta y el objeto de investigación es el Dasein humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico (Heidegger, 2002: 31); esta dirección filosófica se entiende como la *aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica*. La <*Bewegtheit*>, la preocupación por su ser en la facticidad se comporta de tal modo que, en la temporización concreta de su ser, se preocupa por su ser incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma, incluso en el olvido (Heidegger, 2002: 32). La vida fáctica es fundamentalmente inquietud, e-moción [*Bewegtheit*¹], movimiento, pero de otro modo del movimiento de la naturaleza [*Bewegung, Beweglichkeit*], de los entes físicos [*kinesis*] y de la actividad pura [*energeia*] e irreductible a esta. La vida humana es actividad que intenta comprender el mundo que la envuelve. La actividad y movilidad de la vida fáctica se constituye comprensivamente a partir de la *Sorge*, el cuidado. La vida fáctica se cuida de, se ocupa de, se preocupa por todo aquello que le sale al encuentro en el trato diario y cotidiano con el mundo circundante. En el 'estar-ocupado-en-algo' [*aus-sein-auf-etwas*] 'estar-vuelto-hacia-algo', el hombre se mantiene abierto hacia algo.

El existir es ser en un mundo (Heidegger, 1999: 104), pero *ser el existir del mundo de que nos cuidamos* es un modo de ser del vivir fáctico (Heidegger,

¹ Del verbo bewegen: moverse, desplazarse.

1999: 111). La ocupación de la cotidianidad caracteriza el haber previo en que el existir se halla. El cuidado expresa la ‘publicidad’ de la vida en las direcciones del trato que tiene con el <Umwelt>, el <Mitwelt>, y el <Selbswel>. El dinamismo y los modos de ser posibles de la ocupación permiten la comparecencia del mundo mismo. Las ocupaciones abren y posibilitan la comparecencia del mundo *más inmediato*. Esta comparecencia de lo que está-ahí (revelabilidad del ente) como aquello *con-lo-que* cuenta la ocupación tiene el modo de la *referencia* que implica toda *significatividad*. Significativo es todo lo que comparece y me absorbe en el mundo. También los otros hombres comparecen para mí en la ocupación. La articulación entre el mundo de los otros y el mundo del sí mismo es *cooriginaria* a la estructura fundamental del ‘estar-en-el-mundo’. Solo por el ‘estar-en-el-mundo’ los otros pueden comparecer inmediata y regularmente en el mundo. Al igual que la comparecencia de lo que está-ahí, la referencia y la *significatividad*, en el modo del tener en cuenta a los otros, se expresa la estructura existencial del cuidado. La convivencia con otros *significa*: es comparecer en el mundo circundante del que nos ocupamos conjuntamente (Heidegger, 2008). El estado de interpretación del mundo es el estado en el que se encuentra fácticamente la vida, es el modo primario en el que la vida tiene cuidado de sí misma, está *inclinada* hacia el mundo, propensa a quedar *absorbida* por él. El conocimiento primario de la cotidianidad es interpretación y no abstracción teórica.

El *In-sein*: ‘estar-en’ es el modo de ser más inmediato del estar-descubierto, expresa el momento estructural fundamental del Dasein. En cuanto ‘estar-en’ el Dasein es presentante, es interpretativo y tiene el modo de ser de la caída en el mundo; ocupándose del mundo se ocupa de sí mismo, en su *In-sein* según sus posibilidades más inmediatas (Heidegger, 2008; III). “La vida fáctica en cuanto que se inquieta por la existencia, no accede directamente a sí misma. La posibilidad de aprehender el ser de la vida en su inquietud implica, a su vez, la posibilidad de errar la existencia (...) El ser de la vida en cuanto tal, accesible en la facticidad misma, es de tal modo que sólo deviene visible y aprehensible indirectamente a través de un contramovimiento que se opone a la tendencia hacia la caída del cuidado” (Heidegger, 2002: 43).

En la <Verfallen> se juega la posibilidad del existir: “la posibilidad de la existencia es siempre la posibilidad de la facticidad concreta () La existencia solo se hace comprensible en su propio ser en el cuestionamiento de la facticidad () El ‘contra’ expresa aquí una operación originaria y ontológicamente constitutiva () La realización de esta comprensión interna de la facticidad y de la aproximación comprensiva a la vida tiene, desde la óptica de sus posibilidades existenciales, el carácter de ser una interpretación de la vida que se preocupa por el sentido de su ser. (...) La existencia es sólo una posibilidad que se despliega temporalmente en el ser de la vida que se ha definido como fáctico (...) ni el carácter ontológico y fáctico de la vida está determinado por la existencia” (Heidegger, 2002: 45). “La existencia propia no es nada que flote por encima de la

cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad” (Heidegger, 1997: 201). ‘Ordinariamente no soy yo mismo sino el uno-mismo (*Man-selbst*) el quién del Dasein’. “<*Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existenzielle Modifikation des Man*>” (Heidegger, 1967: 267), “el ser-sí-mismo-propio se determina como una *modificación existencial* del uno” (Heidegger, 1997: 287). La situación de la vida fáctica indica la postura en que la vida aprehende con claridad su estado de caída y en la que la preocupación por su ser, en cada caso concreto, se concibe como un posible contramovimiento a la caída del cuidado (Heidegger, 2002: 19) “El ser propio del Dasein es lo que es sólo siendo propiamente el ser impropio, es decir, ‘superándolo’ y ‘conservándolo’ en sí mismo. El ser propio no es nada que, por decirlo así, debiera y pudiera subsistir por sí mismo junto al ser impropio” (Heidegger, 2008: III). En la cotidianidad media, el Dasein *es* el estar-en-el-mundo cadente abierto, arrojado proyectante, al que en su estar en medio del ‘mundo’ y coestar <*Mitsein*> con otros le va su poder-ser más propio (Heidegger, 1997: 204).

El modo fundamental de ser de la cotidianidad pone de manifiesto el carácter de movilidad de la facticidad del Dasein en su ser propio: el despeñamiento [*Absturz*] y el torbellino [*Wirbel*]. “La forma de movilidad del despeñamiento que se precipita en y se mueve dentro de la carencia de fundamento del impropio estar en el uno, arranca constantemente a la comprensión del proyectar de posibilidades propias y la arrastra dentro de la aquietada (tranquilidad) presunción de poseerlo todo (...) Este constante sacar fuera de la condición propio —y a pesar de ello simularla siempre (autoengaño)— junto con el movimiento de arrastre hacia dentro del uno, caracteriza la movilidad de la caída como *torbellino*” (Heidegger, 1997: 200-201). “<*Die Bewegtheit des Verfallens als Wirbel*>“, ‘la movilidad de la caída como torbellino’ pone de manifiesto el carácter de lanzamiento y de movilidad de la <*Geworfenheit*>, su estado de posible movilización y levantamiento, la que en la <*Befindlichkeit*> del Dasein puede *imponérsele* a este ente. Lo que se abre y se muestra con la <*Befindlichkeit*> es el carácter fáctico de la facticidad del Dasein en su modo de ser, mientras *es* lo que es (existe) fácticamente: hallarse en estado de lanzamiento, siendo absorbido en el torbellino de la impropiedad del uno. La condición de arrojado, en la que la facticidad se deja ver fenoménicamente, pertenece al ente al que en su ser le va su ser, en el que está en juego su ser (Heidegger, 1997: 201), pero “*el hecho* que según sus posibilidad sea un sí mismo y esto correspondiendo en cada caso, fácticamente, a su libertad, el hecho de que la trascendencia se temporalice como acontecimiento originario, no está en poder de esa misma libertad (...) esta impotencia (ser arrojado) no es sólo el resultado de la penetración del ente en el Dasein, sino que determina su ser como tal” (Heidegger, 1996: 107).

La facticidad original o *trascendental* define el existir como un estar en medio del ente en relación con el ente en cuya relación situada emotivamente está en juego el poder-ser [*Seinkönnen*] del Dasein. Tal existir es un estar soste-

niéndose dentro de la nada, en la que la esencia de la nada de la angustia lleva originariamente al existir ante el ente en cuanto tal, permitiendo la apertura, la mismidad y la libertad *para* la existencia humana (Heidegger, 1996: 49-50).

VI

La introducción de las nociones de facticidad y vida fáctica en los cursos de los años veinte permite una entrada al carácter esencial de la experiencia fáctica [*faktische Lebenserfahrung*] a partir del Libro X de las *Confesiones* de Agustín, donde se discute la relación del hombre con la verdad.

-<*Tota vita-tentatio: Non ut ipse discat, sed ut quod in homine latet aperiat*> [Toda la vida-tentación. No para que uno mismo aprenda, sino para que se ponga al descubierto lo que está escondido en el hombre (para el hombre mismo tener-se)].

-<*In tentatio apparet, qualis sit hom*> o [En la tentación sale a la luz cómo es el hombre].

-<*Nescit se homo, nisi in tentatione discat se*> [No se conoce a sí mismo el hombre si no aprende de sí mismo en la tentación].

La <*tentatio*> es la forma cómo se experimenta la vida fáctica en Agustín, un cómo del ser y ciertamente un experimentar *tentaciones*. Pone en obra la posibilidad de perderse y del ganarse uno a sí mismo (Heidegger, 1997b: 133). Porque la vida no es en realidad otra cosa que una tentación constante en la que el soportar, el *tolerare*, muestra la *molestia* y la dificultad propia de la vida. La fragmentación en lo diverso y en la multiplicidad fomenta el movimiento cadente hacia la dispersión, el desmoronamiento de la vida. En esta dispersión se conforma la vida fáctica como *curare*, preocuparse por, mediante el <*timere*> (temor de algo) y el <*desiderare*> (el deseo de algo) en cuya experiencia de los modos de la preocupación (<*flendum*>/<*laetandum*>, <*malum*>/<*bonum*>) sale a la luz el desgarramiento infernal del vivir a partir de lo cual Agustín se ve obligado a decir: <*ex qua parte stet victoria nesci*>o [no sé de qué lado está la victoria]; <*quaestio mihi factus sum*> [me he convertido en un problema para mí mismo]; <*Vita: ego-quaestio. Oneri (moles) mihi sum*> [Vida: yo-problema. Soy una carga para mí]. <*Ecce vulnera mea non abscondo*>: mira, no oculto mis heridas. La *molestia* que define el carácter de ser de la facticidad en Agustín, en cuanto cómo del experimentar para aquel que se convierte en problema para sí mismo; un modo de apertura respecto de uno mismo; experimentar posibilidad, existir su posibilidad, su tener-que-ser, verse a sí mismo en la plena experimentación de una vida miserable. Existir significa vivir radicalmente en la posibilidad y 'objetivamente' *estar situado ahí, recibir la existencia* (Heidegger, 1997b: 143-144). La <*vita*> no es un concepto formal sino un nexo estructural en el

que el tenerse-a-sí-mismo en el sentido del <sumus>, sabemos y amamos, es un carácter de ser del ser que me es más cierto. El sentido del tenerse-sí-mismo en el somos, sabemos y amamos, determina la respuesta a la pregunta por la <'veritas'>: ¿qué amo cuando te amo? No amo la figura corporal, ni el fulgor de la luz, ni la dulzura de las melodías, ni el aroma de las flores; sin embargo, amo algo así cuando amo <Deum meum: lucem, vocem, adorem, cibum, amplexum, interioris hominis mei>: luz, voz, aroma, alimento, abrazo de mi ser interior. Pero, ¿qué es esto? Pregunta a la tierra, a la naturaleza, a los mares y abismos, y a los animales que viven allí, al mundo entero, al sol, a la luna, a las estrellas. Y obtiene como respuesta: no somos lo que buscas, pero algo podemos revelarte: <Ipse fecit nos>: Él nos hizo. ¿Qué es el hombre? <Corpus et anima in me mihi praesto sunt> [en mí, cuerpo y alma están dispuestos (hechos) para mí] (San Agustín, 1990: X, 6).

En este ente habla la verdad. <Lumen, vox interioris hominis>: luz, voz interior del hombre. ¿Qué busco cuando busco a Dios? <Beata vita: vera beata vita: veritas>: Dios (San Agustín, 1990: X, 65) y <Veritas est vera beata vita: 'Veritas'>, la verdad es la verdadera vida feliz: 'Verdad' (San Agustín, 1990: X, 73).

Querer la vida feliz es algo que todos quieren, aunque de *distintos modos*, pero aquellos que no son felices ni en la *realidad* ni en la *esperanza*, ¿cómo se apropian de ella? ¿Por qué no están todos los hombres, a pesar de todo, en la *beata vita*, en la verdadera? <Quia fortius occupantur in aliis>: porque se ocupan más de otras cosas. “En la medida en que este ‘vivir’ y este experimentar es ya un entregarse a ello, un ponerse en camino hacia ello, es y se convierte a la vez en aquello que da satisfacción al esfuerzo por la verdad. <Hoc quod amant velint esse veritatem> (San Agustín, 1990: X, 23)... pero la verdad los mantiene aferrados al error. () Los seres humanos desean, ciertamente, que la ‘verdad’ se les manifieste que nada se les cierre (estéticamente), pero ellos mismos se atrincheran en contra: <ad ea manifestari nolunt>: no quieren ser descubiertos por ella. Pero ¿qué consigue el hombre de este modo? Que la verdad le permanezca oculta, aunque él no lo esté ante ella” (Heidegger, 1997b: 76).

“Así, así es el alma humana. Y así de ciega y enferma, torpe y abyecta que *quiere ocultarse sin querer que se le oculte nada*. Pero sucederá que quedará descubierta ante la verdad y la verdad no se descubrirá a ella” (San Agustín, 1990: X, 23, 285). *Así está hecho el corazón humano: ciego y holgazán, indigno y deshonesto, quiere permanecer oculto pero no quiere que nada le sea ocultado. Sin embargo lo que le sucede es que no está oculto a la verdad, mientras que para él la verdad le permanece oculta.*

La experiencia de la facticidad de la existencia en Agustín muestra el carácter de ser del ente que vive oculto en su apertura, de lo que expuesto hacia afuera, se retrae.

Consideraciones finales

El presente trabajo ha pretendido pensar la tesis del párrafo 9 de *Ser y Tiempo* [1927]: “*Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz*” (Heidegger, 1967: 42). La tesis de una esencia que es su existencia; de una existencia que es su esencia. Existir su esencia. Esencializar su existencia. ¿Por qué puede hacer Heidegger lo que hace en *Ser y Tiempo*, a saber, formular nuevamente la cuestión del sentido del ser y a la vez distanciarse de la ontología tradicional?

La contracción <essentia>/<existentia>, anunciada por Platón en la indiscernibilidad del *on* (ser) y del *poïon* (ser-tal)², en los estoicos como el <ídios poïon> (ser-tal que es propio) e incluso en Aristóteles en el <ti ên ênaini>, se escucha en Heidegger a través de la metafísica de Schelling y la conexión entre ‘fundamento y existencia’; Ser y Devenir (Schelling, 1989).

Facticidad original [*Urfaktizität*] como fundamento —constitución— de la existencialidad, que no puede apropiarse nunca del ente al que, sin embargo, está entregado. Un <Existenzial> que también es un <Kategorial>. Un <Faktum> que al mismo tiempo tiene un mundo. Tal parece ser la figura de un oxímoron. El <Ipse fecit nos> [Él nos hizo] es el modo de definir el carácter del alma humana: <facticia est anima>: ‘hecha es el alma’. El alma humana es facticia en el sentido que ha sido *hecha* por Dios. <Facticius> se opone <nativus>, que significa <qui non sponte fit>, lo que no se ha dado el ser a sí mismo, lo que no es natural. “En el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros” (Schelling, 1989: 177) “<Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra>”. “Aquella unidad que es indivisible en Dios, debe ser, por lo tanto, divisible en el hombre, y esta es la posibilidad del bien y del mal” (Schelling, 1989: 179). “Sabemos que el mal es una posibilidad del alma humana; ‘Quien esté enterado en alguna forma de los misterios del mal (pues hay que ignorarlo con el corazón, pero no con la cabeza) sabe que la corrupción más alta es precisamente la más espiritual, que en ella desaparece al fin todo lo natural y según esto incluso la sensibilidad, hasta la misma lujuria; sabe que esta se transforma en crueldad y que el malvado de índole demoníaco es más ajeno al placer que el bueno. Si es así pues, el error y la maldad son espirituales y proceden del espíritu, éste no puede ser lo más alto’ [*Lecciones privadas de Stuttgart* (1810)] (Heidegger 1990: 146-147).

En tanto carácter del ser, la facticidad es el estatuto ontológico original del Dasein. <Urfaktizität, transcendente Zerstreuung, ursprüngliche Streuung>. Facticidad original, diseminación (evasión) transcendental, dispersión originaria, un modo de ser que tiene que existir y nunca puede verdaderamente apro-

² Platón, “Carta Séptima”.

piarse de él. Un <'lucus a non lucendo'> [una claridad que no tiene su fuente en un brillar], en palabras de Agamben, cerrado en lo que se abre, escondido en lo que lo expone, oscurecido por su propia luz, la condición de lo que vive oculto en su apertura, de lo que se expone en su mismo retraerse (Agamben, 2007: 382-384). Tal es la dimensión fáctica de la facticidad de este *Lichtung*. Facticidad original que se disemina también en la espacialidad [*Räumlichkeit*]; <*ursprüngliche Streuung*>, dispersión originaria que se extiende a lo horizontal y que hace irreductible la espacialidad del Dasein a la temporalidad (Agamben, 2007: 390). El Ahí en cuanto constitución esencial del <*In-der-Welt-sein*> (tiene-querer su 'Ahí') es siempre un existir propio (mío) en cada ocasión, un 'estar-aquí' para sí mismo en el cómo (modo) de su ser más propio. La espacialidad de la existencia le fija al Dasein un 'lugar', un 'allí'. El 'allí' y el 'aquí' del espacio se fundan en el Ahí ontológico de este ente, que abre la espacialidad de este como un ente que comparece *dentro del mundo*.

Ni <*Vorhanden*> ni <*Zuhanden*>, ni disponibilidad que está-ahí, ni objeto de uso, la <*Faktizität*> es un modo de ser específico que pertenece al Dasein, ente caracterizado por la <*Stimmung die primäre Entdeckung der Welt*> [el develamiento original del mundo]. Abierto en la <*Befindlichkeit*>, se expone y lo pone ante su ser en cuanto Ahí. Lo que caracteriza este develamiento no es la plena luz del origen sino la facticidad en su opacidad irreductible. Ya siempre abierto en la afectividad como el ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser, el ente que carga con su ser, que le va en su ser este mismo ser, que es y ha de ser su *Da*, que tiene-querer existir su posibilidad y para el cual su modo de ser no le es indiferente, el Dasein es la 'esencia' que es ante todo, existencia, *Ser-tal* que es ante todo, *ser*. La facticidad designa el <*Seinscharakter*> y la <*Bewegtheit*> de la propia vida, cuyo movimiento fundamental <*Grundbewegung*> o <*Verfallenheit*> es constitutiva en su ser mismo pero no la produce por sí mismo y designa la estructura fundamental de la vida en el *In-sein*.

Abierto en su *Da*, se tiene cooriginariamente en la verdad y en la no-verdad. Esta experiencia de la *alétheia* y de la *léthe*, signa la experiencia del Ser para Heidegger. Pero, *¿cuál es el sentido de la apertura original (esencial) del Dasein?* La aperturidad original, el 'Ahí', mienta la estructura ontológico-existencial de un ente que por el hecho de ser <*In-der-Welt-sein*> está aclarado en sí mismo, es *alétheia*, abertura, claridad. *Es su <Erschlossenheit> está-fuera, ek-siste.*

Aperturidad del existente atravesada desde el origen por el <*Seinscharakter*> de la facticidad y marcada por una impropiedad original; facticidad escindida en <*Eigentlichkeit*> y <*Uneigentlichkeit*>. Lo impropio no es algo derivado sino constitutivo del carácter de ser de este ente: la caída [*das Verfallen*] (Heidegger, 1997: 242). "<*Das Dasein ist, weil wesenhaft verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der 'Unwahrheit'*>" (Heidegger, 1967: 222). "<*Erschlossen in seinem 'Da', hält es sich gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit'*>" (Heideg-

ger, 1967: 298). En cuanto <verfallen>, está por su carácter de ser (constitución misma de ser) en la ‘no-verdad’. A la facticidad del Dasein son inherentes la obstrucción [*Verschlossenheit*] y el encubrimiento [*Verdecktheit*]. Está abierto pero también está cerrado. “<‘Dasein ist in der Wahrheit’ sagt gleichursprünglich mit: ‘Dasein ist in der Unwahrheit’. Aber nur sofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen>“ (Heidegger, 1967: 222).

La cooriginariedad es tan radical que lo que abre siempre el acceso a la apropiación del ser es una impropiedad. La unión ontológica de estas dimensiones en la facticidad del Dasein es tan íntima que la existencia propia no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente solo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad (Heidegger, 1997: 201). “<Ist die eigentliche Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser>“ (Heidegger, 1967: 179). Se apropia propiamente de la no-verdad. “*Sie eignet sich die Unwahrheit eigentlich zu*>“ (Heidegger, 1967: 299).

La existencia propia no tiene otro contenido que la existencia impropia. ¿Qué significa apropiarse una impropiedad? Significa asumir la existencia con el carácter ineludible de lo impropio en contra-movimiento de la ruina ontológica. “El ‘contra’ expresa aquí una operación originaria y ontológicamente constitutiva (...) La existencia es sólo una posibilidad que se despliega temporalmente en el ser de la vida que se ha definido como fáctico (...) ni el carácter ontológico y fáctico de la vida está determinado por la existencia” (Heidegger, 2002: 45). Tal es el originario estatuto de la *Faktizität*, fundamento original de la existencialidad: el tiempo. La cotidianidad es un modo de ser del tiempo, del Dasein. “<Die Alltäglichkeit enthüllt sich als Modus der Zeitlichkeit>“ (Heidegger, 1967: 234). “<Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins aber ist die Zeitlichkeit>“ (Heidegger, 1967: 234).

La mismidad del ente que es su Ahí, que hace experiencia en su Da como apertura y ocultamiento en su condición de arrojado, se encuentra (afectivamente) arrojado como libre poder-ser, “*dejado en libertad no por sí mismo, sino en sí mismo, desde el fundamento, para ser este fundamento*” (Heidegger, 1997: 303).

El hecho de que la trascendencia de este ente se temporalice como acontecimiento originario no está en poder de esa misma libertad; no es él mismo el fundamento de su ser, pero siendo sí mismo, es el *ser* de ese fundamento (Heidegger, 1996: 107).

El carácter de ser fáctico del Dasein trascendente que caracteriza la acepción heideggeriana de facticidad expresa la conexión metafísica de Ser y Devenir de Schelling: “en el devenir no-cósmico de Dios, en tanto despliegue de la plenitud esencial, el devenir es plegado en el Ser como su consistencia esencial” (Schelling, 1989: 138). “Fundamento y existencia tienen que ser pensados en

la unidad de ese estar-en-movimiento originario. Fundamento y existencia se cooperan, esa cooperación posibilita su separación y una discordia que se eleva hacia una concordia más alta. El ente viene a ser determinado constitutivamente en su ser por dos dimensiones del Ser a través del fundamento y la existencia: la dimensión de la temporalidad originaria del devenir y la dimensión del ascender por encima de sí mismo y del caer por debajo de sí mismo” (Schelling, 1989: 139). Estos dos modos del estar-en-movimiento forman parte de la corriente interna de la esencia del Ser. De esta manera se evita, piensa Heidegger, hacer del ser-a-la-mano y del estar-presente cósmico la primera y única norma de determinación del Ser.

Al mismo tiempo, la ensambladura ontológica del Ser y los entes, planteada por Schelling, permitirá al pensamiento de Heidegger pensar la conexión ontológica Ser-entes y posibilitar su diferencia. “El devenir es un modo como el Ser se conserva y no el simple contrario del Ser. En el hombre es la posibilidad de la libertad, del bien y del mal; y en las cosas (entes intramundanos) el Ser no es disuelto en un devenir extrínseco sino un modo de ser de las cosas, caracterizado por un devenir que sale afuera del Ser-Dios a la patencia de los contrarios: La consideración que parte de las cosas nos lleva a la misma distinción. En primer lugar hay que desechar el concepto de inmanencia hasta donde se quiera expresar con él un modo de comprensión muerto de las cosas en Dios. Reconocemos más bien que el concepto de devenir es el único apropiado a la naturaleza de las cosas. Pero estas no pueden devenir de Dios considerado de modo absoluto, puesto que son distintas de Él *toto genere*, es decir, distintas a Él infinitamente. Para estar escindidas (separadas) de Dios tienen que devenir en un fundamento distinto de Él. Pero como no puede existir nada fuera de Dios, esta contradicción sólo puede resolverse diciendo que las cosas tienen su fundamento en aquello que, en Dios mismo, no es *Él mismo* [nicht Er Selbst ist]” (Schelling, 1989: 167).

En relación al hombre, permitirá fundamentar la esencia de la libertad en referencia a la verdad y al fundamento, como una libertad que pertenece al Ser, como dejar-ser simultáneamente el desvelamiento y ocultamiento del ente en su totalidad. “La luz es lo ‘diáfano’ lo que se extiende claro, lo que se despliega. Pero la luz es siempre clareamiento de lo que está entrelazado y enredado en sí mismo, de lo cubierto y oscuro. De tal modo lo que hay que clarear precede a la luz como su fundamento, del cual sale para ser ella misma lo diáfano” (Heidegger, 1990: 140).

El ocultamiento [*létthe*] esencia en el desvelamiento originario del Ser, [*alétheia*]. Verdad y no-verdad del Ser. Propiedad e impropiiedad del ente. ¿Cuál es el sentido de la apertura esencial? La verdad en cuanto desvelamiento del ente, permite que cobre presencia una apertura. En *De la esencia de la verdad* (1943) Heidegger nos dice la apertura del comportamiento se funda en la libertad; la

libertad es la esencia de la verdad, el fundamento de la posibilidad. La libertad ex-sistente del Dasein no es una propiedad del hombre, ella misma no es un ente, sino el Ser, lo que posibilita la patencia del ente, la comprensión. Si el des-ocultamiento del Ser es la verdad del Ser entonces se convierte en el fundamento de la diferencia ontológica.

El <Seyn> mismo en cuanto <Vermögende-Mögende> es *das <Mögliche >* [lo posible], es la esencia de la libertad, exposición [*alétheia*] en el develar del ente y simultáneamente no-verdad [*léthe*]. Este carácter del Ser une la relación original y puesta en juego a cada momento entre *facticidad, existencialidad y posibilidad*. Facticidad en cuanto condición en la cual el Dasein existente se encuentra a sí mismo en el mundo; existencialidad como esencia y modo de ser específico del ente que está afuera en lo abierto; y posibilidad en tanto el cómo de su modo de ser. “Existe fácticamente su posibilidad”, “Es, cada vez, esencialmente su posibilidad”, “Es libre. Libre para el fundamento”, “El ente que ek-siste fácticamente es en sí libre porque es exponente, ex-sistente”, “Puede existir fácticamente porque su constitución esencial (existencia) es trascendente (proyectante de mundo)”. El ser mismo es lo que está en juego desde el principio y este Ser tiene en el Dasein el carácter de la facticidad. La libertad en la que se encuentra el Dasein, no es nunca una propiedad sino un modo de ser que caracteriza su posibilidad esencial [*mögliche Weisen zu sein*]. El Dasein es el ente que tiene, desde el principio, el carácter de ser su posibilidad, carácter de ser que *es* esencialmente libertad y en cuya libertad *es* el ocultamiento.

Bibliografía

Básica

- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Verlag Tübingen: Max Niemeyer.
- , —. (1990). *Schelling y la libertad humana*, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- , —. (1996). *¿Qué es metafísica?*, Buenos aires: Ediciones Siglo Veinte.
- , —. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: , Editorial Universitaria.
- , —. (1997b). *Estudios sobre mística medieval*. Madrid: Ediciones Siruela.
- , —. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza Editorial.
- , —. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Ed. Trotta.
- , —. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp)*. Prólogo de Jesús Adrián Escudero. Ed. Trotta.
- , —. (2008). *El concepto de tiempo* (Tratado 1924). Traducción Jesús Adrián Escudero. Herder.

General

Agamben, Giorgio. (2007). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

San Agustín. (1990). *Confesiones*, X. Editorial Alianza.

Schelling, F.W.J. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos.

REPETICIÓN E INTERRUPCIÓN EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JACQUES RANCIÈRE

Marcela Sandoval Bonilla

Doctorado en Filosofía

marcsandoval@gmail.com

La pregunta por el lugar que ocupa la repetición en el pensamiento político de Jacques Rancière es el punto de partida de la lectura de la que se da cuenta en el presente trabajo. El pensamiento sobre la repetición en filosofía lo encontramos ligado a figuras tales como Deleuze, Freud, Lacan, por solo citar algunos nombres, y a la crítica a la búsqueda de un momento primero y fundante al que la repetición quedaría sometida.

La primera parte de este trabajo indaga en la posibilidad de ubicar a Rancière en este contexto con base en la crítica a la filosofía política que el autor francés realiza a lo largo de su obra. La filosofía política, para Rancière, es desde sus inicios la búsqueda de un principio de orden que cancele el conflicto al que la política da lugar.

En la segunda parte exploraremos el lugar que ocupa la repetición en el pensamiento político de Rancière. Este no es un problema que se plantee en términos explícitos en la obra del autor. Es por eso que nuestra reflexión al respecto solo tiene un carácter tentativo.

PALABRAS CLAVE: *Rancière, política, interrupción, orden, repetición.*

Introducción

¿Hay en Rancière un pensamiento de la repetición? Esta fue la pregunta que sirvió de punto de partida a la lectura de la que da cuenta el presente ensayo. Si quisiéramos ser fieles a las palabras del filósofo, deberíamos responderla simplemente con un no. “Repetición” no es una palabra que forme parte del vocabulario con que Rancière trabaja. Pero las cosas no son tan simples, ni en términos académicos (no parece posible que este trabajo se limite a tal respuesta), ni en términos filosóficos, puesto que si no habla de repetición, en términos expresos, lo puede hacer utilizando varias formas distintas para dar cuenta de la misma idea.

Preliminarmente, en forma muy intuitiva, hipotetizamos que si había una idea de “interrupción” unida a la definición de política que el autor francés propone, debería haber también una idea de “repetición”, de la mano de la contraparte de la política, la policía. Yendo un poco más allá (o más bien volviendo más acá, al sentido común), suponíamos que toda idea de orden involucra la actualización de un estado de cosas, es decir, la repetición. Y que, por lo tanto, si hay en Rancière una reflexión sobre el orden, debe haber también una reflexión sobre la repetición.

Pero las cosas son un tanto más difíciles y no se trata simplemente de que algo se repita para estar ya en el pensamiento de la repetición. El problema se encuentra precisamente en ese “algo” que es el modelo del que la repetición es solo una consecuencia: la idea, logos, fundamento, principio o *arkhé*. Lo propio del pensamiento contemporáneo sería la crítica a la búsqueda de ese “algo” o momento primero y fundante característica de la filosofía tradicional. ¿Es posible ubicar a Rancière en ese contexto de crítica? La exploración que esta pregunta permite corresponde a la primera parte de este trabajo. A partir de esta exploración pretendemos, también, dar cuenta de aquellas ideas fundamentales que constituyen el pensamiento político de Jacques Rancière. En la segunda parte examinaremos la hipótesis según la cual la repetición asume un papel constituyente en relación con el orden social. Tal como decíamos, este tema no aparece evidente en la obra de Rancière; puede parecer hasta antirancièreano pretender hacerlo. Por esta razón, las consecuencias que se derivan al respecto solo tienen un carácter tentativo. Bien podrían ser leídas con un tono interrogativo.

Tomaremos como punto de partida la tesis 10 de las *11 tesis sobre la política* de Rancière:

“10. La característica fundamental de la filosofía política consiste tanto en anclar la acción política en una modalidad específica del ser como en ocultar el litigio que es constitutivo de la política. Es en la descripción misma del mundo de la política

que la filosofía produce este ocultamiento. Por otra parte, la efectividad de esta operación es perpetuada en las descripciones no filosóficas o antifilosóficas de este mundo”¹.

Para entender qué hay detrás de esta idea de filosofía política debemos empezar por ubicar los planteamientos del autor en el contexto en que estos se originan. Este es el de la discusión respecto del “retorno” de la filosofía política y de su objeto, la política. En términos sumarios, uno de los polos de esta discusión es aquel que defiende la idea de una política devuelta a su pureza; tras lo que sería la disolución de la relación que durante largo tiempo mantuvo a lo social y a lo político en una tensión permanente, y, con ello, a la ciencia social y a la filosofía política en constante pugna por la delimitación de sus ámbitos de estudio. Puede reconocerse aquí, y servirnos de ejemplo, el ideal arendtiano expresado en la búsqueda de una dignidad propia para la política; una especificidad que la diferencie de lo social y sus ambigüedades. Frente a esta idea de una política “en sí misma” y a la pureza de reflexión por la que debería ser acompañada, se levanta la propuesta de Jacques Rancière. Más exactamente, es la idea misma de filosofía política la que toma como blanco. Con este movimiento extiende el terreno del debate desde lo que ha sido una discusión relativamente reciente —la del “retorno” de la filosofía política— hasta los orígenes mismos de la filosofía política. Ir a los orígenes nos permitirá explorar la hipótesis de que, frente a la experiencia de interrupción del orden social, la filosofía política ha ido en búsqueda de un fundamento o principio de justicia que cancele esa interrupción y la crítica que al respecto construye Rancière².

El comienzo de la “filosofía política” lo ubica, precisamente y aunque suene un tanto obvio, en el encuentro de la filosofía y la política. Señala, contrariamente a lo que pudiera pensarse:

“La expresión “filosofía política” no designa ningún género, ningún territorio o especificación de la filosofía. Tampoco de-

¹ Disponible en: <http://Aleph-arts.org/pens/11tesis.html>. Intentaremos aclarar esta tesis a la luz del desarrollo expuesto por el autor en *Los bordes de lo político* y *El desacuerdo*, en donde este problema es el eje que estructura toda la obra; eventualmente consideraremos las aclaraciones que sobre sus planteamientos el mismo autor ha realizado en entrevistas y conferencias. Otra versión de esta tesis la encontramos en el artículo “Diez tesis sobre la política” (Rancière, 2006) Ciertamente no podremos, en unas pocas páginas, dar cuenta detallada de los numerosos problemas que esta proposición encierra. Nuestra lectura se estructurará considerando únicamente aquellos aspectos que se relacionan con nuestro problema central.

² Rancière ubica el comienzo de la filosofía política en aquellos textos que asume como fundadores de la disciplina: *La República* de Platón y *La Política* de Aristóteles. En la primera parte de su análisis todo es uno; no existen mayores distinciones entre el pensamiento de ambos filósofos. El autor trata más bien de encontrar aquellos elementos comunes que le conferirán identidad a la filosofía política. En el capítulo de *El Desacuerdo* (1996) —“De la arquipolítica a la metapolítica”—, podemos encontrar una revisión que incorpora las distinciones entre ambos filósofos. Para efectos de este trabajo, nos limitaremos a esta visión general; consideramos que esta revisión basta para ilustrar el punto según la cual la filosofía política es la búsqueda de un principio de orden o repetición, que cancele la interrupción que provoca la política.

signa la reflexión de la política sobre su racionalidad inmanente. Es el nombre de un encuentro —y un encuentro polémico— donde se exponen la paradoja o el escándalo de la política: su ausencia de fundamento propio” (Rancière, 1996: 83).

En estas pocas líneas el autor nos permite vislumbrar los elementos centrales a partir de los cuales estructurará su argumentación: la tensión originaria del encuentro entre filosofía y política, la ausencia de fundamento de la política y su precedencia respecto de la filosofía.

La política “ya está allí” antes de que la filosofía diera con ella; de otra forma no podría haber acusado su falsedad, su anarquía, su impureza. Puede reconocerse con estos adjetivos lo que podríamos denominar el “diagnóstico fundacional” de la filosofía política y, por qué no decirlo, a aquellos otros que le siguen también; este es el que realiza Platón a partir de su primer encuentro con la política. Siendo fieles a las palabras del filósofo antiguo, y a la lectura que de su pensamiento realiza Rancière, cabría decir más exactamente que este primer encuentro fue con la democracia más que con la “política”³; es a partir de su encuentro con la facticidad democrática que se propone ir en la búsqueda de la “política de verdad”. Pero, ¿por qué la democracia es un problema para la filosofía?

Rancière marca como punto de partida para la construcción de su respuesta a esta pregunta aquellas frases de Aristóteles que definen el carácter político del animal humano:

“Sólo el hombre, entre todos los animales, posee la palabra. La voz es, sin duda, el medio de indicar el dolor y el placer. Por ello es dada a los otros animales. Su naturaleza llega únicamente hasta allí: poseen el sentimiento del dolor y del placer y pueden señalárselo unos a otros. Pero la palabra está presente para manifestar lo útil y lo nocivo y, en consecuencia, lo justo y lo injusto. Esto es lo propio de los hombres con respecto a los otros animales: el hombre es el único que posee el sentimiento del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. Ahora bien, es la comunidad de estas cosas la que hace la familia y la ciudad. Aristóteles, *Política*, I, 1253 a 9-18” (Rancière, 1996: 13)⁴.

³ Uno de los objetivos que persigue Rancière es mostrar que la democracia es la política. En la entrevista titulada “Los hombres como animales literarios” sostiene: “La democracia es un modo específico de estructuración simbólica del ser en común. Es el modo mismo de subjetivación de la política en general, lo que hace existir la política como una excepción en relación con el orden “normal” de la dominación” (Rancière, 2011: 55).

⁴ Elegimos la versión que de estas palabras entrega el autor en *El Desacuerdo* con algunas vacilaciones. En la versión de *La Política* de Aristóteles que revisamos no aparece la expresión “en consecuencia”, sin la cual la correspondencia entre los términos “útil” y “nocivo”-“justo” e “injusto” no parece evidente. El problema es que a partir de este enlace Rancière realiza un extenso análisis, que por su agudeza debemos simplificar en sus conclusiones para hacer posible su exposición.

Comienza haciendo una aclaración sobre este pasaje, que evite la conclusión errada que del mismo se pueda extraer en relación a la correspondencia que, a primera vista, allí se establece entre utilidad y justicia: no debemos entender que la justicia es la utilidad, o la ganancia, y la injusticia el perjuicio recibido, o lo nocivo, como si se tratara de una relación entre individuos de intercambio de tipo mercantil que se debe equilibrar para alcanzar un trato justo. Porque la justicia para los clásicos —esto es lo que a Rancière le interesa recalcar—, no es asunto de relaciones entre individuos, ni de pérdidas y ganancias: “La justicia política comienza sólo allí donde se trata de lo que los ciudadanos poseen en común y de la manera en que se reparten las formas de ejercicio y de control del ejercicio de este poder en común” (Rancière, 1996b: 50). La justicia política queda de esta forma presentada como un principio de orden, lo que en el pensamiento de Rancière también recibe el nombre de “policía”⁵ o “reparto de lo sensible”. Este reparto define lugares y partes respectivas: espacios, tiempos y formas de actividad que determinan las competencias para la participación en lo común. Determina quienes pueden hablar en el espacio público: si son o no visibles y si su palabra es escuchada como tal, como palabra, o si solo es escuchada como ruido.

Que la justicia es lo que conviene a la totalidad social es una idea que se deja ver ya a lo largo de toda la república platónica. Qué duda cabe que, al decir Platón “que la justicia consiste tanto en tener cada uno lo propio como en hacer lo suyo” (Platón, 1986: 224), no está elaborando una defensa del individualismo posesivo, sino que, muy por el contrario, sus palabras se dirigen precisamente a aquellos que, en pro de sus intereses particulares, descuidan lo que debería ser su aporte a la comunidad, dedicándose a tareas para las cuales no están capacitados, y que, al hacer esto, lo único que consiguen es perturbar la perfección del orden que se construye a partir del aporte que cada uno realiza al todo en función del desarrollo de sus virtudes. Aristóteles lo señala también explícitamente en el libro III al definir la ciudad:

“Es claro, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio (...) La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y esta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena. Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia” (Aristóteles, 1983: 85).

No existiendo dudas acerca del principio comunitario, a partir del cual

⁵ “Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación o el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo policía” (Rancière, 1996: 43).

los filósofos clásicos pretenden fundar la justicia política, queda todavía por responder la pregunta sobre cómo se da este tránsito desde las relaciones entre individuos a la construcción de la comunidad.

Una vez leídas estas líneas podría parecer que hemos equivocado el rumbo que perseguíamos o que el rodeo que estamos dando es demasiado largo para dar respuesta a una pregunta que, si bien en ningún caso es sencilla, al menos parecía puntual. Podríamos haber respondido que lo que a Platón le molesta de la democracia es el desorden y a Aristóteles el conflicto, y esas respuestas podrían ser medianamente aceptables. ¿Por qué meternos en un problema tan espinoso entonces? Dicho simplemente, porque, según Rancière, la democracia y su idea de igualdad representan para los clásicos el principal escollo a superar para alcanzar la justicia, es decir, el fundamento del orden que, como dice Aristóteles, es el bien político a alcanzar. Nos vemos empujados así a enfrentar un serio problema que, como veremos, se convertirá en la piedra angular de la conceptualización de Rancière: es este el problema de la igualdad.

Nuevamente es Aristóteles quien nos permite alcanzar un mejor entendimiento de la cuestión:

“En todas las ciencias y artes el fin es un bien; por tanto, el mayor y más excelente será el de la suprema entre todas, y ésta es la disciplina política; y el bien político es la justicia, que consiste en lo conveniente para la comunidad; todos opinan que la justicia es una cierta igualdad (...) De qué cosas hay igualdad y de cuáles desigualdad es cuestión que no debe echarse en olvido, pues encierra alguna dificultad e implica una filosofía política” (Aristóteles, 1983: 90).

Más que el suceso anecdótico del primer encuentro entre el sustantivo “filosofía” y el adjetivo “política”, esta proposición encierra el que ha sido el principal nudo a desatar por todos aquellos que se han propuesto pensar la comunidad política. No hay discusión política sin algún tipo de consideración sobre la justicia; en términos filosóficos podría decirse que este es el problema central de lo que generalmente se conoce como filosofía política. Así como no hay discusión sobre la justicia sin argumentos sobre la igualdad. El problema, al decir de los clásicos, es qué tipo de igualdad.

Para dar respuesta a esta pregunta la filosofía ofrece dos alternativas: la igualdad numérica o aritmética —que rige los intercambios comerciales y los castigos judiciales, en suma, los conflictos— y la igualdad geométrica o proporcional, más claramente entendida como según los merecimientos. Tanto para Platón como para Aristóteles no existen dudas respecto de qué alternativa debe ser elegida. Así, dirá Aristóteles, “todos están de acuerdo en que lo absolutamente justo es la igualdad según los merecimientos, pero discrepan (...) porque

los unos, si son iguales en algún aspecto, creen ser completamente iguales, y los otros, si son desiguales en algún aspecto, reclaman para sí la desigualdad en todas las cosas” (1983: 206). Al decir esto hace referencia directa a la democracia y a la oligarquía. Será en la democracia donde aquellos iguales en libertad crearán ser totalmente iguales. Concuere así con la definición que diera Platón a esta organización política, “que asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y a las desiguales” (Platón, 1986: 402). Y será la oligarquía la que pretenda fundar la soberanía en la desigualdad que produce la posesión de la riqueza. Tanto la democracia como la oligarquía son vistos como regímenes imperfectos, puesto que, existiendo siempre un sector de la sociedad que ve lo que considera sus derechos negados por la otra parte que conserva el poder, existirá siempre la amenaza de sublevación de uno de estos sectores frente al otro. Ciertamente, el análisis de ambos filósofos es de una riqueza infinitamente superior a la que se pueda expresar en unas pocas líneas, pero hay un aspecto que se deriva de este análisis que debemos retener: es la experiencia de escisión o ruptura del orden social lo que marca el pensamiento político de los filósofos clásicos.

Frente a esta experiencia, se levantan las construcciones ideales pensadas para alcanzar la justicia, que bien puede ser entendida como el término del conflicto a partir del establecimiento de un principio de unidad: *arkhé*. Este vendrá de la mano de la igualdad geométrica —puesto que no es posible establecer como principio de unidad de la comunidad la libertad, porque en ese caso terminan gobernando los pobres que siempre son la mayoría de libres para beneficio de ellos; ni tampoco es posible que sea la riqueza, porque en tal caso también los ricos gobernarán pensando en su propio provecho y, además, siempre existirá el peligro de sedición de la masa—. Debemos establecer un sistema meritocrático distinto, que otorgue conformidad a todos y evite los conflictos. Y mientras Platón abogará por un “partir de cero” en la construcción de su comunidad ideal, para que el gobierno quede en manos de los más aptos y preparados para ello, Aristóteles establecerá lo que para Rancière es “un extraño compromiso con el empirismo” (1996: 19).

Así, luego de examinar en los hechos los elementos que constituyen la comunidad, distinguirá tres facultades o títulos (*axiai*) que identifican a las partes sociales: la riqueza de los pocos (*oligoí*), la virtud o la excelencia de los mejores (*areté*) y la libertad (*eleutheria*), que pertenece a todos. En su construcción ideal, la exacta combinación de estos títulos, con un papel preponderante de la virtud, dará lugar al bien común. Se trata de que, dependiendo de la comunidad de que se trate, la soberanía quede en manos de aquellos superiores en virtud política. De manera que si en una ciudad hay un sector de hombres poseedores de la virtud, deben ser ellos los que tomen las decisiones que afecten al todo; de no existir estos hombres, o siendo muy pocos, las decisiones deberían ser tomadas por la masa de ciudadanos, porque “los más, cada uno de los cuales es un hombre incualificado, pueden ser, sin embargo, reunidos, mejores que aquéllos, no

individualmente, sino en su conjunto, lo mismo que los banquetes para los que contribuyen muchos son superiores a los costeados por uno solo” (Aristóteles, 1983: 87).

Hasta aquí todo parece muy claro, la solución al conflicto social se da a partir del tránsito de la igualdad aritmética —vista como el principio de todos los males, al ser la que preside los conflictos al interior de la comunidad— a la igualdad geométrica —que permitirá un orden armonioso, puesto que la soberanía quedará en manos de aquellos que gobernarán pensando en el beneficio de toda la comunidad. El problema, de acuerdo a Rancière, surge cuando se examinan detenidamente estos títulos, a partir de los cuales se pretende otorgar equilibrio y unidad a la comunidad:

“Sin duda, sostiene el autor francés, la riqueza es una propiedad determinable objetivamente —no es difícil saber quiénes son esos ricos y cuál es su aporte a la comunidad—, pero no sucede lo mismo con la virtud; cómo puede ésta ser medida o, más bien, si es posible establecer algún tipo de comparación entre la riqueza y la virtud es una cuestión difícil de establecer. Además, como señala el mismo Aristóteles, la virtud y la riqueza suelen confundirse, puesto que “en la mayoría de los casos los ricos parecen ocupar el lugar de los selectos” (1983: 182).

Lo que permite concluir a Rancière que en la ciudad hay solo dos partes: los pobres y los ricos⁶.

El problema se vuelve aún más complejo cuando se trata de la libertad. Libres son todos los ciudadanos de la comunidad: pobres y ricos, que exista un sector de pobres en la comunidad, que pueda reclamar su participación en el poder, es la realidad que ofrece la democracia al prohibirse la esclavitud por deudas. No es posible, por tanto, identificar este principio con un sector definido de la comunidad, como sí sucedía con la riqueza. Este hecho hace posible que cualquiera pueda participar de los asuntos comunes. Atendiendo a las ideas de Platón, este hecho no puede ser menos que escandaloso, y Aristóteles, si bien se hace cargo de él, preferiría evitarlo —una democracia con un territorio lo suficientemente extenso como para que la muchedumbre se dedique a trabajar la tierra y no tenga el tiempo suficiente para asistir a las asambleas, le parece ideal—. Para Rancière este hecho —la relación que se establece entre libertad e igualdad— es el inicio de lo que denominará la “distorsión”⁷. Hay distorsión

⁶ “El *demos* es “el partido de los pobres”, pero el partido de los pobres es el partido de la gente de nada, de la gente que no tiene la “cualidad” para ocuparse de los asuntos comunes y que, no obstante, se ocupa de ellos” (Rancière, 2011: 203).

⁷ De acuerdo con la versión española de *El desacuerdo* que utilizamos, y a la nota de traducción que allí aparece (Rancière, 1996: 17), se traduce la palabra francesa “*tor*”, que habitualmente en español tiene el significado de “daño”, “perjuicio”, “error”, por “distorsión”, porque la utilización que hace Rancière de esta palabra, en la mayoría de los casos en palabras del traductor, se acerca

cuando la libertad permite que todos puedan ser considerados iguales dentro de la comunidad política⁸. Esto viene a provocar un daño a las construcciones ideales de los filósofos clásicos, puesto que queda en evidencia la ausencia de fundamento del orden social y de la política misma. Que cualquiera pueda participar en las decisiones comunes es el origen del escándalo que se produce al enfrentar la filosofía la realidad política que se le ofrece; y este hecho viene a echar por tierra, a distorsionar, cualquier cálculo que se pueda hacer para ordenar la comunidad.

El problema no termina ahí porque, si bien, como hemos dicho, no es posible identificar la libertad como una propiedad positiva de uno de los sectores de la sociedad —puesto que la libertad es un atributo de los miembros de la comunidad en general—, en la práctica sí sucede así. Se identifica a un sector social con la libertad, aquellos que no poseen riqueza ni virtud, es decir los pobres, serán identificados como libres y de esta forma entrarán a formar parte de todas las enumeraciones que de los grupos que componen la comunidad se hagan. De esta forma, la democracia será definida por la filosofía clásica como aquel régimen en el que ejercen la soberanía los libres y pobres; en oposición a la oligarquía, en que la soberanía estará en manos de los ricos, y a la aristocracia, en la cual gobernarán los mejores, de acuerdo con la tipología que se establece a partir de la base social que detenta el poder. Así, al mismo tiempo que se identifica a un sector social con este principio que pertenece a todos, este sector social puede identificarse con el todo. Los pobres, la masa indiferenciada de seres anónimos llamada “pueblo”, por aquella coincidencia de que los pobres siempre sean la mayoría, pasan a ser el todo. Este movimiento es el que Rancière denomina “desidentificación” y es el movimiento propio de la subjetivación política:

“Toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto

más en su sentido a su raíz etimológica del latín *tortum*, “torcido”. Hacemos esta aclaración porque en la lectura de Rancière realizada hemos considerado además otros trabajos en que el autor ha expuesto las mismas ideas —particularmente aquel artículo traducido como “El daño”— en los cuales se traduce *tort* por “daño”. Si vemos el origen de esta idea de Rancière, tal como el mismo autor lo hace explícito en el último artículo señalado, en aquellas acusaciones de Platón hechas contra la dispersión en múltiples tareas de las clases que componen la comunidad, que el filósofo ve como el origen de la injusticia, podremos notar que el sentido de lo dicho por el autor se entiende mucho mejor cuando usamos la palabra “daño”, en vez de “distorsión”. Así el daño más grande, la mayor villanía —de acuerdo con nuestra versión de *La República*—, será la dispersión señalada. Rancière generaliza esta acusación —mostrando como juez a la filosofía y como acusado a la democracia— en el crimen: permitir que cualquiera pueda dedicarse a la política. He ahí el daño que la democracia hace a la política.

⁸ Ciertamente este “todos” es relativo. Existe una masa de esclavos dentro de la comunidad política que no se cuestiona; puesto que en este sentido ni Platón ni Aristóteles son ajenos a los valores de su tiempo. Lo que a Rancière le interesa recalcar es que la libertad permite a los que la poseen equivalerse dentro de la comunidad política. Lo que importa, entonces, es ver cómo opera el principio de igualdad; sea este en forma de libertad o como igualdad pura y simple, traerá consecuencias a cualquier intento de construcción de orden social.

donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte” (Rancière, 1996: 53).

El *demos*, también llamado “pueblo”, que solo constituye, según todos los análisis sociales hechos por los filósofos clásicos, una parte de la comunidad, pasa, por homonimia, a ser el todo de la comunidad. Esta es para Rancière la distorsión fundamental por la cual la democracia pasa a ser un problema para la filosofía. Pero, aún más importante que aquello, este hecho es la política. La política tal como la encuentra la filosofía⁹.

Hasta aquí hemos intentado desarrollar la idea de cómo la filosofía política, representada por Platón y Aristóteles, frente a la experiencia de la democracia y al conflicto que esta involucra, ha buscado un fundamento o principio de justicia que permita un orden armonioso. Se trata de ver el intento de la filosofía política por construir una repetición, o un nuevo reparto de acuerdo a Rancière, a partir de un principio de justicia que sustituya a esta otra repetición, que se ha mostrado incapaz de dar armonía a la comunidad. ¿Cómo la repetición está instalada en lo que Rancière llama el “reparto de lo sensible”?, es la pregunta que intentaremos responder a continuación.

La política es una excepción, lo común es la dominación. Esta es una de las ideas centrales en el pensamiento del autor francés. ¿Cómo se sostiene la dominación entonces, si no hay nada necesario en su ocurrencia, si ninguna ley divina ordena las sociedades humanas?

La respuesta a esta pregunta la podemos derivar de la crítica que Rancière hace al marxismo científico, representado en la figura de Althusser. Según esta crítica, lo que caracterizaba a ese pensamiento era la idea de que lo que le falta a los dominados para salir de su situación de dominación es la ciencia o el conocimiento sobre su situación:

“La gente está dominada porque no saben, porque no tienen conocimiento del sistema que define su posición; y, en el otro sentido, no tienen ese saber porque están dominados, porque este lugar de dominados les impide acceder al conocimiento objetivo de las razones de esta dominación. Desde donde están, no pueden sino desconocer las razones por las que están ahí” (Rancière, s.f)¹⁰.

Rancière propone salir de la tautología (están ahí porque están ahí), pero

⁹ El *demos*, entendido como la parte de los sin parte, es el sujeto matricial de la política. Para entender esta idea fue necesario hacer todo el recorrido que parte con el encuentro de la filosofía y la política. De otra forma, no es posible mostrar que la política, en los términos del autor francés, es interrupción y no una nueva forma de repetición. Volveremos sobre este asunto en lo que viene.

¹⁰ Rancière, Jacques. (2007). “El método de la igualdad”. Traducción no oficial de la conferencia “La méthode de l'égalité”. En: *La philosophie déplacee*. Ediciones Horlieu.

para hacerlo debe responder a la pregunta: ¿qué quiere decir “ser-ahí”? Esta es la respuesta que buscó en la revisión de los textos obreros, que hoy conocemos como *La noche de los proletarios*. La respuesta la entrega Gauny, el carpintero: “si estamos ahí, porque estamos ahí, no es por falta de saber si no por falta de tiempo” (Rancièrè, s.f). A estas palabras, Rancièrè suma las de Platón refiriéndose al artesano: “el artesano no tiene tiempo porque el trabajo no espera” (s.f). Tanto la respuesta de Gauny como la de Platón están hechas desde la lógica del reparto: artesano y carpintero, en la lógica del reparto, deben estar en sus lugares de trabajo cuando lo común se define; luego, no pueden participar de ese ejercicio. El tiempo es presentado así como la condición de posibilidad del orden. Platón supone una razón fundadora en la estancia del artesano en su trabajo: el hierro, que el buen dios puso en su alma. Para Rancièrè no hay tal razón fundadora:

“El artesano no necesita creer “verdaderamente” que el dios ha puesto hierro en su alma, es suficiente con que haga como si creyera. Pero para ello no necesita simular. Es suficiente con que esté ahí donde está para que todo funcione como si creyera. No se trata aquí ni de conocimiento ni de desconocimiento. Se trata de la posición de un cuerpo de la puesta en obra de sus capacidades” (Rancièrè, s.f).

La verdad no está ni antes, en el momento original en que dios puso hierro en el alma de los artesanos, ni subyaciendo, como ley de la historia que el proletario desconoce. Es en el ser-ahí, en el estar, en el *éthos* (estancia), en aquello que es sensible, que la verdad del ser se hace inteligible:

“Mi idea fundamental es que toda racionalización es racionalización de lo que se da como percibido por cualquiera. Siempre se trata de redistribución estética, pero no en el sentido de una esfera propia de lo sensible. La sensibilidad a un fenómeno siempre está vinculada a la manera en que se nombra y se racionaliza un fenómeno. Sucede tanto respecto a cuestiones relacionadas con costumbres como también con el trabajo. Lo que llamo “reparto de lo sensible” es la articulación entre cosas que pueden ser percibidas, nombradas y pensadas” (s.f).

La estancia —actualización, repetición— del dominado en su posición crea su realidad. Y para emanciparse debe dejar de estar ahí donde está; debe interrumpir lo que habitualmente hace. Es por eso que la emancipación en Rancièrè “no es una toma de conciencia sino un cambio de posición o de competencia” (2011: 4). Es lo que hace el *proletario* cuando hace aquello que su mismo nombre prohíbe cuando dedica sus noches a escribir y a pensar: abre un nuevo tiempo, uno que no estaba contabilizado en el reparto de las partes y de sus partes. Lo mismo hace el *demos* cuando aparece en el espacio público con su ausencia de parte.

Lo mismo hace, proponemos, el *estudiante*, cuando se toma el recreo, el colegio, la facultad para hacer eso que su mismo nombre prohíbe; porque si hay alguien que carece de títulos para gobernar ese es por definición el estudiante. Ya no es él quien escucha, él es quien habla; ya no es él el que aprende, él es quien enseña. Pero para que eso ocurra es necesario abrir los espacios de visibilidad (los *frontis*, las calles, los medios), mostrar que son seres capaces de palabra; aunque la lógica policial solo quiera escuchar ruido. Es necesario que la emancipación también construya su verdad en el plano de lo sensible y se verifique demostrando la igual capacidad de cualquiera para participar en el ejercicio de lo común:

“(…) es verdad con una condición: que se haga como si fuera verdad, esto es, que se verifique, que se hagan frases, que se les arranque a los escritores la igualdad del texto escrito, que se haga decir a los textos de la comunidad privada y jerarquizada que es la igualdad la que la funda como cosa de todos. Así es la lógica espiral de la emancipación que rompe el círculo del “*ethos*”, el círculo del ser-ahí y de su razón” (Rancière, s.f).

Así es como en nombre de una contingencia que le es por completo ajena, la igual capacidad de palabra de cualquiera, el orden es interrumpido.

“Hay política cuando la contingencia igualitaria interrumpe como “libertad” del pueblo el orden natural de las dominaciones, cuando esta interrupción produce un dispositivo específico: una división de la sociedad en partes que no son “verdaderas” partes; la institución de una parte que se iguala al todo en nombre de una “propiedad” que no le es propia, y de un “común” que es la comunidad de un litigio” (Rancière, 1996: 33).

En el proceso de subjetivación política hay interrupción y no otra repetición, porque la aparición de partes que no son verdaderas partes, en las que cualquiera puede contarse, supone una desidentificación¹¹, una separación de sí del sujeto que se constituye, pero también el anudamiento de cuestiones que hasta ese momento, en la lógica policial, aparecían separadas o ni siquiera mencionadas. Volviendo a nuestro ejemplo del movimiento estudiantil, la cuestión del aumento en el pasaje escolar puede terminar unida al derecho a la educación

¹¹ Al respecto Etienne Tassin, sostiene: “La subjetivación política es extrínseca, razón por la cual produce un paradójico ‘sujeto’ en situación de extranjero, de alguna manera extranjero para sí, siempre en posición de extrañeza frente a sí mismo (pero aquí ‘sí mismo’ es un simple tropo para designar un intervalo, una separación, una ruptura, sin que pueda decirse con respecto a qué tiene lugar dicho intervalo); y extranjero frente a los otros —dado que la subjetivación política es una desidentificación tal, que el devenir del ser no puede ya más ser asignado a un polo, a un territorio o a una identidad localizables—. Nos encontramos aquí con la paradoja de una subjetivación anormal y anómala, que no obedece ni suscita ley alguna, que no produce una norma ni reproduce una normalidad” (2008: 38). Esta condición de la subjetivación política es la que nos lleva a pensar que no es posible hablar de repetición.

y a la demanda por educación gratuita. Se trata de un movimiento en espiral, donde no existe cálculo alguno: ni de quienes participan¹², ni de dónde empieza ni cómo termina¹³. Siempre existe el riesgo, dirá Rancière, de recaer en una positivización identitaria de aquel sujeto o, en nuestros términos, de que el proceso termine en una nueva repetición. Es muy probable que así sea en la medida en que tal proceso abre espacios de visibilidad y de palabra para lo que antes no era ni visto ni escuchado, que cambian la configuración de lo sensible. De eso se trata el conflicto político.

Partimos con la pregunta: ¿es Rancière un pensador de la repetición? Para responderla fuimos con Rancière a los orígenes de la filosofía política, con el fin de ver allí como se buscaba un principio del que el orden social fuera expresión y la crítica que el autor estudiado construye al respecto. Luego, intentamos ver cómo la repetición se instala en lo sensible. Para terminar intentamos ver a la política como interrupción de esa repetición.

Queda por mencionar un último problema en relación a la pregunta que originó nuestra investigación: ¿propone Rancière una nueva repetición? Nos quedamos con las palabras del pensador francés para darle respuesta:

“He tratado de no hacer filosofía política, de no hacer una “filosofía” que pretenda dar a la política su fundamento diciendo las razones o las formas de organización política” (Rancière, s.f).

Bibliografía

- Aristóteles. (1983). *Política*. Madrid: Editorial Centro de estudios constitucionales.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

¹² La lógica policial, en el ejemplo que se menciona, ha intentado reintegrar al orden a aquel sujeto separándolo en partes: escolares, universitarios, alumnos de universidades privadas, etc. La lógica policial, desde el punto de vista del conocimiento, ha hecho lo mismo: la explicación sociológica que ve en el movimiento estudiantil un conflicto de la clase media es expresión de ese mismo intento. El hecho anecdótico de ver a una barra brava cantando “oooohoooo, ya no somos flaites, somos todos estudiantes” viene a echar por tierra cualquier cálculo de este tipo.

¹³ En este sentido creemos que existe cierta coincidencia con otros que han pensado el proceso de constitución de sujetos políticos, nos referimos a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. En el libro *Hegemonía y estrategia socialistas* sostienen que la lucha política como lucha hegemónica no es una repetición: “(...) hay prácticas hegemónicas porque esta radical no fijación impide considerar a la lucha política como un juego en el que la identidad de las fuerzas enfrentadas esté constituida desde un comienzo. Esto significa que toda política con aspiraciones hegemónicas no puede considerarse nunca como repetición, como teniendo lugar en el espacio delimitante de una interioridad pura, sino que debe moverse siempre en una pluralidad de planos. Si el sentido de toda lucha no está dado desde el comienzo, esto quiere decir que sólo es fijado —parcialmente— en la medida en que la lucha sale de sí y, a través de cadenas de equivalencia, se estructura en otras luchas” (2004: 215).

- Platón. (1986). *Diálogos IV, República*. Madrid: Editorial Gredos.
- Rancière, Jacques. (1996a). *El desacuerdo, política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- , —. (2009). *El reparto de lo sensible, estética y política*. Santiago: Lom Ediciones.
- , —. (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago: Lom ediciones.
- , —. (2010). *Momentos políticos*. Buenos Aires: Editorial Capital Intelectual.
- , —. (2011). *El tiempo de la igualdad*. Editorial Herder ebooks.
- , —. (2007). “El método de la igualdad”. Traducción no oficial de la conferencia “La méthode de l’égalité”. En: *La philosophie déplacee*. Ediciones Horlieu.
- , —. (1996b) “El Daño”. En: R. Alva y G. Navet y C. Ruiz (comp.) *Filosofía francesa de hoy. Diez años de colaboración franco-chilena en filosofía*. Santiago de Chile: Dolmen.
- Tassin, Etienne. (2008). “De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze”. *Revista de estudios sociales*, 43.

EL PROBLEMA DEJADO POR EL PRAGMATISMO Y EL LENGUAJE COMO FENÓMENO DINÁMICO

Alfonso Pizarro Ramírez

Magíster en Filosofía

alfonso.pizarro.r@gmail.com

En una primera parte expondré la crítica pragmatista a la visión tradicional del lenguaje; luego, contrastaré las visiones dentro de las que critican a la tradición: contextualismo y contextualismo radical. En una segunda expondré el tipo de semántica que se podría sostener bajo esta concepción del lenguaje: una semántica no proposicionalista. Finalmente, quisiera proponer que, así como en las ciencias sociales el localismo metodológico plantea la emergencia de entidades colectivas (ya sean las clases o instituciones) —sin ser meramente epifenomenales, que no obstante son realizadas y en principio deben poder ser reducidas a la agencia de actores racionales—, para el caso del lenguaje sería similar. Esto llama a recoger cierto espíritu en Saussure, que buscó otorgar a la ciencia lingüística un objeto de estudio con autonomía.

PALABRAS CLAVE: pragmatismo, composicionalismo, contextualismo radical, alineación y contexto.

La crítica a la visión tradicional, dentro de filosofía del lenguaje, patea la mesa y pareciera dejarnos sin elementos claros con los cuales llevar a cabo la investigación.

1. Crítica a la visión tradicional

La visión tradicional contempla como elementos centrales la composicionalidad del lenguaje para explicar la *sistematicidad* y *productividad*. La mayoría de sus versiones tiene como consecuencias compromisos *representacionistas* e *individualistas*. Cierra y delimita el problema de *los límites de la interpretación* de aquel modo, en otras palabras, qué elementos se rescatan del contexto están determinados en función del agente lingüístico en su mundo privado. Identificaré al programa tradicional como aquel que surge de las elaboraciones de Frege, quien asume como unidad de análisis la oración, en abstracto, la cual expresa una proposición (o pensamiento en sus términos) y es deducible según un modelo formal y matemático.

Se asume desde la tradición en filosofía del lenguaje, partiendo por Frege, que la fijación de las condiciones de verdad de una oración se hace previo a toda interferencia del contexto. Parte de las razones esgrimidas para esto es que, producto de la cantidad indeterminada de elementos que posee el contexto, no podríamos individuar nunca el sentido original que está siendo expresado. Así, en el proceso comunicativo, lo que está siendo expresado no deriva sus condiciones de verdad de elementos extralingüísticos, sino que queda constreñido por limitaciones previas e incluso formales. Una de las maneras de explicar esto es distinguiendo tres momentos: (i) el presemántico, en el que se resuelven las ambigüedades asociadas con elementos que integran variables como los indexicales, (ii) el semántico, donde propiamente se resuelve el contenido proposicional comunicado, y (iii) el pragmático, que incluye las consideraciones posteriores que el hablante deberá realizar, a modo de proceso inferencial, para recuperar exitosamente el contenido proposicional que el hablante tiene como intención comunicar.

La explicación de la naturaleza de la semántica y la pragmática, en una teoría del lenguaje, tradicionalmente busca dar cuenta de la sistematicidad y productividad del lenguaje y del proceso comunicativo exitoso (esto es, recuperación del contenido proposicional comunicado). Respecto de la fijación de las condiciones de verdad y la relación de semántica y pragmática, se demarcan la visión tradicional de la contextualista. Mientras la primera afirma que el contenido proposicional está determinado previo a la intromisión del contexto (otorgando la semántica a modo de *input* el contenido a procesar por la pragmática), la segunda sostiene que los elementos contextuales se entrometen en niveles previos. Una versión moderada del contextualismo concederá a la tradición la

composicionalidad del lenguaje e integrará, a modo de variables, lo que debe ser considerado en el contexto. El contextualismo radical, o pragmatismo, sostendrá que es el contexto quien fija a cabalidad las condiciones de verdad y no concederá la necesidad de plantear la composicionalidad como principio.

Hay tres posturas que pueden ser identificadas respecto del lugar de la semántica en relación con la pragmática:

La primera es el *minimalismo semántico*, postura sostenida por Cappelen, Lepore y Fodor. Constituye la visión más extrema de insensibilidad al contexto a la hora de fijar el contenido proposicional de un enunciado: la semántica otorga el contenido proposicional completo, los problemas de la comunicación quedan relegados a la pragmática que únicamente tendría la tarea de la recuperación del contenido proposicional que el emisor ha querido expresar.

La segunda es el *contextualismo*, también llamado “contextualismo moderado” por Cappelen y Lepore. Mantiene el composicionalismo como determinación de qué elementos del contexto se entrometen para definir el contenido proposicional. Es decir, contrario a una semántica minimalista, la obtención del contenido proposicional sólo es posible gracias a elementos del contexto. Ahora bien, cuáles han de considerarse ya están contemplados entre las reglas de estructuración dadas. Por ejemplo, la regla de uso del indexical ‘yo’ nos dice que debemos recoger quién es el receptor para así encontrar la referencia de la palabra. Por lo tanto una frase tal como “yo tengo frío” tendrá un contenido proposicional luego de que sepamos quién está emitiéndola.

La tercera, y es la defendida en este trabajo, es el *pragmatismo*. También llamado “contextualismo radical” por Cappelen y Lepore. Según ellos, además, esta postura representa en esencia la del contextualismo moderado. Desde un punto de vista pragmatista aquello no es cierto, debido a los compromisos composicionalistas, como ya fue mencionado.

El pragmatismo considera que los elementos contextuales no solo están presentes en todos los momentos antes mencionados, sino que en su totalidad determinan las condiciones de verdad y todo lo que pueda ser considerado como elemento semántico. Finalmente, concluye que la demarcación entre semántica y pragmática no tendría sentido, ya que las cuestiones semánticas serían, realmente, pragmáticas. La base sobre la cual se conciben las variantes contextualistas es identificada con las elaboraciones de Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*, analizadas según la estrategia de Travis (2006), la cual consiste en considerarlas como respuesta a afirmaciones de Frege. Según las variantes contextualistas, el contexto en el cual podemos hablar de significado es expandido de la limitante original (que es en una oración que exprese una proposición) a una movida dentro de algún juego del lenguaje. Este último posee elementos extralingüísticos que aportan de manera necesaria a la fijación de las condiciones de verdad y a las condiciones de uso de palabras y oraciones.

El principio composicional puede ser enunciado de la siguiente manera: el significado de una oración compleja está determinado por el significado de sus constituyentes básicos y por las reglas de estructuración. En otras palabras, la semántica de una oración compleja está determinada por la semántica de sus constituyentes y la sintaxis del lenguaje.

Una de las objeciones principales elaboradas por Fodor y Lepore (2004) es que si el contexto se nos filtra por todos lados, entonces el proceso de recuperación del contenido proposicional es completamente hermenéutico¹⁴. Esto debido a que depende de consideraciones epistémicas de los individuos, sobre lo cual nunca podremos tener certeza. Además, consideran que esto tiene por resultado una visión contraintuitiva de cómo es el proceso comunicativo. Dado que el reconocimiento de la semántica de una palabra es un proceso inmediato, no solemos pasar por indeterminados procesos inferenciales, por lo tanto, de indeterminado tiempo, para llegar a concluir cuál es el significado de cada palabra.

Por una parte, el problema de esta concepción es que asume que el proceso de identificación del significado de una palabra consta de un proceso inferencial, probablemente interno, en el cual el individuo escoge, dentro de las muchas posibilidades, cuál es la semántica que obtiene. No obstante, aquello constituye una petición de principio para el internalismo; por otra parte, arman un “mono de paja” respecto del pragmatismo, desde donde nunca se ha negado la necesidad de dar cuenta de la comunicación como un proceso inmediato de coordinación entre los agentes lingüísticos.

Siguiendo el espíritu wittgensteiniano antes afirmado, en vez de remitirnos a una entidad abstracta en algún espacio oculto y privado, como lo sería una representación, el pragmatismo no suma una etapa extra en el proceso de comprender un significado y se remite inmediatamente a la acción: comprender el significado es permitir el éxito comunicativo entre los agentes, que cuando un maestro le pida un ladrillo a su ayudante, efectivamente le traiga el objeto que es considerado como ladrillo en aquel instante. Puesto que, incluso bajo la imagen representacionalista, ¿qué otra seña tendremos de que efectivamente hubo comprensión del significado de la palabra y mutua coordinación si no es en la acción?

Incluso asumiendo que se logra asociar efectivamente la palabra a la representación mental específica, siendo este un mundo privado, incluso Fodor y Lepore debiesen asumir que el éxito o no de la tarea se verá en el acto comunicativo. Así, son ellos, desde el representacionalismo y el internalismo, quienes atentan contra el sentido común de la inmediatez de la captación del significado de las palabras, al incluir pasos innecesarios que ni siquiera están sometidos a la observación pública, al menos en el día a día, cuando nos comunicamos.

¹⁴ Por “hermenéutico” ellos quieren decir no lo que normalmente se entiende como interpretativo, sino que circular y sin delimitación clara.

Otro punto que expone Fodor, en un trabajo anterior, es que la semántica que llega al proceso comunicativo (en el que efectivamente el contexto se nos filtra por todos lados, concederá) es derivada de las representaciones mentales, las cuales deben ser necesariamente de carácter metafísico (es decir, representación del mundo), puesto que ya ha descartado los elementos epistemológicos por estar sometidos a demasiada variabilidad. Por una parte, esto es problemático ya que apela a una argumentación trascendental en la cual el mentalés surge como necesidad ante asumir la composicionalidad como “*the only game in town*”. De este modo, es la condición de posibilidad de algo que ya es de hecho (la sistematicidad y productividad del lenguaje). Por otra parte, sacar la composicionalidad de un lenguaje (el natural) para tirarlo a otro (el mental) no nos da razón alguna para creer que no debiese tener este lenguaje propuesto los mismos problemas que tendría en el lenguaje natural.

Emplearé la explicación de Lenny Clapp (2010) de este principio, para luego argumentar por qué no deberíamos aceptar la composicionalidad del lenguaje del pensamiento, habiendo rechazado la composicionalidad del lenguaje natural como Fodor (2001) también considera. Clapp distingue la composicionalidad proposicionalista de la composicionalidad semántica. La primera siendo una extensión de la segunda.

La *composicionalidad proposicionalista* la define como el principio que afirma que un lenguaje L es composicional respecto a sus condiciones de verdad si, y solo si, para toda oración declarativa O de L , las condiciones de verdad expresadas por O (relativas a un contexto) son una función de (a) el contenido semántico de las palabras en O (en donde el contenido semántico de los deícticos y otras palabras sensibles al contexto está determinado con el contexto) y (b) la estructura sintáctica relevante de O .

Según estas observaciones, continúa Clapp, podemos afirmar que el principio de composicionalidad proposicionalista es una aplicación (o extensión), en casos específicos de oraciones, de una noción más amplia de composicionalidad. Esta noción más amplia es el segundo principio, el de la *composicionalidad del contenido semántico*, que define como el principio que afirma que un lenguaje L es composicionalmente semántico si, y solo si, para cada expresión molecular E de L , el contenido semántico de E (relativo a un contexto) es una función de (a) el contenido semántico de las palabras en E (relativo a un contexto) y (b) la estructura sintáctica relevante de E .

De este modo la oración “La bandera es roja” ($O1$) es verdadera si, y solo si, la bandera es roja cada vez que sea utilizada. Por ejemplo, si estuviera refiriéndose a la bandera de la URSS, cada vez que en aquel contexto alguien utilizara la oración daría como resultado el mismo valor de verdad, verdadero. En este contexto ($C1$), la palabra “bandera” cumple el rol de un nombre propio y refiere a la bandera soviética, “es” es el presente de la cópula predicativa “ser” que refiere

al momento en que la oración es proferida y “roja” es, en términos metafísicos, un concepto que predica una forma de ser de tal o cual modo a algún objeto en el mundo. Entonces, en C1 es verdadera O1, dada la contribución semántica de sus constituyentes establecida *a priori*. El contenido proposicional puede, en principio, ser rescatado previo a la preferencia de O1.

El argumento más simple para la composicionalidad en el lenguaje es que está apoyada por nuestras intuiciones respecto del significado y la estructura de este; una teoría del lenguaje debiese explicar la naturaleza productiva y sistemática del lenguaje.

La visión tradicional del minimalismo semántico, como aquella elaborada por Cappelen y Lepore (2005), sostiene que el contenido semántico es idéntico en todos los contextos de enunciación y que, por lo tanto, la misma proposición es expresada sin ningún constituyente del contexto. Por ejemplo, esperando para salir del departamento, el hermano de Valentina me pregunta si está lista, a lo que respondo:

(1) “Valentina está lista”

En otra ocasión, habiendo recién abordado su vuelo a Antofagasta, me preguntan si está lista, a lo que respondo nuevamente:

(1’) “Valentina está lista”

Así podríamos afirmar que:

Tanto en C1 y C2 se afirma que Valentina está lista.

La diferencia con la propuesta pragmatista es que los referentes, para el caso del minimalismo de Cappelen y Lepore, (i) ya están fijados, siguiendo a Recanati, las relaciones entre palabras y lo que designan está mediado por el contexto en que las utilizamos (Recanati, 2006). Además, (ii) es discutible y muy dudoso que expresen el mismo contenido, puesto que en (1) “estar listo” cuenta como haber salido del departamento y en (1’) cuenta como haber abordado el avión. Y (iii) difícilmente podemos afirmar que expresen el mismo contenido proposicional.

Podemos describir (1) y (1’) como que en (1) se expresan las proposiciones

(1b) Valentina está lista [para salir del departamento].

(1’b) Valentina está lista [ya dentro del avión].

Entonces, lo que nos otorgaría más bien sería un esquema proposicional, el cual nos permitiría conocer, una vez considerado el contexto, cuáles son las condiciones de verdad de la oración. Para que esto sea así se hace necesario apelar a información extralingüística, no solo lingüística, tales como qué se considera por “estar listo” en un sentido relevante en ambos casos. Probablemente en C1 hubiese sido adecuado considerar que estaba lista una vez que estuviera

abriendo la puerta o caminando para abrir la puerta. Asimismo, en C2 hubiese sido también adecuado considerar que Valentina estaba lista no cuando hubiese estado dentro del avión sentada, sino que caminando por la cinta de abordaje.

El fundamento de la noción de sensibilidad al contexto es la existencia de hecho de elementos del lenguaje, en nuestra comunicación principalmente, que son entendidos únicamente con la resolución de elementos extralingüísticos. Se reconoce que no sería posible el proceso comunicativo sin elementos contextuales. Desde los indexicales (o déicticos, como son conocidos en lingüística) hasta los elementos de la comunicación no verbal, demuestran la importancia de los elementos extralingüísticos. La filosofía del lenguaje, especialmente el área de la pragmática luego de los trabajos de H.P. Grice (1989), tradicionalmente busca identificar e individuar propiedades semánticas distinguiéndolas de otros momentos del proceso comunicativo. Lo fundamental, y que determina el éxito del proceso comunicativo, es si el oyente logra rescatar el contenido proposicional comunicado por el hablante.

El contextualismo radical asume que son las variantes contextuales las necesarias y las que determinan completamente al contenido proposicional, y alega que, a diferencia del contextualismo tradicional (o moderado), sin contexto ni siquiera puede hablarse de elementos otorgados por la oración para la recuperación del contenido proposicional. Es decir, no hay contenido proposicional previo a la intromisión de los elementos extralingüísticos, a diferencia de, por ejemplo, Grice y la distinción de lo que es dicho y lo implicado. Además, considera que los elementos contextuales no solo están presentes en todos los momentos antes mencionados, sino que en su totalidad determinan las condiciones de verdad y todo lo que pueda ser considerado como elemento semántico. Concluye que la demarcación entre semántica y pragmática no tendría sentido, ya que las cuestiones semánticas serían, realmente, pragmáticas.

Parte del problema que ha de asumirse desde el contextualismo radical es: (i) qué lugar le queda a la semántica en una teoría del lenguaje y (ii) cuál sería la base sobre la cual sería posible el proceso comunicativo e interpretación exitosa del mensaje sin caer en un relativismo absoluto.

Desde el punto de vista de Grice, el mecanismo por el cual uno puede significar una cosa diciendo otra es la implicatura, a la cual se llega por medio de procesos inferenciales que permiten al oyente aprehender la intención comunicativa del hablante. La inferencia hace uso de dos premisas en este caso: (i) el hecho de que el hablante dijo y (ii) el hecho de que el hablante obedece (se supone) las máximas conversacionales. Entonces, el oyente debe primero identificar qué es lo que literalmente dice el hablante (momento semántico) y luego derivar de allí la intención comunicativa (momento pragmático o postsemántico). No obstante, además de Travis (1997), Recanati (2010) y Carston (2008) han considerado inadecuado este esquema; por una parte, porque la noción de “lo que es

dicho” es redundante por no jugar ningún rol independiente en la comprensión de la preferencia (Carston, 2008: 328), por otra, puesto que los elementos contextuales y extralingüísticos enriquecen el proceso en todos los ámbitos que son previos al postsemántico (Recanati, 2010: 3).

El enriquecimiento pragmático refiere al proceso en virtud del cual el contenido comunicado por una preferencia incluye toda una variedad de elementos contextualmente implicados, sin ser parte de lo que literalmente los constituyentes de la oración proferida significan. Por ejemplo, al enunciar “Valentina está lista” sin ninguna razón aparente, en donde bien se podría reaccionar preguntando “¿Lista para qué?”, no estoy expresando nada definitivo, ninguna proposición. Lo que caracteriza este tipo de asignación es que es *obligatoria* para expresar algo definitivo. Lo que caracteriza al enriquecimiento pragmático es que es opcional (Recanati, 2010: 4). La distinción realizada por Recanati es la de saturación vs. modulación. Mientras que la saturación es el proceso “*bottom-up*” de intromisión de elementos contextuales indicados por el significado literal de las palabras, la modulación es “*context-driven*” y “*top-down*”, puramente por motivos pragmáticos.

Lo que realiza el enriquecimiento pragmático es “estrechar la extensión de una expresión a través de la adición contextual de componentes a su significado” (Recanati, 2010: 5). Así, el que la primera preferencia de Pía (concediendo incluso que expresa una proposición el decir que tenga tal o cual color) sea correctamente interpretada como “Las hojas son verdes [como se ven]” y en un segundo caso sea “Las hojas son verdes [sin intervención, de manera natural]”, requiere de adición del contexto que no está indicada por ningún elemento literal en la oración.

2. El lugar de la pragmática

Siguiendo la distinción realizada originalmente por Charles Morris —de sintaxis, semántica y pragmática—, se plantea que la semántica ha de ser ahora un elemento más dentro del espacio de la pragmática. La visión tradicional no concede autonomía a la pragmática, más bien esta recibe el *input* desde la semántica para definir qué es lo que está comunicándose. Esto se puede ver reflejado en la obra de Grice.

2.1. La pragmática en H.P. Grice

La genialidad de Grice consiste en replantear el problema de la tradición, que él identifica como una discusión entre *formalistas* e *informalistas*. Dirá que es necesario tener como unidad de análisis a la preferencia, la cual está intrínse-

camente ligada a intereses comunicativos. No obstante, mantiene la estructura conservadora, en la cual la pragmática es un proceso que se gatilla al no cumplirse las *máximas conversacionales* según el *principio de cooperación*.

En el inicio de *Logic and Conversation*, Grice (1975) enfatiza que su interés no será tomar partido en la discusión entre las visiones formalistas e informales. Si bien Grice retomará la necesidad de tener como objeto de estudio al lenguaje ordinario, dirá que es necesario hacer la distinción entre lo dicho y lo implicado para disolver las disputas surgidas. No obstante, a pesar de sus intenciones, concede al programa tradicional los puntos centrales discutidos anteriormente, esto es: el contenido proposicional es fijado sin intromisión del contexto; el contenido proposicional es rescatado por medio de procesos inferenciales que el oyente ha de realizar dependiendo del contexto; no obstante, lo que efectivamente dice una oración está fijado por sus constituyentes. Aunque no lo diga directamente, asume una semántica proposicional, tanto como el principio de composicionalidad.

La visión propuesta por Grice es de comportamiento comunicativo racional, desarrollado en el principio cooperativo y las máximas de conversación (Grice 1975), que capturan la predictibilidad del significado del hablante y algunos aspectos independientes del contexto de los dependientes. En palabras de Grice, “*A* quiso decir_{nn}¹⁵ algo por *x*”, es equivalente a “*A* profirió *x* con la intención de inducir la creencia por medio del reconocimiento de esta intención.” (Grice, 1957: 219). Querer decir_{nn} equivale al significado no natural, a lo que es comunicado (esto es, “lo que es dicho” más las implicaturas). Diferencia así del significado natural el significado que “*p* implica el hecho que *q*”. En otras palabras, el hablante quiere decir algo profiriendo *x* cuando él o ella intentan producir una respuesta en el oyente, reconociendo que esta producción es una respuesta de lo que el hablante tiene por intención.

2.2. Tres modelos de la relación entre la pragmática y la semántica

A continuación, y basándome en el esquema propuesto por Recanati, propondré un esquema que relaciona a la semántica con la pragmática, tomando como ejes los elementos necesarios para obtener un *contenido proposicional completo*.

Minimalismo semántico

Para Cappelen y Lepore, el contenido proposicional requiere estar fijado previo a cualquier intromisión del contexto, así tenemos una *semántica pro-*

¹⁵ _{nn}: (significado) no natural

posicional totalmente insensible. El contenido proposicional es otorgado como *input* a la pragmática.

Contextualismo

En el proceso comunicativo, los elementos de la semántica requieren de los elementos contextuales tanto para definir el contenido proposicional como para su eventual recuperación por parte del receptor. Una *semántica proposicional* y una no proposicional son compatibles con este modelo (Kent Bach y Robyn Carston elaboran esta posibilidad).

Pragmatismo

El contexto y los elementos extralingüísticos, considerados también como metapragmáticos, son omnipresentes en la fijación del contenido proposicional. Solo una *semántica no proposicional* sería compatible con este modelo, dado que la semántica no posee la autonomía suficiente para otorgar un contenido proposicional completo.

2.3. El tipo de semántica

Se sigue de lo expuesto que la apuesta pragmatista debiese considerar entonces una semántica no proposicional, es decir, una semántica cuyo aporte en la comunicación reconozca la omnipresencia del contexto y, por lo tanto, no pretenda otorgar el contenido proposicional ni funciones ni parámetros que puedan predecir, sin intromisión contextual, cuál será el contenido proposicional que se obtenga a través de distintos contextos.

Semántica no proposicional y semántica situada: Bach, Carston, John Perry y Recanati

Si bien los autores de los cuales se recoge la idea de una semántica proposicional no estarían de acuerdo con un esquema pragmatista, no obstante aportan la elaboración de una semántica minimalista, en la cual lo que otorga a la comunicación son los *radicales semánticos*, como Carston los nombra. El esquematismo proposicional (o radicales semánticos) vuelve a otorgarle un lugar a la semántica dentro de las consideraciones de la filosofía del lenguaje, afirmando que el contenido que se mantendría idéntico de un contexto a otro, a pesar de la variación en sus condiciones de verdad, son esquemas (similares al modo de va-

riables contextualistas) de proposición a ser completados, alegaré, por medio de procesos de enriquecimiento pragmático. El esquematismo proposicional sostiene que las oraciones por sí mismas son semánticamente incompletas. No son proposiciones, sino que “radicales proposicionales”. Mientras que el minimalismo semántico de Cappelen y Lepore sostiene que el contenido proposicional debe estar fijado previo a la sensibilidad al contexto, el radicalismo semántico¹⁶ afirma que no hay contenido proposicional posible sin elementos sensibles al contexto.

Carston (2008) introduce la noción de “significado lingüístico codificado”, o LEM (*Linguistic Encoded Meaning*), definida como “una concepción de contenido estable ‘a-través-de-los-contextos’ (no-proposicional)” (Carston, 2008: 16). Ahora bien, a diferencia de Bach, quien no admitirá ningún tipo de constituyente no articulado (Perry, 1986), Carston sí admite, junto con Recanati (2002), la posibilidad de integrar estos elementos sensibles al contexto en sus radicales proposicionales (Carston, 2008: 9). Entonces, queda abierta un área a problematizar respecto de las condiciones que harían posible la comunicación como estructuras lingüísticas estables a través de los contextos.

Dentro de las posibilidades a indagar es que, (i) en caso de asumir la propuesta esquemática de Carston, ¿cuál sería la naturaleza o realización de estos elementos en los individuos? Pareciera ser que concede un lugar a las arquitecturas mentales clásicas, puesto que requiere de sistemas de representaciones con distintos niveles de profundidad que son los constreñidos por los esquemas proposicionales, e incluso una variación o tipo de lenguaje del pensamiento. (Carston, 2008: 22). (ii) Otra indagación va de la línea con lo que Recanati ha estado desarrollando. En *Mental Files* (2012) introduce el concepto de “archivos mentales”, los cuales son pensamientos singulares que se presentan indexicalmente. Son los vehículos para pensamientos singulares, al modo que las palabras lo serían para determinadas expresiones. La naturaleza indexical de los pensamientos introduce un elemento perspectivo que Travis (1997) ya anunciaba como necesario; el ejercicio de aplicar la distinción clásica de carácter de uso y contenido de los indexicales en el lenguaje a otras instancias se ve fructífero para la reflexión pragmatista. De hecho, Korta y Perry (2011), en *Critical Pragmatics*, cuando buscan fijar el rol de los distintos tipos de preferencias y sus propiedades, recurren varias veces a estas distinciones.

No son necesarias las representaciones para dar cuenta del fenómeno

Ahora bien, el problema con la semántica es que el pragmatismo debe saber copar con el problema de la realidad psicológica de estos elementos; por ejemplo, Carston posee abiertamente compromisos mentalistas. La estrategia

¹⁶ Otra manera de referirse a la semántica no proposicionalista.

será mostrar que una semántica no proposicional, tal como el LEM de Carston, no necesita de un lenguaje del pensamiento, este más bien es postulado como uno de los posibles mecanismos para explicar cómo funcionaría el LEM; no obstante, un esquema representacional solo echa para atrás los pasos alcanzados en la investigación.

El necesario antipsicologismo

Postular entidades tales como representaciones y apelar a explicaciones mentalistas no solo no logra dar cuenta de la complejidad del fenómeno comunicacional, sino que incluso significa dar un paso atrás en una investigación: apelar a un mundo privado al que no puede accederse no tiene forma de ser objeto público de estudio científico. De hecho, este es uno de los progresos que Frege, uno de los fundadores de la visión tradicional, consiguió y que estarían echando por la borda los adherentes del *mentalismo*, que termina por constituir una forma de *internalismo*.

3. Autonomía del lenguaje

Quisiera proponer la siguiente imagen: así como en las ciencias sociales el localismo metodológico plantea la emergencia de entidades colectivas (ya sean las clases o instituciones), sin ser meramente epifenomenales, que no obstante son realizadas y en principio deben poder ser reducidas a la agencia de actores racionales, para el caso del lenguaje sería similar. Esto llama a recoger cierto espíritu en Saussure, que buscó otorgarle un objeto de estudio con autonomía a la ciencia lingüística.

3.1. Lenguaje como fenómeno social, colectivo y dinámico

El lenguaje surge, colectivamente, por la agencia de individuos lingüísticamente competentes que interactúan por medio de la comunicación. Todo esto es realizado sobre la base de relaciones sociales (formas de vida wittgensteinianas); no obstante, el lenguaje no es reductible explicativamente a estos individuos, de ese modo se estaría perdiendo el fenómeno a explicar: la comunicación.

Si bien la imagen ofrecida podría llevar a retomar la imagen saussureana de *langue* y *parole*, lo cual no es casualidad, puesto que se busca otorgarle nuevamente autonomía al objeto de estudio, la diferencia esta vez es que la constitución de la lengua no es otra más que la interacción de los agentes lingüísticos. Es decir, no podemos concebir al lenguaje como preexistente a los agentes. La

langue solo puede ser estudiada por la *parole* porque justamente es esta última condición de existencia de la primera, y no al revés. *El seguimiento de reglas se va configurando y cristalizando con los continuos usos*, y cuáles reglas se obtienen con el tiempo está determinado por lo que sea aceptado por las prácticas de la comunidad: así la semántica tiene un componente eminentemente histórico y externo, es más, una semántica externalista (incluso con elementos causales) es lo que da cuenta de por qué una palabra posee la semántica que posee.

Finalmente, pareciera ser que un nuevo modelo que se haga cargo de los problemas adelantados por el pragmatismo surja dando cuentas de la modificación de la unidad de análisis. En términos de historia de la filosofía, esto respondería a la corriente iniciada ya en las *Investigaciones Filosóficas* por Wittgenstein, en la cual los factores que importan siempre están puestos en relación con nuestras ocupaciones cotidianas. Es así como surgen los juegos del lenguaje, no en el vacío, sino que sustentados en nuestras formas de vida. Estas últimas, al menos en el caso de los humanos, son esencialmente la intrincada red de relaciones sociales que forjamos y que constituyen nuestra preocupación existencial. Dentro de estas, que sobredeterminan los elementos semánticos, encontramos lo que en lingüística se le da el nombre de “metapragmática”.

Con todo lo anterior, lo que se requiere es una unidad de análisis que no caiga, por una parte, en el extremo de la reducción (y eliminación finalmente del fenómeno que busca explicar) del individualismo, y, por otra, del pecado estructuralista incapaz de hacerse cargo de los componentes más dinámicos de la comunicación. Es decir, se requiere un modelo que vuelva a otorgarle centralidad a la comunicación, un proceso constante de negociación y coordinación entre agentes lingüísticos, situado en un contexto enriquecido por elementos metapragmáticos, que son finalmente las delimitaciones a la omnipresente pragmática advertida anteriormente por Charles Travis. Un agente es lingüísticamente competente cuando logra comunicarse, y esto es juzgado bajo el criterio de la exitosa participación dentro de un juego del lenguaje determinado.

Podríamos entonces considerar a la composicionalidad, así como a las múltiples formas de gramáticas (siguiendo a Wittgenstein), como una propiedad emergente de las interacciones, y derivada de la comunicación. De este modo, lo que pareciera ser composicional no es más que una forma de semántica histórica y los usos que se han ido cristalizando a través del tiempo, dado que promueven la comunicación. Más allá de esto, no es necesario postular entidades abstractas ni fantasmagóricas, cuando en el día a día no basta más que un gesto de coordinación y de organización para comunicar exitosamente, o juzgar que no se está con alguien competente para determinado contexto comunicativo.

Bibliografía

- Carston, R. (2007). "Linguistic communication and the semantics/pragmatics distinction". *Synthese*, 165. Pp. 321-345.
- Grice, H.P. (1975). "Logic and Conversation". En: (1989) *Studies in the Way of Words*. 1ª ed. Londres: Harvard University Press. Pp. 22-40.
- Grice, H.P. (1989) *Studies in the Way of Words*. 1ª ed. Londres: Harvard University Press.
- Perry, J. (1986). "Thought without representation". En: *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*. (1993) Nueva York: Oxford University Press.
- Recanati, F. (2007). *Perspectival Thought*. 1ª ed. Nueva York: Oxford University Press.
- ,— (2010). *Pragmatic Enrichment*. Institut Jean-Nicod. [En línea] Disponible en: http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/docs/00/50/39/59/PDF/Pragmatic_enrichmentFINAL.pdf [Consultado 05.11.15]
- ,— (2012). *Mental Files*. 1ª ed. Oxford University Press.
- Szabó, Z. G. (2012). "Compositionality". En: Zalta, Edward N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition) [En línea] Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/compositionality/> [Consultado 05.11.15]
- Travis, C. (1997). "Pragmatics". En: Hale, B. & Wright, C. (eds.) *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford: Basil Blackwell. Pp. 87-107.
- ,— (2006) *Thought's Footing*. Oxford: Clarendon Press.

ESCLARECIENDO LA RELACIÓN INTELIGENCIA-CREATIVIDAD

Marcia Moya Ibarra

Magíster en Estudios Cognitivos

marciamoyaibarra@gmail.com

La relación entre inteligencia y creatividad ha sido ampliamente estudiada. Si bien hay disponible una serie de teorías que intentan explicar tal vínculo, aún no existe claridad respecto a la correspondencia entre ambos conceptos. Se concibe en algunas teorías como partes que forman un solo conjunto, es decir, que ambos constructos son esencialmente lo mismo. Otras que aseveran que tendrían una relación parcial o ninguna relación. El objetivo de este ensayo es esclarecer tal relación y analizar por qué aún no se ha llegado a un acuerdo unánime respecto del tema.

PALABRAS CLAVE: inteligencia, creatividad, relación inteligencia-creatividad, Pensamiento Divergente, Coeficiente Intelectual (CI), Teoría del Umbral.

Introducción

La relación entre inteligencia y creatividad se ha estudiado por largo tiempo, sin embargo aún no hay consenso al respecto. Si bien se reconoce ampliamente que ambas construcciones están relacionadas, la naturaleza exacta de su interacción es aún objeto de debate (Kaufman & Plucker, 2011). Investigadores consideran importante tener en cuenta que en su esencia, el vínculo entre las dos habilidades no ha sido muy bien entendido (Preckel, Wermer & Spinath, 2011).

En la actualidad podemos encontrar diversidad de teorías e investigaciones sobre el tema. Algunas de ellas consideran que ambos fenómenos corresponden a subconjuntos de uno y del otro, otras que afirman que son lo mismo, otras que dicen que entre ellas existe una relación moderada y algunas que aseveran que se relacionan más de lo que se cree. Si bien dichas relaciones de conjunto corresponden a idealizaciones, probablemente no engloban la complejidad y riqueza de las teorías existentes tanto de inteligencia como de creatividad (Sternberg & O'Hara, 2005).

La relevancia de hallar una respuesta no solo es teórica, sino también aplicada. Pues, entre otras cosas, ayudaría a establecer un cambio respecto de cómo valoramos la inteligencia por sobre la creatividad, particularmente en contextos educativos, donde se enfatizan por sobre todo las habilidades intelectuales (Sternberg & Kaufman, 2011).

De acuerdo con una revisión de teorías y estudios, el objeto de este ensayo es establecer un análisis acerca de la situación “relación inteligencia-creatividad” que permita dar luces sobre por qué existe tan poca claridad frente al tema.

¿Qué relación existe entre inteligencia y creatividad?

Está disponible una gran cantidad de información que brinda pistas acerca de la relación que podría existir entre inteligencia y creatividad. Algunos autores han destacado que uno de los principales problemas para dilucidar el tema ha sido cómo los investigadores se refieren a “inteligencia” y a “creatividad” (Feist & Barron, 2003; Snyderman & Rothman, 1987), pues ambos términos presentan conceptualizaciones difusas. Respecto a la inteligencia, algunos investigadores aseveran que no hay una buena definición operacional para este constructo (Lubinski, 2004). A su vez, para creatividad, no se encuentra una definición general aceptada (Preckel et al., 2011).

Debido a lo anterior, debemos precisar qué se entenderá por uno y por otro en este ensayo. Conceptualizaremos “creatividad” como la capaci-

dad conducente a resolver problemas de manera original y también adaptativa (Feist & Barron, 2003; Amabile, 1996; Sternberg & Lubart, 1999); e “inteligencia” como la habilidad de adaptarse de forma voluntaria, tanto para modelar como para seleccionar un entorno (Sternberg, 1988).

Asimismo, la tendencia de los estudios dedicados a investigar dicha relación ha correspondido, en su mayoría, a procedimientos y metodologías propias de un enfoque psicométrico, instaurando medidas de cuantificación para inteligencia: Coeficiente Intelectual (CI) y para creatividad Pensamiento Divergente (PD). Estos métodos no han estado exentos de críticas, fundamentalmente a las metodologías utilizadas y a la inexactitud con que muchos estudios han sido aplicados. En creatividad, por ejemplo, se afirma que la diversidad de instrumentos y métodos de medición utilizada ha dado problemas (Batey & Furnham, 2006).

Guilford (1975) establece que lo más importante en creatividad es el Pensamiento Divergente (PD), que implica búsqueda extensa de información y generación de muchas respuestas originales (Sternberg & O’Hara, 2005). Esta base teórica se ha transformado en un legado fundamental para los actuales cuestionamientos. Paul Torrance, uno de los continuadores de este pensamiento, fue quien instauró la práctica de usar el PD como medida de la creatividad (TICT, Torrance Thinking Creative Test, 1974). El PD, a su vez, se divide en dos indicadores: Fluidez (número total de respuestas dadas) y Originalidad (singularidad de las respuestas). En la actualidad, dicho test es uno de los más aplicados (Sternberg & Kaufman, 2011).

Como se ha declarado, hay un sinnúmero de teorías, estudios e investigaciones que circulan abordando el tema. Todas ellas han formulado interesantes hallazgos y han elaborado sus propias perspectivas. Muchas de ellas no han estado libres de críticas y detractores. A continuación se expondrán las más representativas de cinco configuraciones seleccionadas.

Estudios y teorías sobre inteligencia y creatividad

Inteligencia y creatividad: partes que forman un mismo conjunto

La teoría de J.S. Guilford, llamada Modelo de Estructura de la Inteligencia (1967), sitúa a la creatividad dentro de un marco intelectual. Señala que existen tres dimensiones de la inteligencia que crearían una especie de cubo. La primera se denomina “Operaciones”: cognición, memoria, producción de divergencia, producción de convergencia y evaluación. La segunda, “Contenido”: figurativo, simbólico, semántico y conductual. Y, por último, la tercera llamada “Productos”: unidades, clases, relaciones, sistemas, trans-

formaciones e implicaciones. Interrelacionando operaciones, contenidos y productos se obtienen en total 120 factores posibles de habilidades mentales (Batey & Furnham, 2006).

Uno de los aspectos más influyentes de los supuestos de Guilford, y que sigue plenamente vigente, fue hacer la distinción entre Pensamiento Convergente (PC) y Pensamiento Divergente (PD) (Gilhooly, Fioratou, Anthony & Wynn, 2007). En convergencia se incluyen aquellos procesos que conducen a una única y correcta solución, mientras que los divergentes resultan ser los procesos que generan múltiples posibilidades (Nusbaum & Silvia, 2011). De esto se extrae la idea de que el pensamiento divergente es el núcleo de la creatividad. Siguiendo el modelo expuesto, la producción de divergencia corresponde a la primera dimensión llamada "Operaciones" del intelecto; en consecuencia, la creatividad se considera como una parte que conforma a la inteligencia.

Inteligencia = creatividad

Un segundo supuesto nos plantea la idea de que ambos constructos son esencialmente lo mismo. Es decir, no deben concebirse como fenómenos que se encuentran separados.

En esta postura se sitúa Howard Gardner con su teoría de las Inteligencias Múltiples (1983). En ella ubica a la inteligencia y a la creatividad en un mismo nivel, de igual forma, los conceptos que utiliza para ambos son análogos (Ferrando, Prieto, Ferrándiz & Sánchez, 2005). Arguye que la inteligencia corresponde a una capacidad que nos ayuda en la resolución de problemas y para la creación de productos valorados en diversos ámbitos culturales (Sternberg & O'Hara, 2005). Asimismo, establece ocho diferentes tipos de inteligencias que interactúan y se potencian entre sí. Estas son: 1) lingüística (p.e. escribir un cuento); 2) lógico-matemática (p.e. resolución de problemas); 3) espacial (p.e. comprender un mapa); 4) corporal-kinestésica (p.e. bailar); 5) musical (p.e. tocar un instrumento); 6) interpersonal (p.e. relaciones eficaces con los demás); 7) intrapersonal (p.e. comprenderse a sí mismo), y 8) naturalista (p.e. relación con el entorno natural). Como se puede observar, este autor demuestra una visión ampliada de la inteligencia, no concibiéndola como algo unitario. Ambas habilidades pueden ser comprendidas en el uso de múltiples inteligencias para elaborar ideas novedosas y útiles.

Paralelamente, identifica tres niveles que deben ser aplicados a la creatividad: *La Persona*, con sus potencialidades y valores, *el Campo* en el que se desenvuelve y trabaja y el *Ámbito* en el que se encuentran todas las personas

que podrían valorar, criticar o pronunciar juicios acerca de lo valioso de sus productos y del propio sujeto (Ferrando et al., 2005). En consecuencia, inteligencia y creatividad deben concebirse como resultado de una interacción constante entre todas estas variables.

Inteligencia y creatividad: poca o ninguna relación

Las investigaciones modernas enfatizan la diferencia entre inteligencia y creatividad (Batey & Furnham, 2006); vale decir, las dos corresponden a conjuntos separados. Asimismo, sostienen que en la literatura especializada en creatividad ambos constructos corresponden esencialmente a habilidades que no se relacionan (Carson, Peterson & Higgins, 2005; Furnham & Bachtiar, 2008). Y muchos estudios recientes revelan que entre las dos existe una modesta correlación (Nusbaum & Silvia, 2011).

Una de las primeras investigaciones en el tema fue la realizada por Getzels y Jackson en 1962. En ella establecieron mediciones para la creatividad en relación con la inteligencia. Realizaron un estudio comparativo entre niños con un alto CI, pero bajos en creatividad, y en niños con elevada creatividad pero con bajo CI. Se llegó a la conclusión que existe una baja correlación entre inteligencia y creatividad. Aunque sus hallazgos fueron criticados, principalmente por presentar errores de medición, obtuvieron interesantes datos respecto a la apreciación de los estudiantes. Los que demostraban una inteligencia “superior” resultaban ser más valorados por sus profesores de lo que eran los estudiantes con una elevada creatividad (Sternberg & O’Hara, 2005). Asimismo, cuando se les preguntó a los jóvenes sobre lo que ansiaban en un futuro profesional, las aspiraciones de los más “inteligentes” distaba mucho de los creativos. Por ejemplo, los primeros mencionaron profesiones convencionales, como médico o abogado, mientras que los segundos eligieron carreras poco convencionales, como escritor o inventor (Batey & Furnham, 2006).

Otro de los estudios pioneros en establecer empíricamente la diferencia entre ambos constructos fue el elaborado por Wallach y Kogan, en 1965. En él plantean que tanto inteligencia como creatividad corresponden a rasgos independientes y distintos, argumentando que no presentan relación alguna (Sternberg & O’Hara, 2005). Para demostrarlo, utilizaron cinco medidas de creatividad (medida de Pensamiento Divergente) y dieron puntaje a los criterios de originalidad y carácter único de las respuestas obteniendo un total de diez puntos. De la misma forma, para inteligencia (medida de CI) aplicaron 10 pruebas de las que obtuvieron 10 puntos. El contexto fue un universo de 151 niños de quinto grado y la modalidad de la prueba fue individual. Las correlaciones promedio fueron: para los diez puntajes de PD

fue de $r = .40$; la correlación para CI fue de $r = .50$ y el promedio entre ambos de inteligencia y creatividad fue de $r = .10$ (Batey & Furnham, 2006).

Teoría del Umbral

Este postulado, formulado por Torrance (1962), relaciona directamente la inteligencia y la creatividad. Su idea principal señala que ser inteligente es una condición necesaria pero no suficiente para ser creativo. De acuerdo con esto, ambos constructos se vinculan positivamente hasta una medida de CI de aproximadamente 120. En las personas que evidencian un CI superior a dicha medida, ambos constructos muestran poca relación. De acuerdo con esto, la hipótesis sugiere que los niveles altos de inteligencia podrían interferir con la creatividad (Sternberg & Kaufman, 2011).

En la actualidad, algunos estudios aseveran que tal teoría tiene poco sustento. Entre los hallazgos que basan estas afirmaciones está, por ejemplo, un metaanálisis de las correlaciones estimadas como inferiores y superiores a un CI de 120, las que fueron $r = .20$ y $r = .23$, respectivamente (Kim, 2005).

Otras relaciones

Como ya señalamos, existe una variedad de estudios que han tratado el mencionado vínculo. Entre ellos podemos hallar una pluralidad de ideas que se yerguen como nuevas formas de comprender esta relación. A continuación veremos algunos.

El primero de ellos es el estudio realizado por Preckel, Wermer y Spinath (2011), el que trata la relación de inteligencia y creatividad, pero agregándole una tercera variable, que corresponde a la velocidad mental. Entre sus hallazgos se destaca que la correlación que existe entre ambas corresponde a una varianza compartida con la velocidad mental. Las correlaciones fueron: Velocidad Mental/Inteligencia $r = .30$; Velocidad Mental/Creatividad $r = .33$ e Inteligencia/Creatividad $r = .14$.

Otro punto importante puesto en discusión por investigadores es que, a pesar de toda la evidencia presentada en pro de la baja relación entre ambos fenómenos, existen estudios que afirman que ambas habilidades estarían más relacionadas de lo que se piensa. Un trabajo realizado por Benedek Franz, Heene y Neubauer (2012), acerca de los efectos de la inteligencia en la creatividad, revela que la inteligencia posee una estrecha relación con la creatividad, ya que esta ayudaría a promover la originalidad de las ideas.

Discusión

De acuerdo con lo declarado, ha de considerarse que las principales implicancias al establecer de modo más claro la relación existente entre inteligencia y creatividad se deben a los motivos que se expondrán a continuación.

Primeramente, ambos constructos presentan definiciones difusas y aun los investigadores no han llegado a un acuerdo sobre qué se entiende por inteligencia y por creatividad. Un ejemplo de esto es que se sostiene que la creatividad carece de una definición sólida (Batey & Furnham, 2006). Ciertamente, existen definiciones operacionales que aportan a la claridad conceptual. Sin embargo, mientras no haya un acuerdo generalizado, se continuará creando tantas definiciones como estudios aparezcan.

Uno de los principales inconvenientes en esclarecer la relación entre inteligencia y creatividad es la confusión acerca de la elección de criterios para medidas de creatividad (Batey & Furnham, 2006). Se revela un exceso de confianza en las medidas de Pensamiento Divergente, erigiéndose tradicionalmente como una única medida para evaluar la creatividad (Sternberg & Kaufman, 2011). Al menos, es lo que declara uno de los legados de la concepción de Guilford, que asume que la inteligencia abarca a la creatividad a través del PD. Se afirma que su distinción entre PC y PD ha tenido una sorpresiva larga vida en investigación (Kaufman, 2009; Runco, 2007). Razones que sitúan los estudios psicométricos aplicados en creatividad en una concepción más bien reduccionista, ya que pretenden simplificar y explicar tales fenómenos cognitivos de naturaleza compleja con una puntuación simplificada y única, reflejándolo en términos cuantitativos de larga data mediante el PD.

Asimismo, se señala que el estudio del CI y la creatividad ha sido, en ocasiones, pobremente definido y empíricamente mal enfocado. Por ejemplo, en algunos casos, las medidas de PD fueron usadas como medidas de inteligencia (Batey & Furnham, 2006).

Por su parte Howard Gardner, con su mirada unificadora de la relación entre inteligencia y creatividad, concibe novedosamente la interacción con la introducción de las inteligencias múltiples y sus ocho tipos. Sin embargo, frente a ese argumento de la existencia de ocho tipos de inteligencia, no se brinda una explicación que pueda responder acerca de la manera en que se relacionan ambos aspectos. Claramente, este autor se diferencia de todos los demás expuestos, pues no aborda la relación desde una mirada psicométrica, sino más bien amplía el espectro de explicaciones existentes.

Las personas con un elevado CI no siempre son los más creativos. Esta

aseveración fue comprobada por el estudio de Getzels y Jackson (1962), los que hallaron una relación más bien modesta entre inteligencia y creatividad, y que luego fue corroborada por Wallach y Kogan (1965), quienes trataron de enmendar los errores cometidos. No obstante, ambos estudios fueron criticados, principalmente por sus metodologías (Batey & Furnham, 2006).

Por su parte la Teoría del Umbral, si bien es aceptada, ha presentado contradictorios y no concluyentes resultados (Runco & Albert, 1986). Dicha inconsistencia podría provenir del uso de diferentes medidas de inteligencia y creatividad y de las características de las muestras (género, edad o nivel socioeconómico) (Kim, 2005).

Los estudios actuales están progresivamente acercándose a mejorar el entendimiento de la relación entre ambos constructos, a través de la contribución de hallazgos que promueven nuevas aristas a la discusión. No obstante, según la revisión, los resultados difieren notablemente unos de otros.

De igual forma, cabe señalar que el valor teórico y aplicado de la expuesta relación resultaría de enorme impacto entre quienes se dedican a educar, pues conllevaría una amplitud en la comprensión de habilidades y potencialidades diversas que presentan las personas, especialmente en aquellas que son consideradas poco inteligentes.

Así, la perspectiva brindada por Gardner se acerca en gran modo a cómo debemos concebir la mencionada relación: desde una perspectiva menos cuantitativa. A lo que añadiremos, conjuntamente, aspectos cualitativos que ayuden a concebir el vínculo inteligencia-creatividad desde una mirada más integrada, que fomente percibir tales fenómenos como hechos biográficos propios de cada ser humano con sus características y particularidades.

Conclusión

Para finalizar, podemos afirmar que la dificultad para dar una respuesta más clara hacia la relación inteligencia-creatividad ha sido la pretensión de cuantificar fenómenos complejos del espectro cognitivo que son inmediatos.

Ambas construcciones representan realidades del pensamiento humano y, como tales, se encuentran mediadas por multiplicidad de experiencias, tanto evolutivas, sociales, educativas y también personales. Concebir las dos habilidades desde una mirada más bien simplificada, ha impedido observar el fenómeno desde una perspectiva diferente y cercana. Por tanto, se concluye que el tratamiento metodológico que se ha dado a esta interacción no es el adecuado, ya que un enfoque psicométrico solo aborda de forma parcial la situación total.

Se ha constatado, además, que el abordaje conceptual de los construc-

tos y criterios de medición se presenta impreciso, y la falta de consenso ha repercutido en los resultados de las investigaciones. Podríamos explicar, por esta razón, las diferencias tan notorias entre las teorías existentes.

De acuerdo con esto, se hace patente la necesidad de establecer nuevos enfoques y paradigmas que refresquen el debate y permitan asir la realidad desde otros puntos de vista.

La revisión efectuada en este ensayo nos permite obtener una visión sobre el escenario en el que se ha estado investigando este vínculo. A su vez que da cuenta de importantes dificultades que han permanecido a lo largo del tiempo.

Bibliografía

- Amabile, T. M. (1996). *Creativity in context*. Boulder, CO: Westview Press.
- Batey, M., & Furnham, A. (2006). "Creativity, intelligence, and personality: A critical review of the scattered literatura". *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, 132(4). Pp. 355-429.
- Benedek, M., Franz, F., Heene, M., & Neubauer, A. C. (2012). "Differential effects of cognitive inhibition and intelligence on creativity". *Personality and Individual Differences*, 53(4). Pp. 480-485.
- Carson, S. H., Peterson, J. B., & Higgins, D. M. (2005). "Reliability, validity, and factor structure of the creative achievement questionnaire". *Creativity Research Journal*, 17(1). Pp. 37-50.
- Feist, G. J., & Barron, F. X. (2003). "Predicting creativity from early to late adulthood: Intellect, potential, and personality". *Journal of Research in Personality*, 37(2). Pp. 62-88.
- Furnham, A., & Bachtiar, V. (2008). "Personality and intelligence as predictors of creativity". *Personality and Individual Differences*, 45(7). Pp. 613-617.
- Gilhooly, K., Fioratou, E., Anthony, S., & Wynn, V. (2007). "Divergent thinking: strategies and executive involvement in generating novel uses for familiar objects". *British Journal of Psychology*, 98(4). Pp. 611-625.
- Kaufman, J.C. (Ed.). (2009). *Creativity* 101. Springer Publishing Company.
- Kaufman, J. C., & Plucker, J. A. (2011). "Intelligence and creativity". In R. J. Sternberg & S.B. Kaufman (Eds.). *Cambridge handbook of intelligence* (pp. 77-783). New York: Cambridge University Press.

- Kim, K. H. (2005). "Can only intelligent people be creative? A meta-analysis". *Prufrock Journal*, 16(2-3). Pp. 57-66.
- Lubinski, D. (2004). "Introduction to the special section on cognitive abilities: 100 years after Spearman's (1904). General intelligence, 'objectively determined and measured". *Journal of personality and social psychology*, 86(1). P. 96.
- Nusbaum, E. C., & Silvia, P. J. (2011). "Are intelligence and creativity really so different?: Fluid intelligence, executive processes, and strategy use in divergent thinking". *Intelligence*, 39(1). Pp. 36-45.
- Preckel, F., Wermer, C., & Spinath, F. M. (2011). "The interrelationship between speeded and unspeeded divergent thinking and reasoning, and the role of mental speed". *Intelligence*, 39(5). Pp. 378-388.
- Runco, M. A. (2007). *Creativity: Theories and Themes: Research, Development, and Practice*. Burlington, MA: Elsevier Academic Press.
- Runco, M. A., & Albert, R. S. (1986). "The threshold theory regarding creativity and intelligence: An empirical test with gifted and non gifted children". *Creative Child and Adult Quarterly*, 11(4). Pp. 212-218.
- Sánchez, C., Prieto, M. F., García, C. F., & Sánchez, M. D. P. (2005). "Inteligencia y creatividad". *Electronic journal of research in educational psychology*, 3(7). Pp. 21-50.
- Sternberg, R.J. (1988). *The Triarchic Mind: A Theory of Human Intelligence*. New York: Viking-Penguin.
- Sternberg, R. J., & Kaufman, S. B. (Eds.). (2011). *The Cambridge handbook of intelligence*. Cambridge University Press.
- Sternberg, R. J., & Lubart, T. I. (1999). "The concept of creativity: Prospects and paradigms". *Handbook of creativity*, 1. Pp. 3-15.
- Sternberg, R. J., & O'Hara, L. A. (1999). "Creativity and Intelligence". *Handbook of creativity* (pp. 251-272). Cambridge: Cambridge University Press.
- Snyderman, M., & Rothman, S. (1987). "Survey of expert opinion on intelligence and aptitude testing". *American Psychologist*, 42(2). P. 137.

EL PROBLEMA COLONIAL DEL SIGLO XX EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

**Observaciones sobre el lugar de Asia y África al interior de
su proyecto de interpretación de la realidad latinoamericana**

Lorena Fuentes

Magíster en Estudios Latinoamericanos

fr.lorena@gmail.com

En las líneas que siguen nos proponemos desentrañar el lugar que al interior del proyecto de interpretación de la realidad latinoamericana de Mariátegui ocupan sus estudios sobre las luchas anticoloniales en Asia y África. Este lugar —podemos apuntarlo desde ya— se sustenta en sus más profundas concepciones epistemológicas y en su particular apropiación del marxismo, en una concepción política y filosófica que le permite advertir la importancia crucial que reviste el estudio del devenir histórico de las diferentes formaciones sociales que componen el globo. Dicho ejercicio le irá revelando las significativas similitudes entre nuestra región y la experiencia de los países coloniales y semicoloniales del Oriente.

PALABRAS CLAVE: José Carlos Mariátegui, colonialismo, Asia, África, marxismo, política.

“El mejor método para explicar y traducir nuestro tiempo es, tal vez, un método un poco periodístico y un poco cinematográfico”. (José Carlos Mariátegui)

“Espiritual y físicamente, la China está mucho más cerca de nosotros que Europa. La psicología de nuestro pueblo es de tinte más asiático que occidental”. (José Carlos Mariátegui)

I

En el breve curso de casi cuatro lustros, desde que en 1911 redactara sus primeras colaboraciones para el periódico *La Prensa*, hasta su muerte prematura en 1930, José Carlos Mariátegui publicó *La escena contemporánea* y *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, y organizó el material que se incluiría posteriormente en *Defensa del Marxismo*, *El Alma Matinal* y *otras estaciones del hombre de hoy* y *La Novela y la Vida*. Además, fundó el Partido Socialista Peruano y organizó la Confederación General de Trabajadores del Perú, editó las revistas *Nuestra Época*, *La razón* y *Amauta*, y el periódico *Labor*, y escribió numerosos ensayos y artículos de prensa, producción que engrosa los ocho tomos de sus *Escritos juveniles* y los dieciséis que componen sus *Obras Completas* de madurez. Se trata de “un itinerario épico” (Beigel, 1998: 62), al interior del cual su quehacer periodístico constituye quizás la más significativa herramienta de indagación en la realidad social y de intervención político-cultural¹. Desde las tribunas de la prensa limeña se mantuvo atento al escenario político nacional e internacional de su tiempo, vigilando el conjunto de acontecimientos importantes que se sucedieron en la abigarrada época que le tocó vivir: la Primera Guerra Mundial, la revolución rusa, el ascenso del fascismo, la crisis del capitalismo y, en América Latina, el agotamiento del inveterado régimen oligárquico, la revolución mexicana, la reforma universitaria, el impacto de la posguerra, el surgimiento de las vanguardias artísticas y políticas, la movilización obrera y popular, y la configuración de distintas fuerzas sociales dispuestas a construir caminos democráticos de organización nacional, son algunos de los contenidos que motivaron sus estudios. Además, en los siete años que transcurrieron entre 1923 y 1930, es decir, desde el regreso de Mariátegui al Perú después de tres años de periplo europeo —un viaje decisivo en su itinerario intelectual—, dedica un conjunto de redacciones a las primeras luchas anticoloniales que se libraron en Asia y el norte de África en el siglo XX: “Uno de los hechos más actuales y trascendentes de la historia contemporánea —escribe— es la transformación política y social del Oriente” (Mariátegui, 1987: 190).

¿Por qué Mariátegui, acusando el desconocimiento que en América Lati-

¹ Para un estudio de la vasta labor periodística de Mariátegui, véase el trabajo de Genaro Carnero Checa, *La acción escrita. José Carlos Mariátegui periodista* (1980).

na había sobre lo que estaba sucediendo en los territorios africanos y asiáticos², coloca su atención en las luchas de liberación nacional que se estaban llevando adelante en esas latitudes? ¿De qué forma y hasta qué punto el análisis del proceso político de estos continentes le sirve para comprender la situación de nuestras sociedades? En las líneas que siguen nos proponemos desentrañar el lugar que al interior del proyecto de interpretación de la realidad latinoamericana de Mariátegui ocupan sus estudios sobre las luchas anticoloniales en Asia y África. Este lugar —podemos apuntarlo desde ya— se sustenta en sus más profundas concepciones epistemológicas y en su particular apropiación del marxismo, en una concepción política y filosófica que le permite advertir la importancia crucial que reviste el estudio del devenir histórico de las diferentes formaciones sociales que componen el globo. Dicho ejercicio le irá revelando las significativas similitudes entre nuestra región y la experiencia de los países coloniales y semi-coloniales del Oriente.

Concretamente, Mariátegui le dedica al problema colonial de Asia y África en el primer tercio del siglo XX —tanto de aquellos países ocupados por una potencia extranjera como de aquellos que, formalmente libres, luchaban contra las sujeciones políticas y económicas del imperialismo— una serie de artículos aparecidos entre 1923 y 1930 en las páginas de las revistas *Varietades* y *Mundial*, ambas editadas en Lima. Uno de ellos, “El Mensaje de Oriente”, es publicado por el mismo autor en *La escena contemporánea*, en 1925. Otros veinte artículos que engrosan nuestro *corpus* de escritos se encuentran reunidos en los tres volúmenes de *Figuras y aspectos de la vida mundial*, compilados en 1970 por sus herederos: “La Revolución China”, “La Libertad y el Egipto”, “Sun Yat Sen”, “El imperialismo y la China”, “El imperialismo y Marruecos”, “Las nuevas jornadas de la revolución china”, “El movimiento socialista en el Japón”, “El problema de la China”, “Oriente y Occidente”, “Rusia y China”, “China y la ofensiva antisoviética”, “El problema de Palestina”, “La preparación sentimental del lector ante el conflicto ruso-chino”, “La guerra en la China”, “El pacto Kellogg y la cuestión ruso-china”, “La guerra civil en la China”, “La lucha de la India por la independencia nacional”, “Los votos del Congreso Nacional Hindú” y “El gobierno de Nanking contra la extraterritorialidad”.

Asimismo, en el marco de un conjunto de conferencias que Mariátegui dicta en la Universidad Manuel González Prada, entre el 9 de junio de 1923 y el 26 de enero de 1924, se referirá, entre muchos otros aspectos del escenario político internacional, al problema colonial de Oriente. Entre estas conferencias, que fueron reunidas por sus hijos en 1959 con el nombre de *Historia de la crisis mundial*, encontramos “La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental”, “La revolución china” y “El movimiento nacionalista hindú”. Por

² “Este displicente país —escribe a propósito de Perú—, tan poco estudioso y atento, no conoce casi de la China sino el coolie, algunas hierbas, algunas manufacturas y algunas supersticiones”. (Mariátegui, 1986: 100)

último, sugerentes pasajes sobre este mismo tema aparecen también en “Punto de vista anti-imperialista”, escrito por Mariátegui en 1929 y recopilado cuatro décadas más tarde en *Ideología y política*.

Las luchas anticoloniales y los procesos de liberación nacional en Asia y África —podemos anotar en un esfuerzo por consignar las líneas fundamentales del análisis de Mariátegui— se inscriben al interior de una perspectiva global, de un conjunto de circunstancias económicas, políticas, intelectuales y psicológicas, que concurren a crear las condiciones históricas propicias para la insurrección e independencia del Oriente. A pesar de las especificidades y particularidades propias de cada sociedad, Mariátegui sitúa el problema al interior de un gran entramado explicativo del devenir de la humanidad, de una serie de condiciones concretas que, creadas por la *praxis* de los propios seres humanos, van trazando el movimiento de la historia mundial.

“Existen —apunta en una conferencia dicada en la Federación de Estudiantes en 1923— (...) las condiciones históricas, los elementos políticos necesarios para que el Oriente resurja, para que el Oriente se independice, para que el Oriente se libere. Así como, a principios del siglo pasado, los pueblos de América se independizaron del dominio político de Europa, porque la situación del mundo era propicia, era oportuna para su liberación, así ahora los pueblos del Oriente se sacudirán también del dominio político de Europa, porque la situación del mundo es propicia, es oportuna para su liberación” (Mariátegui, 1976: 146-147).

Al igual que la gran mayoría de la obra de Mariátegui, su interpretación de este conjunto de circunstancias globales que crean la posibilidad histórica de la liberación del Oriente no posee un carácter sistemático, sino que se encuentra esbozada, con diferentes grados de desarrollo, en los numerosos artículos periodísticos que dedicó al problema. Si tratamos, entonces, de realizar una breve recapitulación de las reflexiones que Mariátegui desliza en estos textos, podemos anotar una serie de observaciones que nos ayuden a distinguir, a manera de síntesis, los principales aspectos de su propuesta.

“Esta situación nueva —explica en la misma conferencia de 1923— se puede resumir en tres observaciones: 1ª) Europa carece de autoridad material para sojuzgar a los pueblos coloniales; 2ª) Europa ha perdido su antigua autoridad moral sobre esos pueblos; 3ª) La conciencia moral de las naciones europeas no consiente en esta época, al régimen capitalista, una política brutalmente opresora y conquistadora contra el Oriente” (Mariátegui, 1976: 46).

El escenario europeo de la primera posguerra —escenario que Mariátegui logra comprender muy bien durante su estadía en Italia, y que nutre la correspondencia que desde ahí envía a *El tiempo* de Lima (Mariátegui, 1980)— aparece como un elemento de primordial importancia entre las razones que permiten explicar las insurrecciones en África y Asia. “Entre diciembre de 1919 y junio de 1922 —afirma Estuardo Nuñez—, el viajero Mariátegui hizo tal acopio de experiencia y captó tal intenso caudal de impresiones que resulta significativo que su trayectoria posterior no pueda desprenderse, en los pocos años que le quedaban de vida, de ese hábito de vitalidad y de inquietud recibido en tierra italiana” (1978: 21). De esta manera, en sus *Cartas de Italia* y en las redacciones que escribirá a su regreso, Mariátegui logra expresar el meollo del problema que el conflicto bélico había dejado abierto, y que puede resumirse como el *ocaso* de las burguesías liberales y de las economías capitalistas involucradas en la guerra. “Hoy (...) el Occidente, relativista y escéptico, descubre su propia decadencia y prevé su próximo tramonto” (Mariátegui, 1987: 196)³.

Frente a los nuevos desafíos que imponía la crisis, frente al ascenso del movimiento obrero y popular, que no estaba dispuesto a asumir las consecuencias de la guerra, las grandes potencias del “viejo mundo” buscan, en la explotación más sistemática y extensa de los países africanos, asiáticos y latinoamericanos, la solución para revertir el agotamiento de su economía. Durante la conquista y colonización de estos territorios, el europeo consideró necesaria y legítima la dominación material del mundo oriental —“en su vanidosa juventud la civilización occidental trató desdeñosa y altaneramente a los pueblos orientales”, dice Mariátegui (1987: 190)—. Asimismo, en la tercera década del siglo XX pretendía extraer de estas mismas naciones los recursos para reconstruir la riqueza dilapidada durante el transcurso del conflicto.

“Que los braceros de la India, del Egipto, del África o de la América Colonial —escribe traduciendo el programa que parece conducir a los gobiernos implicados—, produzcan el dinero necesario para conceder mejores salarios a los braceros de Inglaterra, de Francia, de Alemania, de Estados Unidos, etc. (...) Que los trescientos millones de habitantes de Europa occidental y Estados Unidos esclavicen a los mil quinientos millones de habitantes del resto de la tierra” (Mariátegui, 1976: 140-141).

Producto de la Gran Guerra, además, opera en los pueblos orientales un cambio de subjetividad, una modificación que encuentra justamente sus fuerzas

³ “Del tramonto de Inglaterra tenemos mil pruebas concretas —apunta por ejemplo para el caso concreto de los ingleses— (...). La decadencia de la Gran Bretaña comenzó en el instante en que entraron en crisis el liberalismo, el parlamentarismo y el evolucionismo, más o menos ortodoxamente adoptados por la humanidad bajo la hegemonía británica. Y económica y técnicamente, la Gran Bretaña perdió la primacía, desde que la electricidad y el petróleo revolucionaron la industria y los transportes” (Mariátegui, 1986: 178-179).

en la decadencia material, espiritual y moral de Europa...

“Existe, además, otro motivo psicológico para la insurrección del Oriente —anota Mariátegui—. Hasta antes de la guerra, las poblaciones orientales tenían un respeto supersticioso por las sociedades europeas, por la civilización occidental, creadoras de tantas maravillas y depositarias de tanta cultura. La guerra y sus consecuencias han aminorado, han debilitado mucho ese respeto supersticioso. Los pueblos de Oriente han visto a los pueblos de Europa combatirse, desgarrarse y devorarse con tanta crueldad, tanto encarnizamiento y tanta perfidia, que han dejado de creer en su superioridad y su progreso” (1976: 141).

Profundizando en el orden psicológico, intelectual y moral de la “escena contemporánea” que Mariátegui va construyendo, la expansión de las ideas movilizadoras del Occidente aparece también como un elemento importante entre las condiciones históricas que abren la posibilidad de la liberación de las naciones coloniales y semicoloniales de África y Asia. Durante el periodo bélico, los aliados, buscando enemistar al mundo con los austro-alemanes, proclamaron enfáticamente el derecho de todos los pueblos a la independencia —“presentaron la guerra contra Alemania como una cruzada por la democracia” (Mariátegui, 1987: 196)—, propaganda que penetró profundamente en la conciencia de los pueblos coloniales (Mariátegui, 1986a: 112-117).

“Europa ha predicado durante mucho tiempo el derecho de los pueblos a la libertad y la independencia —apunta Mariátegui en esta dirección—. (...) Y estos mitos y estos principios, de los cuales el capitalismo aliado y norteamericano ha hecho tan imprudente y desmedido abuso, han echado raíces en el Oriente. La India, el Egipto, Persia, el África septentrional, reclaman hoy, invocando la doctrina europea, el reconocimiento de su derecho a disponer de sí mismos. El Asia y el África quieren emanciparse de la tutela de Europa, en el nombre de la ideología, en el nombre de la doctrina que Europa les ha enseñado y que Europa les ha predicado” (1976: 141).

Asimismo, según la argumentación que elabora Mariátegui, la difusión y maduración de las ideas socialistas, tanto en el mundo occidental como oriental, ha contribuido también a profundizar y resguardar el ímpetu de liberación nacional que ha aflorado en estos territorios. Los congresos de la Tercera Internacional, fundada en 1919, a los que asistieron delegados chinos, coreanos, persas, turcos y armenios, entre otros, muestra la existencia de redes solidarias entre Occidente y Oriente. Los socialistas, rebasando los límites eurocéntricos de su “internacionalismo” inicial, vislumbran ya la importancia, la necesidad de que el

proletariado se preocupe de combatir la opresión de Oriente y de avanzar hacia una revolución que, en lugar de acotarse a las sociedades europeas, adquiera un verdadero carácter mundial. A pesar de que las revoluciones que se gestaban en Asia y África no eran propiamente proletarias y de clase, sino que canalizaban diferentes fuerzas sociales que se proponían la liberación nacional, los socialistas de Occidente buscan estimular y proteger el derecho de estos pueblos a gobernarse a sí mismos, coartando las expediciones guerreras de las grandes naciones capitalistas (Mariátegui, 1976: 141).

“La conciencia moral de los países occidentales —anota Mariátegui en este sentido— ha avanzado también mucho para que una política de conquista y de opresión sea amparada y consentida por las masas populares” (1976: 142).

Finalmente, a partir de 1917, la revolución rusa contribuía a inspirar y remecer a los sectores populares de Oriente y Occidente. Más aún, finalizado el primer lustro de los años veinte, Rusia había logrado afirmar su situación, destruyendo el bloqueo diplomático, económico y militar en que se encontraba aislada a fines de la década anterior, y convirtiéndose así en el soporte más robusto de las naciones que buscaban avanzar por su mismo derrotero.

“La China —dice Mariátegui—, gracias a la revolución rusa, ha adquirido un aliado. La revolución ha hecho de Rusia el más válido sostén de las reivindicaciones chinas. El pueblo chino lo percibe claramente” (1986a: 223).

II

Más allá de las razones que permiten explicar el carácter específico de la ruptura histórica que se origina con la crisis de las democracias liberales en la posguerra, abriendo la posibilidad de la liberación de Oriente, y retomando aquí la pregunta que nos planteamos al comienzo de este artículo, podemos interrogarnos por el lugar que ocupan los estudios de Mariátegui sobre estos procesos revolucionarios al interior de su movimiento de indagación de la realidad peruana, en particular, y latinoamericana, en general.

El ejercicio de consignación de las líneas fundamentales del análisis de Mariátegui que realizamos en el apartado anterior muestra, en primer lugar y como anotamos previamente, que los sucesos que se empezaban a desarrollar en Oriente durante las primeras décadas del siglo XX forman parte de un entramado de condiciones históricas concretas que, trenzándose unas con otras, contribuyen a explicarse mutuamente.

“No pretenden estas impresiones —anota Mariátegui cuando

publica *La escena contemporánea*— demasiado rápidas o demasiado fragmentarias, componer una explicación de nuestra época. *Pero contienen los elementos primarios de un bosquejo o un ensayo de interpretación de esta época y sus tormentosos problemas que acaso me atreva a intentar en un libro más orgánico*” (1987: 11).

Mariátegui había entrado a trabajar a los 15 años como ayudante de linotipista en el periódico *La Prensa* y, desde comienzos de 1911, publicaba sus primeros artículos. En 1914, el mismo año en que se desataba la Primera Guerra Mundial, comenzaba a firmarlos con el seudónimo de Juan Croniqueur. Colaborará durante estos años de juventud, además, en *El tiempo* y las revistas *El Turf* y *Mundo Limeño*. En este periodo —que un poco despectivamente llamará su “edad de piedra”— su trabajo periodístico permanece circunscrito a la crónica de la “pequeña política”. Su horizonte de preocupaciones, sin embargo, comienza a ensancharse desde los últimos años de la segunda década del siglo XX, a raíz de la radicalización y agitación política que se experimentó en distintos puntos del continente latinoamericano, producto de la concurrencia de una serie de acontecimientos internacionales, que ya hemos mencionado, y, en el Perú, de la movilización obrera, de la reforma universitaria, de las elecciones presidenciales de 1919 y de la crisis del Partido Civilista, representante de los intereses de la oligarquía tradicional. Pero será a partir de su viaje a Europa —donde conocerá los sucesos más importantes de la posguerra a medida que se estaban desarrollando— que Mariátegui logrará acrecentar la experiencia histórica que nutriría posteriormente su “ensayo de interpretación de esta época”. “Es a partir de Italia —anota Robert Paris en este sentido—, y generalmente a través de las fuentes o de las interpretaciones italianas, que Mariátegui se ha informado de los desarrollos de la Revolución rusa o de la agitación proletaria en Alemania, del Congreso de Bakú de los pueblos de Oriente o del Congreso comunista de Halle, de la crisis de las reparaciones, del problema irlandés o de la victoria de Kamal en Turquía” (1981: 90). En efecto, el propio Mariátegui dará cuenta de este proceso en algunos de los pocos pasajes autobiográficos que salen de su pluma... “Desde 1918 —es decir, un año antes de su partida—, nauseado de política criolla... me orienté resueltamente hacia el socialismo”, anota en una carta que envía a Samuel Glusberg el 10 de enero de 1927. (Mariátegui, 1984: 331). “No he hecho otra cosa —escribiré al volver, esta vez dirigiéndome a Pedro Ruiz un 9 de junio de 1923— que prepararme para el regreso acrecentando mi cultura y mi experiencia periodística y política” (Mariátegui, 1984: 37).

La actividad periodística de Mariátegui a su regreso de Europa, contenida en las páginas de las revistas *Claridad*, *Mundial*, *Varietades* y *Amauta*, y del periódico *Labor*, compone seis de los tomos de sus *Obras Completas*. El volumen, la intensidad y pasión con que desarrolló este trabajo no constituye —subrayémoslo— un dato biográfico anecdótico, sino que refleja la importancia que Ma-

riátegui otorga al periodismo como instrumento de análisis de la realidad social, importancia que hunde sus raíces en su particular apropiación del marxismo, en su concepción de la historia y, en definitiva, en sus apreciaciones metodológicas y epistemológicas.

Es en Europa —recordemos— donde Mariátegui irá a completar un ciclo fundamental de su formación. “Residí más de dos años en Italia —escribe retrospectivamente en 1927—, donde desposé una mujer y algunas ideas” (Mariátegui, 1984: 331). Efectivamente, a través de Piero Gobetti, Benedetto Croce y Georges Sorel, conocerá una línea interpretativa de los textos de Marx tributaria del historicismo crítico italiano y que logra romper con el carácter economicista y dogmático del marxismo que instaaura la Internacional Socialista, fundada en julio de 1889, y que continuará la Internacional Comunista, de abril de 1919. “En los duros enfrentamientos de clase del *bienio rosso* italiano —señala José Aricó— se gestaba una *visión del marxismo no asimilable a ninguna de las formas que había precedentemente asumido en la historia del movimiento obrero internacional*” (Aricó, 1978: XV).

Es el de Mariátegui, entonces, un marxismo leído a través de ciertas referencias críticas que circulaban en la Italia de la primera posguerra —un marxismo leído con el “filtro del historicismo italiano” (Aricó, 1978: XV)—, donde por primera vez habían sido traducidas y comentadas críticamente las *Tesis sobre Feuerbach*, once aforismos redactados por Marx entre marzo y abril de 1845 y publicados por Friedrich Engels en 1888, como apéndice a su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Organizando una reflexión filosófica que pone en su centro a la noción de *praxis* —vocablo griego que ha conservado la lengua alemana, y que significa acción—, estas tesis contienen, al decir del mismo Engels, “el germen genial de la nueva concepción del mundo” (Engels, s/f: 615), una “nueva concepción” que muestra la función creadora de la historia propia de los seres humanos y, de esta manera, coloca a la *praxis* de estos en el núcleo de las posibilidades de transformación de la vida social y en el medio de la relación entre objeto y sujeto de conocimiento.

Dicho de manera extremadamente sintética, en la base de las incisivas reflexiones contenidas en estas *Tesis* —*Tesis* que, haciendo mella en la tradición italiana, influyen también en la aproximación de Mariátegui a la obra de Marx— encontramos una concepción de la historia como producto de la acción de los seres humanos, de la actividad mediante la cual ellos, durante el transcurso de sus existencias e impelidos por la fuerza de la necesidad, van construyendo la vida social y transformándose también a sí mismos en el curso de este movimiento. Esta idea de una historia hecha por los propios seres humanos —enfaticémoslo— supone también una *operación cognitiva*: así como el hombre construye la historia, el sujeto construye su objeto de conocimiento. El objeto no es, de esta manera, exterior o independiente de la actividad práctica, sino,

por el contrario, producto de esta misma actividad. El sujeto, asimismo, no es independiente de su objeto. Su sensibilidad no es mera contemplación pasiva y el conocimiento teórico tampoco es simple interpretación de lo real: entre objeto y sujeto de conocimiento, en definitiva, se tejen relaciones de identidad⁴.

La vida social, entonces, debe ser captada como *praxis*, “como lo que ha ocurrido por acción de los hombres” y, de esta manera, prescindiendo de explicaciones externas a la historia, debe ser aprehendida mediante un esfuerzo capaz de apropiarse de las particularidades de las formas sociales a las que dio origen. Aquí se encuentra el elemento central de una crítica a las construcciones apriorísticas de conocimiento, a los cuerpos teóricos acabados, ahistóricos, que pretenden ser aplicados en diferentes tiempos y espacios. “Marx —escribe Mariátegui— extrajo su método de la entraña misma de la historia” (1927: 35). “Marx —agrega en otro lugar— no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica, destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política y revolucionaria” (1964: 36). El marxismo de Mariátegui, de esta manera, muestra su rechazo categórico a toda construcción que se origine en un *a priori* puramente conceptual o abstracto y revela la importancia metodológica crucial que reviste el quehacer historiográfico⁵.

Estas concepciones gnoseológicas conducen a considerar la categoría marxista de *totalidad social* de manera diametralmente opuesta a la lectura que difunde el evolucionismo positivista y eurocéntrico hegemónico de la primera mitad del siglo XX.

“Sería inútil —apunta Aníbal Quijano— buscar en la obra mariateguiana una reflexión sistemática sobre tales cuestiones. Pero, de una parte, sin esa concepción histórica y dialéctica de la totalidad, así como sin esa concepción totalizadora de la historia y de la sociedad, sería ininteligible su análisis sociológico de la existencia social peruana y latinoamericana de su tiempo, tan distinto y opuesto al dualismo y al evolucionismo de los ‘mariateguistas’” (Quijano, 1991: XIII).

“La insistencia en el carácter histórico de esta totalidad excluye la posibilidad de que un lógica única presida la constitución y el proceso histórico de una totalidad social concreta, puesto que ésta es históricamente heterogénea y no puede sino estar integrada por varias y diversas lógicas” (Quijano, 1991: XII).

⁴ Para un estudio de las *Tesis sobre Feuerbach* y la noción de *praxis* en el pensamiento de Marx, puede verse Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico* (1971); M. Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx* (1972); y el capítulo que dedica a las Tesis Ernst Bloch en *El principio esperanza* (2004).

⁵ Para un estudio de la concepción de historia de Mariátegui, véase los trabajos de Jaime Massardo “En torno a la concepción de la historia de José Carlos Mariátegui” (2010) y “El lugar del pensamiento de José Carlos Mariátegui en la exploración crítica de las formaciones sociales de América Latina” (2011).

Encontramos en Mariátegui, entonces, una directriz metodológica que busca comprender la lógica y las características específicas de su objeto, concepción basada en la cual el periodismo constituye un valioso instrumento de aproximación a las particularidades de las diferentes formaciones sociales.

“Pienso —apunta Mariátegui— que no es posible aprehender en una teoría el entero panorama del mundo contemporáneo. Que no es posible, sobre todo, fijar en una teoría su movimiento. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta. Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno.

Por consiguiente, *el mejor método para explicar y traducir nuestro tiempo es, tal vez, un método un poco periodístico y un poco cinematográfico*” (1987: 11).

La profusión y rigurosidad del quehacer periodístico de Mariátegui, entonces, no hace sino traducir una particular idea del proceso de construcción del conocimiento, un método de aprehensión de la realidad local que comprende la importancia capital del estudio de la diversidad de formaciones sociales existentes, ejercicio que se propone, en última instancia, encontrar elementos que aporten a la interpretación de esta misma realidad. “Mariátegui —apunta también Quijano— se mantuvo fiel a esa postura: la crónica, el periodismo, como un método para aproximarse de lo concreto y específico de la realidad, para una finalidad de explicación e interpretación de la misma” (1991: 261). Desde esta perspectiva, los análisis del problema colonial en Oriente —subrayémoslo— forman parte también del movimiento de indagación mariáteguiana en la realidad local, del derrotero por el cual se acerca a la comprensión de su objeto de conocimiento y, aún más, constituyen una significativa herramienta para entender y orientar los procesos políticos, económicos, sociales y culturales de América Latina.

III

Mariátegui, que nunca pretendió divorciar su crítica, su exégesis literaria y su elaboración teórica, de su filosofía y de sus ideas políticas, sin duda mira al Oriente seducido por la “marea revolucionaria” que lo remece. “También el Oriente está agitado, inquieto, tempestuoso —escribe—” (1987:190). Ahora bien, más allá del interés que le provoca la decidida voluntad de independencia de algunos pueblos asiáticos y africanos, podemos preguntarnos cuáles son, concretamente, los vínculos, continuidades y semejanzas que Mariátegui descubre entre los países coloniales y semicoloniales de esos rincones del orbe y las socie-

dades latinoamericanas, así como las enseñanzas que recoge de la experiencia oriental para guiar su proyecto de construcción del socialismo en Perú y América Latina

En un nuevo esfuerzo por organizar una parte de la obra de Mariátegui que no tiene carácter sistemático, hemos encontrado dos nudos de reflexión que se nos presentan como los más relevantes desde el punto de vista de las interrogantes que nos hemos planteado. El primero —podemos anotar inmediatamente— se refiere a la existencia de residuos coloniales anquilosados en las diferentes esferas que componen las sociedades latinoamericanas —en su economía, en su cultura, en sus instituciones académicas, en su pensamiento y en su literatura—, y al rol que juegan las burguesías locales en la persistencia de estos elementos.

“¿Hasta qué punto puede asimilarse la situación de las repúblicas latinoamericanas a la de los países semicoloniales? —se pregunta Mariátegui, en un texto de 1929—. La condición económica de estas repúblicas —responde— es, sin duda, *semicolonial*, y, a medida que crezca su capitalismo y, en consecuencia, la penetración imperialista, tiene que acentuarse este carácter de su economía” (Mariátegui, 1969: 87).

En el “Esquema de la evolución económica”, el primero de sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en efecto, Mariátegui realiza un riguroso análisis de la continuidad de elementos coloniales en la economía del Perú, rezagos de colonialismo que se traducen también en la existencia de vestigios, estructuras, modelos, herencias psicológicas e intelectuales o, en definitiva, de un “espíritu colonial” en las formaciones políticas, sociales y culturales⁶.

“La herencia española no era exclusivamente una herencia psicológica e intelectual. Era ante todo, una herencia económica y social. El privilegio de la educación persistía por la simple razón de que persistía el privilegio de la riqueza y de la casta. El concepto aristocrático y literario de la educación correspondía absolutamente a un régimen y a una economía feudales. La revolución de la independencia no había liquidado en el Perú este régimen y esta economía. No podía, por ende, haber cancelado sus ideas peculiares sobre la enseñanza” (Mariátegui, 2002: 107-108).

⁶ No se trata aquí —es importante dejarlo en claro— de que Mariátegui comulgue con una interpretación mecanicista y unilateral de la compleja relación que se teje entre la esfera económica de la sociedad y la “conciencia», el pensamiento, el arte, la filosofía, el derecho, la moral, la religión y, en definitiva, todas las creaciones espirituales e intelectuales, a la manera en que leía estos vínculos el marxismo dominante de la Internacional Socialista y la Internacional Comunista. Efectivamente, como lo fue para Marx, para Mariátegui la esfera de la producción material ocupa un lugar fundamental en el desarrollo de la vida social. Sin embargo, no pretende reducir lo estético, por ejemplo, a lo económico, político y social, sino constatar que existe entre estas dimensiones una indudable trabazón, trabazón cuyo carácter específico deben ponerlo de relieve las ciencias sociales y humanas para cada caso concreto.

“¿Qué cosa mantiene viva durante tanto tiempo en nuestra literatura la nostalgia de la Colonia? No por cierto únicamente el pasadismo individual de los literatos. La razón es otra. Para descubrirla hay que sondear en un mundo más complejo que el que abarca regularmente la mirada del crítico. La literatura de un pueblo se alimenta y se apoya en su *substratum* económico y político” (Mariátegui, 2002: 240).

Ahora bien, al interior de este mismo movimiento de indagación, mediante el estudio atento de las luchas de liberación nacional que se estaban llevando adelante en África y Asia, Mariátegui descubre no solo un universo de semejanzas y experiencias compartidas entre Oriente y América Latina — la conquista, la posibilidad histórica de la independencia y la subordinación a las grandes economías capitalistas, por nombrar solo las más evidentes—, sino también puntos de diferencia que no deben pasarse por alto, so pena de orientar equivocadamente los procesos políticos en nuestras repúblicas. En este ámbito de apreciaciones se inscribe la polémica que produce la ruptura de Mariátegui con Víctor Raúl Haya de la Torre y su polémica con el Secretariado Sudamericano de la Tercera Internacional.

Una vez retornado al Perú —recordemos— Mariátegui se vincula con la corriente política que se venía organizando en torno a Haya de la Torre y la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), fundada en mayo de 1923. Luego de una serie de desavenencias políticas —el vínculo, en realidad, da muestras de inestabilidad desde un comienzo—, en 1928 se produce el quiebre definitivo entre ambos. Concretamente, la ruptura con Haya se origina por la negativa de Mariátegui a apoyar la transformación del APRA en el Partido Nacionalista Libertador —se encontraba, por el contrario y como manifestó en más de una ocasión, convencido de la necesidad de que esta alianza representase un frente único que reuniera a todos los trabajadores—, y se traduce en una inflexión en el proyecto de intervención política y cultural mariateguiano.

En la base de esta disputa se encuentra la discusión sobre el carácter que debía asumir la revolución en el Perú y América Latina y, avanzando aún más, sobre el carácter de sus relaciones y alianzas de clases, y sobre el problema del imperialismo y de su pertinencia como programa político en nuestras sociedades, cuestiones todas que, entre otras cosas, se vinculan directamente con el diferente significado que Mariátegui y Haya de la Torre le otorgan al proceso oriental.

“Las experiencias de China, India y México —apunta Quijano en esta dirección— fueron, en este sentido, decisivas para la configuración del pensamiento político final de Mariátegui. Y fue su conocimiento “episodio por episodio, faceta por faceta”, de todos esos procesos, trasegado teóricamente por su perspectiva socialista revolucionaria, lo que permitió eso” (Quijano, 1991: 261).

La observación del curso que, durante las primeras décadas del siglo XX, había ido siguiendo la revolución en Rusia y China, principalmente, pero también en India y México, condujeron a Haya de la Torre a desarrollar una perspectiva *antimperialista y democrático-burguesa* para la revolución peruana y latinoamericana. Por esta razón, y promoviendo explícitamente el ejemplo del Kuomintang chino, concibe el APRA ya no como frente único de todos los trabajadores, sino como un partido de clases sociales. Mariátegui, en cambio, defenderá el carácter socialista de la revolución en América Latina y al APRA como punto de reunión de todas las ideologías obreras.

“En efecto —apunta también Quijano—, es sobre la base de su observación del movimiento de clases en el proceso de revolución/contrarrevolución en Europa y, principalmente, en Asia y América Latina, que Mariátegui pudo avanzar hasta contraponer sus propias tesis sobre el carácter específico del desarrollo capitalista en el Perú y América Latina y, en consecuencia, del carácter de la revolución socialista en este contexto particular” (Quijano, 1991: 261).

“La colaboración con la burguesía, y aun de muchos elementos feudales, en la lucha antiimperialista china, se explica por razones de raza, de civilización nacional que entre nosotros no existen —escribe Mariátegui—. El chino noble o burgués se siente entrañablemente chino. (...) El anti-imperialismo en la China puede, por tanto, descansar en el sentimiento y en el factor nacionalista. En Indo-América las circunstancias no son las mismas. La aristocracia y la burguesía criollas no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes. En el Perú, el aristócrata y el burgués blancos, desprecian lo popular, lo nacional. Se sienten, ante todo, blancos. El pequeño burgués mestizo imita este ejemplo. La burguesía limeña fraterniza con los capitalistas yanquis, y aun con sus simples empleados, en el Country Club, en el Tennis y en las calles” (Mariátegui, 1969: 88).

Es este el meollo de la discusión que entabla Mariátegui con los dirigentes apristas: en América Latina se tejen redes de solidaridad entre la aristocracia y la burguesía criolla y el imperialismo. Su no reconocimiento, entonces, constituye una apreciación inexacta de nuestra propia realidad.

“Pretender que en esta capa social prenda un sentimiento de nacionalismo revolucionario, parecido al que en condiciones distintas representa un factor de la lucha antiimperialista en los países semi-coloniales avasallados por el imperialismo en los últimos decenios en Asia, sería un grave error” (Mariátegui, 1969: 88).

Los acontecimientos que se precipitan en la China en 1927, no harán sino reafirmar la intuición...

“La traición de la burguesía china, la quiebra del Kuo Min Tang, no eran todavía conocidas en toda su magnitud. Un conocimiento capitalista, y no por razones de justicia social y doctrinaria, *demonstró cuan poco se podrá confiar, aun en países como la China, en el sentimiento nacionalista revolucionario de la burguesía*” (Mariátegui, 1969: 89).

De esta manera, al interior del razonamiento que elabora Mariátegui, constituye un error pretender movilizar al lado de las masas obreras y campesinas a la burguesía y pequeña burguesía nacionalistas. El antiimperialismo, de tal manera, no puede tampoco constituir en América latina, y sobre todo en Sudamérica, un programa político. La lucha debe tener carácter socialista. Esta convicción, adquirida en gran parte gracias a su estudio cuidadoso de la experiencia oriental, se expresa, más allá de la ruptura con Haya, en un giro en el proyecto de intervención política y cultural de Mariátegui y en la aceleración de su plan de construcción del socialismo en Perú.

El segundo nudo de reflexión que nos ha parecido relevante desde el punto de vista de las semejanzas y los aprendizajes que Mariátegui recoge de la experiencia de Oriente, es el problema de la tensión entre modernidad y tradición en el proceso de construcción nacional. Consciente de las consecuencias de la “civilización”, del carácter irreversible del “progreso”, Mariátegui entiende que los pueblos no pueden, preocupados de la tradición, aislarse de los avances científicos y tecnológicos, ni de las nuevas ideas, sobre todo de aquellas que resultan tremendamente movilizadoras, como la libertad, la democracia y, por supuesto, el socialismo.

¿Qué se pensaría de un hombre que rechazase, en el nombre de la peruanidad, el aeroplano, el radium, el linotipo, considerándolos exóticos? (...) ¿Cómo podrá, por consiguiente el Perú, que no ha cumplido aún su proceso de formación nacional, aislarse de las ideas y las emociones europeas? Un pueblo con voluntad de renovación y de crecimiento no puede clausurarse. Las relaciones internacionales de la inteligencia tienen que ser, por fuerza, librecambistas. *Ninguna idea que fructifica, ninguna idea que se aclimata, es una idea exótica*” (Mariátegui, 1989).

Esta apuesta por la modernidad —subrayémoslo— no se traduce en el pensamiento de Mariátegui en una subvaloración del problema de la tradición y, por el contrario, percibe con claridad la fuerza que esta puede suministrar al proyecto revolucionario. “La tarea prioritaria, entonces, —apunta Antonio Melis— es la definición de la tradición misma y el deslinde que es imprescindible trazar entre tradición y tradicionalismo” (1994: 77). En efecto, Mariátegui criti-

ca el misticismo y el conservadurismo de la propuesta tradicionalista, buscando destacar el carácter dinámico, móvil, heterogéneo y contradictorio de la tradición, carácter que el tradicionalismo busca fosilizar. De esta manera, lo nacional en Mariátegui es siempre percibido como un proceso en formación y no como una cristalización o sacralización de elementos preexistentes (Alimonda, 1994: 88)⁷. En el marco de esta discusión, la observación del mundo oriental viene a representar en el pensamiento de Mariátegui un ejemplo de la riqueza que entraña para la formación del “espíritu nacional” la existencia de la unidad tensional entre modernidad y tradición, entre lo ancestral y lo exótico.

“El Japón moderno, sobre todo, reclama nuestra atención, porque nos ofrece el ejemplo de un pueblo capaz de asimilar plenamente la civilización occidental sin perder su propio carácter ni abdicar su propio espíritu” (Mariátegui, 1986b: 139).

“El verdadero espíritu nacional, en el Japón como en los demás pueblos orientales en los que se ha operado análoga europeización, ha estado representado no por los impotentes y románticos hierofantes de la tradición, sino por los elementos dinámicos y progresistas que la han enriquecido y renovado con la experiencia occidental” (Mariátegui, 1986b: 139).

En el Perú y otras sociedades latinoamericanas —y con esto concluimos—, este tema encuentra una importante expresión en el problema indígena. Para Mariátegui la tradición nacional se ha enriquecido con la reincorporación del incaísmo. Sin embargo —enfaticémoslo— esta reincorporación no anula, o no debe anular, otros factores o valores definitivamente ingresados también a la existencia y la personalidad de la nación peruana. La reivindicación de lo indígena, entonces, lejos de constituir una defensa de la tradición como fin en sí misma, representa la posibilidad de incorporación de las masas en un proyecto movilizador común, y no será nunca antimodernista. La preocupación por el sustrato subjetivo de la revolución —la fuerza del mito—, Mariátegui la toma de Sorel, sin embargo, consciente de las particularidades históricas de América Latina, sabe que el problema no se plantea en esta región de manera equivalente que en Europa. El Amauta sabe que aquí el mito revolucionario puede ser una manera de integrar a una población heterogénea, con universos subjetivos heterogéneos y formas de producir sentido a veces incluso conflictivas. “El socialismo —señala Osvaldo Fernández—, que no puede ser indo-americano por origen, puede llegar a serlo mediante un proceso de creación, práctico, que lo

⁷ “Para nuestros tradicionalistas —anota Mariátegui—, la tradición en el Perú es, fundamentalmente, colonial y limeña. Su conservantismo, pretende imponernos, así, una tradición más bien española que nacional. Ya he apuntado en mi anterior artículo que siempre el tradicionalista mutila y fracciona la tradición en el Perú y el interés clasista y político de nuestra casta feudal” (Mariátegui, 1989).

despoja de su factura paradigmática, haciéndolo propio, interno y necesario a América Latina” (2010: 173). Por esto, Mariátegui apela a la idealizada experiencia del propio pasado indígena, donde se habrían construido formas socialistas de convivencia.

Hemos intentado consignar aquí los aspectos principales de los escritos que Mariátegui, en el marco de su faena periodística, dedica al problema y las luchas anticoloniales en Oriente. La temática, sin embargo, dista mucho de estar agotada, y en los casi treinta artículos que versan sobre este tema, así como en las muchas reflexiones desperdigadas a lo largo de todo su obra, encontramos significativos apuntes que aún resultan útiles para comprender la continuidad colonial que hoy, a dos siglos de los procesos de independencia de principios del siglo XIX, todavía define a muchas de nuestras sociedades.

Bibliografía

De José Carlos Mariátegui:

- Mariátegui, José Carlos. (2002). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- , —. (1969). *Ideología y política*. Lima: Amauta.
- , —. (1989). *Peruanicemos el Perú*. Lima: Amauta.
- , —. (1987). *La escena contemporánea*. Lima: Amauta.
- , —. (1986a). *Figuras y aspectos de la vida mundial I*. Lima: Amauta.
- , —. (1986b). *Figuras y aspectos de la vida mundial II*. Lima: Amauta.
- , —. (1986c). *Figuras y aspectos de la vida mundial III*. Lima: Amauta.
- , —. (1976). *Historia de la crisis mundial*. Lima: Amauta.
- , —. (1980). *Cartas de Italia*. Lima: Amauta.
- , —. (1964). *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*, segunda edición. Lima: Amauta.
- , —. (1984). *Correspondencia (1915-1930)*. Introducción, compilación y notas de Antonio Melis. Lima: Amauta.
- , —. (1927). “Mensaje al Congreso Obrero”. *Amauta*, II(5).

Bibliografía complementaria:

- Alimonda, Héctor. (1994). “Mariátegui y las vanguardias, la tradición y la modernidad”. *Anuario mariáteguiano*, VI(6). Pp. 88-95.
- Aricó, José. (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Siglo XXI.

- Beigel, Fernanda. (1998). “La nueva generación en la praxis editorialista de José Carlo Mariátegui”. En: *Amauta y su época*. Lima: Librería Editorial Minerva.
- Bloch, Ernst. (2004). *El principio esperanza*. Edición al cuidado de Francisco Serra, traducción de Felipe González Vicén. Madrid: Editorial Trotta.
- Carnero Checa, Genaro. (1980). *La acción escrita. José Carlos Mariátegui periodista*. Lima: Editorial Gráfica, Labor.
- Engels Friedrich. (s/f). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En: Marx, C. & Engels, F. *Obras escogidas*. Moscú: Progreso. Pp. 616-653.
- Fernández, Osvaldo. (2010). *Itinerarios y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile: Quimantú. Pp. 167-194.
- Gutiérrez, Gustavo. (1995). “La autonomía intelectual de Mariátegui”. *Anuario mariateguiano*, VII(7). Pp. 41-50.
- Lavalle, Bernand. (1994). “Mariátegui y el problema colonial en el siglo XX”. En Forgues, Rolando. (Comp.) *Mariátegui una verdad actual siempre renovada*. Lima: Amauta. Pp. 137-146.
- Löwy, Michael. (1972). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. México: Siglo XXI.
- Löwy, Michael. (2006), “Introducción”. En: Mariátegui, José Carlos. *Por un socialismo Indo-Americano. Ensayos escogidos de José Carlos Mariátegui*. Selección e introducción de Michael Löwy. Lima: Librería Editorial Minerva. Pp. 9-36.
- Massardo, Jaime. (2010). “En torno a la concepción de la historia de José Carlos Mariátegui”. Comunicación al *Coloquio sobre la singularidad histórica de América Latina*. Facultad de Humanidades, Universidad de Valparaíso, 18-20 de agosto de 2010.
- , —. (2011). *El lugar del pensamiento de José Carlos Mariátegui en la exploración crítica de las formaciones sociales de América Latina*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.
- Melis, Antonio. (1994). “Tradición y modernidad en el pensamiento de Mariátegui”. *Anuario mariateguiano*, VI(6). Pp. 73-80.
- Núñez, Estuardo. (1978). *La experiencia europea de Mariátegui*. Lima: Amauta.
- Paris, Robert. (1981). *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. Traducción de Oscar Terán, revisión de José Aricó. México: Cuadernos de Pasado y Presente, n° 92.
- Quijano, Aníbal. (1991). Prólogo y notas introductorias a José Carlos Mariátegui. *Textos básicos*. México: FCE.
- , —. (1995). “El marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa”. En *Vº Congreso Nacional de filosofía. El marxismo de José Carlos Mariátegui*, 2 de agosto de 1994. Edición e introducción de David Sobrevilla Alcázar. Lima; Empresa editora Amauta. Pp. 39-48.

- Rajo, Grínor. (2012), “Arte, literatura y revolución en José Carlos Mariátegui”. En: *De las más altas cumbres. Teoría crítica latinoamericana moderna (1876-2006)*. Santiago de Chile: Lom Ediciones. Pp. 81-112.
- Rossi, Mario. (1971). *La génesis del materialismo histórico*. Madrid: Alberto Corazón, tomo II (*El joven Marx*).

**LA DICTADURA CÍVICO MILITAR EN EL PAPEL. ANÁLISIS
HERMENÉUTICO BAJO ENFOQUE DE LA NUEVA HISTORIA
CULTURAL A LA DECLARACIÓN DE PRINCIPIOS DEL
GOBIERNO DE CHILE (11 DE MARZO DE 1974)**

Jorge Olguín Olate

Doctor © en Historia

jorgep.olguin@gmail.com

A 40 años del golpe de Estado en Chile es necesario que, desde la academia, se reflexione críticamente acerca de la documentación ideológica que sostuvo los pilares políticos, sociales, culturales y económicos de la dictadura cívico-militar que gobernó el país entre el 11 de septiembre de 1973 y el 10 de marzo de 1990. La importancia de este examen hermenéutico radica en que la mayor parte de estas ideas fuerza se mantienen plenamente vigentes en la actualidad. Por este motivo principal, y ante una naciente masa crítica que ha comenzado a exigir cambios profundos a la Constitución de 1980, se vuelve ineludible conocer el contexto histórico que culminó en la elaboración de esta carta fundamental. Para alcanzar este objetivo, mediante epistemología extraída de la Nueva Historia Cultural, se analizará el contenido simbólico y representativo de uno de los documentos fundantes de la dictadura: la Declaración de Principios del Gobierno de Chile, publicada el 11 de marzo de 1974 y cuyo autor principal fue el abogado gremialista Jaime Guzmán Errázuriz.

PALABRAS CLAVE: Declaración de Principios del Gobierno de Chile, Jaime Guzmán, Nueva Historia Cultural, dictadura cívico militar.

Fase introductoria: hacia la elaboración de un marco teórico de la Nueva Historia Cultural

Desde la década de los años 70 del siglo pasado, Occidente debió enfrentar un escenario historiográfico en crisis. La posmodernidad puso en jaque las clásicas posturas historiográficas que hegemonizaron el conocimiento histórico por más de un siglo. Los pilares que sostenían el paradigma de la modernidad, especialmente las relacionadas con el fomento y consolidación de Estados nacionales fuertes, homogéneos y centralizados, comenzó a quedar en entredicho. Surgió entonces un cuestionamiento a los objetos, fines y métodos que sostenían epistemológicamente las tradicionales escuelas historiográficas. La historia de la historiografía señala como hitos fundacionales de esta nueva mirada de la historia en clave posmoderna, tanto el libro *La Condition Postmoderne: Rapport sur le savoir* de Jean-François Lyotard, como el artículo de Lawrence Stone “The revival of narrative: reflections on a new old history”, publicado en la revista de historia de la Universidad de Oxford: *Past and Present*, ambos el año 1979. Estos trabajos fueron los que por primera vez revelaron la existencia de estudios sociales en clave posmoderna, pero no necesariamente eran análisis históricos en perspectiva cultural. Cabe mencionar que este giro historiográfico no fue liderado por historiadores de profesión, sino que por filósofos, sociólogos o antropólogos, quienes comenzaron a cuestionar la tradicional forma de ver y hacer historia. Franceses como Jacques Derridá, Michel Foucault o Paul Ricoeur fueron los pioneros en realizar filosofía de la historia en clave posmoderna. Ahora bien, una de las primeras obras estrictamente sustentada en la Nueva Historia Cultural pertenece al estadounidense Hayden White, quien en su libro *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (1973) propuso abiertamente la desobjetivación de la historia, es decir, planteó que los nuevos historiadores culturales debían enfocar su labor hermenéutica hacia lo simbólico y lo representativo de cada objeto de estudio. A su juicio, con este giro metodológico se pretendió poner en tela de juicio “la fría y calculadora” forma de comprender el pasado del hombre por parte de las corrientes de interpretación tradicional. Este giro de la historia hacia la cultura se fortaleció teóricamente con la publicación del libro editado por Lynn Hunt, titulado *The New Cultural History* (1989). Uno de los aspectos esenciales presentes en la obra de Hunt reside en la relevancia que ha tomado el voluntarioso trabajo interdisciplinario de las ciencias sociales, en el cual la historia se relaciona con la lingüística, la antropología interpretativa o la ciencia política. Asimismo, Hunt plantea que la Nueva Historia Cultural tiene como fundamento teórico el poder de los actos y de los signos culturales del hombre en cuanto a individuo al interior de una comunidad. Se está frente a una mirada más holística del fenómeno de la cultura, por cuanto su preocupación se centra en estudiar al objeto como sujeto de la historia. Este giro ha permitido la recuperación del relato cultural, especialmente mediante la relectura de catego-

rías semánticas eminentemente políticas, como son los conceptos de “Estado”, “nación” y “nacionalismo”, los cuales han vuelto a ser estudiados, pero ahora bajo una perspectiva cultural. De esta manera se han podido visualizar fenómenos de dominación y dependencia oscurecidos por los tradicionales métodos de interpretación histórica.

Fase de análisis discursivo en perspectiva de la Nueva Historia Cultural. El caso de la *Declaración de Principios del Gobierno de Chile*

La *Declaración de Principios del Gobierno de Chile* (DPGCH), de 11 de marzo de 1974, fue uno de los documentos oficiales fundantes de la dictadura cívico-militar que se hizo del poder seis meses antes. Si bien el documento fue firmado por los tres comandantes en jefe de las FFAA.: Augusto Pinochet, Gustavo Leigh y José Toribio Merino, más el general director de Carabineros, César Mendoza, uno de los principales autores intelectuales fue el abogado gremialista Jaime Guzmán Errázuriz (Cristi, 2011: 47). La DPGCH es un pequeño librito de 37 páginas, editado por la nueva editorial Gabriela Mistral (ex Quimantú). Mediante este documento los autores pretendieron dar a conocer a la nación los lineamientos políticos, económicos, sociales y culturales que sostenían bajo formato jurídico la dictadura cívico-militar instaurada en Chile en 1973. Resulta interesante que en el contenido de la DPGCH se observen elementos no objetivables exclusivamente bajo lineamientos estrictamente racionales pues, al analizarlos, se categorizarían como artefactos culturales. En este sentido, se propone que este documento oficial contendría toda una lógica de dominaciones subalternas, mediante las cuales las autoridades golpistas no solo buscaron justificar su acción del 11 de septiembre de 1973, sino que también dar el fundamento ideológico de carácter hegemónico al “nuevo” Estado nación en germinación. Lo anterior queda en evidencia al leer su escueto prólogo:

“La Junta de Gobierno, que asumió el poder en Chile el 11 de septiembre de 1973, ha declarado reiteradamente que aspira a abrir una nueva era en nuestra historia patria, proyectando hacia el futuro un régimen político estable y creador. Será misión de la nueva institucionalidad que está surgiendo en el país, el ir dando forma jurídica a la gran tarea en que la nación está empeñada (...) En ella está contenido el pensamiento fundamental que inspira su acción. Su conocimiento, análisis y difusión resultan pues de alto valor para la participación activa de cada chileno en la reconstrucción nacional” (DPGCH:7).

El antropólogo Clifford Geertz, al analizar la categoría de nación y el fenómeno del nacionalismo, se pregunta acerca de los alcances y lógicas cultura-

les que están detrás de ambas nociones. Al evocar ambos conceptos a un grupo particular, deseado o imaginado, el autor plantea que se debe comenzar no solo por definir quiénes son estos elegidos que serán parte de una determinada nación sino, lo más importante, “significa preguntar qué formas culturales —qué sistemas de símbolos significativos— deben emplearse para dar valor y sentido a las actividades del Estado” (Geertz, 2000: 171). La afirmación anterior encierra un cuestionamiento no menor a la tradicional forma de racionalizar los conceptos de “nación” y “nacionalismo”. Geertz es intelectualmente perspicaz al mirar ambas nociones que, bajo un marco cultural, conlleva trabajar con la subjetividad más evidente de los seres humanos, pudiendo llegar inclusive a la utilización de parámetros no necesariamente racionales (Geertz, 2000: 172). Lo anterior ya lo advirtió con fuerza el cientista social y político indio Pharta Chatterjee. Para Chatterjee el nacionalismo es un fenómeno primordialmente cultural (Chatterjee, 2000: 123), por tanto la historia lo debe abordar mediante técnicas procedentes de la antropología, puesto que de esta manera se logra una comprensión más certera de las “creencias que se manifiestan irracionalmente o falsas” (Chatterjee, 2000: 137). La finalidad entonces del estudio de los conceptos de “nación” y “nacionalismo” bajo un marco de análisis de la Nueva Historia Cultural debiese conllevar el establecimiento de una epistemología en la que “el objeto de comprensión no es juzgar si las creencias particulares o las acciones son racionales o no, sino descubrir en qué modos ellas contribuyen al funcionamiento y la persistencia al sistema social como un todo” (Chatterjee, 2000: 139).

Los antecedentes, imaginarios y representaciones culturales presentes en la DPGCH están marcados por el deseo de legitimar y refundar la nación chilena. Esta “nueva” nacionalidad debía ser homogénea en lo cultural, manifestada en la unidad de pensamiento y valores de todos quienes la habitan territorialmente. Sin una fecha establecida, pero sí con metas claras, al final del recorrido debería generarse una “nueva” y “moderna” identidad chilena. Esta moderna identidad nacional estaría marcada por el individualismo de la persona, con fuertes rasgos conservadores en lo valórico y moral, pero asimismo definida por un enconado liberalismo del capital en el plano económico. Jaime Guzmán se abocó a la tarea de localizar los principios y valores apropiados para transmutarlos como pilares ideológicos de la dictadura cívico-militar que se estaba iniciando. Esta tarea la cumplió extrayendo una serie de preceptos católicos desde las obras tomistas, así como desde la encíclica *Mater et Magistra*, del Papa Juan XXIII. Tal como lo ha propuesto el abogado Renato Cristi, Guzmán utilizó esta línea de pensamiento católico, pues así podía trasponer un tipo de sociedad cristiana de fundamento corporativista con un “nuevo” tipo de economía liberal proveniente de la Escuela de Chicago, dirigida e impulsada en Chile desde mediados de la década de 1950 por economistas como Friedrich Hayek (Cristi, 2011: 52). Fue así que, bajo la premisa teológica tomista de la prioridad ontológica de los “entes relacionales”, se buscó generar un nuevo tipo de hombre que substancialmente debía estar por

sobre las “estructuras”, sean estas el Estado o las sociedades. Su finalidad no sería otra que lo meramente “relacional”, por cuanto estas últimas deberían estar siempre al servicio de los intereses del nuevo hombre:

“El Gobierno de Chile respeta la concepción cristiana sobre el hombre y la sociedad. Fue ella la que dio forma a la civilización occidental de la cual formamos parte, y es su progresiva pérdida o desfiguración la que ha provocado, en buena medida, el resquebrajamiento moral que hoy pone en peligro esa misma civilización” (DPGCH: 13).

Guzmán no vaciló en hablar de moralidad, espiritualidad y trascendencia a la hora de definir el nuevo tipo de hombre que debía renacer tras el golpe militar del 11 de septiembre de 1973. Hay un patente carácter mesiánico, de fundamento agustiniano en sus dichos. De esta concepción cristiana del hombre se desprende además todo un marco de derechos que le serían propios a este mismo hombre, puesto que de su espiritualidad emanaría su misma dignidad como persona (DPGCH: 13). Guzmán fue enfático en sostener que el hombre es superior al Estado, porque mientras “el hombre es un ser sustancial, la sociedad o el Estado son sólo seres accidentales de relación” (DPGCH: 14). Este sentido de trascendencia del hombre dejaría en evidencia la máxima cristiana católica de que “el hombre tiene derechos naturales y superiores al Estado” (DPGCH: 14), es decir, “son derechos que arrancan de la naturaleza misma del ser humano, por lo que tienen su origen en el mismo creador” (DPGCH: 13). La misión del Estado, entonces, no sería otra que el reconocimiento y reglamentación del ejercicio cívico de los hombres, “pero no siendo él quien los concede, tampoco podrá jamás negarlos” (DPGCH: 13). Ese *iuris naturalis* debería permitir en el tiempo que los seres humanos edifiquen “día tras día una nación que se acerque más a una morada digna para el hombre” (DPGCH: 11). Dicha soberanía del hombre en relación con el Estado y la sociedad le permitiría justificar desde la legalidad su superioridad con respecto a la misma institucionalidad. Así se distanciaría ideológicamente de la mirada marxista, cuya concepción para Guzmán sería “atea y totalitaria”, por tanto evidentemente anuladora de la dignidad de la persona (DPGCH: 9).

Tras definir la concepción del nuevo tipo de hombre que la sociedad chilena necesitaba configurar, Guzmán pretendió dejar establecido la finalidad del Estado. Si bien, tal como mencioné, la finalidad de este con el hombre es más bien de índole “relacional”, Guzmán reconoce que los individuos que componen una comunidad no pueden por sí solos buscar su plenitud (DPGCH: 14). Esta desconfianza hacia el hombre comunitario Guzmán la zanjó proponiendo al Estado como creador de bienes comunitarios (DPGCH: 14). La DPGCH es explícita en mencionar que su definición de bien común general que tiene como fin al Estado no debe estar influenciada ni por el exceso de individualismo liberal ni por el co-

lectivismo totalitario (DPGCH: 14), pues ambas concepciones sostendrían o que el bien común es el bien del Estado, o que exclusivamente es el bien de una mayoría o de una minoría de individuos que componen una nación (DPGCH: 15). La aparente contradicción discursiva en relación al individualismo liberal que está en gestación en la época, producto de la aplicación de medidas económicas neoliberales, Guzmán la zanja proponiendo un tipo de bien común instrumental que, dada la coyuntura política, permitiría a la dictadura cívico-militar orientar a mediano plazo al hombre hacia su destino, que no era otro que “la obtención de los bienes individuales de los hombres, pero no de algunos de estos, sean mayoría o minoría, sino de todos y cada uno de ellos” (DPGCH: 15).

Asimismo, para el pensamiento escolástico neotomista existirían dos tipos de comunidades: las “naturales” y las “accidentales”. Las primeras son también conocidas como las “necesarias” del hombre, tales como la familia o el mismo Estado; nacerían para fomentar la ligazón del hombre con su creador. Las segundas simplemente nacerían con el fin de suplir alguna necesidad particular de los hombres, como pueden ser las universidades o los gremios. Las segundas se desprenden de las primeras. Bajo esta óptica, la DPGCH pretendía extirpar de Chile la excesiva politización que en los últimos años habría permeado todas las comunidades, tanto “necesarias” como “accidentales”. Guzmán intentaría reconciliar una conservadora visión de los estamentos políticos “necesarios”, partiendo por el Estado, la familia o el matrimonio, con un liberal estado de la economía capitalista, que promovería la aceptación de la propiedad privada, no solo sobre los bienes, sino que también sobre los medios de producción, marcada por la libre iniciativa basada en la competencia económica entre los individuos (DPGCH: 18). Para lograr tal objetivo, Guzmán introdujo el principio de la “subsidiaridad”. El respeto hacia este principio “representa la clave de la evidencia de una sociedad auténticamente libertaria” (DPGCH: 17). Libertad en lo económico, pero no en lo moral. Es este el tipo de sociedad ideal al cual apunta el contenido de la DPGCH (DPGCH: 16-18). Este sería el argumento central que se opondría al exceso de estatismo que habría promovido la antecesora Unidad Popular, la cual solamente habría sido capaz de generar un tipo de “sociedad gris, uniforme, sometida y sin horizontes” (DPGCH: 18). Según la DPGCH, mediante la conformación de un Estado subsidiario se fomentaría no solo la libertad personal, sino que también se incentivaría el derecho a la libre iniciativa de los individuos, por cuanto ellos podrían “emprender actividades productivas” que fomenten el desarrollo económico del país (DPGCH: 18). Se trataba “de hacer de Chile una nación de propietarios y no de proletarios” (DPGCH: 19), por tanto, la función del Estado quedaría supeditada a la planificación de la actividad económica y, por ende, debía reservarse asimismo “la propiedad de aquello que, por su carácter estratégico o vital para el país, no sea prudente dejar en manos de un grupo limitado de particulares” (DPGCH: 19). Igualmente, en aquellos lugares donde el Estado posee los medios de producción, la DPGCH señala que “la libertad

política desaparece”, puesto que eventualmente podrían producirse “situaciones moralmente injustas, que por otro lado repercuten en fuertes tensiones sociales” (DPGCH: 19), ya que mientras “mayor sea el estatismo que afecte a una sociedad, menor será su efectiva libertad, por extendido que sea su ejercicio ciudadano de los derechos políticos” (DPGCH: 18).

Asimismo Guzmán se preocupó de que en la DPGCH se definiera la “nueva” identidad nacional. Según Eric Hobsbawm, “las tradiciones que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas” (Hobsbawm, 2002: 7). Teóricamente, nos dice Hobsbawm, “el término tradición inventada se usa en un sentido amplio, pero no impreciso. Incluye tanto las tradiciones realmente inventadas, construidas y formalmente instituidas, como aquellas que emergen de un modo difícil de investigar durante un período breve y mensurable, quizás durante unos pocos años, y se establecen con gran rapidez” (Hobsbawm, 2002: 7). Guzmán creía necesario “conjugarse las constantes de nuestra historia, que forman el acervo de nuestra tradición, con las características nuevas que hemos visto surgir en el último tiempo, como signo del mundo contemporáneo en el cual Chile está inserto” (DPGCH: 21). Las tradiciones a las cuales Guzmán se refiere no son otras que la cristiana católica y la cultural-racial hispánica (DPGCH: 9). Ya Hobsbawm nos advierte respecto de las tradiciones inventadas que, “de hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado” (Hobsbawm, 2002: 8). Bajo esta misma lógica, para Hobsbawm “la tradición inventada implica un grupo de prácticas normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que busca inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de la repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado” (Hobsbawm, 2002: 8). Es así como la Junta de Gobierno, más ciertos grupos de intelectuales conservadores, apelaban a ciertas instituciones, personas o grupos que, por afinidad cultural, son considerados los depositarios de la continuidad histórica y de la tradición chilena. Guzmán obtuvo sus visiones hispanistas y católicas del cruce de los libros del historiador Jaime Eyzaguirre y del padre Osvaldo Lira. En este sentido, Guzmán fue capaz de recrear en la DPGCH una historia mítica sostenida en un pasado más allá de la efectiva continuidad histórica (Hobsbawm, 2002: 13). Un extracto de la DPGCH deja en evidencia el Chile deseado por Guzmán:

“El nacionalismo chileno, más que una ideología, es un estilo de conducta, la expresión genuina del ser de la Patria y del alma de su pueblo. En tal sentido, el Gobierno de Chile preferirá siempre los principios que las doctrinas, las realizaciones de los programas, las conductas que las simples leyes, el pragmatismo que las ideologías y la verdad de los hechos que la ilusión de las palabras” (DPGCH: 23).

Ese Chile imaginado por Guzmán permitiría representar y conjugar los valores tradicionales con los nuevos que la posmodernidad exige. Hobsbawm nos dice que “las nuevas tradiciones pueden utilizar viejos materiales, pueden ser forzadas a inventar nuevos lenguajes o concepciones, o ampliar el viejo vocabulario simbólico más allá de los límites bien establecidos” (Hobsbawm, 2002: 13). El mismo Hobsbawm nos advierte que las tradiciones inventadas tienden “a ser poco específicas y vagas, como la naturaleza de los valores, los derechos y las obligaciones de la pertenencia de grupo que inculcaban” (Hobsbawm, 2002: 17). Tal vez considerando esta advertencia, se puedan comprender afirmaciones contenidas en la DPGCH, como cuando se señala que el objetivo fundamental de la reconstrucción del país tras la experiencia de la Unidad Popular es hacer de Chile una “gran nación”. Para Guzmán esta meta será posible con “la integración espiritual del país”, puesto que esa experiencia debiese ser:

“(…) el cimiento que permitirá avanzar en progreso, justicia y paz, recuperando el lugar preponderante que los forjadores de nuestra República le dieron en su tiempo dentro del continente. Reivindicar y sembrar en el corazón de cada chileno el ejemplo de nuestra Historia patria, con sus próceres, héroes, maestros y estadistas” (DPGCH: 22).

Para alcanzar un buen desenvolvimiento metodológico en relación al estudio de las tradiciones inventadas, Hobsbawm plantea tres formas para estudiar el problema: por un lado se encuentran las tradiciones inventadas, que “establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo, ya sean comunidades reales o artificiales”. Por otro, las tradiciones “que establecen o legitiman instituciones, estatus, o relaciones de autoridad” y, finalmente, están las “que tienen como principal objetivo la socialización, el inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento” (Hobsbawm, 2002: 16). En relación con este esquema metodológico, la DPGCH en su tercer punto señala que su inspiración proviene del nacionalismo realista y pragmático (DPGCH: 21). Asimismo, que todo renacer comienza venciendo primeramente las divisiones internas. Para lograr esta unidad o cohesión nacional era necesario vencer “toda concepción que suponga y fomente un antagonismo irreductible entre clases sociales” (DPGCH: 21-22). En este sentido, para Guzmán era necesario crear “un orden jurídico respetuoso de los derechos humanos” (DPGCH: 26). Ese “respeto” por los derechos humanos nacería del “aprecio profundo que el chileno siente por la dignidad espiritual de la persona” y no necesariamente de la “tradición de generación popular y sucesión constitucional de los gobiernos” (DPGCH: 26). Lo anterior se desprende desde una mirada geopolítica antimarxista basada en la doctrina estadounidense de seguridad nacional, la cual categorizaba al marxista como enemigo de la nación. Para los seguidores de esta doctrina, la ideología marxista generaba enemigos en el plano interno de las naciones, quienes desde

allí propagaban la negación de los valores esenciales del hombre, así como su propia dignidad como persona. De esta manera, se señala explícitamente en la DPGCH que “Chile no es neutral frente al marxismo. Por tanto el actual Gobierno no teme ni vacila en declararse antimarxista” (DPGCH: 27).

Finalmente y complementario a lo anterior, Guzmán se refería en la DPGCH, sin tapujos morales, a la represión hacia todo chileno ideologizado políticamente, para lo cual se debía iniciar una fuerte campaña de despolitización en el país. Para llevar a cabo tal misión, la DPGCH sostiene que “quedará, por tanto, expresamente prohibida toda intervención partidista, directa o indirecta, en la generación y actividad de las directivas gremiales, cualquiera que sea su naturaleza” (DPGCH: 30). Tras esta limpieza ideológica, la dictadura cívico-militar debía, en lo inmediato, abocarse a “la tarea de reconstruir moral, institucional y materialmente el país”. Por tanto, se hacía “imperioso cambiar la mentalidad de los chilenos” (DPGCH: 28). Esta nueva mentalidad del chileno, afirma la DPGCH, debía estar sustentada en al menos cinco pilares bases: a) la justicia e igualdad ante la ley; b) la restauración de la dignidad del trabajo; c) La creación de una moral de mérito y del esfuerzo personal; d) la sobriedad y austeridad de quienes mandan y e) la restitución del carácter apolítico de la administración pública (DPGCH: 24-25). Bajo esta lógica argumental, Jaime Guzmán establecía el principio de verticalidad de las metas prioritarias para el régimen dictatorial, dejando explícitamente el desarrollo social del país supeditado al desarrollo económico del mismo. Ya el general Pinochet lo había anunciado a un mes de producido el golpe de Estado:

“Desarrollo económico y progreso social son términos indisolubles. Cuando se sacrifica demagógicamente el primero, los beneficios sociales que se conceden terminan siendo una simple ilusión, porque sólo se reparte pobreza. Cuando, en cambio, se posterga indebidamente el progreso social, el desarrollo económico no se traduce en justicia, fomentándose además tensiones inconvenientes” (DPGCH: 34).

A modo de conclusión

Analizar bajo perspectiva historiográfica cultural uno de los documentos fundantes de la última dictadura cívico-militar chilena, resultó ser una valiosa experiencia intelectual. Lo anterior permitió comprender aquellos aspectos minusvalorados por la historiografía tradicional chilena, como son las lógicas culturales de dominación provenientes de las creencias religiosas, principalmente a partir de una serie de principios valóricos y prejuicios morales que se desprenden de la experiencia católica de Jaime Guzmán y que quedaron plasmados en la DPGCH.

Resulta interesante también comprender, desde el presente, como civiles y militares participantes del régimen dictatorial buscaron imprimirle con alto grado de efectividad este ideario religioso al carácter de los chilenos. Asimismo, este tipo de ejercicio hermenéutico permite que se puedan reconocer los principios doctrinarios culturales que justificaban las autoridades de gobierno en aquel momento histórico, especialmente con relación a la implantación de procesos como los de neoliberalización económica o la mantención y proyección del nuevo orden político constitucional, y fundamentalmente el retorno del orden social tradicional, extraviado tras la experiencia del gobierno de la Unidad Popular.

Bibliografía

- Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aurell, Jaume. (2008). *Tendencias historiográficas del siglo XX*. Santiago de Chile: Globo Editores.
- Cristi, Renato. (2011). *El pensamiento político de Jaime Guzmán. Una biografía intelectual*. Santiago de Chile: LOM.
- Chatterjee, Pharta. (2000). “El nacionalismo como problema en la historia de las ideas políticas”. En: Fernández Bravo, Álvaro. (Comp.). *La Invención de la Nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial. Pp. 124-135.
- Geertz, Clifford. (2000). “Cuatro fases del nacionalismo”. En: Fernández Bravo, Álvaro. (Comp.). *La Invención de la Nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial. Pp. 167-172.
- Gobierno de Chile (1974). *Declaración de Principios del Gobierno de Chile*. Santiago de Chile: Gabriela Mistral.
- Hobsbawm, Eric. (2002). “Introducción: La invención de la tradición”. En: Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (editores). *La Invención de la Tradición*. Barcelona: Crítica. Pp. 7-21.
- Hunt, Lynn. (1989). *The New Cultural History*. California: University of California Press.
- Lyotard, Jean-François. (1979). *La Condition Postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit.
- Stone, Lawrence. (1979). “The revival of narrative: reflections on a new old history”. *Past and Present*, 85. Pp. 3-24.
- White, Hayden. (1973). *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

MESTIZAJE, INTERCULTURALIDAD Y *TINKU*: CONCEPTUALIZANDO UNA EXPERIENCIA AMERICANA

Verónica Arévalo Gutiérrez

Magister en Estudios Latinoamericanos

vero.arevalo14@gmail.com

Este trabajo aborda los conceptos de “mestizaje”, “interculturalidad” y “tinku”, desde los cuales se puede nombrar y pensar la experiencia americana del encuentro/desencuentro entre sujetos que poseen distintos universos culturales, y en el que uno de los involucrados es el “indio” (subjetividad colonialmente construida).

Se reconoce que los conceptos de “mestizaje” e “interculturalidad” son dos lugares desde los cuales se han articulado discursos que aspiran a hacerse cargo de la población en Latinoamérica y de la caracterización que en diferentes momentos se ha hecho de ella, con un elemento puntual: la búsqueda de reunir lo (que se considera) distinto y separado, mediante la concepción de una síntesis (mestizaje) o del diálogo (interculturalidad). El concepto de “tinku”, por su parte, corresponde a una propuesta tomada de los repertorios y categorías de pensamiento aimara y quechua, en el cual se vinculan campos semánticos asociados a la violencia, el encuentro y la “justicia simétrica”.

PALABRAS CLAVE: mestizaje, interculturalidad, tinku, América Latina, conceptos.

En este trabajo⁸ se abordan tres conceptos que permiten diferentes aproximaciones a una experiencia americana. Los tres conceptos son: “mestizaje”, “interculturalidad” y “*tinku*”. La experiencia americana a la cual hago referencia corresponde al encuentro/desencuentro entre sujetos que poseen distintos universos culturales, considerando las características de su interacción y los resultados que aquella tiene en las realidades de los involucrados. La reflexión que se expone aquí considera que uno de los involucrados es el ‘indio’, entendido como sujeto colonialmente elaborado y que hoy en día levanta otras identidades que rompen con esta homogeneización, a la vez que resignifica la denominación de ‘indio’ en la medida en que esta noción da cuenta de una experiencia de subordinación común de distintas comunidades.

Se otorga a esta experiencia el adjetivo de americana, compartiendo la premisa de que “América” es producto de un proceso de conquista e implantación de un modelo colonial desplegado por españoles, portugueses, ingleses y un conjunto de sujetos provenientes de espacios ajenos a sociedades que poseían distinta lengua, códigos y dinámicas sociopolíticas.

Recogiendo lo planteado por Edmundo O’Gorman, podemos criticar la idea de que América existe desde un tiempo preconquista, pudiendo ser por tanto ‘descubierta’ por los europeos y en su lugar pensar que aquella fue inventada, pues al bautizarla se le otorgó su configuración de objeto, se le dotó de sentido (O’Gorman, 2003: 52-54). Así, si bien la experiencia de encuentro/desencuentro antes señalada pudo y puede suceder en otros espacios, proponemos que pensar América implica hacerse cargo de esta experiencia. En esta línea, resulta provocativa la cita de Esteban Ticona a Muyolema, la cual expresa que América “nació enredada y disputada. Desde sus orígenes es una trama ideológica de naturaleza colonial” (Ticona, 2010: 91).

El interés en generar una reflexión en torno a estos tres conceptos, responde a que no solo son aplicables a un hecho del pasado, a un primer encuentro/desencuentro, sino que desde ellas es posible pensar y construir presente con diferentes proyecciones políticas. Como lo señala Aníbal Quijano, la realidad contemporánea es heredera de esta interacción:

“La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza” (Quijano; 201: 2000).

Desde esta perspectiva, prácticas como la categorización de sujetos, el re-

⁸ Presentado en el seminario “Textos y texturas: aproximaciones al pensamiento latinoamericano”, a cargo de la profesora Olga Grau y José Luis Martínez. Escuela de Postgrado, Universidad de Chile, marzo-julio 2012.

conocimiento de diferencias entre los cuerpos y su uso como fundamentación de relaciones de poder, siguen vigentes en nuestra vida actual. La experiencia de encuentro/desencuentro, tal como se ha descrito aquí, es posible observarla hoy en la interacción que tienen los Estados nacionales frente a los pueblos indígenas, cuya actitud varía entre la distinción de su diferencia (al reconocer su pertenencia a colectivos ‘étnicos’) y el afán de absorberlos en la masa de la nación chilena, mexicana, etc. Las reflexiones y propuestas del presente trabajo se orientan principalmente al campo político y educativo.

Se reconoce que los conceptos de “mestizaje” e “interculturalidad” son dos lugares desde los cuales se han desplegado políticas de Estado para hacerse cargo de la población y la caracterización que en diferentes momentos se ha hecho de ella con un elemento puntual: la búsqueda de reunir lo (que se considera) distinto y separado. El concepto de “*tinku*”, por su parte, corresponde a una propuesta que se recoge del investigador Tristán Platt y es empleada por autores como Simón Yampara. Evaluamos que, desde su propio campo semántico, puede constituir otra mirada para pensar la interacción entre distintos grupos humanos.

Uno: mestizaje

Variados son los trabajos que han trabajado este concepto. Es pertinente señalar sobre ellos que se debe hacer una distinción entre la noción de “mestizaje” y el de “mestizo”, pues mientras el primero hace referencia a un proceso, el segundo corresponde a un sujeto que es nombrado y/o se nombra desde esta denominación que involucra la noción de mezcla.

Con el objetivo de analizar su presencia en discursos de alcance político, la primera entrada será el texto de José Vasconcelos, político, escritor y educador mexicano, que fue parte del proceso revolucionario y el posterior gobierno institucional que se desarrolló en su país durante la primera mitad del siglo XX.

Vasconcelos, en su texto *La raza Cósmica*, señala que el mestizaje es “el origen y objeto del continente” (1948: 5), expresando que el mestizo corresponde a una síntesis en la cual se logra “(...) asimilar y convertir a un nuevo tipo humano a todos los hombres.” (1958: 15). Para el autor, a diferencia de otros lugares donde se han mezclado ‘distintos hombres’ (como los bárbaros con los locales hispanos o celtas), en América se encuentran presentes las cuatro razas mundiales correspondientes a blancos, negros, indios y amarillos. Según Vasconcelos, mientras en la América anglosajona los blancos exterminan a la raza india, negra y mongoles (1948: 15), los latinos persisten en “no tomar en cuenta el factor étnico para sus relaciones sexuales” (Vasconcelos, 1948:15). El mestizo, como quinta raza, es la raza dirigente que tendrá su cuna en América Latina.

El “mestizaje”, como concepto, circula en varios discursos que buscan ha-

blar de lo nacional. Al acercarnos a otros textos, como *Los Lisperguer y la Quintrala*, de Benjamín Vicuña Mackenna, actor de la construcción de la república de Chile durante el siglo XIX, se puede observar la producción de un personaje femenino llamado 'la Quintrala', en el que se contienen una serie de imágenes que permiten al autor hablar de la Colonia como periodo que se debe superar en el nuevo tiempo republicano (Saravia, 2000: 43). Uno de estos elementos es el cuerpo mestizo, que para Vicuña Mackenna es la condición que explica la violencia de sus actos, pues "*viene por los genes*" (Vicuña Mackenna, 1972: 120). Frente a esto, sería posible proponer que Vasconcelos, al tomar el mestizaje para llevar a cabo un proyecto sociopolítico en el siglo XX, le otorga una valoración positiva y marca una diferencia con otros discursos. Sin embargo la quinta raza, la mestiza, la cósmica, es un proyecto dirigido y no la 'población espontánea' mestiza de su país.

A lo que Vasconcelos aspira es a un mestizo fruto de un proceso eugenésico misterioso:

"(...) eugénica misteriosa del gusto estético (...) los muy feos no procrearán, no desearán procrear, ¿qué importa entonces que todas las razas se mezclen si la fealdad no encontrará cuna? (...) El indio, por medio del injerto en la raza afín, daría el salto de los millares de años que median de la Atlántida a nuestra época, y en unas cuantas décadas de eugenesia estética podría desaparecer el negro junto con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como fundamentalmente recesivos e indignos, por lo mismo, de perpetuación" (Vasconcelos, 1958: 25).

Es este el fruto que responderá a la misión de la historia universal. Al tener en cuenta esta mirada de Vasconcelos, es posible percibir que el discurso del mestizaje, y del ensalzamiento del 'mestizo' como sujeto cúlmine, en lugar de ser integrador, consensual, conciliador de las diferencias, contiene en sí mismo la noción de diferencia entre los cuerpos, pero una diferencia construida unilateralmente desde los conquistadores. Esto porque las razas y la clasificación entre seres humanos en blanco, negro, indio o amarillo responde a constructos culturales que surgen de la significación de elementos físicos, en los cuales se fundamenta la división social, económica y cultural de las sociedades humanas⁹.

En el texto de Vasconcelos, los cuerpos poseen razas que se muestran como objetivas. La 'raza india' es un aglutinamiento de sociedades distintas, con lengua propia, identidades, universos culturales, que se convierte en una

⁹ Al respecto, Quijano puntualiza que: "La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos (...)" (2000: 202)

denominación que se muestra como una verdad fenotípica. Por otra parte, al inscribirla en una noción de historia universal, la sitúa instrumentalmente según una concepción de devenir y una mirada sobre el futuro.

El concepto de “mestizaje” como se ha expuesto hasta aquí se levanta desde un componente físico, corporal, que asume una relación sexual y la concepción de un tercer cuerpo, que posee elementos de sus progenitores. Se ansía un sujeto mestizo que físicamente contiene una herencia de sus progenitores, pero ¿qué pasa con su universo cultural? ¿Es también ‘síntesis’?

Uno de los autores que ha desarrollado la noción de “mestizaje cultural” es Bolívar Echeverría, autor que propone que este comienza con la *Malinztin* y su rol de lengua. Echeverría propone que se debe entender como un proceso que involucra comportamientos activos orientados a “trascender tanto la forma cultural propia como la forma cultural ajena, para que ambas, negadas de esta manera, puedan afirmarse en una forma tercera, diferente de las dos” (2007: 24), proceso que involucra la integración por parte del conquistador de aquellos códigos del conquistado que son insustituibles, por lo que este también experimenta un cambio¹⁰.

En este caso, el mestizaje se genera por esta actitud y no por una mezcla física de los cuerpos diferenciados del español y el indio. Una de las inquietudes que puede surgir frente a lo anterior es si este concepto no sería un arma de doble filo, pues si bien permite acercarnos a un conjunto de procesos que por la sola mezcla de códigos ya generaría algo diferente, negaría la transformación de las posiciones de enunciación manteniendo su propia identificación ¿La Malintzin deja de ser mexicana por aprender español? Y, en este sentido, ¿es el mestizaje cultural generador de un sujeto mestizo? ¿O solo es para categorizar un proceso?

El mestizaje nos puede brindar espacios de recreación y resignificaciones, constituyendo posiciones de enunciación legítimas, como la de Gloria Andalzúa, en la cual se reconoce a la mestiza como poseedora de una conciencia desde la cual se mueve en el mundo (2007: 99), levantando una identidad que se expresa en su lengua al escribir en esa ‘mezcla’ que es el *spanglish*. Las creaciones y recreaciones a partir del mestizaje nos permiten tensionar el binarismo indio-español, excluyente de otras identidades coloniales y contemporáneas. Por lo mismo, es necesaria la claridad de los sentidos que posee este concepto en un determinado discurso.

La autora Licia Fiol-Matta, al analizar la noción de “mestizaje” en Gabriela Mistral, inscribe a la poeta chilena en la línea de Vasconcelos, pues para ambos sería “una noción cultural integradora, elaborada sobre el fin positivista de la unidad, y puesta al servicio del estado en ciernes” (Fiol-Matta, 1998). Es importante el gesto de Vasconcelos de traer la denominación de un fenómeno

¹⁰ El autor conceptualizará la noción de “codigofagia” en su texto “La identidad evanescente” en *Las ilusiones de la modernidad*. Quito: Tramasocial, 2001.

colonial para acercarse a su contexto contemporáneo, emplear su repertorio de categorización de cuerpos en razas para hacer visible una heterogeneidad (la cual incluye sujetos afros y asiáticos, pese a proyectar su desaparición) y construir un proyecto político que la asuma, pero la lectura que nos ofrece Fiol-Matta (1998) nos invita a ser críticos con la propuesta política de mestizaje, pues asumirnos mestizos, presentarnos como sociedad mestiza, enseñar en las escuelas que Chile es mestizo constituye un discurso que no rompe con las categorías colonizadoras de la conquista y busca la homogeneidad que no se pudo lograr con la ‘europeización’ más evidente del siglo XIX, además de ser selectiva de los elementos que se consideran en la síntesis, según parámetros racistas de belleza, cultura y civilidad.

Dos: interculturalidad

Es posible encontrar esta segunda noción asociada a proyectos como los de salud —en hospitales regionales que integran elementos mapuches o aimaras— o educativos, que se conciben bajo la lógica de reunir elementos de pueblos indígenas junto a los del currículo nacional. Pero, ¿es posible aplicarlo al encuentro entre españoles y mexicas, o a las relaciones prehispánicas, como a la de incas y diaguitas? ¿Se puede aplicar para analizar procesos históricos?

El texto de José Yañez del Pozo, antropólogo y lingüista ecuatoriano, titulado *Yanantin. La filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochiri*, desarrolla la tesis de que en el Manuscrito de Huarochirí (siglo XVII) se manifiesta un sistema filosófico complejo que posee la característica de ser dialógico e intercultural, entendida como inclusión:

“(...) esto simplemente quiere decir que, frente a las condiciones socio-políticas y culturales, de relación no fue siempre fácil con otros pueblos, como los incas y los europeos, este pueblo responde mediante sabias incorporaciones de nuevos conceptos, precisamente porque su sabiduría ancestral no actuaba por oposiciones sino por elementos complementarios y siempre relacionados” (Yañez del Pozo, 2002: 173).

A partir de esta lectura José Ancán, investigador y teórico mapuche, propuso como una pregunta para debatir si es posible hablar de filosofía andina, partiendo de la base que estamos comparando dos formas de pensamiento diferente: la que posee la filosofía y la que ostenta el pensamiento andino. ¿Cuáles serían las bases sobre las cuales se puede establecer la comparación? ¿Acaso es aquella viable?

Un segundo cuestionamiento fue a la aplicación del concepto de “interculturalidad inclusiva” en Huarochirí como noción propia de su filosofía,

cuando la “inclusión” es inducida por el contexto histórico como conflictos interregionales, invasiones, anexiones, alianzas coyunturales, etc.¹¹.

La primera pregunta puede ser planteada también a partir de otros textos como *Filosofía Andina*, de Josef Estermann, y *Geocultura del hombre americano*, de Rodolfo Kush, en los cuales también se despliega la idea de buscar equivalentes entre elementos de culturas diferentes, invitando a pensar en los peligros de los afanes —a veces inconscientes— de elevar categorías universalistas. En Esterman (2001), por ejemplo, se puede identificar una estrategia de legitimar a un pensamiento no occidental como pensamiento, caracterizándolo desde los parámetros del occidental. Lo andino se construye por oposición a un colectivo con el cual se relaciona en un escenario de colonialismo, y usa las pautas que constituyen la filosofía de esta última para constituirse a sí misma como filosofía.

En el caso de Kusch, el autor aborda el problema desde las nociones de pensamiento y cultura, preguntándose “en qué medida el quechua, el aimara o el porteño participan también de lo humano” (1978: 101), siendo “lo humano” un punto de partida universal y previo a la cultura, desde el cual se puede comparar las variaciones de este. Pero, ¿no es ‘lo humano’ también cultural? Ante este problema, planteamos que la decisión sobre el lugar para comenzar a comparar o al menos reconocer un pensamiento, una filosofía, responde a nuestros compromisos teóricos y políticos y, por tanto, el cuestionamiento, la interrogación, la reconstrucción son ejercicios necesarios.

Sobre la segunda pregunta, es pertinente interrogarse sobre la caracterización de ‘intercultural inclusiva’ de una filosofía, que en primer lugar es recreada por Yañez del Pozo (2002) a partir del manuscrito de Huarochirí, un texto colonial e intervenido (o quizás escrito plenamente) por “extirpadores de idolatría”¹². En un contexto de dominación y violencia, no hay certezas de si una práctica fue producto de la agencia o de la imposición. Pero, más aún, adjetivar a un pensamiento cultural como ‘intercultural’ por el hecho de integrar elementos de otra cultura, implicaría identificar a todas las culturas como tales, pues ¿alguna cultura se mantiene intacta al interactuar con otra? ¿Son las culturas entidades absolutas con esencia propia y fronteras claras?

Frente a esta definición de “intercultural” podemos encontrar variaciones, como la que expone Estermann, el cual reconoce como una filosofía intercultural:

“(…) una manera de ver, una actitud comprometida, un cierto hábito intelectual que penetra todos los esfuerzos filosóficos. Es sobre todo una “filosofía de la interculturalidad”, es decir: una reflexión sobre las condiciones y los límites de un diálogo (o diálogo) entre las culturas” (Estermann, 1998: 9).

¹¹ Reflexión de José Ancán. Comunicación oral.

¹² Agentes coloniales que buscaron reprimir las prácticas religiosas que desafiaban la normatividad de la religión cristiana.

La noción de ‘diálogo’ es fundamental para orientar el sentido del concepto de interculturalidad. Una propuesta de lo que es interculturalidad es la que expone Natalio Hernández, intelectual nahuátl, la cual explica que no es solo conocer la diversidad, sino que implica “diálogo de saberes, intercambio de valores y conocimientos” (2009: 134). Quitar la noción de ‘diálogo’ es vaciar el concepto de su dimensión de ‘inter’. Es un ‘entre’, por lo que se requiere que sea un espacio del cual participen dos o más interlocutores. Y como es un ‘diálogo’, se puede asumir como acto comunicativo en que la relación es simétrica, tal como lo señala Paulo Freire (1994: 104).

Desde este punto de vista, la aplicación de intercultural a una filosofía es viable, en la medida en que es fruto de una relación de interculturalidad. Pero este diálogo (tal como lo definimos), ¿es posible en relaciones de dominación, en las cuales en vez de actos comunicativos hay comunicados? El ejemplo más patente es el desarrollo de planes de estudios que se denominan como ‘interculturales’. En Chile, esta denominación la recibe el programa escolar que integra horas de una lengua indígena, como *mapuzungun* o *aimara*. Si bien la incorporación de estas lenguas a la malla curricular es un hecho que responde a las demandas de reconocimiento de las comunidades indígenas, su aplicación presenta falencias que son percibidas por los actores involucrados, tanto educadores como educandos. Una de las críticas es el hecho de que la lengua sea enseñada y no como medio de enseñanza, por lo que las escuelas continúan actuando como si fueran monolingües (Cañulef, 1998: 85), generando una falsa idea de diálogo por el solo acto de recoger una manifestación cultural como la lengua. Por otra parte, silencia que la situación actual entre el Estado chileno y los pueblos indígenas que habitan el llamado “territorio nacional” es asimétrica.

Por tanto, el concepto de “cultura” desde el cual se sostiene el concepto de interculturalidad también es un campo de discusión y diferencias. Lo que considera el Estado chileno como cultura mapuche o aimara, probablemente no es lo mismo que piensan los sujetos que se reconocen como mapuches o aimaras. Este ejercicio unidireccional de selección para constituir un producto nombrado como ‘intercultural’ se asemeja al uso instrumentalizado de ‘mestizo’ por el aparato estatal.

Así, también es necesario explicitar las singularidades que tiene cada “otro” con el cual se dialoga. Lo que plantea Yañez del Pozo, desde este punto de vista, es una abstracción para levantar un modelo y, si bien puede haber elementos comunes, ¿puede ser realmente la misma actitud la que tuvieron los habitantes de Huarochirí frente a los incas y la que tuvieron frente a los españoles?

Evaluamos que “interculturalidad” es un concepto que permite una mirada muy enriquecedora para concebir un proyecto que supere los conflictos de incomunicación entre pueblos. Sin embargo, como se ocupa este concepto, revela que hay un peligro al considerar la cultura como entidades despojadas de los su-

jetos que las viven. Es fundamental considerar que al hacer un plan curricular intercultural se hace una selección de la cultura en un momento y tiempo determinado. La obsolescencia de contenidos es un problema de la escuela actual, sea o no intercultural. Una real intención de generar comunicación debería evitar la esencialización, para lo cual debe estar en constate transformación.

Las propuestas expresadas aquí responden a compromisos éticos y políticos propios, estando disponible para su discusión, ya que de otro modo reproduciría la lógica de los comunicados. El diálogo con compañeros, autores y profesores permitió considerar una tercera opción para conceptualizar esta experiencia americana, la cual ofrece una oportunidad para poner en práctica precisamente lo señalado aquí sobre interculturalidad.

Tres: tinku

Los diccionarios del siglo XVII nos muestran palabras vinculadas al campo semántico de *tinku* tanto en quechua como en aimara. En el diccionario quechua de Diego González Holguín (1608), se define *tinku* como “la junta de dos cosas”, el derivado *tinkuni* como “reñir o pelear, trabar pelea y porfiar”, a la vez que “encontrarse, topar o darse una cosa con otra”, y *Tincuchini* como “hacer que se topen, o encuentren, o den encuentro”. Por su parte, *Tincukmayo* es “la junta de dos ríos”. Esta red de significados que vinculan enfrentamientos violentos con encuentro o reunión, también se encuentra presente en el diccionario aimara de Ludovico Bertonio (1612), en el cual se registra que *tinkuña* es “encontrarse los ejércitos o bandos contrarios en la guerra o en los juegos, venir a batalla o cosa semejante”, *tinkusiña* es “conformarse una cosa con otra, venir bien, ajustarse” (como en la expresión en negación de *aka llawi cerradurampi janitinkusiti*, que significa esta llave no hace o no viene bien a esta cerradura) y *tinkusña* que es “ser igual”, como ser iguales en fuerzas (*ch’amapura tinkusikiwa*). En primera instancia, son las acepciones de encuentro e igualdad de las partes las que nos permiten establecer vínculos con los conceptos de “mestizaje” e “interculturalidad”. Pero es su dimensión alusiva al conflicto (como oposición), que puede ser violento, lo que le entrega una particularidad para su aplicación.

Uno de los escritos en que se desarrolla el concepto de “*tinku*” se titula *Pensamiento Político Aimara*, de la autoría de Tristán Platt, antropólogo que trabaja con comunidades indígenas de Bolivia. Allí, Platt explica que este término se usa para denominar peleas rituales con violencia real y presenta las acepciones mencionadas de ‘contrarios que se enfrentan’, iguales en fuerza, así como también juntarse, estar de acuerdo (Platt, 1988: 395). Además señala que, contemporáneamente, puede significar ‘encuentro amoroso’. Ante esta amplitud de significados, Platt destaca el hecho de que el desarrollo de un *tinku* implica estar bajo el signo de una ‘justicia simétrica’, como un encuentro equilibrado entre dos bandos. Es

a partir de este sentido que el autor expresa lo siguiente:

“En la medida en que se vayan pensando los procesos históricos con conceptos analíticos Aimara, se pondrá más imprecisa la línea entre un uso comprobado en una fuente etnográfica o documental, y un uso más creativo que extiende la referencia de los conceptos hacia nuevos campos y fenómenos sociales o naturales. Ambos usos son necesarios: la dificultad que se presenta, sin embargo, está en el establecimiento de criterios reconocidos para ‘juzgar’ tal o cual uso como ‘legítimamente’ Aimara. Pero este problema se vincula con otro: el de crear una ‘antropología Aimara’ como instrumento de autorreflexión, y a la vez una herramienta para poder romper con el cerco comunicativo y ponerse en contacto con otras tradiciones de pensamiento americano y global en condiciones de ‘simetría balanceada’ (*tinku*)” (Platt, 1988: 442).

El ‘*tinku*’ epistémico que aquí se propone aparece como aspiración para la relación que posee la comunidad aimara con otros colectivos que poseen sus propias tradiciones de pensamiento. Este uso creativo también se encuentra en difusos actuales de pensadores indígenas, como Simón Yampara (2009). Este autor aimara critica el concepto de “interculturalidad” como producto de la acción colonizadora y, por tanto, como proyecto que es incapaz de estar fuera de la matriz occidental (2009: 38). Frente a lo anterior:

“(…) la interculturalidad para nosotros quiere decir concertar dialogar —entre pueblos y civilizaciones— entre los distintos modos de ‘saber hacer’, los conocimientos y la sabiduría (...) es decir, compartir, complementar, intercambiar y reciprocarse saberes y valores de los pueblos a través de los procesos de *t-hinkus* (encuentros) periódicos y continuos, respetando (y, desde luego, forjando) la identidad y dignidad de los pueblos” (2009: 39).

Si bien no se desecha la palabra “interculturalidad”, la propuesta de cómo entenderla y experimentarla incluye la idea de *tinku*, destacando principalmente la noción de encuentro entre distintos. ¿Cómo puede estar asociada esta idea de encuentro simétrico con los significados asociados a la violencia?

La antropóloga Verónica Cereceda señala al respecto que los *tinku*, entendidos como peleas, lo que hacen es crear el “ajuste” ahí donde hay enemistad: “los golpes de los *tinku* no hacen otra cosa que crear la concordia” (Cereceda; 1988: 342). Las batallas rituales lo que buscan es armonizar con el opuesto considerado igual y no la imposición o eliminación del otro. Si el resultado buscado fuera la asimetría, la dominación, el concepto empleado sería el de “*ch’axwa*” (Platt, 1988: 400), enfrentamientos que buscan transformar a iguales en vencedor/vencido.

Esta interacción que no busca la eliminación del opuesto es un elemento ausente en el uso de “mestizaje” que realiza Vasconcelos, pues para él este proceso apuntaría a la desaparición de lo indio, lo negro, lo amarillo, por ser inferior a la ‘raza cósmica’. Por otro lado, bajo al paraguas de la interculturalidad, se desarrollan prácticas que amputan una cultura para integrarla en otra, como sucede con la lengua incluida en la estructura escolar del Estado-nación.

Otro elemento que caracteriza al *tinku* es ser también ‘encuentro amoroso’ y poseer una gama de derivaciones como *tinkuyañan*, usado para escalas cromáticas y que significa “combinar bien los colores”, “hacer que se igualen”, o *tinkuña* “venir bien entre sí”, concordar una cosa, “la imagen perfecta de una coyuntura del cuerpo, de una articulación” (Cereceda; 1988: 342). Así, implica una dimensión de materialidad, percepciones y de acción física, de corporalidades y subjetividades participando en la interacción. Y aquellas son las que se piensan en igualdad pues, si bien son dos *ayllus* o mitades diferentes las que se encuentran, ninguna está por encima de la otra desde sus perspectivas. Si ambos grupos comparten el significado de *tinku* y lo aplican para llamar a una interacción, entre los elementos que ambos comparten está su mutua percepción de ser ‘iguales en fuerza’.

Platt expone como esta categoría, vinculada a la de *ch’axwa* y *mokhsa* (la cual posee traducciones como “paz” o “reconciliación” y otra serie de significados¹³) permite relatar los procesos históricos vividos por el pueblo aimara:

“(…) los resentimientos Aimara contra el Inka se habrán inscrito dentro de una larga tradición, en donde la violencia desnuda del *ch’axwa* se iría reemplazando por los intentos de acercarse nuevamente al estado de *mokhsa*, mediante el despliegue institucionalizado del principio de *tinku*” (Platt, 1988: 417).

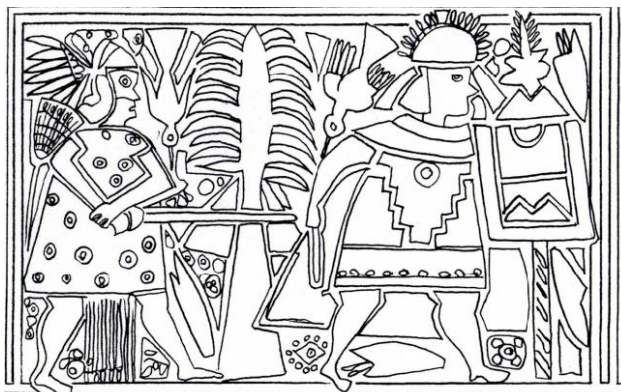
Entonces, el *tinku* es un instrumento para reestablecer relaciones que eran asimétricas. La reconstrucción de una historia de los pueblos del área andina desde repertorios propios (asumiendo sus transformaciones), permite establecer asociaciones e interpretar con nuevas herramientas sus discursos.

Un ejemplo de lo anterior es el trabajo de análisis de imágenes de qeros coloniales. Estos son vasos de madera andinos, usados en brindis rituales en contexto prehispánico, colonial y republicano. En los ritos realizados por el Inka, el brindis era un ritual que articulaba relaciones de poder con las comunidades, siendo un elemento central de la conformación del Tawantinsuyo. Así, el qero se encuentra asociado al ejercicio de la autoridad política y del poder por parte de los señores cusqueños y locales (Cummins, 2004: 71; Martínez, 2008: 150). En el periodo colonial, las superficies de los vasos fueron decorados con imágenes de escenas del pasado incaico y de vida cotidiana de su presente, constituyendo

¹³ *Mokhsa* se encuentra asociado también a contextos culinarios y sexuales.

un sistema de comunicación y registro que tuvo autonomía respecto de aquellos sistemas controlados por la institucionalidad española, como el caso de la escritura.

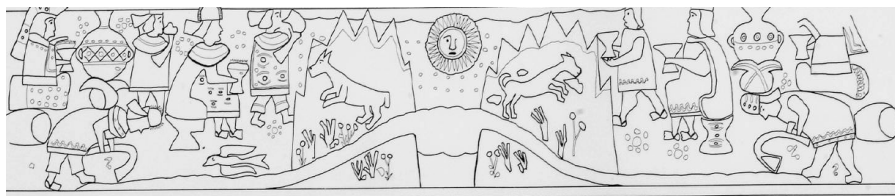
Las escenas a considerar son dos¹⁴. La primera es una representación del enfrentamiento entre los cusqueños y el pueblo de los antis (provenientes de la selva), narración que se inserta en el proceso de expansión del Tawantinsuyu.



Museo Inka (Cusco), pieza MoMac 164
Dibujo de Clara Yáñez.

En la escena se observa a un soldado cusqueño (con su camisa o *unku*, *pulcancca* o escudo y otros implementos de guerra) sosteniendo una soga que se encuentra atando a un anti (vestido con piel, pelo largo y pintura facial). La soga es un símbolo de victoria, por lo que en esta imagen es distinguible un vencedor (el cusqueño) y un vencido (el anti).

La segunda escena muestra la realización de un brindis entre el Inka y el jefe de los *qolla* (pueblo del altiplano).



Museo de América (Madrid), Pieza 7523
Dibujo de Amparo Moltí.

En la imagen se puede ver, al lado derecho (izquierdo del observador), al Inca sentado con un qero en sus manos y al lado opuesto al jefe Qolla en igual posición. El diseño contempla una estructura casi simétrica para representar a

¹⁴ Las dos imágenes a analizar corresponde a material del proyecto FONDECYT 1090110.

los dos pueblos incluyendo a las respectivas parejas de las autoridades (de rodillas, también sosteniendo un qero en sus manos), además de hombres en tarea agrícolas y otros participando del brindis. El espacio en que se encuentran se conforma por dos cerros con un río que los separa y sobre el cual está el sol.

Esta escena ha sido interpretada como un brindis por la fertilidad al sol expresando una oposición complementaria entre el pueblo inka y *qolla* por la mutua necesidad de acceder a los productos generados por el otro (Flores Ochoa et al, 1998: 181-182), así como también se ha sugerido la representación de una batalla ritual (Liebsher, 1986: 36). Por otra parte, se ha planteado que es parte de un relato mítico en que ambos jefes compiten para repartirse las tierras de cultivo, estableciendo los pisos ecológicos de cada comunidad, idea que se refuerza por la identificación del lugar como el paso de La Raya, límite entre dos sistemas ecológicos (Cummins, 2004: 336-341; Flores Ochoa, 1998: 182). Considerando los anteriores elementos, podemos pensar que estamos ante la representación del momento de la “reconciliación” o el proceso para lograrla mediante la realización del brindis. Desde esta perspectiva, la configuración del texto visual puede adquirir más significados, siendo las dos vertientes del río (una para cada pueblo) que conforman uno, un motivo que moviliza sentidos del *tinku*, y la composición simétrica una expresión visual de la valoración de ambos pueblos como iguales.

A primera vista, las dos escenas manifiestan distintas formas de relación del Inka con otros pueblos que son opuestas (la guerra violenta y la amistad/alianza); sin embargo, teniendo presente la propuesta de Platt, ambas escenas darían cuenta del mismo movimiento social pero en diferentes instancias: una el *ch'awa* y la otra del *tinku-mokhsa*.

¿Son estas solo palabras que puedan ser aplicables a la experiencia de estos sujetos? ¿No podemos nombrar nuestras propias experiencias de interacción con otros pensamientos como un *tinku*? ¿Por qué las palabras aimaras solo pueden denominar experiencias históricas de aimaras?

Al no negar la violencia —como lo hacen los otros dos conceptos que destacan la ‘síntesis integradora’ o el ‘diálogo’—, el concepto permite rescatar la tensión de una interacción entre sujetos que no tienen por qué entenderse en primera instancia, pese a su voluntad. En el caso del libro escrito por los historiadores mapuches José Millalén, Pablo Marimán, Sergio Caniqueo y Rodrigo Levil, titulado ¡...*Escucha, Winka...*! (2006), su nombre posee la articulación de un reclamo en el cual los autores construyen a un interlocutor: el *Winka*, que es aquel el que está fuera de lo mapuche y por tanto somos/podemos ser desde nuestra propia perspectiva sujetos distintos, sin auto reconocernos como un solo colectivo. Los textos poseen el formato de los escritos académicos, situándose en un campo desde el cual se han constituido discursos legitimadores de la subordinación del pueblo mapuche, disputando como iguales la creación

de conocimiento. Esta situación podría pensarse como un *tinku*, pues este es un instrumento que busca limar los excesos de jerarquía del orden social presente (Platt, 1988: 407), de la asimetría resultante de un *ch'awa*, siendo por tanto una forma de levantar una conceptualización de las experiencias de encuentro/desencuentro vividas en América.

Reflexiones finales

Los tres conceptos abordados en este trabajo, poseen como elemento común la posibilidad de adquirir diferentes significados y ser aplicados con distintos fines. Las tres palabras han sido usadas para llamar a experiencias históricas definidas en el espacio americano, así como también para articular proyectos de construcción social. Esta característica de plasticidad, que por sí misma resulta atractiva y propia de las lenguas vivas, puede resultar problemática al considerar los usos políticos que se hacen de estos conceptos y que al ser entendida de distinto modo pueden generar confusión en cuanto a las expectativas de la interacción e incomunicación entre los interlocutores. Proponemos que definir las implica un posicionamiento político frente a la experiencia de encontrarse o desencontrarse con alguien al cual se reconoce como distinto.

Los conceptos de “mestizaje” e “interculturalidad” han sido empleados en diversos discursos sin que se diga de forma explícita que son denominaciones que responden a determinadas ideas preexistentes sobre los cuerpos y las culturas. Por otra parte, se silencian las tensiones y relaciones de dominación entre los sujetos que se mestizan/interrelacionan desde sus culturas.

En el caso de “*tinku*”, cuyo tratamiento conceptual se restringe a estudios del área aimara, permite abrir nuevas líneas para pensar experiencias históricas, sin negar el conflicto ni anular a las partes involucradas, pero aludiendo a su vez a un resultado armónico. Sobre esto último, es representativo el caso de José Yañez del Pozo al crear un centro de coexistencia cultural en Ecuador llamado “*Tinkunakuy*”, que es traducido como ‘coexistencia’. Este centro se ha planteado la tarea de “justipreciar la lengua y la cultura de los quichuas, relacionándolas con la actual situación de su pueblo, a partir del conocimiento científico”¹⁵. Por otra parte, en el quechua actual de Bolivia, la expresión “*tinkunakama*”, empleada como despedida, es traducible al español como ‘nos encontramos’. Estos dos ejemplos nos invitan a considerar que, fuera de nuestra tradición, existe un repertorio más amplio que nos permite nombrar procesos, no solo la experiencia americana nombrada aquí.

¹⁵ Extraído de <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/tinkunakuy-coexistencia-427155.html> (consulta: 21/07/2012)

Bibliografía

- Andalucía, Gloria. (2007). "La conciencia de la mestiza. Toward a New Consciousness". En: *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Bertonio, Ludovico. [1612] (2007). *Vocabulario de la lengua Aimara*. La Paz: Instituto de de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazonicas.
- Cañulef, Eliseo. (1998). *Introducción a la educación intercultural bilingüe en Chile*. Chile: Instituto de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera.
- Cereceda, Verónica. (1988). "Aproximaciones a una estética Aimara-Andina: de la belleza al tinku" En: Albo, Xavier. (Comp.) *Raíces de América: el mundo aimara*. Madrid: Alianza-Unesco.
- Cummins, Thomas. (2004). *Brindis con el Inca. La abstracción andina y las imágenes coloniales de los queeros*. Lima: UNMSM-UMSA-Embajada EEUU.
- Martínez, José Luis. (2008). "Pensarse y representarse: aproximaciones a algunas prácticas coloniales andinas de los siglos XVI y XVII". En: González, Paola y Tamara L. Bray. *Lenguajes visuales de los Incas*. Oxford: BAR Internacional series 1848.
- Echeverría, Bolívar. (2007). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Estermann, Josef. (2001). *Filosofía Andina*. Quito: Abya-Yala.
- Fiol-Matta, Licia. (1998). "Reproducción y nación: raza y sexualidad en Gabriela Mistral". *Revista Nomadías*, 3.
- Flores Ochoa, Jorge., Kuon, Elizabeth y Samanez, Roberto. (1998). *Qeros. Arte Inka en vasos ceremoniales*. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Freire, Paulo. (1994). *La educación como práctica de la libertad*. México DF: Siglo Veintiuno.
- González Holguín, Diego. [1608] (2007). *Vocabulario de lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Runasimipi Qespisqa Software.
- Hernández, Natalio. (2009). *De la exclusión al diálogo intercultural con los pueblos indígenas*. México: Plaza y Valdés.
- Kush, Rodolfo. (1978). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Castañeda.
- Liebsher, Verena. (1986). *La iconografía de los keros*. Lima: G. H. Herrera.
- Marimán, Pablo., Caniuqueo, Sergio., Millalén, José y Levil, Rodrigo. *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: LOM.
- O'Gorman, Edmundo. (2004). *La invención de América*. México: FCE.

- Platt, Tristán. (1988). “Pensamiento Político Aimara”. En: Albo, Xavier. (Comp.) *Raíces de América: el mundo aimara*. Madrid: Alianza-Unesco.
- Quijano, Aníbal. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Lander, Edgardo. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Saravia, Rosa (2000) “Catalina de los Ríos y Lisperguer y la construcción del monstruo de La Quintrala” *Anales de Literatura Chilena*, 1(1).
- Ticona, Esteban. (2010). *Saberes, conocimientos y prácticas postcoloniales del pueblo aimara-quechua en Bolivia*. La Paz: Plural. Pp. 83-96.
- Vasconcelos, José. (1958). “La Raza Cósmica. Misión de la Raza Iberoamericana”. En: *Obras Completas*, T. II. México: Libreros Mexicanos.
- Vicuña Mackenna, Benjamín. (1972). *Los Lisperguer y la Quintrala*. Santiago de Chile: Editorial Francisco de Aguirre.
- Yañez, José. (2002). *Yanantin. La filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochiri*. Quito: Abya Yala.

RESEÑAS DE TESIS

En esta sección presentamos los trabajos de investigación entregados por nuestros alumnos, para la obtención de grados académicos durante el periodo correspondiente a este número del Anuario. No se incluyen algunas tesis de las que no recibimos las reseñas.

Doctorado en Estudios Latinoamericanos

Alvarado Pérez, Margarita Elena

La fantasía fotográfica del indígena del sur de América. Construcción y montaje de un imaginario (1860-1950).

Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos, 2014.

Profesores patrocinantes: Carlo Ossandón y Julio Vezub

Esta tesis analiza y reflexiona sobre los paradigmas fotográficos, constructivo-estéticos, presentes en la producción de ciertas imágenes de los indígenas del sur de América (mapuche, tewelche y fueguinos), a partir de un *corpus* de autores entre 1860 y 1950. Conjuntamente, analiza y reflexiona sobre las diferentes significaciones y resignificaciones que estas imágenes adquieren en sus procesos de circulación en diferentes contextos textuales e iconográficos, para fijar y comprender cómo y por qué ciertas fotografías han influido, condicionado y/o determinado la construcción de diversos sujetos indígenas del sur de América, aportando a la construcción y montaje de ciertos imaginarios.

Arcos Herrera, Carol

Autorías femeninas fundacionales: escritoras chilenas y brasileñas del siglo XIX (1840-1890).

Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos, 2013.

Profesor patrocinante: Grínor Rojo de la Rosa

Esta investigación tiene por objetivo general estudiar el problemático ingreso de las escritoras chilenas y brasileñas en la comunicación e institucionalidad literaria de sus respectivos países, entre 1840 y 1890. Su hipótesis dice relación con entender la emergencia de estas escritoras desde el punto de vista de su autoría, de su construcción como sujetos modernos de escritura, a partir del soporte impreso más utilizado en la época, como es la prensa.

Se trabaja desde un punto de vista historiográfico y comparatista una crítica literaria que pone el foco en la construcción de autoría por parte de las mujeres escritoras, mediante un ciclo que hemos denominado: “autorías femeninas fundacionales”. Las autoras que en específico aborda esta tesis son, para el caso chileno, Mercedes Marín del Solar, Rosario Orrego, Quiteria Varas, Lucrecia Undurraga, Hortensia Bustamante, Victoria Cueto, Delfina Hidalgo, Martina Barros y Celeste Lassabe; y para el brasileño, Juana Manso, Narcisa Amalia, Presciana Duarte de Almeida, Maria Benedita Câmara Bormann, Júlia Lopes de Almeida, Anália Franco, Josefina Álvares Azevedo e Inês Sabino.

Carreño González, Gastón

Entre flechas y rituales. Aproximaciones a la representación del indígena latinoamericano en algunas producciones audiovisuales (1960-2000).

Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos, 2014.

Profesora patrocinante: Alejandra Vega

En esta tesis se aborda la representación de los pueblos indígenas de Latinoamérica en la producción audiovisual de los últimos cuarenta años del siglo XX, tanto en el género de ficción como en el documental.

La producción audiovisual sobre indígenas de Latinoamérica, aun cuando pretende dar cuenta de un “otro” culturalmente distinto, generalmente construye estas representaciones visuales sobre la base de los estereotipos y la ideología de la sociedad de quien produce estas películas y videos. La hipótesis que sustenta esta tesis supone que aquellos pueblos han sido representados de acuerdo a una serie de procedimientos derivados de fuentes diversas, entre los cuales el cine estadounidense ha tenido una influencia particularmente destacada en el cine de ficción. Algo similar ocurre en el documental, en tanto que la imagen de los pueblos originarios presenta una serie de regularidades dentro de su estructura narrativa, que resultan de un conjunto de convenciones.

Pese a lo anterior, en Latinoamérica hay experiencias que despliegan estrategias particulares para dar cuenta del mundo indígena. Esto sobre todo se observa en la segunda mitad del siglo XX, especialmente en el periodo comprendido entre 1960-2000, pues existe una maduración de la cinematografía latinoamericana, que desarrolla propuestas novedosas para representar a estos pueblos.

Estupillán Serrano, Mary Luz

Racionalidad política y migración internacional. El caso de de la inmigración africana subsahariana occidental hacia Río de Janeiro y Buenos Aires: 1990-2010.

Profesor patrocinante: Horst Nitschack

Esta tesis se estructura en seis capítulos. En el primero se entregan referencias teóricas que articulan el análisis. Para ello se parte con la delimitación de la noción de “gubernamentalidad” en el sentido foucaultiano. También se esclarece lo que, desde este marco, se entiende por “formas de gobierno”, “dispositivos”, “tecnologías”, “gobierno a distancia” y por “carácter programático de la gubernamentalidad”. Un segundo capítulo se aboca a establecer las filiaciones y las formaciones de tres conceptos clave: “gestión”, “gobernanza” y “gobernabilidad”. A la par, dilucida sus vínculos con las relaciones de poder y su ingreso en el terreno de la migración internacional. En un tercer momento la tesis se hace cargo de una de las agencias vertebrales, tanto en la producción como en la diseminación del modelo de gestión migratoria global y regional: la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) y su papel central en la Conferencia Sudamericana sobre Migraciones (CSM). En el capítulo cuarto se propone el análisis del modelo de gestión de la migración internacional para la gobernanza global, como una racionalidad política que presenta tres dimensiones fundamentales: epistemológica, moral y discursi-

va. Finalmente, el análisis se ancla en el caso de la inmigración subsahariana occidental que, entre 1990 y 2010, llega a Buenos Aires y Río de Janeiro. Esta migración está, en principio, conectada con las políticas migratorias que la Unión Europea ha puesto en marcha en las últimas décadas; no obstante, el análisis, en lugar de afirmar los presupuestos sobre los cuales se ha fundado el modelo de gestión y gobernanza de las migraciones, permite desmontar varios de ellos. Por último se presentan algunas conclusiones de la investigación.

Guerra Aburto, Liliana

La transformación de la intimidad de las familias chilenas y costarricenses en el contexto del modelo neoliberal de modernización: 1973- 2013.

Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos.

Profesor patrocinante: Manuel Canales Cerón

Esta investigación, realizada entre 2009 y 2013, de carácter cualitativo, tiene como objetivo develar las transformaciones en la intimidad de las familias chilenas y costarricenses de estratos medios. Específicamente, los ámbitos de la intimidad investigados son amor y sexualidad, parentalidad/marentalidad y ámbito doméstico. Se utilizan como técnicas de recolección de información la entrevista en profundidad y los grupos de discusión. El análisis de esta información se realiza mediante análisis de discurso y, como forma de validación, se utiliza la saturación de los discursos.

Es posible señalar que en la actualidad coexisten distintas visiones de familia en ambos países, una más apegada a la tradición y otra más liberal, que sostiene un discurso más igualitario entre los géneros. Los adultos mayores están más aferrados a la visión de familia tradicional, aunque sus visiones también permean a las generaciones más jóvenes, especialmente a adultos y adultas de ambos países, quienes sufren más contradicciones en torno a los cambios vividos. Por su parte, los jóvenes de ambas sociedades sostienen discursos más liberales, aunque —en el caso de los hombres— no exentos de imaginarios que refieren a la superioridad masculina y subordinación femenina.

Existe una visión más conservadora en costarricenses que en chilenos/as, con una marcada influencia religiosa y una fuerte connotación machista en los tres ámbitos estudiados. Los resultados de la investigación están cruzados por diferencias de género y generacionales, siendo estas últimas las que resaltan.

López Caromana, Ana María

Tensiones entre las narrativas de ficción y no ficción en la cinematografía contemporánea de Argentina, Chile y Colombia.

Tesis realizada en cotutela entre el Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile, y el Centro de Investigaciones interdisciplinarias sobre los mundos ibéricos contemporáneos de la Universidad Paris-Sorbonne, 2013.

Profesoras guías: Darcie Doll Castillo (Universidad de Chile); Nancy Berthier (Universidad Paris-Sorbonne).

El cine de Argentina, Chile y Colombia, del periodo comprendido entre 1990 y 2005, debió afrontar diversos cambios relacionados con el modelo político, económico y cultural. En particular, las legislaciones relacionadas con la producción cinematográfica cambiaron en estos años, lo cual permitió la configuración de una cinematografía heterogénea en cuanto a las temáticas y las maneras de narrar.

El problema principal de esta investigación es estudiar la relación del cine con la realidad y la manera en que se ponen en tensión las estrategias de construcción de la ficción y la no ficción en el periodo señalado. Por esta razón, desarrolla un eje teórico en torno al realismo como categoría de aproximación al *corpus*; asimismo, un análisis con base en los planteamientos de los estudios culturales latinoamericanos, el análisis crítico del discurso y el análisis fílmico.

El trabajo consistió en sistematizar y relacionar los procesos que han permitido que se consolide el cine latinoamericano contemporáneo. En él se puede ratificar la necesidad de contextualizar y nutrir el análisis fílmico con el conocimiento de la historia social, política y económica, como una condición para interpretar y analizar las narrativas latinoamericanas.

Palmeiro, Tiziana

Las láminas musicales del Códice Martínez Compañón, Trujillo del Perú, 1782-85. Espacio de mediación entre las ideas ilustradas de un obispo y las teorías y prácticas musicales de los habitantes de su diócesis.

Profesor patrocinante: José Luis Martínez Cereceda

El Códice Trujillo del Perú, realizado por el obispo Martínez Compañón entre 1782 y 1785, comprende una serie de aproximadamente 1.400 acuarelas, reunidas en nueve tomos, que ilustran los diferentes aspectos de la naturaleza y la vida del obispado de Trujillo. El tomo II es de especial interés, ya que muestra aspectos sociales y culturales del obispado; estos incluyen manifestaciones musicales y coreográficas protagonizadas por los habitantes de la diócesis, bajo la forma de imágenes y partituras.

El principal objetivo de la tesis es analizar las láminas del código Martínez Compañón considerando los tres soportes —dibujos, partituras y textos—, con el propósito de desvelar la relación entre los objetivos del obispo, la práctica de los dibujantes y las teorías y prácticas culturales —sociales y musicales— de los sujetos representados.

La hipótesis consiste en considerar este documento como un objeto polisémico, portador de diversos discursos o narraciones —del obispo y de sus dibujantes y transcripores— acerca de los sujetos representados. En este sentido, el documento analizado se convierte en un texto de mediación entre la mirada del obispo, los modelos de generación de textos de su cultura y la producción artístico-cultural de los sujetos coloniales representados. De hecho, si bien el Trujillo del Perú se presenta como un producto cuyos objetivos y fines principales responden a una descripción de la realidad colonial desde el poder colonizador, sería posible encontrar en él indicios de las teorías y prácticas musicales del colonizado.

Con este estudio se quiere demostrar que la práctica musical, al revés que la imposición del idioma y la religión, habría dejado lugar, en un continuo proceso de

creación y resignificación de lo propio y lo ajeno, a una mayor expresión de lo diverso y lo marginal, convirtiéndose así en un espacio simbólico en el cual el colonizado podía narrar su propia historia.

Ruiz Cabello, María Olga

Historias y memorias de traición. Subjetividad revolucionaria, mandatos militantes y traición en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP), Montoneros y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) en las décadas del sesenta y setenta.

Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos, 2014.

Profesora patrocinante: Alicia Salomone

Esta tesis revisa los aportes teóricos y propuestas analíticas del “campo de estudios de la memoria”, identificando sus aportes a la investigación sobre el pasado reciente de la Argentina y Chile, en particular al tema de las militancias revolucionarias de los años sesenta y setenta del siglo pasado. Asimismo, incluye una aproximación a los referentes históricos y teóricos de la “Nueva Izquierda Revolucionaria” y se acerca a la historia política de las tres organizaciones estudiadas. También contiene un análisis de la experiencia de la traición y revisa críticamente las aproximaciones elaboradas sobre ella por parte de algunas figuras del campo intelectual de la Argentina y Chile. También se analiza la experiencia militante y la subjetividad revolucionaria de las tres organizaciones, poniendo especial atención a dos dimensiones: por un lado, los mandatos partidarios y la disciplina interna y, por otro, los lazos afectivos y la vida cotidiana en el marco de la militancia política. Además, se examinan los sentidos asignados a la noción de traición por el MIR, identificando las conductas que fueron así catalogadas, tanto por los dirigentes como parte importante de la militancia. Y, por último, analiza la experiencia de reclusión de militantes del PRT-ERP y Montoneros en diversos centros de detención clandestinos de la Argentina.

Salinas Muñoz, Claudio

Melodramas, identidades y modernidades en la cinematografía latinoamericana contemporánea.

Profesora patrocinante: Darcie Doll Castillo

Fatalidad, excesos, pasiones desatadas, sentimientos siempre fluyentes. Pareciera ser esta la descripción de cualquier teleserie o filme latinoamericano, casi como si estuviéramos al frente de una manera recurrente de narrarnos. La imagen audiovisual permite desplegar discursos y narraciones respecto de las maneras de ser y de estar en Latinoamérica, en relación con los distintos procesos de modernización que han empleado un género específico para su comunicación: el melodrama. Esta investigación intenta actualizar la noción de lo melodramático como matriz cultural en los siguientes filmes de la cinematografía argentina y colombiana contemporánea: “Pizza, birra, faso” (1998), “La vendedora de rosas” (1998), “Un oso rojo” (2002), “Rosario Tijeras” (2005), “El

polaquito” (2003) y “La virgen de los sicarios” (2000). Mediante estas películas, inscritas en los llamados “nuevos cines latinoamericanos” de fines del siglo XX, el melodrama o, mejor dicho, lo melodramático, pondría en escena una serie de tensiones entre, por una parte, los sujetos de una modernidad latinoamericana escenificada con destiempos, que escabulle una formulación meramente racionalista, única y dual (razón/pasión), y, por otra, unas estructuras institucionales formales que intentan emplazarlos, definirlos y explicarlos. El melodrama, entonces, podría funcionar como un articulador de una serie de discursos de unos sujetos, sus relaciones con y en contra de unas instituciones, con un conjunto de prácticas identificadas en el contexto de una régimen representacional, a la manera de una formación que postula un tipo de “orden” (o desorden) de lo social, cultural y político en la actualidad de estas naciones, en la contemporaneidad de estas modernidades

Villarroel Márquez, Mónica

Cine silente en Chile y Brasil. Identidades nacionales en el periodo de modernización (1896-1933).

Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos, 2014.

Profesores patrocinantes: Darcie Doll (Universidad de Chile); Eduardo Morettin (Universidad de São Paulo)

Esta tesis indaga en el cine documental silente en Chile y Brasil y cómo este representa las identidades nacionales en el periodo 1896-1933, durante el proceso de modernización de ambos países. Esto es visible en las imágenes sobre la modernidad, el progreso, el Estado-nación, incluyendo la representación de las elites, las ciudades, los sujetos populares y los movimientos sociales, así como la educación, la salud y la ciencia. También se examinan películas sobre la producción de riqueza y la mirada desde el otro (europeo y nacional).

En este estudio comparado sobre cine latinoamericano se analizan un conjunto de 36 producciones cinematográficas salvaguardadas. Se utiliza como metodología el análisis del discurso cinematográfico propuesto, tanto en las imágenes como en los intertítulos, en diálogo con fuentes documentales y la historia social, bajo la perspectiva teórica de Marc Ferro, con el apoyo conceptual de Paulo Emílio Salles Gomes e Ismail Xavier.

Las películas documentales silentes que han sobrevivido Chile y Brasil permiten distinguir una representación de las identidades nacionales en el periodo de 1896-1933, vinculadas a la modernidad y consolidación de los Estados naciones, en su mayoría, desde la voz del poder. El cine documental silente representa de distintos modos las identidades nacionales del periodo, marcando tendencias temáticas, voces presentes, principalmente las elites, y exclusiones recurrentes como los sectores populares.

Doctorado en Filosofía

Amar Díaz, Mauricio

La ética de la imaginación. Sobre la experiencia en la sociedad del espectáculo.

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía con mención en Filosofía Moral y Política.

Profesor guía: Carlos Ossandón Buljevic

La presente investigación busca dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la articulación de un discurso moderno sobre la imaginación. Realizando un recorrido genealógico desde la *phantasia* aristotélica a la moderna imaginación, el trabajo se centra en dos aspectos fundamentales para el pensamiento que determinan la emergencia de un sujeto de ley y una expropiación de la potencia del intelecto, elementos decisivos para la devaluación de la imaginación y de la experiencia. En una primera instancia se muestra cómo la imaginación ocupa, desde Aristóteles, un lugar fundamental para la epistemología y la ética, alcanzando su elaboración más relevante en el pensamiento de Averroes en el siglo XII. La pugna que la teología de Tomás de Aquino sostiene con el cordobés conduce al reforzamiento de un sujeto punible que hará posible la aparición de la filosofía kantiana. La ley moral es el dispositivo fundamental que articula la aclamación en la que se sostiene la obediencia, que en nuestra época no puede ser comprendida al margen de los medios de comunicación y el espectáculo. Una mirada atenta a las posibilidades que abrió el averroísmo y que cerró para Occidente la teología, puede servir para reinterpretar nuestra época, a fin de reencontrar en el propio pensamiento un nuevo lugar para la imaginación. Esta es una búsqueda epistemológica y ética que intenta abrir paso a la experiencia que una ontología del deber-hacer ha capturado a la potencia del intelecto.

Arancibia Carrizo, Juan Pablo

Lo trágico-político. Idea de lo trágico en el pensamiento filosófico-político contemporáneo: Foucault, Agamben, Esposito.

Memoria para optar al grado de Doctor en Filosofía, con mención en Filosofía Moral y Política.

Profesor guía: Raúl Villarroel

La presente investigación protocoliza una hipótesis de lectura que sostiene la existencia de un carácter trágico-político en el pensamiento de Michel Foucault, Giorgio Agamben y Roberto Esposito. En sus obras, aquello quedaría expresado por seis principios compartidos por su filosofía. Primero, una vocación crítica a la tradición filosófica metafísica, expresada en la importancia que sobre su pensamiento ejerce el influjo de las filosofías de Nietzsche y Heidegger. Segundo, la centralidad del problema del cuerpo, en torno al estudio de la gubernamentalidad biopolítica. Tercero, una concepción trágica del lenguaje como crítica a la metafísica de

la representación. Cuarto, el carácter crítico de la experiencia política moderna y la apertura de otra posibilidad. Quinto, una comprensión filosófico-política del “agón” trágico como principio de lo político. Sexto, la recuperación del “pesimismo trágico” y la melancolía como disposiciones éticas, estéticas y políticas. En suma, sostiene que este carácter “trágico-político” comportaría la posibilidad de un otro modo de pensar o imaginar la política. Para ello propone la noción trágica de “lo descomunal”, como categoría analítica que piensa lo político en tanto relaciones de fuerzas basadas en el principio de lo agonal, irreductible y acontecimental.

Cerda Segali, María de la Luz

Fundamentación filosófica de los derechos humanos.

Profesor patrocinante: Iñigo Álvarez Gálvez

Inspirada en el pensamiento de Hannah Arendt y Carlos Santiago Nino. A pesar de la existencia de una gran retórica y de numerosos tratados, convenciones, y declaraciones internacionales de los derechos humanos, observamos día a día cómo estos derechos se violan, dejando al ser humano en el desamparo más absoluto, ya sea por la miseria, el hambre, la guerra, la corrupción, el falso reconocimiento de las personas, y también por la existencia de gobiernos totalitarios, en los que las actuaciones arbitrarias de los agentes estatales constituyen una amenaza y vulneración de los derechos humanos de las personas. Tal es el caso, de lo que aconteció en Chile durante diecisiete años, bajo el gobierno de la Junta Militar. El objetivo de esta investigación fue elaborar una fundamentación filosófica de los derechos humanos, complementaria a las ya existentes en la tradición del pensamiento filosófico. La fundamentación propuesta en este trabajo integra la visión de los derechos humanos expuesta por Hannah Arendt, con la fundamentación filosófica de los derechos esenciales desarrollada por Carlos Santiago Nino, así como también las ideas propias de esta investigadora.

Fernández Darraz, Jorge

Problemas del pensamiento sobre Latinoamérica: Entre la identidad y la máscara.

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía.

Profesor patrocinante: Carlos Ossandón B.

Es una tesis que aborda diversos momentos del pensamiento sobre Latinoamérica, tomando como método la historia de las ideas y articulando dos conceptos centrales, a saber, “identidad” y “máscara”. El trasfondo del trabajo dice relación con la manera como se han articulado los diversos modos de comprensión del mundo americano, tanto desde las preguntas surgidas en la emancipación política del siglo XIX, como también la propia lectura del mundo europeo sobre los americanos, en un proceso que puede entenderse como de construcción inevitable de una relación.

En el primer capítulo se aborda el tema de la historia de las ideas, su desarrollo en el pensamiento sobre Latinoamérica y el privilegio que en este despliegue ha tenido la forma ensayística como arma de reflexión predilecta de los intelectuales latinoameri-

canos. Se destaca también la importancia de la historia de las ideas en su relación con una incipiente reflexión filosófica en América Latina. En el segundo capítulo se abordan los conceptos de “descubrimiento” y “nuevo mundo”, como una manera de mostrar la complejidad de la interpretación de tales fenómenos, sobre todo dentro del horizonte moderno. En el tercero se aborda el problema de la emancipación política ocurrida en el siglo XIX, tomando como ejes los conceptos de “identidad” y “máscara”. Se ofrece allí también un excursus sobre el pensamiento de Andrés Bello, vinculado con la fundación política, y un excursus más breve referido a Charles Taylor y el problema de la identidad, en relación con la articulación de la cultura moderna. El cuarto capítulo se presenta al modo de una conjetura sobre el presente latinoamericano a partir de conceptos como los de “globalización”, “territorio”, “populismo”, “Estado nacional” y “democracia imaginaria”.

Fierro Carrasco, Jaime

El problema de la comunidad política, los límites de la ciudadanía.

Profesor patrocinante: Íñigo Álvarez Gálvez

La ciudadanía ha sido entendida, en lo fundamental, como un estatus de pertenencia a la comunidad política nacional. Presupuesto cuestionado por un conjunto de autores que señalan que debemos abandonar el ideal de una ciudadanía en el que cada una de sus dimensiones es definida en relación con, y a partir de, la comunidad política nacional, es decir, el Estado nación. La idea de una ciudadanía más allá del Estado nación es lo que se conoce como “ciudadanía cosmopolita”. Sin embargo, cabe preguntarse, ¿constituye la propuesta de una ciudadanía cosmopolita una alternativa normativamente “deseable” y empíricamente “viable” frente al modelo de ciudadanía nacional? Responder adecuadamente tal interrogante requiere, a su vez, dilucidar previamente cuáles son las “dimensiones” fundamentales que estructuran dicho concepto y cuál es el alcance que ha tenido el proceso de globalización sobre el Estado nación y la ciudadanía.

Riquelme Cepeda, Carlos

Políticas de la tolerancia: interpretaciones ético-políticas sobre el problema de la convivencia intercultural.

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía Moral y Política

Profesor patrocinante: Marcos García de la Huerta

Las políticas gubernamentales en torno a las relaciones entre educación e interculturalidad, y los discursos sobre reparación histórica y reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas se ordenan actualmente en torno a un efecto de totalidad estructural inclusiva de las diversidades. Esto hace creer que los desafíos que plantean los extranjeros y los pueblos indígenas, entre otros, a la democracia representativa actual, pudieran ser aspectos centrales de las políticas públicas y de educación, dirigidas al orden y la justicia social dentro de los límites de la convivencia pacífica y el Estado de derecho.

La tesis quiere desentrañar los discursos de poder que existen tras la instalación

de una política de la tolerancia en contextos públicos de diversidad e interculturalidad (educación y justicia), abordando la tolerancia y su práctica de inclusión en el discurso intercultural desde cuatro ejes de problematización, entendidos aquí como políticas de la tolerancia (la policía que daña la igualdad, diría Ranciere) y desde los que se abordan las interpretaciones ético-políticas sobre el problema de la convivencia. El problema, entonces, no es buscar el origen de la adhesión, suscripción o aplicación a estas políticas, sino más bien las condiciones de posibilidad en que se instalan sus discursos en la realidad chilena, sus aplicaciones y efectividad, con el fin de responder a ¿cuál es la voluntad de poder? ¿Qué tipo de sociedad se quiso instalar en la opinión pública nacional e internacional? En definitiva, ¿qué es todo esto que hoy se nos presenta como problema de convivencia?

Santelices Ríos, Juan

Del neoliberalismo económico al neoliberalismo ideológico: hombre-empresa y gubernamentalidad empresarial oligopólica.

Profesor patrocinante: Raúl Villarroel Soto

Hasta antes del siglo XVIII las formas de gobierno europeas se regían por la razón de Estado y esta razón era la racionalización de una práctica que va a situarse entre un Estado presentado como dato y otro presentado como algo por construir y levantar. Por tanto, gobernar, de acuerdo con el principio de la razón de Estado, era actuar de modo que el Estado pudiese llegar a ser sólido, permanente y rico, y además fuerte frente a todo lo que amenazaba con destruirlo.

Sin embargo, a partir del siglo XVIII, el principio de limitación externa de la razón de Estado, que constituía el Derecho, fue sustituido por un principio de limitación interna, con la forma de la economía y el liberalismo.

La tesis de este trabajo es que la sociedad mundial funciona bajo el influjo del neoliberalismo ideológico, el cual tiene como pilares fundamentales, la “gubernamentalidad empresarial oligopólica” (GEO) y el “hombre-empresa”, conceptos ambos que se retroalimentan y por tanto se refuerzan para dar cabida a un nuevo tipo de sociedad.

Doctorado en Historia

Biotti Silva, Ariadna

La historia por el libro. Tránsitos y recorridos de *La Araucana*. Santiago de Chile (1788- 1888).

Tesis para optar al grado de Doctor en Historia.

Profesores guías: Roger Chartier y Alejandra Araya Espinoza

El problema principal de la presente tesis radica en dilucidar: ¿por qué aparece un libro como *La Araucana*, del conquistador español Alonso de Ercilla, editada por Abraham König y compuesta por la Imprenta Cervantes en Santiago, en 1888, en la sociedad chilena hacia finales del siglo XIX? Su objetivo general es explicar qué función cumplió la primera edición chilena del libro, con el objetivo de declararla como acta fundacional del país.

La metodología propuesta se centra en comprender el fenómeno de la edición asociado al estudio de la circulación material e interpretativa previa del libro.

La tesis se compone de tres partes consecutivas, a saber, una introducción antecedente, en la que se explicitan los pilares fundamentales del trabajo, compuestos en relación con la tradición historiográfica nacional. Una primera parte, en la que se explicitan los detalles de la edición específica, vinculados al contexto y a los antecedentes biográficos del editor e impresor. Una segunda, en la que se contextualiza el fenómeno a partir de la información que entregan las fuentes inventariales, entendidas como tipo documental del cual se desprende una proposición metodológica mayor. Y una tercera, en la que se establecen las etapas del proceso de canonización nacional que sufre el libro, analizadas a partir del examen de las colecciones o bibliotecas privadas donde el libro estuvo presente.

La tesis pone en valor el presupuesto de que la historia se encuentra en los cambios bibliográficos que acompañan al libro, relacionados con los usos políticos que contextualizan los tránsitos de *La Araucana* en diversos escenarios. La hipótesis fundamental reside en comprender la función de la edición como un fenómeno asociado a la dimensión determinada que tuvo la circulación del libro, el horizonte de expectativas previo de sus posibles lectores, vinculado a su existencia física y usos anteriores.

Vetö Honorato, Silvana Clara

Disputas por el dominio del alma. Historia cultural del psicoanálisis en Chile, 1910-1950. Tesis doctoral en Historia.

Profesora guía: María Elisa Fernández Navarro

Esta investigación doctoral aborda un objeto poco común en la historiografía chilena. El psicoanálisis, aunque circula hace más de un siglo en Chile, no ha sido sometido aún a un análisis histórico minucioso, que logre mostrar la relevancia que desde comienzos del siglo XX ha tenido en este campo cultural.

Comenzando por una crítica de lo que la autora denomina “historia oficial del psicoanálisis chileno”, se construye un modelo teórico-metodológico interdisciplinar, que toma elementos de la crítica literaria, de la sociología y de la Nueva Historia Cultural. A partir de allí, el foco de la investigación es puesto en el rastreo, descripción y análisis de los “campos de apropiación” y de las “prácticas de utilización” del psicoanálisis en Chile, entre 1910 y fines de la década de 1950.

De las fuentes revisadas, se desprenden cinco campos específicos de apropiación para el psicoanálisis en las décadas estudiadas: (1) educación sexual, (2) criminología, (3) cultura popular, (4) campo artístico, (5) catolicismo. Del análisis de estos campos se concluye que el psicoanálisis fue apropiado y utilizado en nuestro país, entre 1910 y finales de los cincuenta, de modos plásticos y heterodoxos, y orientado no por intereses teóricos o gremiales, sino en función de los dilemas y encrucijadas sociales, políticas y culturales de nuestro país en aquella época.

Doctorado en Literatura

Martínez Sagredo, Paula

El castellano y la castellanización de los indígenas del común en el Cuzco colonial (1532-1700): métodos, espacios y prácticas.

Grado académico obtenido: Doctora en Literatura con mención en Literatura chilena e hispanoamericana.

Profesor patrocinante: Rolando Carrasco

Desde el primer contacto entre conquistadores e indígenas hubo que solucionar uno de los más importantes conflictos que entorpecía el desarrollo de la empresa evangelizadora en los territorios de ultramar: la comunicación. Para ello, tanto la Corona como los distintos gobiernos eclesiásticos, así como los encomenderos y doctrineros, utilizaron distintas estrategias, asistemáticas, para lograr aculturar a los indígenas. La más importante de ellas, al parecer de la autora, fue la imposición de la lengua castellana no solo como instrumento de evangelización, sino también como método de comunicación para la vida cotidiana. En este contexto, la tesis postula que es posible reconstituir el proceso de castellanización que vivieron los indígenas del común en la capital del virreinato del Perú desde la llegada de los conquistadores hasta finales del siglo XVII. Su hipótesis es que gran parte de dicho proceso debe ser reconstituido a partir de la identificación de los espacios vinculados a la evangelización —pues es bajo este ámbito que la castellanización se vuelve más necesaria— y en los espacios cotidianos donde los indígenas del común vivían la cotidianeidad: escuelas, cofradías, hospitales de naturales y talleres de escritura y de pintura. Es también a partir de estos dos últimos que revisa la evidencia textual que permite constatar los distintos grados y características de aprendizaje de la lengua castellana en manos de los sujetos protagonistas de esta historia: los indígenas del común.

Ramírez Errázuriz, Verónica

Ficción y literaridad en la construcción de la imagen del otro en relatos de viajes chilenos por Medio Oriente, a fines del siglo XIX.

Profesores patrocinantes: María Eugenia Góngora y Eduardo Godoy

Esta investigación pretende comprobar que la imagen del otro y la representación de la experiencia de lo “extraño”, que se visualiza en los relatos de viajes en Oriente escritos por chilenos durante la segunda mitad del siglo XIX, se compone en gran medida de elementos y recursos literarios. En estos casos, la utilización de datos y fuentes históricas fidedignas se ubica en un segundo plano. Por consiguiente, en los fragmentos especialmente dedicados a la descripción del *otro*, lo poético (entendiendo por poético la preocupación especial por el lenguaje y por la ficcionalización o representación) se convierte en la esencia del discurso.

Esta característica particular de los fragmentos del relato que se refieren al otro se

debe a la incomprensión de la cultura y de la realidad de ese otro por parte del autor viajero. Esa incomprensión, que acusa la subjetividad y los prejuicios con los que se expresa el autor, es valiosa desde un punto de vista literario, puesto que revela una serie de recursos, ya sea metáforas y uso de la intertextualidad, entre otros, propiamente literarios.

Se postula, en definitiva, que la incomprensión del otro y, junto con ello, la subjetividad del discurso en el relato de viajes es una fuente de posibilidades creativas, en cuanto permite el despliegue de una composición estructural basada en recursos propiamente literarios, fundamentándose en un uso especial del lenguaje y un desarrollo significativo de la ficcionalización o representación.

Villalobos Lara, Raquel

La primera edición del Quijote en Chile (1863): reescritura, recepción crítica y reinterpretación en Chile desde 1863 a 1947.

Tesis Doctorado en Literatura.

Profesor tutor: Eduardo Godoy Gallardo

Esta investigación se construyó sobre dos ejes de estudios. El primero analiza la primera publicación del *Quijote* en Chile, a cargo de José Santos Tornero. Esta parte interpreta analíticamente los aspectos culturales, literarios y sociales que rodearon esta publicación. Además, se indagó sobre los datos materiales de esta. La segunda parte analiza e interpreta la recepción crítica que *El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, de Miguel de Cervantes, tuvo en Chile desde 1863, fecha de la publicación del texto cervantino en Chile, hasta 1947, año de la conmemoración del cuadringentésimo aniversario del nacimiento de Cervantes. La investigación se circunscribió a los textos críticos, escritos por chilenos, que tienen a la obra cervantina como el motivo principal de análisis, es decir, los que se refieren a la materia crítica quijotesca. Sin embargo, se incluyeron textos importantes en la trayectoria de la materia cervantina en Chile, tales como obras literarias, documentos, poemas y otras publicaciones. La investigación recopila y analiza textos y documentos, inéditos hasta ahora, sobre el tema del *Quijote* en Chile, destacando los distintos periódicos que circularon en diferentes ciudades de Chile con el nombre de Don Quijote y Sancho.

En consecuencia, este trabajo se constituye como un importante material dentro de la crítica literaria chilena sobre la materia quijotesca. El segundo tomo incluye documentos, fotografías y caricaturas que tienen como principal figura tanto a la obra literaria cervantina como a sus personajes.

Magíster en Estudios Cognitivos

Acuña Luongo, Nicolás

Prácticas reduccionistas en neurociencia: el caso de las bases moleculares de la consolidación de la memoria.

Tesis para optar al grado de Magister en Estudios Cognitivos.

Profesor guía: Guido Vallejos Oportot

Mediante la presente tesis se realiza un análisis de las relaciones interteóricas entre las disciplinas de la psicología, la neurociencia cognitiva, y la neurociencia molecular. Dichas relaciones se describen mediante un tipo de reduccionismo específico, articulado bajo el modelo de reducción mecanicista. A partir de un análisis de la práctica científica vinculada al estudio de la consolidación de la memoria, sostengo que las relaciones interteóricas entre las disciplinas mencionadas no pueden enmarcarse bajo los modelos clásicos de reducción, debido a que dichos modelos están basados en marcos explicativos de carácter deductivo-nomológico, provenientes de ciencias como la física o la química (capítulo 1). Sin embargo, ello no significa que las relaciones interteóricas entre las disciplinas de la psicología y la neurociencia no sean de carácter reduccionista en absoluto. En efecto, el tipo de reduccionismo que pueda describir las relaciones interteóricas entre las disciplinas debe extraerse del cuidadoso análisis de las prácticas científicas de dichos campos (capítulo 2). Al respecto recojo dos modelos de reducción que asumen el tipo de explicación propia de la neurociencia. A saber, el modelo de reducción radical (capítulo 3) y el modelo de reducción mecanicista (capítulo 4). Mediante una evaluación de ambos modelos, finalmente sostengo que la opción mecanicista describe de manera más certera y sin errores las relaciones interteóricas aplicadas al caso de investigación de la consolidación de la memoria.

Hernández Villar, Carolina

La tríada oscura y el mecanismo de detección de tramposos: una aproximación de la psicología evolucionista a la arquitectura computacional del engaño.

Profesor patrocinante: Guido Vallejos Oportot

Esta tesis trata de especificar, tomando como inicio la arquitectura propuesta por la psicología evolucionista, los mecanismos adaptativos inferenciales que llevan a creer en otros para instaurar relaciones de cooperación, y establecer cuáles determinan fallas. Con tal objetivo analiza el mecanismo de detección de tramposos. Propone como modelo explicativo, que aborda las características del tramposo, la denominada “tríada oscura”, compuesta por maquiavelismo, psicopatía y narcisismo, la cual deriva en un comportamiento tendiente a la autopromoción, frialdad emocional, duplicidad y agresividad. Explora también la noción de “altruismo recíproco”, relacionándola con la propuesta de Trivers relativa al engaño y autoengaño. Aquí el autor plantea que tanto información verdadera como falsa puede ser almacenada de forma simultánea en la

conciencia inmediata, pero la clave que define el autoengaño es que la información verdadera es excluida de la conciencia. El autoengaño permite que, al ocultarse la mentira a sí mismo, la hace invisible ante los ojos de los otros. El trabajo concluye especificando procesos relativos a la arquitectura cognitiva que pueden estar relacionados directamente con los mecanismos de detección de tramosos, particularmente cuando se dan en interacciones cooperativas particulares, y el rol particular que juega la tríada oscura en estos procesos.

Landeia Balin, Paola Denisse

Comparación de tareas de comprensión de lectura de textos narrativos y textos positivos en niños con Síndrome de Asperger.

Profesor patrocinante: Guillermo Soto Vergara

El Síndrome de Asperger ha sido descrito como un conjunto de síntomas, dentro de los cuales se observa la dificultad de comprensión del discurso, especialmente la capacidad de realizar inferencias. Entre los tipos de inferencias podemos distinguir las referidas a estados mentales o emociones de otros y las de causación física. Las primeras corresponden a personas o personajes y estarían involucradas con las habilidades de teoría de la mente; las segundas, a objetos o eventos y se vincularían con habilidades generales de comprensión del mundo físico. Ambas tienen en común que no se presentan explícitas en un texto.

Esta investigación, apoyada por el proyecto Fondecyt 1110525, evaluó un grupo de niños diagnosticados con síndrome de Asperger (SA) y un grupo control, mediante el diseño y aplicación de una prueba escrita de textos que contemplan causación mental y causación física. Los resultados mostraron que no hubo diferencia significativa en el rendimiento del grupo SA y el grupo control. Estos resultados se discuten, comparándolos con los de otras investigaciones similares. Adicionalmente, se discute la teoría de “sistematización y empatización”, relacionada con la teoría de la mente.

Morales Martínez, Matías

Interferencias léxico semánticas del español al inglés en hablantes competentes de L2.

Profesor patrocinante: Ricardo García Verdugo

Uno de los aspectos más atractivos de la cognición es la forma en que el cerebro bilingüe maneja dos lenguas. En este sentido, una pregunta central es si el conocimiento de una lengua interfiere en el procesamiento de la otra en el uso cotidiano de esta. Por esto, la presente tesis estudió la interacción léxica entre lenguas en sujetos bilingües español-inglés con alta competencia en su segundo idioma (inglés), y en quienes lo aprendieron después de los diez años. Se utilizó una tarea de incongruencia semántica, en la cual los bilingües debían leer oraciones en inglés, cuyas palabras finales eran congruentes o incongruentes con el resto del contexto de la oración. Mientras los participantes realizaban la prueba, se registró su actividad cerebral a través de electroencefalografía (EEG) y se extrajeron potenciales evocados relacionados a eventos (ERPs), en los cuales

se utilizó el marcador de incongruencia semántica N400 para evaluar esta actividad cerebral. Los estímulos críticos correspondieron a palabras en inglés, cuyas traducciones al español compartían un segmento inicial con las representaciones fonológicas de aquellas palabras más esperadas para cada una de las oraciones. Por ejemplo, en la oración “*My brother swept the floor with a...*” (“Mi hermano barrió el piso con una...”, ‘*broom*’ (‘escoba’ en español) es la palabra más esperada para ese contexto oracional, mientras que ‘*foam*’ (‘espuma’ en español) es una palabra incongruente para el mismo contexto. Sin embargo, las traducciones de ambas palabras en español comparten la primera sílaba (escoba-espuma). Se encontró que los bilingües no presentaron diferencias de amplitud del componente N400 al comparar las palabras que tenían esta superposición fonológica con aquellas que no tenían tal segmento en común (por ejemplo, *broom-foam*; escoba-espuma vs. *broom-dessert*; escoba-postre). Sin embargo, se encontraron diferencias significativas en la latencia del *peak* de N400, en la que palabras que tenían esta superposición fonológica presentaron un *peak* más tardío que aquellas que no la tenían. Estos resultados sugieren una coactivación de las palabras en inglés y en español durante el proceso de comprensión léxica en la segunda lengua, por lo que constituyen evidencia que apoya y extiende la hipótesis de que el procesamiento léxico en bilingües no es selectivo.

Pérez Franco, Juan Manuel

Maestro y discípulo en psiquiatría: entre el aquí y el allí. El examen mental como relación dialógica comprometida.

Tesis para optar el grado de Magíster en Estudios Cognitivos, 2014.

Profesor guía: Guillermo Soto Vergara

Los síntomas mentales son considerados conductas que representan una interioridad inaccesible, y deben interpretarse desde la neutralidad valórica eliminando los prejuicios personales del psiquiatra. La hipótesis de este trabajo es que, en realidad, el psiquiatra entra en una relación en la que experimenta directamente tanto la interioridad del paciente como la fluidez y las obstrucciones de la interacción, para luego distanciarse, observar esa interacción y designar como síntoma del paciente el fenómeno vivido. Se investigó el proceso docente en psiquiatría mediante el registro en video de diversas actividades docentes. En el entrenamiento con el examen mental, el profesor destaca fenómenos prerreflexivos que surgen en el alumno durante dicho examen, lo ayuda a distanciarse de la relación con el paciente durante los quiebres en la interacción y ofrece una palabra que aglutina todas las acciones realizadas y las experiencias vividas. Esa palabra es el síntoma psiquiátrico. Todo este proceso es considerado por profesores y alumnos como una descripción “objetiva” de los síntomas clínicos, desestimando la participación personal del alumno. El proceso docente está atravesado por esta contradicción entre la exigencia de una observación neutral, sin compromiso personal del médico, y la participación comprometida en una relación personal que no es reconocida como tal.

Quiroga Aguilar, Lautaro

El formato representacional: los límites entre la lógica y la psicología.

Profesor patrocinante: Alejandro Ramírez Figueroa

El propósito de esta investigación es hacer observaciones relevantes respecto de algunas nociones fundacionales de una parte de la lógica y una parte de la psicología, que permitan una futura integración entre lógica y cognición. Dicha pretensión toma como punto de partida a las inferencias pragmáticas. Se plantea que el dominio de fenómenos pragmáticos de la comunicación es el dominio para una integración lógico-cognitiva de las inferencias pragmáticas. Esta integración se basa en las nociones de “formato cognitivo” y “contenido informativo” planteadas como el *desiderátum* o *explanandum* común para dichas disciplinas. El capítulo I aborda el primer obstáculo para plantear una relación entre lógica y psicología: el dogma de la dicotomía entre la normatividad de la lógica y la descriptividad de la psicología; el capítulo II, las limitaciones de la ciencia cognitiva clásica respecto del problema de la intencionalidad y su referencia al formato cognitivo; el capítulo III considera el problema de la intencionalidad en relación a la definición de su estatus ontológico en el marco de la dicotomía entre realismo intencional y la ontología physicalista. Finalmente, el capítulo IV articula una noción de inferencia pragmática y su relación con la lógica no monótona y las implicaturas.

Veas Mardini, Daniela

La ficción como hecho institucional en la teoría de John Searle: el caso de *El túnel*, de Ernesto Sábato.

Grado en Magíster en Estudios Cognitivos.

Profesor guía: Rodrigo González Fernández

El problema de la referencia en la ficción motiva este trabajo, en el que se propone, desde la teoría de norteamericano John Searle, que una obra ficticia es un hecho institucional con poderes causales sobre el mundo. Para probar dicha tesis, se revisan en primer lugar las teorías que abordan el problema de la referencia de los nombres ficticios, pasando por Alexius Meinong, Gottlob Frege, Bertrand Russell, Saul Kripke y John Searle. Luego se presenta la teoría de Searle sobre la ficción y se amplía con la de Kendall Walton. A continuación se aplica dicho aparato conceptual en el análisis de la novela *El túnel*, del argentino Ernesto Sábato, considerando de qué manera podría constituir un hecho institucional. Finalmente, se argumenta que la ficción tiene poderes causales sobre el mundo, pues modifica la realidad social en tanto capaz de asignar nuevas funciones de estatus al hombre y a la realidad, desde la cosmovisión específica que el autor transmite por medio de su obra.

Magíster en Estudios Latinoamericanos

Cea Pérez, Karen

Los libros de la buena memoria. Poéticas del testimonio en *Una sola muerte numerosa* de Nora Strejilevich y *Frazadas del Estadio Nacional* de Jorge Montealegre.

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, 2013.

Profesora patrocinante: Alicia Salomone

Esta tesis tiene por objetivo analizar las poéticas testimoniales presentes en los libros *Frazadas del Estadio Nacional*, de Jorge Montealegre (Chile), y *Una sola muerte numerosa*, de Nora Strejilevich (Argentina). Hablamos de poéticas del testimonio para dar cuenta de aquellas propiedades particulares del discurso literario, atendiendo a las formas que adopta la escritura en términos de las modalidades de la enunciación, del uso de los géneros discursivos y de los recursos trópicos, y que posibilitan la narración de la experiencia traumática de la prisión política durante las dictaduras cívico-militares iniciadas en el cono sur latinoamericano durante la década de los setenta.

Por otra parte, cabe destacar que la reconstrucción narrativa en estos testimonios se realiza mediante un proceso rememorativo en el que se incorporan otras voces y discursos que complementan la propia historia. Con ello, estos autores se instalan en lo que denominamos la “construcción social de la memoria”.

Finalmente, es pertinente aclarar que en este análisis no se busca abordar estos relatos desde una concepción estetizante del horror, interesada solo por las formas de enunciación y obviando las experiencias traumáticas tras cada uno de los relatos. Por el contrario, lo que se busca es dar cuenta de las posibilidades de enunciación de aquellas experiencias, desde el discurso literario y sus particulares formas de escritura.

Esguerra Bernal, María Paula

La educación intercultural y las posturas de algunos sujetos mapuche respecto a su formulación en Chile en las dos últimas décadas.

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos.

Profesora guía: Claudia Zapata Silva

Esta tesis es la materialización escrita de un proceso investigativo, que podemos catalogar como una exposición analítica de los diversos discursos contruidos y/o asumidos por algunos sujetos mapuche respecto a la educación intercultural en Chile, desde principios de los años noventa hasta la actualidad. Por lo tanto, son dos, al menos, los objetivos específicos sobre los que busca dar cuenta este documento: por un lado, contextualizar y ubicar históricamente la cuestión indígena contemporánea y la educación intercultural en América Latina. Por otro, problematizar la discusión acerca de la realización de una educación intercultural en contextos mapuche, mediante la identificación de discursos e, inclusive, tensiones al interior del pueblo mapuche, respecto de la educación intercultural.

La educación intercultural ha sido materia de reflexión por parte de intelectuales, dirigentes y organizaciones mapuche —el “movimiento mapuche”. En las dos últimas décadas, manifestaciones individuales y colectivas de este movimiento han venido construyendo y debatiendo posturas en torno a la educación intercultural. El presente trabajo es el resultado de la indagación acerca de los discursos desarrollados desde y por este movimiento, concentrándonos en las posturas individuales o colectivas de sujetos mapuche vinculados, de un modo u otro, al quehacer educativo. Asimismo, contrastamos estas posturas, que de ningún modo son homogéneas o monolíticas, con el despliegue discursivo proveniente del intervencionismo estatal, proveniente de algunas agencias gubernamentales vinculadas directamente con políticas educativas para la población indígena, tales como el Ministerio de Educación (MINEDUC) y la Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI) que, como veremos, es una línea discursiva que apela a una doctrina multiculturalista, caracterizada principalmente por la búsqueda de inserción de los pueblos indígenas en la realidad socioeconómica actual, reconociendo sus derechos culturales, pero relegando a un segundo plano el reconocimiento de derechos políticos colectivos.

Las posturas expresadas por algunos mapuche en torno a las propuestas de educación intercultural en Chile fueron rastreadas en entrevistas directas, documentos oficiales y textos escritos. El piso discursivo lo dan las propuestas iniciales de un proyecto de educación intercultural bilingüe (EIB) en Chile, apropiadas y/o construidas por algunos sectores mapuche y en las que participaron también sujetos de otros pueblos indígenas que habitan el territorio chileno. A partir de esto, entran en diálogo posturas de sujetos mapuche y posiciones provenientes de la institucionalidad chilena.

Gumas López, Arone-Ru

La modernización urbana de Santiago de Chile, Buenos Aires y Ciudad de México en la segunda mitad del siglo XIX.

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos.

Profesor guía: Grínor Rojo de la Rosa

Este trabajo analiza la transformación del trazado y ordenamiento urbano que experimentaron tres ciudades capitales de América Latina durante la segunda mitad del siglo XIX. Cambios que ocurrieron en directa relación con los distintos procesos modernizadores que tuvieron lugar durante el mismo periodo en Europa.

Se estudian y enumeran los cambios que se llevaron a cabo según el modelo francés de Georges-Eugène Barón de Haussmann, modelo imitado tanto por su efectividad como por sus implicaciones culturales por las elites de los países respectivos.

Se describen los proyectos implementados al respecto en Argentina, donde se renueva la ciudad de Buenos Aires durante la intendencia de Torcuato de Alvear; en Chile, durante los años del intendente Benjamín Vicuña Mackenna; y en México, donde la renovación ocurre de manera gradual, al principio, para luego, durante el porfiriato, responder a un esfuerzo sistemático.

Se exponen los resultados de los estudios bibliográficos y de campo hechos en Santiago, Buenos Aires y Ciudad de México. Y, mediante la fotografía que se logra de

los distintos procesos ocurridos en las tres ciudades, se da cuenta de las similitudes y diferencias de los trabajos emprendidos usándose la pauta europea. Todo ello para dar respuesta a los nuevos desafíos nacidos desde el incremento de la población, así como del cambio del rubro agrario al industrial.

Se analizan también las similitudes de los procesos modernizadores, en general, los iniciados en el nuevo continente respecto de los europeos, tomando como referencia las ciudades en estudio: gustos, cultura, influencias de las clases dominantes, estructura social, grados de industrialización y recursos con los que contaban las nuevas naciones.

Hamel Alonso, Renato

Articulaciones del neoliberalismo y el nacionalismo estatal en Chile y México.

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, 2014.

Profesor patrocinante: Bernardo Subercaseaux

La tesis examina la relación entre la aplicación de reformas estructurales neoliberales y las formas de nacionalismo estatal en Chile y México durante los regímenes que impulsaron tales reformas, es decir, entre 1975 y 1990, para el caso chileno, y entre 1982 y 2000, en el caso mexicano. La premisa de la investigación es que no existe contradicción inherente entre el nacionalismo y el neoliberalismo. Para tal efecto, se hace una discusión de ambos conceptos, una revisión histórica del origen y el desarrollo de la teoría neoliberal, así como una discusión en torno a la aplicación en los dos casos señalados. Posteriormente, se analiza la redefinición y movilización de las identidades nacionales chilenas y mexicanas, con el objetivo de otorgar legitimidad a las reformas estructurales neoliberales que se implementaban, atendiendo, no obstante, a las particularidades históricas y políticas de cada caso. Finalmente, se aborda la posibilidad de generar explicaciones generales que vinculen ambos fenómenos, yendo más allá de la especificidad de los casos estudiados.

López González, Loreto

Lugares de memoria de la represión. Contrapunto entre dos ex centros de detención recuperados en Chile y Argentina: Villa Grimaldi y el Olimpo.

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, 2013.

Profesor patrocinante: María Eugencia Horvitz

La tesis se inscribe en el campo de estudios de las memorias colectivas, centrándose en el análisis de lugares de memoria vinculados a las violaciones a los derechos humanos perpetradas por las últimas dictaduras en Chile y Argentina.

A través de una investigación de carácter comparado, se concentra en las configuraciones espaciales que han dado forma a dos lugares de memoria en el caso chileno y argentino: Villa Grimaldi y el Olimpo, respectivamente, preguntándose por los vínculos entre estos lugares y las memorias que los han activado como referentes, la presencia de usos literales y ejemplares en esos vínculos, y las formas en que las mediaciones memo-

riales construidas han permitido la conexión con una potencial pluralidad de memorias en torno al pasado reciente.

El ejercicio de análisis se basa en el supuesto de que las configuraciones espaciales observadas en cada caso son, en efecto, una representación material de los usos literales o ejemplares de las memorias alojadas en cada sitio, y plantea la hipótesis de que la coexistencia de usos literales y ejemplares de las memorias asociadas al lugar se relaciona con la intervención de actores en la gestión del sitio, que representan un espectro amplio y diverso de experiencias y memorias asociadas al lugar.

El análisis en clave comparada permite identificar similitudes y diferencias de los casos considerados para el estudio —Villa Grimaldi y el Olimpo—, en el contexto de las sociedades posdictatoriales latinoamericanas, lo que contribuiría a comprender mejor los procesos de memorialización, abriendo también las posibilidades de proponer conceptos y categorías que podrían ser utilizadas en el análisis de otros casos de la realidad regional, tanto desde la investigación social como para el autoanálisis de las instituciones encargadas de gestionar sitios de memoria.

Marambio de la Fuente, Matías

Campo intelectual y artes visuales: Marta Traba y la formación de una crítica artística latinoamericana.

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, 2013.

Profesor guía: Grínor Rojo

La presente tesis busca reflexionar sobre las relaciones entre el campo intelectual y el campo artístico latinoamericano de la posguerra hasta mediados de los setenta. Para ello se revisa la obra de la intelectual argentino-colombiana Marta Traba. Tras un panorama de la crítica de artes en el periodo señalado, se revisan algunos estudios sobre su figura, para luego dar paso a la discusión de dos ejes de lectura: los aparatos teóricos desplegados por Traba (trabajados aquí bajo la categoría de “redes conceptuales”) y las cercanías que su obra manifiesta con la estética y la política (que denomino “afinidades electivas”). La hipótesis que sustenta la tesis apunta a mostrar que Traba encarna una tendencia de renovación teórica dentro del campo de la crítica de artes, que formula un entramado conceptual para dar cuenta de la especificidad del arte latinoamericano en un contexto de alta politización del mundo intelectual. Al mismo tiempo, su afinidad con la literatura, los medios plásticos tradicionales y una concepción del compromiso político permiten entender las transformaciones bruscas de los años sesenta en los medios letrados y artísticos.

Mejías Navarrete, Elizabeth

Requerir, hacer amistad y poblar: hacerces de la pacificación en la primera expansión hacia América del Sur. 1499-1534.

Profesora guía: Alejandra Vega Palma

Esta investigación identifica y caracteriza las prácticas sociales que articularon el

proyecto civilizador en las expediciones de la trayectoria de conquista proyectada desde Panamá hacia el Perú, entre 1499 y 1534. Para ello se analizan las cartas y relaciones escritas por agentes colonizadores, las cuales son contrastadas con ordenanzas regias, historias y crónicas del período, además de tratados, manuales y vocabularios de la Europa occidental.

Se propone como eje de análisis los momentos de contacto entre los aborígenes americanos y los colonizadores europeos. Específicamente, cómo estos son articulados y rearticulados desde el discurso colonizador. En su despliegue, estos episodios ponían en juego una serie de prácticas que construían y sustentaban las relaciones coloniales. Estas acciones articulaban a los sujetos y los espacios en el transcurso de la expansión, transformando y organizando el territorio. Es decir, fue un proceso que posibilitó la emergencia de determinadas jerarquizaciones socioespaciales. Para dar cuenta de esta heterogeneidad, se relevan aquellas prácticas que se organizaban en torno a la figura del pacificar.

En las normativas reales y los relatos entregados por los conquistadores, “pacificar” se enuncia como un acto recurrente para dar cuenta de cómo se debía desplegar el proyecto de dominación a lo largo del territorio. A través de él se expresaban y describían las prácticas implicadas en la labor civilizadora, los sujetos involucrados y las relaciones que se debían dar entre ellos. Esta investigación identifica y sistematiza cómo el discurso colonizador da cuenta de las prácticas inscritas en dicho acto, reconociendo sus usos, alcances, variaciones y negociaciones en distintos contextos y espacios. A saber: requerir, hacer amistad y poblar.

Mercado Guerra, Javier

Religiosidad y folklorismo en dos festividades patronales de los Andes: Potosí (Bolivia) y Ayquina (Chile).

Profesor patrocinante: Claudia Zapata Silva

El trabajo analiza los significados que circulan en torno a las prácticas rituales y coreográficas en dos comunidades del área sur andina (Potosí, Bolivia, y Ayquina, Chile), durante el desarrollo de sus principales festividades patronales.

El propósito de la investigación es demostrar la existencia de un estrecho canal de comunicación y traspaso de elementos simbólico-culturales entre algunas poblaciones del Norte Grande de Chile y de la vertiente andina de Bolivia. Este canal de comunicación y traspaso se expresaría preferentemente a través de determinadas danzas que, una vez surgidas en el contexto boliviano, son sistemáticamente adoptadas por los promesantes de los bailes religiosos del Norte Grande de Chile. De esta forma, sería posible rastrear no solo los significados unívocos o las permanencias estructurales que contienen las danzas que circulan por este espacio andino transnacional, sino que también se puede indagar en la relevancia de la propia escenificación de las danzas en tanto mecanismos simbólicos centrales en los procesos de construcción de las identidades colectivas. El análisis se sustenta básicamente en trabajos de campo etnográficos realizados entre los años 2008 y 2010, complementado además con una perspectiva histórica basada en artículos de prensa, documentos parroquiales y otras documentaciones complementarias.

Pavez Verdugo, Paulina

El hombre del destino. Las representaciones sociales y culturales de Pinochet en la posdictadura 1999-2013.

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, 2014.

Profesor patrocinante: María Eugenia Horvitz

Este estudio analiza las dimensiones simbólicas del fenómeno pinochetista en la posdictadura, a partir del análisis de las representaciones y prácticas sociales vinculadas a la figura de Pinochet, que posibilitan que algunos sectores de la sociedad chilena construyan y legitimen una memoria heroica de la dictadura. ¿Por qué los crímenes perpetrados durante la dictadura no logran empañar la figura del dictador y la memoria heroica del golpe militar? ¿Qué elementos simbólicos de la cultura política chilena o del imaginario político que encarna Pinochet permiten que un sector de la sociedad chilena justifique y legitime el golpe militar y los crímenes de la dictadura? Estas son algunas preguntas que este estudio intenta contestar, complejizando la propuesta de Steve Stern desde la perspectiva teórica de la Nueva Historia Cultural. Desde el contexto latinoamericano y estableciendo algunos paralelismos con el caso argentino, se propone entender el fenómeno pinochetista desde la noción de “culto cívico”, a partir del análisis de la construcción de una memoria de Pinochet en tanto “héroe”. En términos metodológicos, se trabajó con fuentes orales (entrevistas) y cinematográficas (género documental) y se realizó análisis estructural del discurso.

Quiroz Rojas, Rodolfo

El imaginario geográfico de José Carlos Mariátegui. Sin calco ni copia y con los pies en la tierra.

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, 2013.

Profesor patrocinante: Horst Nitschack

La presente tesis organiza una interpretación crítica del problema geográfico en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. La hipótesis de trabajo propone que, desde *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), es posible superar la visión determinista, neutral, ahistórica y estática del espacio geográfico que domina en 1920. Así, el espacio geográfico se vuelve un móvil activo, historizado, modificable, un momento dinámico para la iniciativa política en tanto contradicciones, y un momento para la creación de nuevos órdenes espaciales al interior de un horizonte socialista y revolucionario. Desde esta clave de lectura se dilucidó cómo y en base a qué fundamentos Mariátegui interpretó y ensayó la idea de geografía, conectando una serie de pasajes y/o caracterizaciones del proceso general en Perú y América Latina de *Siete ensayos* con referencias del desarrollo geográfico desigual y el carácter ideológico del espacio como producto social. De ahí que la tesis se dividió en tres capítulos que buscaron: 1) identificar las influencias geográficas de Perú y Mariátegui; 2) discutir los fundamentos de la geografía crítica de orientación marxista abiertos al problema mariateguiano, y 3) proponer una relectura geográfica desde *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*,

con el fin de tensionar el uso tradicional de la geografía de Mariátegui. La voluntad de significar política y colectivamente el espacio geográfico es, por consecuencia, la continuidad que se expande de costa a sierra y viceversa, en las diferentes capas geográficas e históricas que nos propone Mariátegui.

Rueda Ramirez, Hugo

Infortunios, milagros, e imágenes: exvotos mexicanos.

Tesis para optar al grado de Magister en Estudios Latinoamericanos, 2014.

Profesora guía: Alejandra Vega Palma

La presente investigación se centra en el estudio de las prácticas que tributan gratitud a una divinidad a través de un objeto que la contiene: el exvoto. Condensador de un entramado de relaciones con lo sagrado, el exvoto es a la vez testimonio de un milagro, prueba de la gracia divina y artefacto legitimador de la fe entre sus participantes. En lo particular, esta tesis se pregunta por el recorrido histórico, social y simbólico de exvotos pintados o “retablitos” en México. Estos sobresalen por ser capaces de concentrar y traducir a lenguaje pictórico los relatos maravillosos que narran la intervención de lo divino en el cotidiano de sus feligreses.

La investigación propone un análisis del objeto desde una dimensión diacrónica, que transita desde tempranas manifestaciones en el espacio novohispano, hasta contemporáneas formas que despliegan el movimiento en las técnicas del saber hacer la ofrenda. Para la realización de este objetivo, el estudio se inscribe dentro de los lineamientos de la Historia Cultural, nutriéndose de diálogos con la antropología, la semiótica y los estudios sobre arte y religiosidad.

Villate Rodríguez, Camila

Aproximaciones al uso de TICs para el cambio social en radios comunitarias de Colombia y Chile.

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, 2013.

Profesor patrocinante: Darcie Doll.

Esta investigación explora cómo la instauración global de las tecnologías de la información y la comunicación (TICs) ha permitido que sus herramientas también estén al alcance de comunidades locales, quienes las han utilizado para generar relatos y discursos por fuera de la hegemonía cultural que impone el mercado.

Analiza ámbitos como la globalización, sociedad global, industrias culturales, comunicación de masas, comunicación comunitaria y cambio social, para confrontarlos con la realidad de dos medios comunitarios, uno en Colombia y otro en Chile. Mediante entrevistas grupales e individuales a los integrantes de estos medios, se buscó reconocer el modo en que usan, aplican e integran las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, para finalmente analizar la relación que establecen entre el uso de estas tecnologías y la posibilidad de generar cambios sociales en sus propias comunidades locales.

Magíster en Filosofía

Aguilar Ramírez, Juan Pablo

El infinito en Marx y Levinas como escape al silogismo de la totalidad.

Tesis para optar al grado de Magíster en Axiología y Filosofía Política.

Profesora guía: Claudia Gutiérrez

En este trabajo se examina el infinito de Marx y Levinas, en tanto críticas del infinito verdadero hegeliano, para demostrar que la noción de “infinito” es crucial desde el punto de vista metodológico, ya que tiene consecuencias sobre las exigencias que sufren los conceptos y categorías para adquirir el estatus de realidad en la filosofía política.

Para fundamentar lo anterior, se realizó en primer lugar un análisis del infinito verdadero de Hegel y así adquirir la batería conceptual necesaria para determinar, en un segundo capítulo, el infinito político de Marx y, finalmente (capítulo III), el infinito sensible de Levinas.

Aicardi, Alegría Renato

Perspectivas cínicas para la actualidad. La influencia de la secta cínica.

Profesor patrocinante: Cristóbal Holzapfel Ossa

Esta tesis se propone la tarea de pesquisar la posibilidad de establecer puntos de enfoque pertinentes a la situación actual de la cultura occidental, a partir de la secta cínica, especialmente en lo referente a sus primeros representantes, los cuales nos son conocidos por la obra de Diógenes Laercio: *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, principalmente centrado en la figura de Diógenes de Sínope.

La situación actual de occidente es definida aquí como “extravío del hombre de sí mismo”, la cual da cuenta de un desfundamiento de sentido del ser humano perteneciente a una sociedad que, a juicio de Aicardi, no logra dar con las coordenadas que puedan remitir a la construcción de una comunidad, en concordancia con los ideales propuestos especialmente a partir de la modernidad, los cuales pueden exponerse, de modo general, bajo las nociones de libertad, independencia, emancipación y otros afines. Esta situación cultural se entiende aquí como resultado de una tergiversación de las metas humanas, las cuales han sido desgarradas de la intimidad de los seres humanos para establecerse principalmente dentro del marco de oportunidades que ofrece el modelo socioeconómico imperante.

Para hacer frente a esta situación, una revisión del cinismo antiguo, que pueda dar luces para esclarecer el contexto descrito, está determinada bajo cinco tópicos presentes en la secta: transvaloración, libre uso de los cuerpos, cosmopolitismo, parresía o libertad de expresión, y autarquía o gobierno de sí.

Bustamante Bustamante, Luisa

La literatura tensionada: entre la arqueología y la deconstrucción.

Profesor patrocinante: Carlos Contreras Guala

La presente tesis investiga la reflexión filosófica que Jacques Derrida y Michel Foucault desarrollaron en torno a la literatura, estableciendo las diferencias y similitudes entre estos autores, para destacar la implicancia que ello tuvo en el conjunto de sus respectivas obras. Para ello se problematizan las siguientes apreciaciones: ambos pensadores señalan el acontecimiento del libro de Mallarmé, la literatura de Joyce, citan a Diderot y tienen una visión común de la literatura como un vacío. Comparten la idea de los pliegues del lenguaje, la repetición como iterabilidad y la fábula, ya sea como estatuto para conducir a la literatura como institución o a la especialidad del discurso. Sin embargo, aunque ambos coinciden en algunas apreciaciones, sus proposiciones sobre la fábula los va a diferenciar.

Derrida propone el ensamblaje de la literatura como institución y la democracia-por-venir. Este estatuto conduciría a la posibilidad del derecho instituido, antecedido por un texto fabulado y por tanto ficcionado. Por su parte, Foucault considera en la fábula los rasgos de la especificidad del discurso, tema que se manifiesta en toda su obra y que emerge con nitidez en el discurso científico.

Ya sea fábula como derecho e institución, o fábula y orden del discurso, el aporte de estos dos pensadores a la reflexión filosófica sobre la literatura contemporánea fue excepcional. Este trabajo subraya ese aporte, demostrando la relevancia del concepto de fábula en sus propuestas.

Carreño Fernández, Carlos Manuel

Cosmos o Caos: la dialéctica del Ser y la Nada.

Profesor patrocinante: Cristobal Holzapfel Ossa

Este ensayo se propone dos objetivos principales: primero, retomar y responder la pregunta que Hegel formulara en el prefacio de *Ciencia de la lógica*, a saber, ¿cuál ha de ser el comienzo de la ciencia, esto es, de la disciplina que pretende conocer la realidad? Segundo, desarrollar, con la mayor completitud posible, las consecuencias metafísicas y epistemológicas implicadas en la respuesta a la pregunta anterior. Ahora bien, respecto del primer objetivo concluye, tras haber examinado críticamente los correspondientes pronunciamientos de Descartes y Hegel sobre el asunto, que la ciencia (entendiendo aquí por tal la metafísica) ha de inaugurar su actividad con la respuesta a una pregunta que determinará gravemente el derrotero que a partir de ella habrá de seguir: “¿es la realidad inteligible? En caso de serlo, cuál(es) debe(n) ser la(s) condición(es) de posibilidad de su inteligibilidad?”. Se intenta demostrar que esta pregunta inaugural admite dos y solamente dos respuestas posibles. Finalmente, una de estas vías conduce necesariamente a una ontología racionalista, que sostiene que lo absolutamente real es absolutamente inmutable, unitario e inmaterial, dando así cumplimiento a nuestro segundo objetivo.

Casanova Brito, Mauricio

Razón y normatividad. El debate entre Jürgen Habermas y Niklas Luhmann.

Profesor patrocinante: Raúl Villarroel Soto

La controversia entre Jürgen Habermas y Niklas Luhmann estuvo vigente durante aproximadamente tres décadas. El punto de inicio fue una obra conjunta publicada en 1971 (*Teoría de la sociedad o tecnología social*). El desenlace, el fallecimiento de Luhmann en 1998. Durante este periodo, la obra de ambos autores se mantuvo en constante diálogo, adquiriendo la relevancia de debates tan recurridos como el efectuado entre Karl Popper y Theodor Adorno. La investigación pretende mostrar que esta controversia (inserta en el contexto no tanto de la filosofía sino de las ciencias sociales) no es ajena al pensamiento filosófico, sino que representa una instancia de renovación de las principales ideas filosóficas en torno a la modernidad, inauguradas por Kant y Hegel. La postura es que en Habermas y Luhmann se confrontan dos posibilidades de iniciar el pensamiento filosófico y teórico, como algo apriorístico o como un resultado.

Díaz Fernández, José

Filosofía política de la educación nuestroamericana: Filosofía de la educación entre la dominación y la liberación de Latinoamérica.

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía.

Profesores guía: Francisco Herrera Jeldres y Carlos Ruiz Schneider

La investigación presentada en esta tesis explora y reconstruye una reflexión y un diálogo filosófico sobre la educación en Latinoamérica, sistematizando los mecanismos bajo los cuales la educación se ha desarrollado como una praxis de dominación, y fundamentando con ello la filosofía de la educación como filosofía política de la educación nuestroamericana.

Para esto, en el primer capítulo se hace un recorrido histórico que inicia con el análisis de textos fundacionales de la filosofía latinoamericana. En primer lugar se revisa *Ideas para un curso de Filosofía Contemporánea*, de Juan Bautista Alberdi, y *Nuestra América*, de José Martí. Para finalizar con la sistematización del llamado debate por la “Filosofía Latinoamericana” entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy. Al segundo momento se accede a través de la sistematización de la controversia por la existencia, características y autenticidad de la filosofía latinoamericana, desde la controversia anteriormente abierta entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, brindando los nexos necesario para —en el segundo capítulo de esta tesis— registrar, sistematizar y criticar un diálogo olvidado en las discusiones filosóficas latinoamericanas contemporáneas sobre educación, diálogo articulado entre Paulo Freire, Iván Illich y Enrique Dussel.

El segundo capítulo, “Pedagogías de la liberación de los oprimidos”, será el lugar para la realización del análisis crítico del diálogo filosófico que se articula, tanto desde la temática de la educación latinoamericana como proyecto de liberación de los oprimidos y excluidos del “naciente tercer mundo”, como desde la liberación de la educación de su mecanismo colonial de ejercicio pedagógico. Este diálogo filosófico latinoamericano

tiene su consumación en un apartado filosófico crítico —“Conclusión”— que evalúa y proyecta los principios y fundamentos de una pedagogía de la liberación desde los oprimidos y excluidos hacia un proyecto nuestroamericano.

Feuerhake Garbarini, Ernesto

Empirismo y crítica. Husserl y Deleuze a través de Hume.

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía.

Profesora patrocinante: Claudia Gutiérrez Olivares

El objetivo general de esta tesis es elucidar una vía de entrada hacia las relaciones entre la filosofía de Gilles Deleuze (1925-1995) y la escuela fenomenológica. Se trata de una relación crítica. Nos acercamos a ella a través de la lectura y la evaluación de los análisis que tanto Husserl como Deleuze hicieron del pensamiento del filósofo empirista escocés David Hume. Husserl era un lector asiduo de Hume, cuyo peculiar empirismo representaba una amenaza interior para la fenomenología. De otra parte, Deleuze elaborará un pensamiento que se ha dado en llamar “empirismo trascendental”. Por tanto, nos ha parecido que la conflictividad existente entre ambos debía pasar por el examen del empirismo. El empirismo, sin embargo, tal como nos ha parecido leerlo en Deleuze, no es exactamente una “doctrina”. Es más, la evaluación del empirismo, de esto que no es una doctrina, nos echará luces ahora, a la inversa, sobre cuál puede ser el sentido de un conflicto filosófico. De modo que los exámenes que llevamos a cabo cumplen un doble propósito: mapear el diferendo entre Deleuze y la fenomenología en clave de crítica, y esclarecer un motivo posible para el peculiar trascendentalismo deleuziano.

Indo Bustamante, Deyby

Mito y poesía: hacia la problemática político ontológica en M. Heidegger y W. Benjamín.

Profesor patrocinante: Cristóbal Holzapfel Ossa

El trabajo busca explorar las nociones de poesía y mito bajo la difusa diferencia establecida a partir de la lectura e interpretación de M. Heidegger y W. Benjamín en cierta tradición. A través de un trabajo ontológico, etimológico y sujeto a concepciones de la filosofía de la historia, se busca dejar en explícito las coincidencias más que terminológicas entre ambos autores, pasando por alto la obstrucción que una lectura política simple podría hacer entre un filósofo de corte fascista y otro de impronta marxista. El concepto clave en esta operación se obtiene del concepto de “mito” y sus derivaciones. Este viene a instalarse como soporte fundacional en el discurso estético de ambos autores, representando una asunción paradigmática de la teoría política.

Llanos Arriagada, Carolina Eugenia

El pensamiento trágico y la libertad en los escritos de juventud de Friedrich Nietzsche.

Profesora guía: Sandra Baquedano Jer

El trabajo desarrollado en la presente investigación, tiene como objetivo fundamental profundizar y reflexionar sobre la relación entre el pensamiento trágico y la libertad en el contexto de la obra nietzscheana de juventud. Para estos efectos, el primer recurso metodológico consiste en una delimitación y contextualización de lo que significa el pensamiento trágico como cosmovisión, por lo que el primer capítulo se concentra en la referencia a un proceso en que se configura una interpretación trágica de la realidad en el ámbito de la filosofía y particularmente en el pensamiento de Nietzsche.

La segunda parte inicia con una búsqueda de los referentes griegos que se manifiestan en el pensamiento juvenil del autor, con la finalidad de reconstruir la noción de libertad. A partir del reconocimiento y profundización de los diversos temas y aspectos que aluden en distintos sentidos a la idea de libertad, se distingue entre un sentido metafísico y otro existencial, de manera que en el segundo capítulo se explicita la relación fundamental entre lo trágico y la libertad, en el que el carácter agonial del juego aparece como elemento sustancial en dicha relación. Finalmente, lo trágico, concebido desde la libertad, es puesto en relación con la crítica de la modernidad, en la cual tal época histórica es interpretada como *hybris*, puesto que la relación entre el ser humano y el límite aparece trastocada. Una de las consecuencias es que se encubre la noción auténtica de libertad, que en la perspectiva nietzscheana se vincula con un proceso de despliegue de la existencia, en el que resulta fundamental el reconocimiento de la continuidad ontológica entre humanidad y naturaleza y el replanteamiento de la formación, todo esto en un horizonte de comprensión que valora desde un pesimismo de la fortaleza.

Mateluna Estay, Hernán Arturo

El rol de la educación pública escolar para la construcción de democracia. Una mirada desde la realidad chilena.

Profesor guía: Carlos Ruiz Schneider

En este trabajo se analiza el rol de la educación escolar pública para la construcción de la democracia. Primeramente examinamos el concepto de democracia, caracterizándola desde una perspectiva general, teniendo en vista los principales valores que puede y debe aportar a una sociedad. Consecutivamente, establecemos un análisis del proceso educativo, fundamentando la importancia que tiene este proceso para los seres humanos y cómo se vincula con el concepto de democracia a partir de la formación de ciudadanos democráticos. A partir de esto último, y previamente habiendo caracterizado los conceptos de lo público y lo privado, desarrollamos una discusión en la cual se exponen las principales características y diferencias de la educación pública y privada, con vista a determinar la educación pública escolar como la que ofrece una mejor oportunidad para la construcción de las prácticas democráticas de la sociedad. Finalmente, llevamos esta discusión a nuestra realidad, teniendo como referente a la educación subvencionada, de la cual primeramente determinamos si su carácter se relaciona más con

el ámbito de lo público y lo privado, y de esta forma, establecer si puede contribuir en el desarrollo de la formación de ciudadanos democráticos de la misma manera como lo hacen los establecimientos públicos.

Pavez Muñoz, Javier

Jacques Derrida: la política de la sobrevida.

Profesor patrocinante: Carlos Contreras Guala

La tesis plantea un examen en torno al cuasiconcepto de “sobrevida” (*survie*) en Jacques Derrida. En tal examen, se propone que la “sobrevida” tiene la estructura del temprano concepto de “huella” (*trace*) y que se implica, políticamente, con lo que nuestro autor alrededor de los noventa llama “lógica espectral” o “fantología”. Que tal implicación sea de carácter político, quiere decir que en la obra de Derrida no habría un giro ético-político a partir de los años ochenta o noventa, sino lo que él llama, en Parages, una “variación de motivos más que de temas”.

Considerando esta variación derridiana de motivos, el desarrollo de la investigación involucra, por una parte, trazar líneas vinculantes entre el motivo de la “sobrevida” y la cuestión de “escritura” y la “huella” bajo lo que se podría denominar la deconstrucción del presente viviente, a partir de sus primeros trabajos respecto de la fenomenología de Edmund Husserl. Por último, se propone cierta política de la sobrevida, que, más allá del presente viviente y con la intensidad lo imposible, atañe a la lógica de la espectralidad o fantología (*fantologie*), desarrollada en sus textos más tardíos.

Ante la pertinencia política de la afirmación de la vida, en dicha vinculación se propone desplegar el concepto de “sobrevida” como la operación que deconstruye la forma fenomenológico-trascendental de denominar lo vivo de la vida. Bajo el índice de la “huella” que desbarata cualquier plenitud o cualquier distinción entre presencia/ausencia, la operación que denominamos “política de la sobrevida” consistiría en un sobrevivir que, como escribe Derrida en *Espectros de Marx*, está “más allá de la vida o la muerte efectiva, más allá del presente vivo en general”.

Prats Palma, Belisario

Egoísmo y daño ambiental a la luz de Arthur Schopenhauer.

Grado académico obtenido: Magíster en Filosofía.

Profesora guía: Sandra Baquedano Jer

El objetivo de esta tesis es analizar el egoísmo en el ser humano y su posible relación con el daño ambiental, recurriendo para tal efecto a la doctrina del filósofo alemán Arthur Schopenhauer. En esta línea de pensamiento, los temas a desarrollar consideran el estudio de la voluntad de vivir en los seres vivos; la subordinación de la razón al *nóu-meno* volente; el egoísmo y la maldad como móviles antimorales y, finalmente, el puente hacia el camino de la negación de dicha voluntad a través de una tregua estética y del actuar ético, pasando por la caridad y la compasión como actos de excepción. Esta tesis demuestra cómo el ser humano, estimándose superior a los demás seres vivos —por estar

dotado de racionalidad— y cediendo a los designios de su voluntad, ha dispuesto arbitraria y descontroladamente de muchas especies de seres vivos, ha alterado gravemente su hábitat y ha puesto en peligro su propia existencia.

Tapia Wende, Matías

El silencio como marca de la autenticidad del individuo cristiano en Kierkegaard.

Profesor patrocinante: Jorge Acevedo Guerra

Esta tesis trata la categoría existencial del silencio en el pensamiento de Søren Kierkegaard (1813-1855) como garantía, sostén y potenciación de la interioridad del individuo espiritualmente constituido, a la vez que valida una comunicación entre singulares ordenada a pensar la palabra como nacida del silencio y de la idealidad que este contiene. Para abordar estas cuestiones, el trabajo adopta una lectura predominantemente filosófica de la obra kierkegaardiana, supeditando cualquier referencia al cristianismo o a la dogmática a un paradigma metafísico-existencial propio de un cierto idealismo romántico. Su estructura está delimitada en cuatro capítulos, cada uno de ellos dividido a su vez en tres secciones. El primer capítulo tiene como objetivo replantear la relación de Kierkegaard con el pensamiento hegeliano y romántico, y derivar desde ahí ciertas influencias innegables que servirán de directriz para la lectura adoptada en esta investigación. El segundo revisa esta recepción conceptual a partir de la estructura dialéctica, existencial y categorial del espíritu que propone Kierkegaard, derivando la importancia de la categoría del silencio. El tercer capítulo aborda el asunto del silencio desde la perspectiva de la existencia, tomando diversos matices relacionales denotados en el segundo capítulo y resignificándolos, con miras a destacar la concentración individual que denota el estar callado. Por último, el cuarto despliega el silencio a partir de sus implicancias comunicativas, enfocadas en la comunicación indirecta de poder y en el secreto de la palabra que encubre un mensaje trasladado y tendiente ulteriormente a volver a un punto primitivo y original en todo sujeto. Para aclarar esto se alude a la obra kierkegaardiana como paradigma discursivo y se termina con una conclusión que reúne todos los elementos en su conjunto y los pone al servicio de una breve reconsideración de la palabra filosófica.

Yáñez Godoy, Juan Pablo

El contra de Miguel Abensour. O sobre la posibilidad de articular un pensamiento crítico y libertario hoy.

Profesor patrocinante: Claudia Gutiérrez Olivares

El objetivo general de esta tesis es tematizar los múltiples sentidos que la reflexión de Miguel Abensour esboza cuando utiliza la preposición “contra”. Con esto pretendemos demostrar no tan solo dicha multiplicidad, transformando la pregunta por el sentido de esta figura en un asunto problemático, sino además la capacidad que ésta posee para revelar aspectos específicos de la propuesta filosófica que Abensour nos extiende. Llevamos a cabo este objetivo abordando la obra de Abensour a partir de los

escenarios más destacados donde el “contra” hace su aparición, disponiendo las distintas etapas de esta investigación en función de estos textos, en los que el sentido de esta preposición se hace visible. Etapas que no solo nos llevan a los distintos niveles en los que el “contra” se inscribe, sino que nos obliga a inmiscuirnos en la lectura especializada que Abensour realiza de parte importante de los referentes que nutren su obra.

Hemos dispuesto los cinco capítulos que componen esta investigación con vistas a abordar las tres temáticas principales en las que el “contra” se expresa, a saber, la filosofía política, el Estado y la democracia. La primera de estas preocupaciones comprende nuestros dos primeros capítulos: en el primero nos abocamos al problema que subyace al trato de lo político, al complejo panorama en el que este tiene lugar y al diagnóstico que Abensour realiza del estado de la preocupación política. Escenario que dispone las condiciones para nuestra lectura del contra en la filosofía política de Hannah Arendt, en tanto permite comprender el sentido específico que adopta la “resistencia” que Abensour lee en esta pensadora alemana. Tanto el capítulo tercero como el cuarto se dedican a analizar el sentido que el “contra” demuestra en los contra-Hobbes de Abensour, ejercicios que se proyectan sobre Pierre Clastres y Emmanuel Lévinas respectivamente. Si bien ahí la filosofía política también es increpada, el objetivo central de estos “contra” radica en el Estado, en sus condiciones, elementos constituyentes y en la posibilidad que estos referentes abren para desplazar sus límites. Desplazamiento que ocurre, en ambos casos, bajo la forma de un “contra”, designando un momento crucial en nuestro recorrido. Finalmente, ciframos como última etapa la reflexión que Abensour lleva a cabo en *La democracia contra el Estado*, instancia en la que no solo la figura del Estado adquirirá una imagen más definida, sino en la que se ofrece un acceso primordial a la reflexión de Abensour sobre la democracia. Concepto que, como vemos ya al final de nuestra investigación, guarda una cercanía estructural con el sentido del “contra”, ofreciendo el escenario idóneo para concluir nuestro recorrido.

Magíster en Género

Badaracco Aguirre, María José

Construcciones identitarias feministas en los personajes de *Cárcel de mujeres* de María Carolina Geel.

Profesor patrocinante: Natalia Cisterna Jara

En esta tesis se analiza, desde una perspectiva de género, la multiplicidad identitaria de los sujetos que se presentan en el libro *Cárcel de mujeres* (1956) de María Carolina Geel. Para la realización del estudio se utiliza un enfoque metodológico exploratorio, crítico-interpretativo y argumentativo. Las categorías de análisis a las cuales se recurre son “género” y “subjetividad”. La primera se desprende de la teoría crítica feminista desarrollada tanto por Judith Butler en su obra *El género en disputa* (2007), como por Adrienne Rich en el ensayo “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana” (1980). La segunda corresponde a la noción propuesta por el filósofo Michel Foucault en su libro *Las Tecnologías del yo. Y otros textos afines* (1990). El análisis del *corpus* de estudio de esta tesis no se realiza de manera fragmentada, separando las dimensiones de género, subjetividad e identidad, ya que estas se encuentran estrechamente relacionadas dentro de cualquier proceso de configuración identitaria. Además, en el análisis del *corpus* se considera importante contrastar los dos textos que prologan la edición de *Cárcel de mujeres* publicada el año 2000 [1956] por la editorial Cuarto Propio, puesto que en ambos se manifiestan dos visiones diferentes en relación a una perspectiva de género. Por un lado, el “Prólogo” (1956) de Alone representa la visión patriarcal dominante, mientras que, por otro, “Mujeres que matan” (2000) de Diamela Eltit reivindica el posicionamiento escritural de Geel. Finalmente, se analizan fragmentos de la obra que demuestran la multiplicidad identitaria de género que se evidencia en el libro ya mencionado.

García Vargas, Álvaro

Los discursos de alumnas y alumnos de Educación Media acerca de sus futuros académicos, profesionales y laborales desde una perspectiva de género.

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura, mención Humanidades.

Profesora guía: Patricia Soto Rojas

El presente trabajo tiene por objeto indagar en los discursos que alumnas y alumnos de Segundo Año Medio construyen para elegir entre el área científica o humanista, y como proyectan sus futuros académicos, profesionales y laborales. Nos interesa saber cómo la familia, la escuela, las motivaciones personales, los pares y sus propias proyecciones futuras influyen en la elección de las áreas académicas. Para ello entrevistamos a nueve alumnas y nueve alumnos pertenecientes a colegios emblemáticos de niñas, de varones y mixtos, y de colegios particulares subvencionados mixtos de la ciudad

de Santiago, con el fin de recoger sus discursos y analizarlos cualitativamente desde la perspectiva de género, y entender cómo elaboran y materializan dichos mandatos en sus decisiones y proyecciones académicas y de vida.

Lemus Hernández, Álvaro

Estudio de caso acerca de la incorporación de perspectiva de género en el tratamiento para personas con problemas derivados del consumo de alcohol u otras drogas en un centro de salud mental comunitaria.

Tesis de Magíster en Estudios de Género y Cultura, mención Humanidades

Profesora patrocinante: Margarita Iglesias Saldaña

El propósito de la investigación consistió en evaluar la incorporación de la perspectiva de género en el dispositivo de tratamiento destinado al control de la demanda por alcohol y otras drogas; financiado y supervisado por el Servicio Nacional para la Prevención y Rehabilitación del Consumo de Drogas y Alcohol (SENDA), instalado en el Centro de Salud Mental Comunitaria (COSAM) de la comuna de Independencia.

Para alcanzar este objetivo, se diseñó un estudio de caso de tipo descriptivo-ilustrativo, que buscó conocer y caracterizar la forma en que se incorpora la perspectiva de género en el programa de tratamiento estudiado, en el marco de su contexto real. Para ello se trabajó una metodología de investigación cualitativa, que se desarrolló sobre la base del análisis de contenido de un *corpus* textual de estudio, constituido por documentos programáticos institucionales (documentos técnicos y fichas clínicas), y por entrevistas practicadas a los profesionales del centro de salud. De este modo fue posible caracterizar los conceptos acerca de perspectiva de género y su relación con el consumo de alcohol y otras drogas, identificables tanto en los documentos técnicos del programa ambulatorio de tratamiento, como en el discurso de los profesionales tratantes.

Como resultado, fue posible concluir que el programa de tratamiento —en el caso estudiado— incorpora parcialmente perspectiva de género, resultando el discurso profesional la dimensión del programa de tratamiento más enriquecida por conceptos de diversa calidad y desarrollo. Además, se identificaron una serie de puntos críticos que obstaculizan la implementación de la perspectiva y se proponen algunos cursos de acción para abordarlos.

Marchant Espinoza, Juan Paulo

Vida cotidiana en una Casa de Acogida. Una aproximación desde sus usuarias.

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura, mención Humanidades.

Profesora guía: Margarita Iglesias

La presente tesis es un acercamiento a la vida cotidiana de las usuarias de las Casas de Acogida que han vivido situaciones de violencia intrafamiliar grave, poniendo en riesgo su vida o la de sus hijos/as. Cabe mencionar que dichas instituciones se enmarcan

dentro del esfuerzo sostenido del gobierno de Chile para disminuir esta problemática situación y sus lineamientos técnicos dependen del Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM). Con el objetivo de facilitar la muestra y apelando al alto porcentaje de representatividad de ocupación, la presente investigación se centra en las cuatro casas ubicadas en la Región Metropolitana, en la ciudad de Santiago de Chile. La metodología utilizada es de corte cualitativo y la técnica de recolección de datos se basó en entrevistas semiestructuradas, sometidas a análisis de discurso. Esto con el objetivo de responder a la interrogante: ¿cómo experimentan la cotidianeidad las usuarias de las Casas de Acogida ubicadas en Santiago de Chile, desde una perspectiva psicosocial y de género? De esta manera, se puede contribuir en el desarrollo de futuros planes de intervención gubernamental en torno a dicha temática.

Meza Álvarez, Milena

Estrategias de sobrevivencia en la familia de mujeres: Santiago, Buenos Aires, última década.

Profesor patrocinante: Carla Peñaloza Palma

El presente estudio se interesa en familias de mujeres, unidades domésticas de sobrevivencia que se desarrollan en las ciudades capitales de Santiago y Buenos Aires durante la última década. Se problematiza en la existencia de grupos económicos familiares, sustentados principalmente en el trabajo doméstico y asalariado de mujeres que responden a las estructuras hegemónicas de poder: género, raza y clase, en tanto son éstas condiciones materiales y simbólicas de existencia. Se busca caracterizar por lo tanto el espacio doméstico que se produce y las estrategias de sobrevivencia que se generan en estos hogares.

El método que guía este estudio se articula desde una mirada feminista, por lo tanto, la generación del análisis parte desde el conocimiento situado, enmarcado en las posiciones políticas e ideológicas de la autora del estudio, así como en el lugar que ocupa en la unidad doméstica de sobrevivencia a la cual pertenece. Utiliza técnicas de observación directa, a través de la indagación en relatos testimoniales, e indirecta, mediante la revisión de estudios que problematizan respecto de la división sexual del trabajo y las estructuras de poder que determinan la trayectoria de las mujeres.

Al indagar en el cruce género-raza-clase, se introduce la mirada en las estructurantes sociales, el imaginario de la familia y el orden del mercado. Esto permite a la autora desnudar operatorias de acción y discurso, que la llevan a constatar cómo la historia de la sexualidad se define a partir de la instalación cultural de verdades estrictas de lo que se espera para un hombre y una mujer.

Los resultados emergen a partir del análisis de la sobrevivencia y el espacio doméstico constituido principalmente por mujeres, la doble carga laboral en estos grupos familiares, las estructuras de poder patriarcal y la maternidad obligatoria. Estos análisis permiten concluir importantes reflexiones sobre la figura de las abuelas esclavas en unidades domésticas de múltiples cabezas, los cuerpos con vagina, y cómo pesan sobre ellos las estructuras de poder; la maternidad obligatoria como uno de los principales engranajes del patriarcado y principal motor de su perpetuación. Finaliza este estudio con

aproximaciones iniciales a lo que podría llamarse una “propuesta para la liberación”, que recoge antecedentes de otros intentos de liberación a lo largo de la historia y el mundo.

Montalva Cautín, Cristóbal

La división en apuros. Una relectura de los primeros escritos de Marx para los estudios de género.

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura en América Latina, mención en Humanidades

Profesora guía: Kemy Oyarzún Vaccaro

El objetivo de la presente investigación será volver sobre la división social en Marx con la intención de introducirla críticamente en el debate contemporáneo de género signado por los trabajos de Foucault y Butler, teniéndose como hipótesis que las dificultades y aporías en el constituir proyectos políticos emancipatorios pueden verse mermaidas radicalmente con hacer entrar en juego aquel asunto de la división. La investigación se estructura en cuatro partes. En la primera se realiza una sinopsis intencionada del debate en los estudios críticos de género a fin de trazar el contexto de la presente tesis. En la segunda parte se aborda conceptualmente el debate contemporáneo crítico de género, centrado en su matriz predominante: la matriz foucaultiana y butleriana de la subjetividad y del poder y su aporía en torno a la emancipación y el resistir. La intención de esta segunda parte será preguntar si ahí donde el poder tiene la forma de productor de la subjetividad como sujecionada (*assujetti*), habrá todavía un lugar para la emancipación. En la tercera se busca trazar el asunto de la división social en los primeros escritos de Marx, así como el lugar fundamental en esta problemática de elementos como la enajenación, la emancipación humana, el asunto del género humano, entre otros. La intención de esta tercera parte es delinear las imbricancias entre esta problemática de la división y la constitución de la subjetividad, para así, posteriormente, hacer entrar en diálogo —de mismos términos— el pensamiento de Marx con el debate contemporáneo de género, debate que tiene lugar excelsamente en términos de subjetivación. Trazado aquel nivel de términos para la división en Marx, en una cuarta y última parte, se establecen implicancias críticas de su problemática de la división para el debate contemporáneo de género. La intención de esta última parte es establecer en esa confrontación la posibilidad crítica de la emancipación en las luchas políticas de género, abriéndose así la posibilidad de desbordar la aporía del resistir que nos embarga.

Peña Saavedra, Anita

Memoria y visibilidad: La Casa de la Mujer de Valparaíso y el devenir de un nosotros.

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura, mención en Humanidades.

Profesora guía: Olga Grau Duhart

En esta investigación se analiza la construcción discursiva de un grupo de mu-

jes que participaron en Casa de la Mujer de Valparaíso, entre 1986 y 2006. La necesidad de recopilar esta historia surge a partir de la invisibilidad y silencio de un discurso que refleje la Casa de la Mujer, el contexto, sus metodologías y trayectorias de las participantes. En el transcurso del texto se identifica la construcción de un “nosotras” feminista como materialidad que, en los veinte años de actividad, produjo proyectos e iniciativas políticas de reconocimiento a favor de la vida y libertad de las mujeres. Las estrategias de articulación, el proyecto político de la Casa de la Mujer, sus acciones y discursos, constituyen el tejido que da cuerpo a la revitalización de la historia de mujeres y permite unir las hebras que conforman el manto de la memoria feminista de Valparaíso.

Para el análisis de los discursos y documentos se utilizan los aportes analíticos del pensamiento feminista, filosóficos y políticos que dan cuenta de las distintas formas de comprender la noción de identidad y el reconocimiento que se produce en el nosotras feminista. También se incorpora en el estudio la categoría de “clinamen”, descrita como el desvío que activa las transformaciones en la subjetividad de las mujeres y que, después de ese desvío, ya no se ubicarían en el mundo de la misma manera, fortalecerán su autonomía y cuerpo. Se da cuenta del pasado reciente, el surgimiento de la Casa y su aporte en la política feminista local. Se aborda la materialidad que transita en la inclinación y roces, el sujeto discursivo: el cuerpo de las mujeres y sus memorias. Por último, propongo pensar esta categoría como alternativa para la acción política feminista.

Poblete Vargas, Javiera

Deseos impuros, inmorales y libertinos. La construcción médica y asistencial de la “realidad” sexual popular en Chile (1927-1937).

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura, mención Humanidades.

Profesora guía: Kemy Oyarzún Vaccaro

La presente investigación, tiene como objetivo identificar y analizar la “realidad” sexual popular que construyen los médicos y las “visitadoras sociales” al interior de sus diagnósticos escritos en cuatro revistas médico-sociales chilenas, entre 1927 y 1937: servicio social, beneficencia, asistencia social y acción social.

Sobre la base de los estudios de género y cultura, la sociología del conocimiento, la filosofía política y el análisis crítico del discurso, esta investigación analiza las fuentes históricas disponibles para determinar el imaginario social y de género que poseen los médicos y visitadoras, a partir del cual se elaboran representaciones sobre el comportamiento sexual del “pueblo” para construir su “realidad” en un escenario de crisis social, política y económica.

Ante esto, se concluye que, tanto médicos como “visitadoras sociales”, elaboran sus diagnósticos sobre la “realidad” médico-social chilena a partir de un imaginario social y sexual que contiene categorías de género hegemónicas que delimitan el comportamiento de hombres y mujeres, y que permiten conseguir la solución a los males de la época: la miseria social, ilegitimidad de las relaciones entre hombres y mujeres, la irresponsabilidad del hombre, el quiebre del binomio madre-niño, los vicios, las enfer-

medades venéreas y la prostitución.

Por tanto, cuando hablan del pueblo y de su crisis lo harán desde una mirada científica que carga y legitima todo un entramado de discursos y saberes que penetra los cuerpos del pueblo y le otorga todo un campo de significados y significantes para construir su “realidad” impura, inmoral y libertina, desde una idea científica, de un imaginario sobre una supuesta naturaleza de los cuerpos y del sexo.

Salas Ortiz, Lorena

Decir a y desde los sujetos: la traducción como un performance de la ética feminista.

Profesor patrocinante: Kemy Oyarzún Vaccaro

Cotutora: Soledad Falabella

El presente estudio reflexiona en torno a la traducción, observando sus efectos e implicancias desde la perspectiva de los estudios de género y la performance, y destacando la relevancia de una ética feminista en su ejercicio. Desde esta perspectiva el proyecto busca aportar a la discusión sobre el rol que dicha labor tiene en el marco de la globalización y las relaciones Sur-Sur, enfocándose específicamente en la importancia de contar con traducciones que logren entregar su contenido sin transferir concepciones extranjeras ni perpetuar prácticas hegemónicas. La perspectiva crítica que los estudios de género presentan visibiliza y desmonta lógicas patriarcales de dominación tendientes a naturalizar la supremacía de unos por sobre otros, lo que aplicado al campo en cuestión fomenta el nacimiento de un ejercicio traductológico crítico y situado, capaz de abocarse al reconocimiento del contexto o *lugar* a partir del cual cierto conocimiento se instaura, observando críticamente cómo dicho origen influencia y condiciona el carácter del mismo y generando textos acordes a las necesidades de la comunidad de destino. El estudio, además, propone una traducción al español de la obra *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas* (NY: Duke University Press, 2003), texto fundamental de la teoría de performance escrito por Diana Taylor, destacada investigadora del campo. Este esfuerzo se presenta como la aplicación de la investigación realizada, constituyéndose a sí mismo como un acto performático a la luz de una ética feminista.

Yazigi Vásquez, Catalina

Lo que puede un cuerpo: existencia estética y estilos de la carne.

Tesis de Magíster en Estudios de Género y Cultura.

Profesor patrocinante: Olga Grau Duhart

Este trabajo pretende instalarse en las posibilidades del cuerpo. Para intentar abordar el cuerpo como problema teórico, se trabajan distintas disciplinas que han interrogado el lugar que ocupa el cuerpo para la cultura occidental. En primer lugar, desde los estudios de género, se toma como referente principal a Judith Butler y su teoría de la construcción del sujeto y las posibilidades de resistencia ante ciertas normas y categorías natura-

lizadas de la identidad. En segundo lugar, se revisa al filósofo francés Michel Foucault, centrándose en su idea de existencia estética, que genera, a partir de las prácticas de sí, un proyecto de vida en que el cuerpo es el espacio de investigación y experimentación, tal como puede serlo cualquier objeto de arte. En tercer lugar, se hace una revisión de los conceptos de “estética” y “belleza”, para indagar posteriormente, en la estética contemporánea y en los lugares, conflictos que el cuerpo ha generado en lo que Foucault denominó: “biopolítica”. Todas estas incursiones dan forma a los tres primeros capítulos respectivamente, para dar paso al último que estará centrado en la pregunta ¿qué puede un cuerpo? A través de esta interrogante se revisan algunos autores como Michel Serres y Antonio Negri, quienes dialogan con algunos ejemplos de nuestra cultura.

El trabajo social se ha configurado como una profesión eminentemente femenina, que posee la dulzura de las madres para educar y encaminar a los desadaptados, siguiendo la lógica de los valores del Estado moderno. Surge como profesión marcada por el género, al alero del proyecto de Estado moderno chileno, frente a la evidencia amenazante de la cuestión social, mediante esquemas modeladores que llaman al orden y a la integración de los marginales.

Zabala Castillo, Carolina

De señorita visitadora a trabajadora social: los aportes de las mujeres del trabajo social en Chile.

Profesor patrocinante: Margarita Iglesias Saldaña

Esta tesis argumenta, a través de la revisión de revistas y tesis publicadas entre 1925 y 1960, la importante contribución que realizaron las asistentes sociales a la consolidación del Estado moderno chileno, más allá de su labor disciplinadora y desde una perspectiva de género. Rescata los aportes de las asistentes sociales y cuestiona su lugar, considerado oficialmente secundario y subordinado, relevando la importancia actual de la formación con perspectiva de género al interior de la profesión.

Magíster en Historia

Álvarez Hernández, Fernanda

Estructura ocupacional en un contexto de modernización. Incipiente: el caso de la Sociedad de Artesanos de La Serena, 1862-1889.

Tesis para optar al grado de Magíster en Historia.

Tesis dirigida por el Dr. Sergio Grez Toso

Esta investigación está centrada en analizar la estructura ocupacional de la Sociedad de Artesanos de La Serena entre 1862 y 1889 y establecer relaciones entre esta y el contexto económico-laboral del departamento de La Serena.

El estudio plantea que, como consecuencia de la puesta en marcha del ciclo de auge exportador cuprífero en la provincia, los cambios económicos experimentados en el cuarto de siglo 1850-1875 tuvieron efectos restringidos sobre las transformaciones de la estructura ocupacional que conformaron los miembros de la Sociedad de Artesanos de La Serena.

A medida que se dejaron sentir los tenues efectos del proceso de modernización, paralelamente en la asociación fueron apareciendo nuevos agregados sociales (plantas profesionales, burocráticas, sectores comerciales y de empleo) que solo terminaron por alterar la predominancia del sector artesanal-manufacturero a partir de la segunda mitad de la década de 1880. Sin embargo, este comportamiento, de relativa expansión cualitativa y cuantitativa de la estructura ocupacional, respondió más a factores endógenos que al impacto mismo de la economía departamental sobre la reconfiguración y modernización de las ocupaciones al interior de la organización, el cual tuvo efectos más bien limitados.

Por tanto, el estudio de la realidad laboral de la Sociedad de Artesanos de La Serena demuestra que las transformaciones económicas del tercer cuarto del siglo XIX no derivaron necesariamente en una transformación significativa y profunda de la estructura ocupacional, exhibiendo correspondencia con el contexto laboral de la sociedad donde tomó lugar.

Barrientos Alvarado, Francisca

Discursos normativos de la sexualidad en la articulación y representación de las mujeres en la historiografía de género: Chile, 1980-2000.

Profesor patrocinante: María Elisa Fernández Navarro

Esta tesis busca la creación de una mirada crítica sobre los elementos que marcaron las narrativas historiográficas ligadas al rescate de la memoria de las mujeres, desarrollada en Chile entre 1980 y 2000, entendiendo que en ellos se perfilan componentes que, contrario a lo que estas narrativas se habían propuesto en el origen, contribuyeron a la naturalización de los sujetos y al refuerzo de aquellos discursos jerarquizantes, normalizadores, excluyentes y sexistas que esta forma de entender la historia había venido a denunciar.

Podemos afirmar que la historiografía chilena desarrollada en Chile entre 1980 y 2000 fracasó en su intento de articular una mirada crítica en torno al género y las sexualidades: observamos que las narrativas configuradas desde esta historiografía reinscribieron a la mujer como espacio cerrado y único, arrancando de esta su dimensión simbólica y su carácter discursivo, con el fin de observar solo lo biológico como espacio constitutivo de lo femenino, la mujer y las mujeres.

Así, contra todo pronóstico, rescatar y narrar la historia de las mujeres se transformó en un ejercicio de renaturalización y actualización de las categorías sexo y género, contribuyendo a refundar los discursos de carácter binario que establecen una relación de continuidad entre las estructuras identitarias, las construcciones de género y las sexualidades.

Hoy se vuelve urgente pensar en torno a la reelaboración de las estructuras narrativas que sostienen a la escritura del género centrada en el rescate de la memoria y la experiencia de las mujeres. Es fundamental crear una nueva mirada que se articule ya no a partir de la evocación de la naturaleza como espacio de anclaje de la cultura, sino que surja desde las profundidades de la crítica a los sentidos de lo común.

Hace falta examinar aquello que hemos aprehendido como cierto, conjugando códigos postidentitarios, disidencias y desconfianzas, es decir, ha llegado el tiempo de elaborar nuevos postulados que se muestren abiertos a entender que ya no es posible fundar un sujeto de estudio solo a partir de la ilusión de lo biológico.

Al parecer, ha llegado el tiempo de “apropiarse del lenguaje y enunciar nuestras disconformidades. No basta [ya] con rebelarse para que nos digan mujeres malas, es necesario renunciar al hecho mismo de ser mujer”.

Chávez Zúñiga, Pablo

Prácticas sociales públicas en torno a la muerte: representaciones sociales mortuorias en Arica entre 1883 y 1932.

Tesis Magister en Historia, Universidad de Chile.

Profesora supervisora: Paulina Zamorano Varea

Inexorable y universal, la muerte se presenta para el hombre como un hecho que trasciende lo netamente biológico. A lo largo de la historia, las diversas sociedades han atribuido a la muerte múltiples significados, símbolos y representaciones, buscando otorgar un sentido coherente al hecho inevitable de la finitud.

Esta investigación se propone analizar las representaciones sociales ante la muerte, a partir del estudio de las prácticas sociales del velorio, funeral y conmemoraciones póstumas, en la ciudad de Arica entre 1883 y 1932.

Los objetivos específicos son identificar la incidencia de las condiciones sanitarias que contextualizaron las prácticas ante la muerte en la ciudad de Arica; contrastar las prácticas mortuorias y el significado de la muerte entre la elite local y el “bajo pueblo”; analizar la pugna entre la religiosidad católica y la secularización de las prácticas mortuorias, y caracterizar de qué manera incidió el contexto local y la condición de puerto fronterizo en los comportamientos públicos ante la muerte, en la ciudad de Arica.

Los objetivos mencionados son tratados a través de seis capítulos, la historia del cementerio de Arica, el aspecto sanitario del puerto, las ceremonias de la muerte (velorio y funeral), la vinculación entre la muerte y el nacionalismo, la muerte a través de los testamentos y el proceso de secularización, a partir del análisis del día de los muertos, el ritual del angelito y el acto suicida.

La pregunta fundamental que guía esta investigación es ¿cómo se representa el sentido de la muerte en las prácticas sociales públicas en Arica durante aquel periodo? La hipótesis sostiene que las prácticas públicas ante la muerte, en la sociedad ariqueña, entre 1883 y 1932, se manifiestan en un periodo de transición, desde el predominio de la religiosidad católica hasta su coexistencia con comportamientos más secularizados; proceso marcado por avances, retrocesos, conflictos y negociaciones. Además, las representaciones sociales sobre la muerte estuvieron mediadas por las características de la ciudad de Arica, en su condición de puerto fronterizo, las condiciones sanitarias y el efecto social posterior a la guerra del salitre.

La metodología consiste en la recopilación de información bibliográfica y fuentes documentales, análisis de contenido documental, análisis de planos urbanos e interpretación de tablas y cuadros estadísticos. Las fuentes para abordar esta problemática son, en primer lugar, la prensa escrita, y luego, archivos judiciales criminales, archivos de Intendencia de Tacna, documentos testamentarios, censos, fotografías y tablas estadísticas, entre otras.

Contreras Segura, María Teresa

Población africana en Chile del siglo XVIII. Esclavitud, mestizaje y vida cotidiana. Valparaíso, 1750-1820.

Tesis para optar al grado de Magíster en Historia.

Profesora guía: Alejandra Natalia Araya Espinoza

La tesis intenta relevar los principales aspectos de la presencia de personas de origen africano en Valparaíso en la época colonial tardía. Para esto se ha trabajado con fuentes coloniales del registro aduanero, que muestran el embarque de la esclavitud africana en calidad de “mercancía humana” entre 1769 y 1772, los pagos de alcabala por concepto de su compraventa efectuados a Real Hacienda en Santiago entre 1773 y 1778, archivos parroquiales de bautismos y matrimonios de la población africana de Valparaíso entre 1770 y 1820, los protocolos de escribanía pública que legalizaron “papeles de venta” y “cartas de libertad” entre 1749 y 1820, además de dos padrones censales encargados por la autoridad colonial hacia el último tercio del siglo XVIII y una “relación económica” del reino de Chile de 1780.

La tesis se divide en tres partes que muestran cómo se constituyó la experiencia de la esclavitud africana introducida a Chile central por las elites dominantes en el período tardo colonial a través de características propias de la esclavitud jurídica, la trata y la migración forzada, así como del inicio de procesos de mestizaje y prácticas sociales que evidencian la vida cotidiana de la población subordinada o plebe urbana porteña.

Así, del análisis de la estructura social y familiar se identificó a personas de origen africano que vivían en el puerto, enfocándose primero al estudio de la transacción es-

clavista a la estaban expuestos quienes soportaban el “peso” de la migración forzada por la esclavización que los hizo llegar, circular o residir en los hogares patricios del puerto sometidos a la total voluntad y control de sus amos/as. Luego, se revisa el “mestizaje biológico” o matrimonios interétnicos que originaban familias “mixtas”, cuyos miembros de origen africano podrían ser esclavos pero que en su mayoría ya eran libres. Por último, se analiza el denominado “mestizaje social” por la hispanización que indujo al reconocimiento de la población africana en la sociedad colonial mediante el uso de apelativos de “casta”, pero también de patronímicos instituidos en el bautismo y el “parentesco espiritual” más allá de la consanguinidad instituido en el compadrazgo que los vinculó a otros que, si bien pertenecían a otros grupos étnico-raciales, como ellos compartían la experiencia de ser formar del sector subordinado en la sociedad porteña de la época. Se observan además algunas estrategias de integración social que llevaron a los individuos de origen africano a superar la esclavización con la manumisión haciendo que muchos de ellos consiguieran gozar de libertad de acción.

Garrido Trazar, Sergio

Niveles de vida y conflictividad laboral en los obreros de la Gran Minería del Cobre, 1911-1991.

Profesor guía: Mauricio Folchi Donoso

A pesar de instalarse en lugares inhóspitos, la Gran Minería del Cobre (GMC) logró atraer a miles de trabajadores hacia sus centros de trabajo. Las particularidades que rodearon esta actividad obligaron a las empresas a asumir funciones vitales para la conformación de la sociedad minera. La necesidad de contar con una mano de obra estable y fija fue lo que motivó a las empresas a cumplir con esas tareas, cuestión que realizaron de forma efectiva, puesto que los trabajadores del cobre y sus familias lograron un importante grado de bienestar que se expresó en la superación de muchos males que aquejaban a amplios sectores de la sociedad chilena.

Los niveles de vida de los trabajadores del cobre, medidos en diferentes indicadores, mejoraron ostensiblemente entre 1911-1991. Esta situación podría ser cuestionable a la luz de la alta conflictividad experimentada en el sector. Pero lo cierto es que la alta actividad conflictiva fue una herramienta que contribuyó para mantener y avanzar en sus mejoras salariales, laborales y sociales, pero también en aspectos como el entorno urbano, educación y recreación. El amplio abanico de temas debatidos en una negociación colectiva muestran que ese proceso también influyó sobre el bienestar general de la población minera. Esto nos permite ver que hay una relación importante entre la conflictividad laboral y los niveles de vida, pues cuando las negociaciones fracasaban la huelga era el mecanismo utilizado por los sindicatos para presionar a las empresas para que aprobaran los pliegos.

Grez Cook, Francesca

La cultura política propuesta a las mujeres por las instituciones femeninas de la dictadura chilena: La Secretaría Nacional de la Mujer, el voluntariado y CEMA-Chile (1973-1989).

Tesis para optar al grado de Magíster en Historia.

Profesora guía: Isabel Jara

Este trabajo estudia la cultura política propuesta a las mujeres por parte de las instituciones femeninas de la dictadura chilena. Se parte de la premisa que, en el contexto de la refundación nacional, se delineó un discurso de género común que intentó crear una cultura política femenina ligada al conservadurismo católico, los valores neoliberales, el retorno al hogar, el asistencialismo y una postura apolítica de la vida cotidiana. Tarea en la cual colaboraron las instituciones del voluntariado femenino, la Secretaría Nacional de la Mujer (SNM), el voluntariado y CEMA-Chile.

Pese al consenso básico en torno al discurso de lo femenino, dichas instituciones se diferenciaron en función de sus intereses particulares y las tareas que llevaban a cabo. Es por ello que el eje fundamental está puesto en el reconocimiento de las fuentes ideológicas que reconfiguraron las instituciones oficiales del periodo. Los ideales que sustentaron estas instituciones corresponden a una mezcla de valores e intereses locales, (nacionalistas-alessandristas, los liberalistas económicos y los militares), como también referentes extranjeros (particularmente los grupos católico hispanistas del franquismo). Por ello, esta investigación indaga tanto en los intereses nacionales que participaron de la configuración institucional femenina como también en las conexiones exteriores.

Letelier Cosmelli, Javiera

La construcción de la sociedad local en el Puerto de Cobija, 1825 a 1847.

Tesis de Magister en Historia.

Profesor patrocinante: Sergio González Miranda

El Puerto de Lamar en Cobija nace como un proyecto político de Bolivia. Su creación responde al interés de posicionar a esta nación dentro de la esfera mundial. Es a partir del desarrollo de Cobija que en este tesis se analiza la conformación de las relaciones sociales y la construcción de la sociedad local en el puerto desde 1825, es decir, desde su planificación hasta 1847, desde la creación e implementación del Puerto hasta la intensificación de la explotación del guano. Este periodo se desarrolla en el marco de un contexto cambiante y complejo, tanto nacional como internacional, vinculado a la inserción al sistema capitalista industrial sustentado en cimientos poscoloniales.

Es durante este periodo que convergen diversos actores sociales, entre los que se incluyen cambios, atacameños, bolivianos, la elite burguesa comercial de origen o ascendencia europea, los peones principalmente provenientes desde Chile, entre otros. La relación entre estos grupos se enmarca en el antagonismo entre el proyecto político portuario y la vivencia de estos grupos en el espacio portuario. Lo anterior se conceptualiza mediante dos indicadores: la etnicidad y la movilidad. Ambos considerados como

ejes articuladores de las dinámicas sociopolíticas y culturales del espacio regional andino y mundial en el que se inserta el Puerto de Cobija.

Riobó Pezoa, Enrique

Occidente, raza y nación. La prefiguración de lo griego en textos escolares chilenos (1930-1990).

Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, 2014.

Profesoras patrocinantes: María Elisa Fernández y Cecilia Inojosa

Esta tesis busca desentrañar los modos en que el discurso sobre lo griego contenido en textos escolares chilenos publicados entre 1930 y 1990 se encuentra prefigurado por las condiciones y contextos particulares en que estos se crean y reproducen. El eje de la misma, por tanto, está puesto en las posibles conexiones y vínculos encontrados entre el contexto de producción de los textos y el discurso sobre lo griego contenido en los mismos.

Específicamente, se trabaja en torno a cuatro ejes, cada uno de ellos desarrollado de modo particular por un capítulo de este trabajo. En primera instancia, se revisan los elementos comunes del discurso sobre lo griego que pueden encontrarse en todos los textos analizados y que, usualmente, vinculan de manera más o menos directa a la cultura de la Grecia antigua con la vida del Chile moderno. Un segundo eje corresponde a la vinculación entre la teoría de razas y el discurso sobre lo griego —particularmente prolífica en la primera mitad del siglo XX—, donde salen a relucir aspectos como la superioridad de algunos pueblos por sobre otros o la existencia de características intrínsecas de cada grupo cultural.

Luego, se trabaja la temática de la relación entre nación, ley y autoridad en el mundo griego, dando cuenta de la relevancia que se le entrega al respeto hacia estas últimas dos para la conformación de un orden social armónico, así como la idea de que este solo llega cuando todos los miembros de la sociedad aceptan los mismos valores, que en los casos trabajados se presentan como emanados desde la elite o la nobleza.

Finalmente, el último eje dice relación con la construcción de otros que, por supuesto, contrasta con el ideal occidental que estos textos tienen por referente. En ese sentido, se aborda la manera en que se presentan los pueblos indígenas americanos por parte de los mismos textos, con el objetivo de contrastar la valoración que se le entrega, por un lado, a los griegos, y por otro a los pueblos autóctonos de América para la contemporaneidad cultural chilena. Asimismo, también se opone el tratamiento del imperialismo persa y del alejandrino, con el objetivo de explicitar las diferencias en la ponderación de dinámicas similares.

Silva Salinas, Camila

Para una historia social de la educación: la construcción histórica de la escuela popular. Una mirada desde el movimiento de pobladores (1957-1973).

Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, 2013.

Profesor guía: Gabriel Salazar

La educación fue una de las principales necesidades de las familias populares de mediados del siglo XX. Entre 1957 y 1973 numerosas familias pobladoras asumieron la construcción de escuelas para sus hijos con sus propios medios, toda vez que la formación de las nuevas generaciones fue comprendida como una tarea prioritaria en el desarrollo de su proyecto de sociedad. Por medio del estudio de la historia de la formación de escuelas en la Población La Victoria en 1958, población Blanqueado en 1968 y el campamento Nueva La Habana en 1971, se comprendió que la escuela logró mantenerse en el itinerario de las acciones del movimiento de pobladores gracias a la persistencia de pobladoras, familias y educadores, que vieron en ella una posibilidad para poner en práctica en el presente su proyecto de transformación social. En estas experiencias, la institución escolar dejó de ser vista como un simple engranaje del sistema estatal y pasó a ser comprendida desde una entrañable sensibilidad por la infancia, la voluntad de transformar las relaciones sociales y el cuestionamiento de las instituciones de poder. De esta manera, la construcción de escuelas puede ser comprendida como una forma de institucionalización del afán autoeducativo existente entre los sectores populares desde mediados del siglo XIX y, al mismo tiempo, una transformación en la actitud de los pobladores hacia la escuela pública que impactó la manera en que otros actores políticos —Estado, partidos políticos, Iglesia y trabajadores— se enfrentaban al problema de la escolarización popular. Para la elaboración de esta tesis se recurrió a documentación oficial, estudios especializados, estadísticas, prensa, fuentes iconográficas y fuentes orales.

Soto Lara, José

La cruz de alquitrán: historia de la vida cotidiana y de la sociabilidad entre chilenos y peruanos en Arica (1920-1929).

Profesor patrocinante: Eduardo Cavieres Figueroa

La presente investigación aborda, desde las perspectivas teóricas de la vida cotidiana y de la construcción de nación, el problema historiográfico de la sociabilidad entre personas comunes y corrientes en el territorio de Arica. Este territorio, dotado de sentido e historia por sus habitantes, fue adquiriendo, en un proceso interrelacionado, tanto su arquitectura material como la edificación peculiar de un *ethos* que respondió a las actitudes y a las apreciaciones morales de aquellos.

En esa dirección, la construcción de nación chilena en Arica se constituye en la idea matriz de la investigación, por ser el territorio analizado doblemente especial hacia comienzos del siglo XX. Primero, por su condición de nueva frontera norte para Chile y, segundo, a consecuencia de lo anterior, por la “chilenización” que allí el Estado debió desplegar para homogeneizar culturalmente a sus habitantes.

En estricto rigor, la investigación se centra en la ciudad de Arica entre 1920 y 1929, dando cuenta de cómo se efectuaba, en la praxis cotidiana, la sociabilidad entre chilenos y peruanos, vencedores y vencidos, respectivamente, en la Guerra del Pacífico, la cual, entre otras cosas, determinó las relaciones diplomáticas de los ex beligerantes. Si bien la diplomacia no es el centro de la investigación, es un tópico ineludible, pues aquella alteró la sociabilidad de los habitantes chilenos y peruanos tensionándolos en periodos específicos. Por eso utilizamos los conceptos de “tensión” y “distensión” con el propósito de evidenciar una sociabilidad compleja en la cual, si bien el despunte de un momento pudo caracterizar la década, no determinó la inexistencia del otro.

Tocornal Montt, María Constanza

El cuerpo de los otros: miradas coloniales al cuerpo y la terapéutica de los indios andinos. Primeros cien años de encuentro colonial.

Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, 2013.

Profesor Patrocinante: José Luis Martínez

La investigación trata acerca del cuerpo y la terapéutica andina según fue descrita en los textos coloniales. Está dedicada a profundizar en los estratos discursivos que se entremezclaron en las categorías y nociones con las cuales autores coloniales se refirieron al cuerpo de los indios y a los procedimientos que estos realizaban con fines propiciatorios, preventivos y reparatorios.

La hipótesis que guió la investigación propone que con la Conquista del Nuevo Mundo también empieza la conquista de los cuerpos de los indios y, por tanto, también de las formas de comprender sus dolencias y desgracias y de las estrategias que los indios emprendían para solucionar estos estados. Es decir, durante la colonia hubo una lucha por el control de los cuerpos, que se expresó tanto en la persecución a los conocimientos y prácticas terapéuticas de los indios, como en la descripción que se hizo de los mismos, a partir de los marcos propios a la cultura cristiana española que llega a América.

A partir del análisis de las construcciones discursivas de los autores coloniales respecto del cuerpo y las estrategias terapéuticas de los indios andinos, se delinea cómo se aplicó imaginarios ajenos y subordinados a los indios. Y cómo, de este proceso, Los Andes resultó ser un lugar oportunamente habitado por hombres y mujeres que poseían un cuerpo distinto del conquistador, al que urgía imponer un disciplinamiento para liberarlo de los engaños del demonio, pero también de transformarlo. A su vez, los agentes rituales, que cumplen funciones específicas en los procedimientos propiciatorios, preventivos o reparatorios andinos, caen bajo la categoría de “hechiceros”, siendo entonces un peligro tanto para el bienestar de los españoles como para la imposición del orden colonial. Las estrategias que estos personajes realizaban entraron así en inventarios de prácticas idolátricas, las cuales serían peligrosas o pura superchería, dependiendo de los objetivos retóricos del autor.

Urbina Araya, Simón

Asentamientos, poblaciones y autoridades de Tarapaca, siglos XV y XVI (ca. 1400-1572).

Profesor guía: Jorge Hidalgo Lehuédé

La presente tesis presenta el estudio etnohistórico de región de Tarapacá durante el siglo XV y XVI (ca. 1400-1572). Se plantea evaluar dos hipótesis relativas a las transformaciones sociopolíticas en la red de localidades que componen el área de estudio; primero como consecuencia de la incorporación de Tarapacá al Tawantinsuyo y, luego, producto de la implantación del sistema hispano de encomiendas en el marco de una incipiente organización del estado colonial en el virreinato del Perú. La primera hipótesis de trabajo permitió documentar efectos de una política de urbanismo regional por parte del Estado Inca en la quebrada de Tarapacá y otros puntos —sumado a inversiones en infraestructura vial y manipulación de las estructuras políticas y religiosas locales—, para la conformación de una jurisdicción indígena o guamani, reconocida en ciertas fuentes tempranas como la provincia o “... la nación de los de Tarapaca”. La segunda hipótesis sometió a escrutinio la tesis de una historia temprana “pretoledana” para la provincia Tarapacá, previa a 1572, en la cual el desenvolvimiento de encomenderos, visitadores y agentes eclesiásticos ocurre y se adecua tácticamente a las condiciones sociales existentes, utilizando la infraestructura y esquema jurisdiccional legado por la administración cuzqueña y el patrón de asentamiento indígena vigente desde el siglo XIII en la región. Esta tesis es un primer paso en la integración y análisis de un magnífico y variado cuerpo de antecedentes arqueológicos y documentales respecto de la historia indígena y colonial de la región de Tarapacá, el cual se estima debiera orientar nuevas investigaciones sobre la materia.

Magíster en Lingüística con mención en Lengua Española

Áviles Vergara, Tania

El español de Chile en el ciclo de expansión del salitre (1880-1930): edición lingüística de un *corpus* epistolar para su estudio.

Profesor patrocinante: Raïsa Kordic Riquelme

La presente investigación, a caballo entre las disciplinas de la filología hispánica —de enfoque histórico y perspectiva lingüística— y la historia de la lengua española, tiene como objetivo general establecer una edición lingüística de un corpus de 40 cartas manuscritas originales y de testimonio único, escritas por obreros del salitre de la Región de Tarapacá y sus familiares, para contribuir a dar testimonio de variantes lingüísticas vulgares de baja frecuencia o poco atendidas en la bibliografía especializada (metalingüística y lingüística), y que a causa de su desconocimiento han sido enmendadas, corregidas o ignoradas en las ediciones de la tradición filológica peninsular. Esta última idea corresponde a la hipótesis de trabajo del proyecto Fondecyt Regular N° 1120089 “Rasgos de lengua vulgar encubiertos en las ediciones críticas”, dirigido por la Dra. Raïsa Kordic Riquelme, en el cual se enmarca nuestro estudio y al cual pretende aportar con sus hallazgos. Para el establecimiento del discurso de las cartas, hemos utilizado como método el estudio detallado del *ductus* y *usus scribendi* de cada autor, complementando estos resultados con el conocimiento de la variedad lingüística en estudio, a saber, el español vulgar del centro-sur de Chile trasplantado a la región de Tarapacá durante el ciclo de expansión del salitre, entre 1880 y 1930, aproximadamente. Una vez que fueron seleccionadas las variantes vulgares, fonéticas y morfológicas para su estudio lingüístico-histórico, se revisó un importante aparato bibliográfico para documentar estos hechos de lengua y corroborar su calidad de legítimos y auténticos del español histórico. Los resultados de este proceso demostraron que, efectivamente, existen fenómenos lingüísticos vulgares poco conocidos y que se encuentran escasamente testimoniados en la bibliografía consultada. Se establece, por tanto, una lista de los fenómenos fónicos y morfológicos más destacables, que deben ser considerados como hechos legítimos de lengua vulgar por la crítica textual y la historia de la lengua.

Canales Urriola, Jessica Alejandra

Relaciones retóricas en producciones escritas por niños de 4° Básico.

Tesis para optar al grado de Magister en Lingüística, mención Lengua Española.

Profesor guía: Carmen Sotomayor E.

En el informe se presentan los resultados de la investigación cuyo objetivo es evaluar la coherencia textual a través de las relaciones retóricas en la producción escrita de alumnos de cuarto año de educación básica que realizan sus estudios en la Región Metropolitana. Para alcanzar este objetivo se realizó un análisis —utilizando como herramienta la *Rhetorical Structure Theory* (RST)— sobre la producción escrita de alumnos

de 4° básico de la Región Metropolitana que, en 2008, participaron de la medición SIMCE, medición que evaluó las habilidades de escritura en dichos sujetos. Por medio del estudio se pretende: i) determinar los tipos de relaciones retóricas en la producción escrita de niños de 4° Básico que realizan sus estudios en la Región Metropolitana; ii) determinar si existe distinción entre hombres y mujeres en el uso de las relaciones retóricas en la producción escrita de sujetos de 4° Básico que realizan sus estudios en la Región Metropolitana; iii) determinar si existe distinción en el uso de relaciones retóricas en las producciones escritas por los niños y niñas de acuerdo con los niveles de logro en que fueron clasificados por la medición SIMCE de 2008, y iv) comparar los resultados de este estudio con los niveles de logro que establece la medición SIMCE de 2008 para la producción escrita de alumnos de 4° Básico que realizan sus estudios en la Región Metropolitana.

Castillo Candia, Victor Manuel

Aproximación a las dificultades de lectura en estudiantes de Octavo Año Básico pertenecientes a un nivel socioeconómico medio: un estudio de caso.

Tesis para optar al grado de Magíster en Lingüística mención Lengua Española.

Profesora guía: Carmen Sotomayor Echenique

La presente investigación busca indagar y conocer las causas cognitivo-lingüísticas que inciden en el estancamiento lector de estudiantes de octavo año básico. Los resultados de diversas evaluaciones nacionales e internacionales, entre las que se cuentan SIMCE y SERCE, señalan que el rendimiento lector de los estudiantes chilenos no evidencia avances significativos, constatándose así un estancamiento en los indicadores de logro.

De este modo, esta investigación —de tipo cuantitativa y descriptiva— pretende conocer la relación entre los microprocesos de decodificación fonológica y la comprensión lectora. Para ello, se analizan los resultados obtenidos por un grupo de 80 estudiantes de octavo año básico en pruebas estandarizadas que miden, por un lado, las habilidades fonológicas de calidad y velocidad lectoras y, por otro, las de comprensión de un texto escrito. Así, fue posible constatar que ambas variables se correlacionan significativamente. Asimismo, se discuten los resultados obtenidos en función de criterios como el género y el rendimiento académico.

Osorio Olave, Gabriela Alejandra

Comprensión y producción de expresiones idiomáticas en sujetos con síndrome de Asperger.

Tesis de Programa Magíster en Lingüística con mención en Lengua Española.

Profesor patrocinante: Guillermo Soto Vergara

Profesora copatrocinante: Susana Serra Sepúlveda

La presente investigación cuasiexperimental se propone explorar diferencias en

el desempeño de sujetos neurotípicos (SN) y con síndrome de Asperger (SA) en tareas de comprensión y producción de expresiones idiomáticas. Específicamente, pretende determinar la incidencia del grado de composicionalidad de tales expresiones en su uso, hipotetizando que habría diferencias en el rendimiento de ambos grupos de sujetos. Para probarlo, se diseñó un test experimental, piloteado y posteriormente aplicado a los grupos en estudio. Adicionalmente, se aplicaron pruebas destinadas a descartar problemas cognitivos o en componentes estructurales del lenguaje que pudieran incidir en la tarea experimental. Asimismo, los participantes rindieron una prueba de teoría de la mente (TM) para observar relaciones entre habilidades mentalistas y la habilidad pragmática estudiada.

Se encontraron diferencias estadísticamente significativas ($p < 0,05$) entre ambos grupos en el manejo de expresiones idiomáticas —independientemente de su composicionalidad—, al tiempo que el grupo con SA tuvo un rendimiento significativamente menor en pruebas de semántica, sintaxis y TM. En efecto, se detectaron correlaciones bivariadas entre el test experimental y las pruebas de semántica, sintaxis y TM, que explican un 48,6% del puntaje obtenido en dicho test. Consecuentemente, los hallazgos no sugieren la existencia de un perfil lingüístico asimétrico para el SA, esto es, caracterizado por amplias competencias formales, pero no funcionales, pues tanto la estructura como el uso parecen estar comprometidos. Junto con ello, sugieren la consideración de la pragmática como perspectiva de estudio, en lugar de “módulo” lingüístico. La investigación fue apoyada por el proyecto Fondecyt 1110525.

Magíster en Lingüística con mención en Lengua Inglesa

Álvarez Escobar, Carlos

A discourse-pragmatic study of adnominal and sentential English relative clauses in spontaneous oral narratives produced by adult native speakers of British English.

Profesor patrocinante: Daniel Muñoz Acevedo

To date, most of the existing standard grammatical descriptions of the English language have used decontextualised written sentence tokens as their primary source of data. However, these standard grammatical descriptions have overlooked the complexities of the constructions and patterns which can be normally found in oral interactions. The present research study aims to determine the defining structural properties and discourse-pragmatic functions of adnominal and sentential English relative clauses in spontaneous oral narratives produced by adult native speakers of British English. For this purpose, 110 relative clauses which were gathered from 4 interviews collected from an online British database of real life personal narratives of health and illness experiences were analysed. Results show that some instances of adnominal relative clauses and sentential relative clauses differ structurally from relative clauses commonly found in written English for such factors as the proximity between the antecedent and the relative clause, on the one hand, and the role of ellipsis in spoken interactions, on the other hand. It was also found that relative clauses in spoken interactions can be considered supra-sentential units which serve six different discourse pragmatic functions: narrative, evaluative, argumentative, reporting, descriptive and informative.

Bargsted Herrera, Gertrud

A Study of Metaphors in Editorials online from “The New York Times” in 2013.

Tesis para optar al grado de Magíster en Lingüística con mención en Lengua Inglesa.
Profesor guía: Saeid Atoofi

The study of Metaphors in the English language has revealed a vacuum regarding newspaper editorials. The present research study reviews the origins and concept of Metaphor as described by different philosophers and linguists, and explores the occurrence of Metaphors and metaphorical expressions in editorials online from The New York Times throughout the period July -December 2013. The definitions provided by Reddy (1979), Lakoff (1980), and Glucksberg & Mc Glone (1997) make up the Theoretical Framework for the study. Editorials dealing with the topics of Politics, Economy, and International Affairs were included in the research.

The results showed that, although metaphorical expressions are used in the three topics, the highest number of Metaphors is found in editorials dealing with Politics and political issues. The aim when using metaphorical expressions is to criticize and attack politicians and the government, particularly in the United States.

The results from this research will be a contribution both for Teachers of Engli-

sh and Teacher Trainees. The first will be able to count on an additional and reliable resource to teach vocabulary and metaphors which are not culled from literary texts. The latter will benefit from this study by having the possibility to learn metaphors in a new context – journalistic language – and also by being able to analyze and compare the results from this research to their own findings as they read the editorials online.

Becerra Merino, Jennifer Carolina

An analysis on the aspect of the English future auxiliaries will and be going in occurring speech 2014.

Profesor patrocinante: Daniel Muñoz Acevedo

The study presents the theoretical categorisations on the notions of tense and aspect of the future auxiliaries will y be going. As a main purpose, there is an attempt to affirm whether will and be going share an equivalent future-related meaning. Such attempt is based on finding out whether there is a linear relationship between the speakers' choice of will or be going and their occurring assessment of the reliability of the proposition, which is far from being equal to speakers' self-awareness in written language. The assessment is understood as the speakers' expressions of certainty using the operators probably, definitely and certainly. By means of frequency distributions, results indicate that, regardless of the degree of epistemicity ascribed to each auxiliary, they are likely to be used in utterances denoting similar degrees of plausibility. Consequently, the study demonstrates that there is no linear relationship between will/be going and the previously mentioned operators. Therefore, both auxiliaries are claimed to be used interchangeably given the dynamic and subjective nature of spoken language.

Díaz Silva, Luz Pamela

Examining narrow focus stretches of speech by speakers of Standard British English and their importance in EFL teaching and learning.

Profesor patrocinante: Hiram Vivanco Torres

The present investigation examined narrow focus stretches of speech by speakers of British English, and their importance in EFL teaching and learning. This study is relevant to EFL teaching and learning since it opens a scope of knowledge that has not been much explored yet. The corpus of this study was composed of natural speech by British speakers of English. It consisted specifically of eight conversations between two native speakers of the language, who tackled diverse topics and who interacted with each other in a natural manner. This posed a very complex scenario for the researcher, as the division into intonation groups became one of the most difficult tasks carried out in the analysis. Although many variables made it laborious to work with this type of data, the findings were revealing: More than 50% of cases were patterns in narrow focus. This can be a starting point for further research with this kind of corpus regarding intonation.

Ilyukhina, Irina

Gender differences in implicit verbal compliments in semi-spontaneous speech of five american talk shows.

Profesor patrocinante: Saeid Atoofi

The pioneering research by Manes and Wolfson (1981) revealed that verbal compliments in middle-class American society are “formulaic”, meaning that a small variety of constructions accounts for the majority of the data. Since then, existing research has focused almost exclusively on the explicit compliments and appears to have adopted a restricted view of the gender differences in verbal complimenting behaviour.

This work argues that a more balanced picture of complimenting is required, and to this end, presents discourse and conversation analysis of 40 samples of implicit compliments, produced by male and female TV presenters of 4 American talk-shows. By taking a stance of the “difference” approach to gender discourse, it attempts at discovering gender-based differences between their topics, linguistic realisation and functions.

Overall showing a significant distinction between the use of implicit compliments by men and women in terms of their form and function, and an asymmetry in their topics, the research makes a contribution to the existing work on discourse and gender. On the one hand, it adds new perspectives and findings about the difference in the ways men and women construct conversations and build social relations through complimenting. On the other hand, it shows how a shift from explicitness to implicitness in evaluative language allows the speakers to deal with topics not commonly associated with gender expectations.

Tironi Contreras, Angela

It's Been Like A Rollercoaster: A Linguistic Examination Of The Emotional Experience Of Learning English In The Narratives Of Pre-Service English Teachers.

Tesis para optar al grado de Magíster en Lingüística, Mención Lengua Inglesa.

Profesor guía: Saeid Atoofi

The present two-fold theoretical research attempts to firstly identify the emotions that emerge in the oral narratives of twelve pre-service English teachers about their learning experience and, secondly, to examine their linguistic instantiation. The analysis was centred upon how the twenty two emotions, as defined by Ortony, Clore, & Collins (1988), relate to specific events, agents and objects involved in this experience of learning English in tertiary education. A secondary step was to analyse the emotion-indexed utterances and recognise lexical and discursive patterns across the corpus. The results showed a slight increase in the display of negative emotions across participants, which can be interpreted through linguistic theory of cultural scripts. It was also revealed from the data the occurrence of reproach as the highest cued emotion associated to classmates and teachers, yielding insightful reflections as to the role of those agents in the learning experience and identity construction. Finally, the discussion on the interplay of emotions, multiple functions and concept metaphors for emotions helped elucidate on the long-held debate over linguistic relativism or universality of emotions.

Vera Pena, Fernanda

Figure and ground: prominence view in locative and gramatical relations.

Profesor patrocinante: Saeid Atoofi

Among the abilities that human mind has, there is the one of perceiving prominent objects because of its shape, color, or any other characteristic that could call our attention according to the context. In this thesis, what is intended to be demonstrated is that what our mind is able to segregate can be verbalized by means of using the language. The linguistic devices analyzed in this research are prepositions of place (in, on, at, to and over) and the locative relations established between the connections that they provide are observed and described in order to demonstrate how human mind works in order to organize things, people and places in the space. The corpus of this research was elaborated with 12 letters taken from the section 'Letters from' from the weekly online version of a British newspaper called 'The Guardian'. The letters were divided into sentences that contained prepositions in, on, at, to and over which depicted locative relations. After going through the analysis, the results demonstrated that the prepositions play a key role when establishing the prominence of an entity since they are in charge of positioning one entity (figure) as the focus of attention in relation to other entity (ground). Each preposition plays a different role depending on the context they are set and the meaning that the writer wants to depict.

Magíster en Literatura

Carvajal Muñoz, Osvaldo

Nacimiento y formación de un cronista: Joaquín Edwards Bello y sus primeros viajes a Europa.

Profesor patrocinante: Alicia Salomone

El objetivo del presente trabajo es analizar las prácticas textuales, de gestión y de crítica del autor Joaquín Edwards Bello, en tanto sujeto productor de una amplia gama de géneros discursivos, en el contexto del campo cultural chileno de la primera mitad del siglo XX, con especial énfasis en el lugar que ocupa en este proceso su formación en Europa (1904-1920). Específicamente, se revisa aquí su papel como autor de crónicas, género que le permitió establecerse como un agente productor tanto de textos vinculados a la institución periodística como a la literaria y realizar una serie de operaciones que contribuyeron tanto a la profesionalización del escritor como del periodista en el medio intelectual de su época. Se ofrece, además, una reflexión en torno a ciertas estrategias de trabajo que ponen en relación directa los textos estrictamente literarios del autor y su producción en periódicos, a la vez que se proponen ciertas directrices editoriales y críticas para abordar la (re)publicación de sus crónicas.

Casanueva Reyes, Loreto

Las imágenes de la ciudad en la *Eneida*: arquitectura y memoria.

Profesor patrocinante: María Eugenia Góngora Díaz

Se estudia la presencia de la Roma augustal en la epopeya de Virgilio (siglo I a.C.), a partir de dos premisas. Por una parte, la ciudad romana opera como matriz de la configuración del espacio de la *Eneida*. A partir de la descripción geográfica, écfrasis o alusión a su espacio urbano (ruinas, monumentos, edificios, templos, estilos arquitectónicos, entre otros), la Roma de la época de Augusto se hace presente en la epopeya, transponiéndose espacial y temporalmente con los espacios de los tiempos míticos de la acción. De este modo, Roma se intersecta con la representación literaria de ciudades como Cártago (Libro I) o ciudadelas como Proto Roma (Libro VIII). Por otra parte, el pasaje de la “Marcha de los Héroes” (Libro VI) está vinculado temáticamente con el edificio romano más importante del programa político augustal, el Foro de Augusto, ya que en ambas obras se representan a los hombres ilustres de la historia romana, los llamados *summi viri*. La presencia de las imágenes de la ciudad en la *Eneida* estarían estrechamente relacionadas con el proyecto ideológico de Augusto, y con una particular concepción de la memoria respecto de la geografía urbana.

Castro Paixao, Milena

Entre la Medusa y el Unicornio - Manifestaciones de *Écriture Féminine* en *Tú Nao te Moves de Ti* y *Fluxo-Floema*, de Hilda Hilst.

Profesor patrocinante: Natalia Cisterna Jara

El presente trabajo analiza dos novelas de la escritora brasileña Hilda Hilst, específicamente indagando en ellas cómo se constituyen los sujetos —desplegados en personajes y narradores— y la arquitectura textual. El objetivo es encontrar en su producción en prosa los rasgos singulares que parecieran inscribirse en lo que Hélène Cixous en un momento denominó escritura femenina. En *Fluxo-Floema* (1970) el enfoque está en la complejidad de la experimentación que la autora despliega en su narrativa: la multiplicidad de los narradores y la arquitectura textual *per se*; mientras que en *Tu não te moves de ti* (1980) el énfasis está en el contenido simbólico y la oposición propuesta entre razón y fantasía, y cómo la autora parece asociar estas dos dimensiones a una binaridad *sui generis* masculino/femenino. Asimismo, también se discute cómo se constituye la diferencia en la representación de lo corpóreo en ambas novelas.

Domange Muñoz, Bernardita

Los desafíos del *Poema de Chile*: proceso de escritura, versiones de la obra y edición crítica de “Flores de Chile”.

Profesor patrocinante: Raïssa Kordic Riquelme

La presente investigación analiza el proceso de escritura y edición de *Poema de Chile* de Gabriela Mistral. Esta obra es desafiante por varios factores: se va reescribiendo durante gran parte de la vida de Mistral en diversos países, en este proceso colaboran distintos actores y queda inconclusa por su muerte. Además, fue publicada póstumamente, se sigue publicando y la mayoría de las ediciones difieren entre sí. Un hito histórico ocurre a finales de 2007: el legado mistraliano se traslada a Chile y es con base en estos documentos (cartas, cuadernos, manuscritos y archivos de audio) que se realiza esta investigación. El desafío fue establecer la versión más acabada de la obra que deja la autora y compararla con las ediciones existentes, donde se observa que son propuestas totalmente distintas. Hasta la fecha no hay una iniciativa que se haga cargo de estas diferencias, es por esto que la investigación propone una edición crítica de uno de sus poemas, “Flores de Chile”, para evidenciar la riqueza textual que permanece oculta en las publicaciones.

Domínguez Ureta, Camila

La ironía como crítica social en cinco relatos de *La Furia* Silvina Ocampo.

Profesor patrocinante: Natalia Cisterna Jara

El propósito de este trabajo consiste en analizar la presencia de la ironía en cinco relatos de Silvina Ocampo, “Las fotografías”, “El vestido de terciopelo”, “Voz en el te-

léfono”, “El vástago” y “Mimoso”, pertenecientes a su libro de cuentos *La furia* (1959). En estos cuentos la ironía se constituye como un recurso retórico que permite a la autora desplegar una mirada crítica respecto de su entorno social y cultural. Para llevar a cabo este análisis, este trabajo se centra en los narradores de los cuentos seleccionados, considerando lo que narran y prestando especial atención al modo de enunciación. Al respecto, se sostiene que, a partir de la observación de la enunciación de los narradores, se puede vislumbrar e interpretar la ironía que aparece en los cuentos. El análisis se detendrá, además, en el tratamiento irónico de ciertos estereotipos identitarios presentes en los relatos.

Fernández Mellada, Barbara

El imaginario de la subversión femenina poética en el uso del erotismo y la pornografía: una mirada posmoderna. Análisis de: *Yo Cactus* (Alejandra del Río, 1994); *La perla suelta* (Paula Ilabaca, 2009); *Shumpall* (Roxana Miranda Rupailaf, 2011).

Profesora patrocinante: Luz Ángela Martínez Canabal

La tesis parte del supuesto que la literatura escrita por mujeres es, por esencia, subversiva y revolucionaria, dado que cualquier intento por rescatar y lograr enunciar lo femenino constituye de manera automática una interpelación a los signos tradicionales falocéntricos.

Desde esta perspectiva y a través del uso de teorías como el feminismo de la diferencia, el psicoanálisis y la mirada posmoderna, se ha analizado tres obras poéticas en pos de indagar si es posible lograr un discurso femenino subversivo a través del uso del erotismo y/o pornografía.

El análisis de las tres poéticas pone de relieve la necesidad de armar un discurso femenino establecido en la denuncia a la característica “*off scene*” de lo femenino y, a su vez, generar terreno fértil para la articulación de un discurso propio, ajeno a los preceptos tradicionales. En este sentido, es el erotismo el que toma un rol preponderante, dado que en su ambigüedad y sugerencia de una sexualidad sin pene es que se logra establecer un espacio propio en el imaginario poético femenino, en el que la mujer que enuncia es capaz de establecer su propia subjetividad. La pornografía, por el contrario, genera un escenario adverso que legitima a la mujer como ente pasivo y sitúa al pene como el gran articulador de sujetos y objetos, por lo que necesariamente significa un fracaso desde una perspectiva feminista.

Herrera Reveco, Marité Tessalia

Hadewijch de Amberes: hacia una poética de la unidad.

Profesora patrocinante: María Eugenia Góngora Díaz

El presente trabajo tiene por objeto de estudio una selección de los poemas estróficos de la beguina flamenca Hadewijch de Amberes, quién vivió en la primera mitad del siglo XIII y murió probablemente hacia 1260. El estudio del contexto cultural de su escritura permitirá reconocer una serie de cambios culturales que se originan a partir del

siglo XII, considerando que el auge del llamado “amor cortés” y la poesía trovadoresca, nacidos en la misma época, son influyentes en la obra de la autora. De este modo, se propone aquí que la poesía de Hadewijch de Amberes está marcada por la expresión escritural de un deseo de alcanzar la unidad con Dios, mediante la utilización de un lenguaje cortesano. El deseo de la unión entre el sujeto femenino y Dios (su amado), aparece como inagotable. Este lenguaje amoroso se inscribe en el desarrollo de la mística europea medieval, y la obra de Hadewijch es un antecedente relevante para su estudio; por ello, es importante en este trabajo la consideración de algunos de los elementos esenciales de la mística, así como los planteamientos del amor cortés y la poesía trovadoresca. Con estos elementos se espera dilucidar su presencia en la poesía de Hadewijch y, en particular, la convergencia de los códigos cortesanos con su discurso místico.

Jordán Palet, Sarita

Nihilismo, parodia y contrato roto: un acercamiento a la poesía de Armando Roa Vial desde la posmodernidad.

Profesor patrocinante: Leonel Delgado Aburto

En esta tesis se aborda la poesía de Armando Roa Vial desde el punto de vista de la modernidad, con la que se relaciona a nivel estético y ontológico, y desde el de la posmodernidad, cuyas críticas apuntan principalmente al sistema de mercado, a las relaciones sociales y a las masas en una época en la que se maquilla la muerte y se amortigua la existencia para sobrellevar la orfandad del hombre por la muerte de Dios.

Asimismo, se examinan las implicancias de la muerte del autor de Barthes en la poesía de Roa Vial y cómo él mismo está consciente de esta condición. Luego se aborda su poesía intertextual y se muestra que el texto parodiado es el principal regulador del significado textual. Debido a que el lector puede neutralizar los intertextos, es imposible determinar el predominio del pastiche o la parodia. En Roa Vial están todos los tipos de intertextos planteados por Genette.

Respecto del contrato roto entre el lenguaje y su referencialidad, se muestra que Roa Vial trabaja desde la ausencia planteada por Mallarmé, y, como escéptico, cuestionando dicha referencialidad, usando como *corpus* a *El apocalipsis de las palabras* & *La dicha de enmudecer*. A este poemario se aplica el pensamiento de Wittgenstein y se concluye que su relación con él era parcial, aunque se comprueba la hipótesis de que su problematización del lenguaje gastado por la modernidad, paradójicamente, le permite fertilizarlo.

Muñoz Parietti, Camila

Adolescencia dolorosa: representación literaria y masculinidad en *Los inocentes* de Oswaldo Reynoso y *La ciudad y los perros* de Mario Vargas Llosa.

Tesis para optar al grado de Magíster en Literatura.

Profesor patrocinante: Lucía Stecher Guzmán.

El *corpus* de este trabajo son las obras literarias *Los inocentes* (1961) de Oswaldo

Reynoso y *La ciudad y los perros* (1963) de Mario Vargas Llosa. Estas narraciones peruanas revelan a adolescentes de protagonistas, que pertenecen a un grupo o pandilla, que se configura de forma similar en características aunque se posicionen desde lugares distintos, las calles o el internado de un colegio militar.

El objetivo es analizar cómo el adolescente ha sido representado en estas dos obras peruanas. Se suma a este análisis la representación de la adolescencia en otros medios culturales: en la literatura con el género del *Bildungsroman*, o novela de formación, y en el cine norteamericano, con personajes emblemáticos. En el caso de la literatura peruana existe una cantidad considerable de obras que incluyen a los adolescentes como personajes de sus narrativas.

La adolescencia es una etapa marcada por distintas decisiones y revelaciones, siendo la más importante, en algunas sociedades, la demostración de la masculinidad y la inclusión a un sistema de género heteronormativo.

Navarro Carvallo, Macarena

La imagen dicotómica de Ciudad de México en la novela *Mantra* de Rodrigo Fresán. Tesis para optar al grado de Magíster en Literatura, 2013.

Profesor patrocinante: Cristián Cisternas Ampuero

La presente tesis centra su atención en la novela *Mantra*, de Rodrigo Fresán, pues en ella se construye un espacio urbano ficcional a partir de los puntos de vista de los narradores que, articulados con su memoria personal, configuran un imaginario dicotómico de Ciudad de México.

Para vincular tales ideas, se analizan tres novelas contemporáneas referentes a la temática del Distrito Federal, para contrastar su visión urbana con la del objeto de estudio de esta investigación: *Las batallas en el desierto*, de José Emilio Pacheco, *La región más transparente*, de Carlos Fuentes, y *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo.

Finalmente, se recomponen las instancias que constituyen e identifican a esta ciudad contemporánea latinoamericana que se desdobra entre lo idílico y lo distópico, entre su pasado y su presente, y que se asume como un lugar de pertenencia y afirmación de la cultura mexicana.

Nelson Moncada, Bastián Daniel

Razón, letra y metáfora como determinaciones de un modelo hermenéutico para el texto bíblico en las *Cartas* y la *Historia Calamitatum* de Pedro Abelardo.

Profesor patrocinante: María Eugenia Góngora Díaz

El presente trabajo desarrolla una aproximación a la historia efectual del texto bíblico, siguiendo la conceptualización de H. G. Gadamer. Dicha aproximación es acotada a la experiencia exegética de Pedro Abelardo, demostrada en las referencias bíblicas presentes en su epistolario amoroso y biográfico conocido como *Cartas de Abelardo y Eloisa* e *Historia Calamitatum*. Frente a dicho proceso exegético se evidencian tres

determinantes del modelo hermenéutico que, operativamente, dirigen la enarratio de la Biblia por parte de Abelardo, su comprensión y la aplicación a su experiencia. Se proponen, en definitiva, el uso de la razón como manifestación crítica relativamente contradogmática, el predominio de la literalidad textual como una hermenéutica intencionalista y la extensión de su sistema de comprensión del mundo, metafóricamente, a través de la aplicación de la realidad representada en la historia sagrada, como dimensión simbólica que da luz sobre la propia experiencia, a modo de una “gestalt experiencial”, en la terminología de G. Lakoff y M. Johnson.

Olea Rosenbluth, Catalina

Mujeres y colaboración en tres novelas de la dictadura chilena.

Profesor patrocinante: Grínor Rojo De la Rosa

El objetivo general de esta tesis es comparar tres novelas que abordan el problema de las mujeres que fueron cooptadas por los servicios secretos de la dictadura de Pinochet: *Carne de perra*, de Fátima Sime (2009), *La vida doble de Arturo Fontaine* (2010) y *El palacio de la risa*, de Germán Marín (1995). El primer capítulo analiza la obra de Sime a partir de la articulación entre deseo, sometimiento y liberación, tanto individual como colectivo. El segundo capítulo revisa críticamente el tratamiento que Fontaine da a la memoria traumática. Para ello me detengo de manera especial en la representación de la violencia y en la estigmatización del personaje femenino. El último capítulo explora, por una parte, la incorporación de elementos oníricos en la narración realista de Marín y, por otra, la configuración de Villa Grimaldi como una enciclopedia de las bellas artes, que transita desde un periodo de esplendor decimonónico y oligárquico a una mercantilización mesocrática y, finalmente, a la barbarie fascista. En este contexto, los personajes femeninos asociados a la represión exhiben la ambigua condición de objetos de fascinación erótica para el narrador y de productos degradados del devenir histórico de la casa-nación.

Oliveira Matos, Fernanda

Ahora yo hablo y soy oída. Mujer negra, autoría y testimonio en *Diário de Bitita*, de Carolina Maria de Jesus.

Profesor patrocinante: Natalia Cisterna

Profesor cotutor: Leonel Delgado

El presente trabajo propone analizar *Diário de Bitita* (1986) de Carolina Maria de Jesus (1915-1977), escritora brasileña, negra, de bajos recursos y autodidacta, cuyas producciones tienen un carácter de denuncia y retratan las condiciones de exclusión bajo los estigmas de su género sexual, raza y clase social. En *Diário de Bitita*, su libro autobiográfico, analizamos las estrategias discursivas que la autora usa para legitimar su escritura y su autoría a partir de la problematización de los roles femeninos que constituyen/construyen su subjetividad.

En este contexto Carolina Maria de Jesus usa el recurso de la doble voz para

legitimarse como autora, por lo que se observa un sujeto de enunciado que se despliega en dos momentos de su existencia vital: la niñez y la juventud. A partir de este recorrido diacrónico, presenciamos dos etapas: en la primera se destacan las capacidades intelectuales de la niña Bitita, capacidades que la hacen sobresalir del resto, y en una segunda etapa observamos cómo estas capacidades se ven limitadas por un contexto social marcado por la exclusión de clase, raza y género.

Pfeiffer Agurto, Ernesto

La primera etapa de la poesía de Nicanor Parra.

Profesor patrocinante: Manuel Jofré Berríos

La presente investigación está circunscrita a la primera etapa del autor escogido, la cual es definida, por las propias características literarias que se verán a continuación, como acontecida entre 1935 y 1948. Como primera hipótesis histórica de trabajo, se postula que en este periodo se pueden establecer cinco momentos.

Entre otros aspectos, esta tesis propone que la primera etapa de Nicanor Parra es la demostración de un arduo aprendizaje de los materiales del verso. A la luz de lo investigado se constata una evolución paulatina, por diferentes vías, lo cual explica cómo el autor de *Cancionero sin nombre* llega a los “antipoemas”. Pero además se argumenta que ya en los primeros textos de Parra hay insertos elementos antipoéticos.

La primera etapa documentada del proceso de conformación de la antipoesía (1935-1948) permite la asimilación de la poesía moderna, del modernismo y regionalismo tardíos y, simultáneamente, el inicio de la original superación de ella, lo cual es una tarea discursiva, cultural artística y poética de gran magnitud.

Ringeling Vicuña, Carmen Rosa

La urgencia de lo íntimo: *Las cenizas* de María Flora Yáñez y *María nadie* de Marta Brunet.

Profesora patrocinante: Natalia Cisterna Jara

El objetivo central de esta investigación es analizar el papel que juega el espacio de la intimidad en la literatura de dos escritoras chilenas de principios del siglo XX. En particular se trabaja con *Las cenizas*, de María Flora Yáñez, y con *María nadie*, de Marta Brunet, para considerar cómo se produce en estas obras la resignificación problemática del espacio de la intimidad y el modo en que aquello incide en la configuración tradicional de la dicotomía público/privado, y en los condicionamientos sexo-genéricos asociados a dichos espacios.

Esta tesis se enmarca en el Proyecto Fondecyt 11121340, a cargo de la profesora Natalia Cisterna Jara, que busca rastrear y analizar la presencia de reflexiones críticas sobre los campos culturales y los modelos literarios en la escritura de mujeres de principios del siglo XX. La propuesta de análisis se supedita a la teoría de los campos propuesta por Pierre Bourdieu, quien plantea que el campo cultural es el espacio de producción y circulación de bienes simbólicos y que dichos productos simbólicos reciben los impactos

políticos, sociales y económicos que determinan este campo específico.

Este trabajo toma un *corpus* de textos en los que, paradójicamente, esas reflexiones están ausentes; sin embargo, la hipótesis es que, a pesar de que efectivamente la escritura de mujeres y la entrada de estas al campo intelectual se desarrolla en la época que nos ocupa, la preocupación escritural y los propósitos de dichas escritoras pasan primordialmente por una resignificación del mundo privado.

Rioseco Aragón, Antonio

Memoria y subjetividad en la poesía de Gonzalo Millán.

Profesora guía: Kemy Oyarzún Vaccaro

En esta tesis se aborda la poesía de Gonzalo Millán, analizándola desde el punto de vista de los usos de la memoria y su relación con las subjetividades presentes en el proceso de lectura, entre el autor y el lector.

Se parte de una concepción social de la memoria (apoyándose en M. Halbwachs), que permite entender la construcción de los poemas a la vez que se establecen los puentes hacia el lector, forjando un análisis de los posibles diálogos que se generan en la lectura.

Para ello se utilizan poemas que abarcan parte importante de su producción, extraídos específicamente de los libros *Relación personal* (1968), *La ciudad* (1979), *Seudónimos de la muerte* (1984) y *Autorretrato de memoria* (2005).

Se intenta demostrar el rol preponderante de la memoria en la obra de Millán, destacándose el tratamiento particular del concepto en términos estéticos, lo que lo diferencia de las escrituras predominantes en las tradiciones poéticas que se desarrollaban en Chile. Logrando, con su poesía, una recepción que se vale de la capacidad de diálogo con el lector, a través de la configuración de un sujeto poético dotado de una memoria que se va develando a lo largo de su obra.

Rodillo Martínez, María Soledad

Construcciones femeninas en la novela *Humo hacia el sur* de Marta Brunet.

Profesora patrocinante: Natalia Cisterna Jara

Es una tesis que busca acercarse a la obra de la escritora chilena Marta Brunet desde una perspectiva que rescata el aspecto insurrecto y desestabilizante de su obra, y que se aleja rotundamente de los estudios que se limitaban a asociar su escritura con el criollismo o un neocriollismo. En esa línea de investigación, la tesis tiene como propósito develar los aspectos rupturistas que Marta Brunet ha deslizado en la novela *Humo hacia el sur* (1946), centrándose fundamentalmente en las configuraciones identitarias femeninas, las que se plasmaron en los personajes de una manera tan diversa y compleja que amplió las imágenes de las mujeres y los roles que éstas podían ejercer en una sociedad patriarcal y tradicionalista como la que aparece retratada en la novela.

En *Humo hacia el Sur* Marta Brunet desarrolla cinco personajes femeninos que

se construyen, a lo largo de la novela, de acuerdo con ciertas estrategias identitarias según su particular desarrollo histórico. Este conjunto de personajes permite visibilizar un mundo femenino heterogéneo y complejo, capaz de generar sus propios mecanismos de instalación en la sociedad, aunque sin poder prescindir de los modelos de género hegemónicos. Marta Brunet nos amplía así la imagen que se ha creado de la mujer en la literatura y en los discursos tradicionales, constituyendo un colectivo femenino mucho más rico y elaborado que la visión patriarcal que asocia a la mujer a la improductividad, el silencio y la incapacidad total de autodefinirse de manera autónoma.

Sáiz Carvajal, Marcela

El teatro político de Guillermo Calderón: teatro, historia y memoria en una poética de las ideas.

Profesor guía: Eduardo Thomas Dublé

La tesis aquí propuesta establece la poética singular presente en la dramaturgia del autor y director teatral chileno Guillermo Calderón, a partir del análisis de sus cinco primeros textos teatrales: *Neva, Clase, Diciembre, Villa + Discurso*, y comenta su último estreno antes de 2013, *Beben*. Se propone una contextualización histórica y artística del autor que explica el marco general de su escritura y de los dramaturgos que comienzan a aparecer desde el año 2000 en Chile.

Se establecen los recursos constructivos y estructurales recurrentes dentro de su obra, identificando cada uno de ellos y definiendo sus modalidades de funcionamiento; como también los aspectos representacionales de las puestas en escena que recubren significados dentro de su poética, y las preguntas e ideas políticas y estéticas que se problematizan recurrentemente en sus obras: la historia, la memoria, el teatro y la representación.

Se evidencia un modo particular de construcción del discurso político a partir de la reelaboración crítica de los imaginarios sociales, y el avance de esta poética hacia la configuración de un nuevo marco representacional, en el que aparecen como fundamentales los aspectos éticos y políticos que conforman una función particular atribuida al teatro, en el cual la problematización se presenta como mecanismo central, para, finalmente, proponer al dramaturgo como un escritor posposmoderno.

Salvestrini de la Lastra María Luisa

Posibilidades bajo la niebla. Constitución del sujeto femenino en *La última niebla* de María Luisa Bombal.

Tesis de Magíster en Literatura,

Profesora patrocinante: Natalia Cisterna Jara

El objetivo central de esta tesis es indagar en la constitución del sujeto femenino en *La última niebla* (1934) de María Luisa Bombal. Nos interesa adentrarnos en las características de la anónima mujer protagonista de la obra, su entorno y su relación con el resto de los personajes, con el fin de detectar y comprender cuáles son los recursos

que esta emplea para escapar de la subalternidad propia de un mundo creado por y para hombres. Para ahondar en este tema, se estudian las principales líneas críticas relativas a los estudios de género y, asimismo, las lecturas a la obra de María Luisa Bombal realizadas desde esta perspectiva, y observamos si los postulados de la propia Bombal calzan o no con estas concepciones.

Velasco Sanhueza, Florencia

Cecilia Vicuña, por una poesía tras los orígenes.

Grado académico: Magíster en Literatura-

Profesora guía: Dra. Alicia Salomone

El trabajo que presentamos aborda algunos aspectos que consideramos relevantes en la obra escrita de la creadora chilena Cecilia Vicuña. De la lectura de un *corpus* de textos publicados por la autora, se puede distinguir una recurrencia temática en su poesía en relación con una indagación originaria y un compromiso con los destinos de la humanidad y la naturaleza, las condiciones de la vida actual y la creciente pérdida de armonía global.

Hacerse cargo de algunas de estas preocupaciones vicuñeanas ha requerido identificarlas y exponerlas como núcleos que han caracterizado su propuesta estética, pero sobre todo que señalan una postura ética de la vida. Para Vicuña —y es lo que se intenta comprobar aquí—, su poesía es una disposición que recupera un equilibrio y una memoria allí donde se han instalado lo precario y lo fútil, lo evanescente y lo descartable, y que propone una transformación paradigmática del individuo primero y de la sociedad a continuación.