

José Santos Herceg (comp.)

NUESTRA AMÉRICA INVENTADA ○

Imágenes de América Latina en los pensadores chilenos



DOCTORADO EN ESTUDIOS AMERICANOS



RIL editores

JOSÉ SANTOS HERCEG

(comp.)

Nuestra América inventada

*Imágenes de América Latina
en los pensadores chilenos*

RIL editores
bibliodiversidad



usach
DOCTORADO EN ESTUDIOS AMERICANOS



RIL editores

983 Santos Herceg, José (comp.)
S Nuestra América inventada. Imágenes de
América Latina en los pensadores chilenos /
Compilación: José Santos Herceg. -- Santiago
: RIL editores, 2012.

298 p. ; 21 cm.
ISBN: 978-956-284-829-9

1 chile-vida intelectual-siglo 19. 2 chile-civiliza-
ción



NUESTRA AMÉRICA INVENTADA

© de la compilación José Santos Herceg 2012
Registro de Propiedad Intelectual
N° 210.551

© RIL® editores, 2012.
Los Leones 2258
7511055 Providencia
Santiago de Chile

Tel. (56-2) 2238100 • Fax 2254269
ril@rileditores.com • www.rileditores.com

Composición, diseño de portada e impresión: RIL® editores

Impreso en Chile • Printed in Chile

ISBN 978-956-284-829-9

Derechos reservados.

ÍNDICE

Nuestra América: la de los chilenos <i>José Santos Herceg</i>	9
Histórica Relación del Reino de Chile de Alonso de Ovalle. Un ejemplo de la lenta adquisición de una conciencia criolla en el Chile del siglo xvii <i>Marcos A. Figueroa Zúñiga</i>	21
Visión de la independencia americana y conciencia crítica criolla en <i>El chileno instruido en la historia topográfica, civil y política de su país</i> del franciscano José Francisco Javier de Guzmán y Lecaroz <i>Alejandra Contreras Gutiérrez</i>	53
Andrés Bello y el giro moderno de la filosofía en América Latina <i>Carlos Ossandón Buljevic</i>	79
José Victorino Lastarria y América: del pesimismo a la esperanza <i>Cristina Hurtado Goycolea</i>	89
«Combatiendo siempre sin rendirse jamás». Los pueblos indígenas en el imaginario de América de Francisco Bilbao <i>Maribel Mora Curriao</i>	107

Sombras, errores, luces y aciertos de América Latina. Don Jenaro Abasolo <i>José Santos Herceg</i>	137
Carencias y salvación de América según Enrique Molina G. <i>Pablo Salvat Boloña</i>	159
Lucila Godoy Alcayaga: tradicón pedagógica americanista <i>Ana María Valenzuela Rabí</i>	203
Visión de América en los escritos políticos de Gabriela Mistral: su pensamiento social y político <i>Luis Agoni Molina</i>	225
La identidad latinoamericana según Clarence Finlayson <i>Hugo Ochoa Disselkoen</i>	257
Cubrimiento y ruptura, educación y filosofía: esbozo de la idea de América de Humberto Giannini <i>Cristóbal Friz Echeverría</i>	269

NUESTRA AMÉRICA: LA DE LOS CHILENOS A MODO DE INTRODUCCIÓN

José Santos Herceg

NO FUE JOSÉ MARTÍ QUIEN PRIMERO utilizó el nombre de Nuestra América¹, pero sin duda fue quien lo instaló con la fuerza que ha alcanzado hasta hoy. Se trata de un nombre lleno de ecos, en efecto, decir Nuestra América es decir muchas cosas, entres ellas y antes que nada, alude a una tierra «desconocida». Como bien ha escrito Mario Benedetti, América está por ser descubierta, está oculta, tapada por nombres, por representaciones, por proyecciones que no le pertenecen, que le fueron impuestas desde fuera (1992:20). Arturo Andrés Roig hace ver, en este mismo sentido, que paradójicamente Cristóbal Colón no nos descubrió (Cf.: 1994:22) y antes José Victorino Lastarria constataba que lisa y llanamente «Europa no conoce a la América» (1909:5). El descubrimiento de América no habría tenido lugar aún: la verdad americana permanecería velada para el extranjero.

¹ Acerca de la reconstrucción histórica de la expresión «Nuestra América» informa Arturo Ardao. Este autor hace ver que su primer uso se retrotrae a 1676 por el jesuita Hernando Domínguez Camargo y luego fue usado con un sentido análogo durante los siglos XVII y XIX (Ardao, 1986:9).

Los descubridores, conquistadores, colonizadores solo vieron lo que ellos mismos pusieron en América. «Cubrimiento de América» ha sido llamado este gesto. En el Nuevo Mundo los europeos proyectan toda su mitología, sus aspiraciones, sus sueños. Parafraseando a Carlos Fuentes, los conquistadores no quieren descubrir la realidad sino solo la fantasía, su propia fantasía (1990:60). Europa se traslada a América: se replican los nombres, se repiten los hombres, la diferencia es solo de geografía. Los extranjeros no descubren sino que encubren un mundo: no encuentran más que lo que traen, no ven más que lo que buscan. Como escribe acertadamente Serequeberhan: «Europa inventa a lo largo del globo réplicas de sí misma» (2001:259).

Solo queda una figura deforme, una figura tan desfigurada que, como dice Benedetti nuevamente, «cuando escuchamos o leemos lo que se dice de bueno, y sobre todo de malo, acerca de nuestros hábitos, nuestras tradiciones, nuestras luchas, tenemos la impresión de que se refieren a otro continente, a otra realidad» (1992:21). A sus ojos América es Tercer Mundo, Subdesarrollo, Patio trasero. Nada más alejado de nuestra América. Para ellos, los latinoamericanos somos «bárbaros», «tercermundistas», «subdesarrollados», sudacas, etcétera.

Los latinoamericanos tampoco conocemos lo que es Nuestra América: no nos conocemos de verdad, siendo que, como dice José Martí, es indispensable que lo hagamos. «Los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse» (2005:31), dice el cubano. Hay un enorme peligro latente en esta auto-ignorancia. El no saber del mundo en que se vive conlleva evidentes problemas políticos a los que Martí apunta con toda nitidez: «A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país» (33). Las consecuencias políticas de auto-desconocimiento son, lo advierte el cubano, las tiranías.

Los latinoamericanos en general y los chilenos en particular persistimos en mirar para afuera, en copiar. «A adivinar salen los jóvenes al mundo con antiparras *yankees* o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen» (33). La «importación excesiva de las ideas y fórmulas ajenas» (35) —dice Martí— es uno de los «grandes yerros» (ídem) de los americanos, cuyo fundamento está, según él, en que no nos creemos a nosotros mismos: los americanos «no tienen fe en su tierra, son hombres de siete meses» (31). Nos avergonzamos de nuestra madre y preferimos recurrir a Europa o Estados Unidos. Esto, por supuesto, es un error, pues, como ha visto el apóstol, «con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero» (32). La importación desmedida lleva a extremos que el autor ridiculiza despiadadamente: «Éramos un máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España» (36). Dependencia heredada de la época de dominación española. De allí el corolario inevitable: «la Colonia continuó viviendo en la República» (35).

América permanece desconocida, los extranjeros la ocultan, los americanos no la miramos. Los únicos que pueden llegar a conocerla realmente somos, sin embargo, solo nosotros. «La universidad europea —sentencia Martí— ha de ceder a la universidad americana» (34). Únicamente ella puede conocer la América nuestra. Es por esto que, relata Martí, luego de probar con las armas, finalmente «se ponen de pie los pueblos, y se saludan. ¿Cómo somos?, se preguntan; y unos a otros se van diciendo como son» (37). Se inicia así aquella «lenta, permanente y a veces dolorosa tarea del autodescubrimiento» de la que hablaba Roig (1994:22). Aquel «largo viaje hacia sí misma» que América debe emprender, para utilizar una expresión de Zea (1995:289). ¿Cómo somos? La respuesta implica un camino largo, difícil, doloroso. «No era fácil, no lo ha sido nunca —señala Uslar Pietri— identificar a la América Latina que presenta tantas y tan contradictorias fases, por dentro y por fuera» (1996:265).

Del autoconocimiento debe nacer el orgullo por lo propio. Martí lo repite insistentemente: «¿en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles?» (32 y 34). Autoconocimiento y recuperación de la autoestima, del orgullo de lo propio, ese es el camino propuesto por Martí: senda que ya había sido transitada por algunos y que habría de ser utilizada por otros a lo largo de los siglos. En efecto, no todos los latinoamericanos, ni todos los chilenos quedan presos en la trampa del desconocimiento de lo propio, ni en el vicio de la copia y la importación. No todos se avergüenzan de su tierra, ni son, por lo tanto, sietemesinos. Algunos han iniciado y avanzado en el camino del autoconocimiento, se preguntan y aventuran respuestas acerca de nuestro mundo, de nuestra gente, de nuestro modo de habitar y de vivir. Algunos de estos pensadores son los protagonistas del texto que aquí presentamos: José Francisco Javier de Guzmán y Lecaroz, Alonso de Ovalle, Andrés Bello, José Victorino Lastarria, Francisco Bilbao, Jenaro Abasolo, Enrique Molina, Lucila Godoy Alcayaga (Gabriela Mistral), Clarence Finlayson y Humberto Giannini.

El primer texto que presentamos es de Marco Figueroa, quien aborda el estudio de la obra titulada *Histórica relación del Reino de Chile y de las misiones y monasterios que ejercita en él la Compañía de Jesús* (Roma, 1646), escrita por el jesuita Alonso de Ovalle. Se trata de la primera historia general de Chile en ser publicada. Esta obra, que no tuvo mayor repercusión cuando apareció, ni en los años posteriores, alcanzaría gran notoriedad en España un siglo más tarde al ser incluida como referencia en el llamado *Diccionario de autoridades* (1726-1739), privilegio que compartió con las obras del Inca Garcilaso de la Vega, ambos fueron los únicos autores americanos tomados como ejemplo de erudición de la lengua castellana. Figueroa examina en su escrito

la condición de criollo de Alonso de Ovalle que se trasluce en su obra, mostrando, por un lado, que se pueden encontrar allí las primeras manifestaciones de un criollo, presentes en la apologética descripción que hace el jesuita de las riquezas naturales del Reino de Chile y en la representación de su ciudad natal, pero que también, por otro lado, existen elementos que permiten suponer que estamos en presencia solo de un «criollo emergente», que recién comienza a configurarse a mediados del siglo XVII.

Alejandra Contreras, en segundo lugar, aborda el estudio del franciscano José Francisco Javier Guzmán y Lecaroz (1759-1840). Hacia el final de su vida, según informa la autora, este sacerdote ilustrado y lector de filósofos, se da la tarea de escribir *El chileno instruido en la historia topográfica, civil y política de su país* (Santiago, 1834 y 1836) con la intención expresa de servir como texto de instrucción para los jóvenes chilenos. Se trata de la primera historia escrita en Chile que contempla en su relato el proceso de Independencia del país y del resto de las naciones americanas. Alejandra Contreras busca en su texto determinar la perspectiva desde la cual el autor narra dicho acontecimiento, sosteniendo la hipótesis de que asume una perspectiva ideológica criolla, cuya expresión podría verificarse por medio de la apropiación de algunos elementos propios del discurso criollista de la época, así como también por medio de la imagen que configura al indígena en el relato.

Carlos Ossandón se hará cargo, en tercer lugar, del tema del giro moderno de la filosofía en América Latina que representa el pensamiento del venezolano nacionalizado chileno Andrés Bello (1781-1865). Señala Ossandón, siguiendo en ello a García Baca, que «Bello condensa en un solo y audaz gesto lo que en Europa se dio en más de uno. Sin tener a su espalda, si nos atenemos al contexto hispanoamericano, un *Discurso del método*, Bello puede en un único movimiento cerrar la escolástica y simultáneamente unir su presente filosófico más próximo con las aperturas o criticidades más lejanas de los siglos XVII y XVIII».

La visión de América de José Victorino Lastarria (1817-1888) es el tema del texto de Cristina Hurtado, que se presenta en cuarto lugar. En el marco de un discurso que reconoce lo evolutivo de la obra del pensador chileno y, por ello, que respeta sus cambios de opinión, Hurtado mostrará de qué forma Lastarria transita desde una profunda admiración por Estados Unidos y Francia hacia una posición escéptica y cautelosa respecto de estos países. Las invasiones tanto del país del norte como del europeo a México convencen al autor chileno de que las esperanzas sobre el futuro no pueden estar puestas en el extranjero y deben volcarse sobre América. De allí que la opinión de Lastarria acerca del subcontinente varía desde el pesimismo hacia el optimismo, al punto de que al final de su obra ve en América la única esperanza posible para la democracia real.

El texto de Maribel Mora busca, en quinto lugar, poner de manifiesto el imaginario de América presente en la obra de Francisco Bilbao (1823-1865) y, en particular, pretende develar el lugar que ocupan en él los pueblos indígenas americanos. Para este efecto revisa las Obras Completas editadas por Manuel Bilbao y algunos artículos publicados en revistas argentinas. En esos escritos analiza los discursos que nombran a América y los indígenas, deteniéndose, como señala la autora, en las fisuras y complejidades que pueden encontrarse en los discursos de comprensión de los «otros». Frente a la postura inclusiva planteada por el autor, Mora propone dos interrogantes: primero, si logró efectivamente escapar al imperativo de época que consideraba a los indígenas como un obstáculo para el progreso, y segundo, qué imagen elaboró de ellos en su discurso americanista. Maribel Mora logra mostrar, por un lado, a un Bilbao preocupado de la construcción de una América libre, inclusiva, integradora y respetuosa de las diferencias, que establece relaciones igualitarias con los pueblos indígenas, y que, por otro lado, su discurso tropieza con las dificultades propias de la comprensión de culturas distintas.

En el texto sobre Jenaro Abasolo (1833-1884), que se ubica en el sexto lugar del presente libro, José Santos Herceg se propone, primero, mostrar los elementos que componen el diagnóstico que hace el autor de los problemas que aquejan al continente, esto es, los peligros que debe enfrentar en su presente. Entre ellos están su juventud, su herencia española, los resabios de la Colonia, el conservadurismo, la tendencia a la copia, la renuncia al destino propio, la traída indiscriminada de inmigrantes, etc. Al mismo tiempo, Santos Herceg pone de manifiesto que Abasolo tiene una propuesta clara de los que deberían ser los caminos para superar los problemas y cumplir así con el sublime destino de América: habrá que «desespañolizarnos», dice, citando a Bilbao, pero no solo de España hay que liberarse, sino que de toda Europa: habrá que dejar de copiar, de imitar y tender a la originalidad, lo que requiere de una reforma radical del sistema de educación. Al mismo tiempo, Abasolo llama a la unificación continental, para lo cual insta a la creación de un «espíritu público latinoamericano». Junto al diagnóstico del presente, con sus peligros y las estrategias para el futuro, se cuele una visión, una representación, una proyección, una idea que el filósofo tiene de su continente.

Pablo Salvat habla, luego, de la visión de América en Enrique Molina (1871-1964). El autor parte por lo que Molina considera lo negativo de América, negatividad que se manifestaría en dos polos: la deficiente base material que nos sostiene, y las carencias y debilidades que constituyen nuestra manera de ser y hacer. Estas son las «carencias» que vería Molina en América, carencias que configuran un cierto carácter de nuestra personalidad americana. En paralelo a la negatividad rescata también algunos elementos y facetas capaces de revelarnos la positividad, sea esta de facto o potencial. Molina menciona: el entusiasmo, el arte, la imaginación creadora, la viveza de ingenio, la hospitalidad. Sobre la base de esas caras positivas de nuestro carácter es que podría, según Molina, entreverse una posibilidad de superación como continente. Es así

como, en los momentos de oscuridad y desorientación que vive el Viejo Mundo (Segunda Guerra Mundial), surge, para América, la tarea de «iluminar» el porvenir. Molina ve en la literatura, en el ámbito de las ideas (científicas, pero también filosóficas), signos reveladores de la esperanza puesta en la creación de una cultura nueva, capaz de alumbrar un mañana próspero. Esta cultura se caracterizaría por su «forma superior», en tanto que combina el rescate de lo mejor del Nuevo Mundo con una asimilación de lo más valioso venido allende nuestras fronteras.

Ana María Valenzuela y Luis Agoni abordan, en sus respectivos textos, el pensamiento de Gabriela Mistral o Lucila Godoy Alcayaga (1889-1957). Aunque lo hacen desde muy diferentes escorzos —lo pedagógico y lo social/político—, sin embargo, comparten una perspectiva de aproximación: ambos buscan destacar, desenterrar aspectos del trabajo y producción de la pensadora chilena que han quedado habitualmente ocultos tras su enorme imagen de poeta. Los dos trabajos intentarán poner de manifiesto la potencia y radicalidad de las propuestas de la autora en tanto que pensadora de lo pedagógico, de lo social y de lo político.

Es así como Ana María Valenzuela busca desenterrar los primeros veinte años de ejercicio pedagógico de la maestra —época que habría sido obviada en la historia del pensamiento pedagógico chileno— destacando su lugar como pedagoga. Para llevar a cabo esto, la autora rastrea los contextos en que se desarrolla su labor profesional y los éxitos alcanzados durante el ejercicio docente, las concepciones que guían su quehacer, trasluciendo las ideas que comparte o que la distancian de la vanguardia intelectual de la época. Se detiene en la tarea de entrelazar los distintos componentes del hacer y el conocer que se funden en su propuesta del ser pedagógico americanista.

Luis Agoni parte de la constatación de que Gabriela Mistral llegó a ser una de las voces más autorizadas de América Latina en el siglo XX en su condición de pensadora. En tal sentido el ar-

tículo pretende, primero, destacar su visión de América centrada en los campesinos e indígenas de nuestro continente, y, segundo, demostrar que tuvo una posición política nítida, a veces al borde de la militancia, y que la dio a conocer en todas las tribunas a su alcance. Dicha posición se manifiesta claramente en su opción por los más pobres, y en el terreno más propiamente político, por una defensa de Latinoamérica frente a la agresión imperialista de los Estados Unidos. Sobre la base de estos dos ámbitos principales proyectará su visión «indo-americana».

El pensamiento de Clarence Finlayson (1913-1954), un filósofo chileno que trabajó en diversas universidades de América, y reflexionó lata y profundamente acerca de lo que constituye la identidad y posibilidades de este continente es el objeto de estudios de Hugo Renato Ochoa. De acuerdo con Ochoa, Finlayson sostiene la tesis de que, en contraste con la América anglosajona que no tuvo una Edad Media y su liberación fue obra de una clase media, en América Latina la Colonia tuvo el carácter de Edad Media y la independencia fue obra de la clase dirigente. Esto habría implicado para América Latina la aparición de diversas formas de invisibilización de los débiles y el nacimiento de una burguesía clausurada sobre sí misma.

Finalmente, Cristóbal Friz, presenta un artículo en el que esboza lo que sería la idea de América de Humberto Giannini. Dicho esbozo recorre cuatro momentos principales. El primer momento versa sobre el «cubrimiento» de América por los conquistadores europeos. Estos, en vez de encontrar y descubrir el continente americano con sus notas específicas, lo cubren, imponiéndole sus categorías, su voluntad de poder y su proyecto histórico. En el segundo, se revisan las consecuencias que, según Giannini, tiene el cubrimiento de América en la actualidad: la dificultad de que nuestras sociedades se tornen «históricas y reflexivas». A esto se alude con la imagen de la «ruptura». Ya en una perspectiva propositiva, el tercer momento se ocupa de la apuesta de Giannini

por el papel de la educación y de las instituciones educacionales, como las instancias propicias para hacer frente al cubrimiento y la ruptura. El cuarto y último momento, se detiene en las consideraciones del autor sobre la posibilidad de una filosofía en América Latina. Esta cuestión –de acuerdo con la idea de filosofía defendida por Giannini, como actividad altamente reflexiva– guarda relación directa con la posibilidad de que nuestras sociedades conquisten el carácter histórico y reflexivo que requieren.

Todos estos autores han ido contribuyendo a la conformación, a la creación y configuración de la América Nuestra, la de los chilenos. Ellos han ido «inventando» América, para usar la nomenclatura de Edmundo O’Gormann, han instalado diferentes representaciones sobre sus problemas y posibles soluciones acerca de sus defectos, han contribuido a delinear su historia y sus posibilidades de desarrollo futuro, sin olvidar sus situación actual. En síntesis, los discursos analizados aquí han ido constituyendo una cierta «representación», esta vez usando una categoría de Edgard Said, de América Latina: una construida de textualidades. Textualidades que en este libro son analizadas en nuevas textualidades, construyendo así un entramado de textos que constituyen una imagen de América de los pensadores chilenos.

BIBLIOGRAFÍA

- Ardao, Arturo (1986), «Nuestra América», *Nuestra América Latina*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- Benedetti, Mario (1992), «La América por descubrir», *Nuestra América frente al V Centenario*, Ediciones Lar, Santiago de Chile, pp. 17-23.
- Fuentes, Carlos (1990), «Espacio y tiempo del Nuevo Mundo», *Valiente Mundo Nuevo*, Mondadori, España.
- Lastarria, José Victorino (1909), «América y Europa», *La América*, Obras Completas, vol. VIII, Imprenta Barcelona, Santiago de Chile.
- Martí, José (2005), «Nuestra América», *Nuestra América*, Biblioteca de Ayacucho 15, Venezuela, pp. 31-39.

- Pietri, Uslar (1996), «La otra América», *La invención de América mestiza*, FCE, México.
- Roig, Arturo Andrés (1994), «Descubrimiento de América y Encuentro de Culturas», *El pensamiento latinoamericano y su aventura I*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Serequeberhan, Tsenay (2001), «La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana», *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Duke University, Ediciones del Signo, Argentina.
- Zea, Leopoldo (1995), «América Latina: largo viaje hacia sí misma», *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, vol. I, Zea (comp.), FCE, p. 289-29.

Histórica Relación del Reino de Chile
DE ALONSO DE OVALLE.
UN EJEMPLO DE LA LENTA ADQUISICIÓN
DE UNA CONCIENCIA CRIOLLA
EN EL CHILE DEL SIGLO XVII

Marcos A. Figueroa Zúñiga¹

I

*Histórica relación del Reino de Chile y de las misiones y monasterios que ejercita en él la Compañía de Jesús*² del jesuita Alonso de Ovalle es una obra redactada en Europa, principalmente en el periodo en que el sacerdote chileno realizaba viajes entre

¹ Profesor de Castellano por la Universidad de la Frontera de Temuco (2005) y Magíster en Literatura Latinoamericana y Chilena por la Universidad de Santiago de Chile (2008). Actualmente cursa el Doctorado en Estudios Americanos de la Universidad de Santiago de Chile

² Empleamos para este trabajo la edición publicada en 1969, que preparó el Instituto de Literatura Chilena de la Universidad de Chile, integrado por Alfonso Calderón, Pedro Lastra, César Bunster, entre otros. La obra de Ovalle fue por primera vez publicada en la ciudad de Roma en 1646, en la Editorial de Francesco Cavalli, simultáneamente en italiano y español. Fue traducida al inglés y publicada en Londres en 1703 (solo hasta el capítulo V). En Chile fue editada por primera vez en 1888, en la Colección de Historiadores de Chile (tomos XII y XIII), con una introducción biográfica y notas de José Toribio Medina. Se han publicado dos libros con selecciones de capítulos de la obra, el primero en 1961 por la Editorial Zig-Zag, preparado por Raúl Silva Castro, y el otro en 1974, editado por la Editorial Universitaria y a cargo de Walter Hanisch. La última edición completa de esta obra apareció en 2003, en la Colección Biblioteca del Bicentenario de Pehuén Editores.

España e Italia mientras cumplía funciones como procurador de la viceprovincia de la Compañía de Jesús de Chile. Fue publicada en Roma en 1646, tanto en italiano como en español. De esta obra Benjamín Vicuña Mackenna ha dicho que es la primera historia de Chile (cit. en Medina, 1952: 98). Diego Barros Arana, sin embargo, autoridad indiscutible de la historiografía chilena, si bien alaba su condición de obra literaria, discute y niega su calidad y aporte a la historiografía nacional (Barros Arana, tomo V: 293)³. Más allá de las discusiones que pueda acarrear su calidad, es un hecho que la *Histórica relación*, al menos, es la primera historia general de Chile en ser publicada, pues las anteriores, que generalmente eran escritas por cronistas y soldados españoles a pedido de los gobernadores de turno⁴, casi no aparecieron impresas al finalizar su redacción y solo se concentraban en mostrar la entrada de los

³ Consideramos que Barros Arana se desentiende de sus propios dichos, debido a que ocupa en muchas ocasiones la obra de Ovalle para conformar su *Historia General de Chile* (1884-1902).

⁴ Los cronistas españoles que escribieron antes que Alonso Ovalle fueron, entre otros: Gerónimo de Vivar (1524-?), español que acompañó a Pedro de Valdivia en su expedición a Chile. Redactó una de las primeras crónicas sobre la conquista de Chile, titulada *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*, terminada en 1558. Esta obra fue encontrada a mediados del siglo XX, siendo publicada por el Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina en 1966; Alonso de Góngora Marmolejo (1524-1576), cronista español, autor de *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año de 1575*, inédita hasta 1850, año en que fue impresa en España, en el tomo IV del Memorial Histórico Español; Pedro Mariño de Lobera (1528-1594), fue un militar y cronista español, que trabajó bajo las órdenes de los gobernadores Pedro de Valdivia, Francisco de Villagra y García Hurtado de Mendoza. Dejó un relato de sus sucesos en *Crónica del Reino de Chile*, texto que no fue impreso en la época, sino hasta 1865, en el volumen VI de la Colección de Historiadores de Chile; Alonso González de Nájera, militar y cronista español, del que no existen datos precisos de su nacimiento, ni del año de su muerte. Su obra *Desengaño y reparo de la Guerra del Reino de Chile*, finalizada en 1614, apareció publicada dos siglos más tarde, en 1866, en la Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España. En Chile fue publicada en 1889, en el volumen XVI de la Colección de Historiadores de Chile.

españoles a este territorio y los conflictos iniciales que mantuvieron con los indígenas.

La *Histórica relación* tuvo la gran virtud de mostrar a Chile de manera general por primera vez tanto a los europeos como a los americanos y a los propios habitantes del Chile colonial del siglo XVII. El mismo Ovalle señala que la motivación que tuvo para escribirla fue el gran desconocimiento que existía del Reino de Chile⁵ entre los europeos (Ovalle: 5). Aparentemente el texto no tuvo mayor difusión en Chile durante el siglo de su publicación (Barros Arana, tomo V: 295), sin embargo, en España alcanzó gran notoriedad durante el siglo XVIII, ya que la Real Academia Española la incluyó en el llamado *Diccionario de autoridades*⁶ como ejemplo de lenguaje, honor que compartió con las obras del Inca Garcilaso de la Vega, los dos únicos autores nacidos en América que toma en cuenta este organismo (Hanisch: 120-121).

⁵ La expresión «Reino de Chile» era muy común entre los autores coloniales, incluso se empleó hasta muy entrado el siglo XIX. Diego de Rosales señala al respecto que el responsable de esta expresión fue el monarca español Carlos V, al tratar de casar a su hijo Felipe (Felipe II, futuro rey de España) con María Tudor (María I de Inglaterra). Al ser María Tudor, próxima y legítima reina de Inglaterra, le respondieron a Carlos V que el que se casara con ella debía ser también rey. Como las provincias de Chile no tenían un título anterior, y pertenecían a la Corona de Castilla, el monarca español dijo: «hagamos Reino a Chile», tratando de que su hijo se coronara como soberano de este nuevo reino. Rosales aclara que otros dicen que a Felipe II lo hicieron rey de Sicilia para casarse con la heredera de Inglaterra (Rosales, tomo I, 468-469). Giorgio Antei dice en *La invención del Reino de Chile* que el título de «reino», en el interior de los territorios americanos, se atribuía generalmente a las regiones cuyo nombre se derivaba de lenguas indígenas, como si al anteponerle un concepto de la tradición europea el toponímico indígena se neutralizara, privándolos de todo derecho a la soberanía (Antei, 25).

⁶ *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*. Este diccionario es el primero en lengua castellana editado por la Real Academia Española, además es base de lo que hoy se conoce como el *Diccionario de la lengua española*. Se publicó en Madrid en la Imprenta de Francisco del Hierro entre los años 1726 y 1739 y constó de seis volúmenes.

En este trabajo intentaremos examinar la condición de criollo de Alonso de Ovalle en su obra. Se trata de una situación generalmente aceptada por los autores, pero que realmente ha sido poco estudiada de forma crítica, pues si bien en *Histórica relación* hay ejemplos que dan cuenta de las primeras manifestaciones de un criollo, emanadas generalmente de la apologetica descripción que hace el jesuita de las riquezas naturales del Reino de Chile y de la representación de su ciudad natal, también existen otros elementos que permiten suponer que estamos en presencia solo de un «criollo emergente», que recién comienza a configurarse a mediados del siglo XVII.

Intentaremos poner de manifiesto cuáles fueron los factores que explican que en un español americano como Alonso de Ovalle no se presenten algunas características propias de la conciencia criolla de esa época en Hispanoamérica, las que sí están presentes en otros criollos como, por ejemplo, los sacerdotes peruanos fray Buenaventura de Salinas y Córdova⁷ y Antonio de la Calancha⁸. Estos autores demuestran dicha conciencia criolla claramente, sintiéndose además muy orgullosos de ser parte de esa clase social, esa que para mediados del siglo XVII comenzará a disputar con los españoles peninsulares los cargos de la administración colonial, la misma que para finales del siglo XVIII será protagonista de las luchas por la independencia de las colonias hispanoamericanas, y

⁷ Buenaventura Salinas y Córdova (1592-1653), sacerdote franciscano y cronista peruano. Entre lo mucho que escribió, de lo que se ha perdido la mayor parte, la obra más conocida es el *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú* (Lima, 1630), que la Universidad de San Marcos reeditó en 1957 (edición que utilizamos en este trabajo) con una introducción de Luis E. Valcárcel.

⁸ Antonio de la Calancha (1584-1654), sacerdote agustino y cronista peruano. Hijo de un rico encomendero andaluz. Renunció a su herencia para ingresar en la Orden de los Agustinos. Estudió teología en la Universidad de San Marcos de Lima y posteriormente desempeñó importantes cargos en su orden. Es autor de *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en Perú* (Barcelona, 1638), conformada por noticias e informaciones obtenidas en sus recorridos por el Alto y Bajo Perú.

la que para comienzos del siglo XIX se había transformado en la clase dirigente (oligarquía) de las nuevas repúblicas americanas.

II

La *Histórica relación* está claramente dividida en dos partes. La primera, a su vez se divide en «natura» y «moral», ocupándose los dos primeros capítulos de esta parte de la historia natural donde el autor realiza una descripción de la geografía, de la flora y de la fauna de Chile. Los capítulos III al VII están dedicados a la historia moral⁹, en donde se encuentran los sucesos históricos que van desde la conquista de América y la entrada de Diego de Almagro a Chile, hasta las primeras décadas del siglo XVII. La segunda parte, que corresponde a la historia eclesiástica, comprende el último y más extenso capítulo de la obra (VIII), donde el jesuita chileno da a conocer el trabajo misionero y la evangelización en general que ha estado realizando la Compañía de Jesús en Chile.

Esta forma de dividir la *Histórica relación* por parte de Alonso de Ovalle, dice Walter Hanisch, se desprende del método histórico que utilizaban los historiadores del siglo XVII para ordenar extensas historias como las nacionales (Hanisch: 173). Por ejemplo, José de Acosta, referente insoslayable de los jesuitas hispanoamericanos, divide de manera similar su *Historia Moral y Natural de las Indias* (1590). Escritores jesuitas posteriores a Ovalle como Diego de Rosales, Miguel de Olivares y Juan Ignacio Molina tuvieron presente al autor de la *Histórica relación* al momento de configurar sus historias, lo que puede constatarse con las citas, tanto frases suyas como de puntos de vista (176).

⁹ La palabra «moral» tiene su origen en el término latino *mores*, que significa «costumbre», por lo que «moral», en la obra de Ovalle, se debe entender como la descripción de las costumbres de los hombres, no acarreado por sí el concepto de la bondad o de la malicia.

De los aspectos biográficos de Alonso de Ovalle y Pastene podemos decir que nació en Santiago de Chile en 1603, descendiente, por parte de ambos progenitores, de familias de origen europeo reciente, a las que se le asignaron grandes extensiones de tierra con cuantiosas encomiendas¹⁰. Siendo Alonso de Ovalle el primogénito de los Ovalle Pastene, era deseo de su padre que el joven pudiera sucederlo en los negocios familiares, pero este se aferró a la idea de continuar junto a los padres jesuitas —que administraban el único colegio donde había estudiado hasta esa fecha— con la intención de ordenarse como sacerdote. No desistió de su empeño por más que el padre, como señala Miguel de Olivares, tratara de convencerlo de lo contrario, «comprándole caballos generosos, costeándoles ricas galas, facilitándole los divertimientos y ofreciéndole los puestos de la república de que era capaz su edad y las bodas con las doncellas con más dotes de cuerpo y alma que le propusiese su imaginación» (Olivares: 284).

Sus estudios eclesiásticos los realizó en un primer momento en Córdoba de Tucumán. La razón de su alejamiento de Santiago tiene que ver principalmente con que el padre continuaba insistiendo, y al parecer no únicamente con regalos, con que su hijo mayor abandonara la opción de hacerse religioso (Medina, 1952: 86). A su regreso a Santiago, donde se ordenaría como sacerdote, Ovalle se preocupó preferentemente de la educación y de la entrega del evangelio a los esclavos africanos, labor que el jesuita describe en su texto (Ovalle: 64-371). Con posterioridad se desempeñaría como Rector del Convictorio San Francisco Javier, primer colegio fundado por los jesuitas en Chile, y que serviría de base, después

¹⁰ La encomienda, según Severo Martínez Peláez, no guardaba ningún nexo legal con la propiedad de la tierra. La Corona continuó donando la tierra por merced, también se podía adquirir comprándola o usurpándola, pero su posesión era asunto muy distinto de la posesión de la encomienda. Había encomenderos que no poseían tierras, como también hubo grandes terratenientes que no tenían encomendados (Martínez Peláez, 92).

de la expulsión de la Compañía en 1767, al Convictorio Carolino (Frontaura y Arana: 12).

En 1640 fue designado por sus pares como Procurador General de la Compañía de Jesús de Chile. Un año más tarde partiría hacia Europa con el encargo expreso de traer nuevos misioneros y de pedir al rey el financiamiento para nuevas misiones evangelizadoras. Allí escribiría y publicaría su obra. Murió en 1651 en Lima, cuando efectuaba su viaje de regreso a Chile.

III

Alonso de Ovalle puede ser considerado como uno de los primeros «criollos» que escribieron acerca de Chile. Esto puede validarse, en primera instancia, por medio de la definición que el *Diccionario de la Real Academia Española* nos proporciona del concepto «criollo», en el cual se define este vocablo en los siguientes términos: «Dicho de un hijo y, en general, de padres europeos: nacido en los antiguos territorios españoles de América y en algunas colonias europeas de dicho continente» (DRAE: 684). En el caso de Ovalle, que nació en Santiago de Chile y era hijo de familias de origen europeo reciente, SOBRE TODO por parte del padre que ingresó a Chile en 1600, tal definición se ajustaría perfectamente, sin embargo, como veremos, para mediados del siglo XVII, época en que Ovalle escribe su *Histórica relación*, la condición o atribución de «criollo» contenía en sí otras especificidades, de las que el jesuita parece carecer.

El criollismo de Ovalle ha sido afirmado por algunos autores provenientes preferentemente del ámbito literario¹¹, como por

¹¹ El hecho de que la mayoría de los estudios acerca de la *Histórica relación* sean realizados por críticos literarios y no por historiadores puede deberse a lo señalado por Diego Barros Arana en su *Historia general de Chile*, que como se dijo anteriormente, la alaba como obra literaria pero la desacredita

ejemplo, Cedomil Goic y Ricardo A. Latcham, entre otros¹². Estos autores se concentran en los pasajes de la *Histórica relación* donde Ovalle realiza un desmesurado reconocimiento de las condiciones naturales del Reino de Chile. Si bien consideramos que la mayoría de estos autores no se detienen a examinar la condición de criollo del jesuita chileno, no podemos afirmar que estén en un error, pues es allí donde efectivamente se puede reconocer una de las primeras características de la conformación de un sujeto criollo, esto es, la identificación y el cariño por la tierra natal. Ovalle describe a Chile como una tierra de abundancia en todos los elementos necesarios para la vida. Por ejemplo, se refiere a la gran cantidad de minerales que existen en el territorio, como las minas de oro, que según el jesuita son tantas, tan ricas y frecuentes que «comenzando por los confines del Perú hasta el Estrecho de Magallanes, no hay parte donde no se hallen [...] son tantas estas minas en este Reino, que más valía llamar esta tierra una plancha o lámina de oro» (Ovalle: 25).

Es preciso apuntar que esta obra fue escrita bajo circunstancias concretas que la influyen notablemente. Recordemos que la labor principal del jesuita chileno por esa época era convencer a las autoridades de la Corona para que financiaran nuevos trabajos evangelizadores de la Compañía de Jesús en el Reino de Chile, por lo tanto, uno de sus posibles lectores podría haber sido el propio

rey Felipe IV¹³. Esto significaba que era necesario mostrar en el texto, además de las mejores relaciones entre la Compañía de Jesús de Chile y el poder político, que se trataba de un territorio armonioso y perfecto. No hay que desconocer, sin embargo, que estas descripciones sumamente favorables, particularmente en lo que respecta a la naturaleza del Reino de Chile y que alcanzan en varios pasajes tonos apologéticos o de un discurso panegírico, como señala Lucía Invernizzi, están traspasadas por sentimientos como la admiración, el amor y la nostalgia por su tierra lejana (Invernizzi, 34), lo que sin duda, como se anotó con anterioridad, constituyen las primeras muestras de la identificación de un criollo con su lugar de pertenencia.

Podríamos decir entonces que más que una descripción objetiva de la naturaleza del Reino de Chile, lo que Ovalle hace es pintar un *paisaje*, es decir, hacer una representación de una tierra fértil y amena, poseedora de las virtudes para una buena vida; acción que, según el historiador guatemalteco Severo Martínez Peláez en su obra *La patria del criollo* (1970)¹⁴, precisa de condiciones especiales que van más allá de transcribir datos obtenidos de la realidad objetiva, debiendo ser una elaboración de la conciencia del autor, cargada de subjetividad. Esta simpatía y cariño demostrado por un autor hacia un territorio específico no es el discurso de una persona que mantiene un contacto directo con

como aporte historiográfico, dichos que pudieron influenciar a historiadores posteriores de forma negativa frente a esta obra.

¹² Cedomil Goic, en *Letras del Reino de Chile. Madrid, Iberoamericana, 2006*, p. 13; Ricardo A. Latcham, en «Un clásico colonial: el padre Alonso Ovalle», *Revista Bolívar*, n° 45 (1955), 855-863, p. 863. Otros autores que han afirmado la condición de criollo de Alonso de Ovalle son (además de los que empleamos en este trabajo y que van señalados en la bibliografía): José Anadón en «Colonialismo lingüístico y defensa del indígena: el concepto bárbaro», *Homenaje a José Durand*, Madrid, Verbum, 1994, p. 157; Alfonso Bulnes, en *Visión de Ercilla y otros ensayos*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1970, p. 111; Luis Pradenas, en *Teatro en Chile. Huellas y trayectorias. Siglos XVI-XX*, Santiago de Chile, LOM, 2006, p. 245.

¹³ No es nuestra intención hacer creer que Alonso de Ovalle escribiera el texto directamente para mostrárselo al rey y que según su parecer este autorizara los recursos y permisos que buscaba, pero como la respuesta a la solicitud del jesuita se alargó casi diez años, su obra apareció publicada antes de que Felipe IV le otorgara parte de lo que el jesuita pedía. Sabemos, según Pedro Lira Urquieta, que Ovalle repartió ejemplares de su obra (Lira, 32), pero no tenemos el dato preciso que le entregara uno al monarca español, aunque nos parece bastante factible.

¹⁴ Este libro realiza un estudio de la situación colonial de Guatemala, empleando como texto principal para su análisis la crónica *Recordación Florida* de Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, un criollo guatemalteco del siglo XVII, poseedor de varias características similares a Ovalle, por lo que ha sido fuente importante de información para este trabajo.

esa tierra, como por ejemplo un campesino que la trabaja y que la ve como algo necesario y entrañable, pero no la idealiza. La representación idealizada del paisaje es la perspectiva del hombre que mira la tierra desde una posición dominante (Martínez Peláez: 132), lo cual, en el caso de Ovalle, podría deberse a que el jesuita tiene conciencia de que las tierras que retrata en su obra de alguna manera le pertenecen, o le pertenecen a su clase, pues, como hemos señalado en la parte biográfica del autor, Ovalle es heredero directo de la conquista, y por parte del padre es criollo de primera generación¹⁵.

Por otro lado, la *Histórica relación* tiene fragmentos en que, para dar mayor crédito a algunas características del Reino de Chile, cae en comparaciones en las que el resto de países americanos se ven perjudicados. Por ejemplo, al señalar que en Chile el autor jamás ha visto chinches y que pasando la cordillera, en la provincia de Cuyo¹⁶, estos insectos abundan (Ovalle: 17), o,

¹⁵ Francisco Rodríguez del Manzano y Ovalle, padre de Alonso de Ovalle, nació en Salamanca en 1557. Viajó en 1599 a Buenos Aires acompañando a su primo Diego Rodríguez Valdés de la Banda, nombrado gobernador del Río de la Plata y del Paraguay, quien lo envió a Chile en 1600, con auxilio de cincuenta soldados. Después de servir en la Guerra de Arauco, ocupando el rango de capitán, se trasladó a Santiago, donde se establecería. Por su posición, prestigio y nacimiento llegó a ser miembro del cabildo y alcalde en cuatro diversos periodos (Hanisch, 8; Medina, 1952: 83). El bisabuelo de Alonso de Ovalle, por línea materna, fue Juan Bautista Pastene, navegante y explorador genovés al servicio de España. Fue uno de los primeros en recorrer las costas del Océano Pacífico americano. Llegó a América (Honduras) aproximadamente en 1525. En 1536, por petición de Francisco Pizarro se trasladó a Perú. Tiempo después el rey Carlos V ordenó, por medio de una real cédula, la exploración del sur de Chile, tarea que le fue encargada en 1543 por el Virrey del Perú. En Chile fue lugarteniente de Pedro de Valdivia, dedicándose particularmente a la exploración de las costas del sur del país. En 1550 Valdivia le otorgó una encomienda ubicada en el Valle de Puangue. Fue regidor del Cabildo de Santiago en numerosas oportunidades, así como también alcalde de esta ciudad en 1564 (Medina, 1906: 646-656).

¹⁶ Ovalle presenta la provincia de Cuyo geográficamente aparte de Chile (posiblemente solo por la división natural que hace la Cordillera de los Andes), sin embargo, él es consciente de que ese territorio era parte de la jurisdicción de la Capitanía General de Chile, y fue así hasta 1776, cuando se crea el

al considerar que el clima del Reino de Chile es el que más se asemeja al mejor de Europa, porque los de Brasil o Panamá son climas calurosísimos y el de Perú, al contrario, es muy frío (18).

Más allá de que estas estrategias discursivas muestren un afán de diferenciarse, en general la mirada de Ovalle sobre el resto de los países americanos es, sin embargo, positiva. Esto se hace evidente cuando se refiere a los paraguayos y las virtudes como «las excelentísimas voces, que parecen órganos cuando cantan», que les proporciona el Río de la Plata al beber sus aguas (146), o la excelente opinión de la ciudad peruana de Lima, que, según Ovalle, incluso aventaja a varias ciudades de Europa que él ha conocido (164). Opinión que se repite al referirse a Cartagena de Indias, Ciudad de México y al propio Santiago de Chile.

Un caso paradigmático en el que se puede constatar la presencia de características propias de un hablante criollo en Alonso de Ovalle es en la descripción que hace de Santiago de Chile, su ciudad natal. Si bien el jesuita le dedica atención a otras ciudades chilenas como Concepción y La Serena, hay una gran diferencia cuando habla de la ciudad de Santiago tanto en lo que respecta al número de páginas dedicadas, como en el cuidado y detalle de sus descripciones. Dedicó párrafos sustanciosos a las calles, que, como dice, «son todas de una misma grandeza y medida, y tan anchas, que caben muy holgadas en ellas tres carrozas juntas» (174). Lo mismo hace con las plazas y los edificios, donde describe principalmente a las iglesias y colegios de las diferentes órdenes religiosas (175-177). Los días de fiestas y regocijos de los santiaguinos no quedan fuera de su retrato, como tampoco sus habitantes que, según el jesuita, son de buenos ingenios, inclinados a la guerra, apegados a la milicia, compasivos y amigos de hacer el bien (180).

Virreinato del Río de la Plata (una de las medidas borbónicas). Ovalle lo dice en el texto y también lo demuestra en el mapa que agrega al final de la obra, posiblemente el primero que se hizo del Reino de Chile.

No se ve en la obra ningún desánimo al escribir sobre su ciudad natal, y si bien reconoce que «la de los reyes» (Lima) y México son ejemplos de grandes ciudades en el mundo, considera que Santiago, teniendo más dificultades para progresar que otras ciudades de América «que están libres de los tumultos de la guerra [se está refiriendo claramente a la guerra de Arauco], que es la polilla que en pocos años suele deshacer ciudades muy grandes y aun reinos enteros», va por buen camino y no tiene tanto que envidiar a ciudades europeas. Una comparación recurrente es con Madrid, con la que no encuentra diferencias, a lo menos en el vestír de sus habitantes, pues «quien viera la plaza de Santiago y viere la de Madrid, no hará diferencia en cuanto a esto de la una a la otra, porque no salen más de corte los ciudadanos, mercaderes y caballeros, a esta que aquella» (180-181).

La forma en cómo Alonso de Ovalle presenta la ciudad de Santiago hace pensar que esos pasajes de la obra han sido escritos por un ciudadano orgulloso de la ciudad donde nació. Para Bernard Lavallé eso es un intento de convencer al lector europeo de la excelsitud de la sociedad colonial chilena y particularmente de su ciudad más importante, con lo que el jesuita chileno se inscribe en la utilización de un estilo que se estaba transformando en el género predilecto de los escritores criollos para confrontar a los españoles peninsulares (Lavallé: 152-153). Ovalle, sin embargo, no parece ir tan lejos, pues si bien los elogios que confiere a la ciudad de Santiago denotan una clara defensa de su ciudad, que como veíamos antes llega incluso a comparar con Madrid —más adelante veremos que esto es exagerado, por decir lo menos—, no tiene la finalidad de ser un enfrentamiento con los españoles peninsulares.

IV

Como lo hemos señalado, con algunos ejemplos obtenidos principalmente de la descripción de las riquezas naturales del Reino de Chile y de los elogios que brinda a su ciudad natal, se puede confirmar que en el texto de Alonso de Ovalle estamos en presencia de un sujeto que muestra las primeras características de un criollo. Sergio Villalobos y Patricio Estellé en *Historia de Chile*, de 1974, son, sin embargo, cautelosos a la hora de afirmar la condición criolla de Alonso de Ovalle. Estos autores, sin desconocer los rasgos criollos de Ovalle, señalan que el jesuita cuando expresó de manera magistral el cariño por su tierra natal, el país recién comenzaba a perfilar su fisonomía y el criollo a tener su perfil definido, el que alcanzaría su «plena conciencia», según ellos, y aparentemente sin llegar a ser antagónica con el dominio español, pero sí marcando el valor íntimo de lo propio en el siglo XVIII (Villalobos et al.: 322).

Inferimos que cuando el crítico literario Eduardo Solar Correa sostiene en 1933 que Ovalle no logra desentrañar los rasgos típicos y distintivos del alma del criollo, repitiendo solo algunos adjetivos que podrían ser aplicados a cualquier pueblo, como el ser liberales, inteligentes o compasivos, mostrando una carencia de condiciones analíticas que otros escritores jesuitas posteriores como Diego de Rosales y Felipe Gómez de Vidaurre no tuvieron frente a este tema (Correa: 425), se está refiriendo a que la imposibilidad de Ovalle se puede deber a que el jesuita aún no alcanzó la plena conciencia del sujeto criollo a la que se refieren Villalobos y Estellé.

Lo de «plena conciencia criolla», a nuestro entender, es un criterio que se aplicaría a un sujeto criollo más maduro, cuestión que va más allá de una fundamentación biológica o de una cierta pertenencia a la tierra donde se nació. Esta «plena conciencia criolla» está dada por el orgullo e identificación del sujeto social

que está constituyendo y la separación y distinción con el grupo que formaban los españoles peninsulares. Con esto no estamos invalidando la condición de criollo por parte de Ovalle, pues consideramos que «condición criolla» no implica «conciencia criolla», y parafraseando a Karl Marx, en *Miseria de la filosofía*¹⁷, respecto de la formación de la conciencia de clase, la distinción entre *clase en sí* y *clase para sí*, donde la primera, que vendría a ser «condición criolla» en el caso del jesuita, se refiere a la existencia de una clase como tal, y la segunda, es decir «conciencia criolla», la que Ovalle aún no alcanza, es cuando los individuos que conforman dicha clase en tanto consciente de su posición y situación histórica (Marx: 257).

Lo anterior nos da pie para preguntarnos: ¿a qué se debe que Ovalle no represente características de un criollo hispanoamericano más maduro para mediados del siglo XVII? ¿Su discurso criollo coincide con el de otros escritores españoles americanos de la misma época? ¿Es consciente el jesuita chileno de que es un representante de la clase social que se está formando? ¿El hecho de no dar evidentes señales de un hablante con plena conciencia criolla en su texto, es solo una estrategia para no entorpecer su tarea más importante en Europa? Trataremos, aunque sea solo de manera breve, de responder a estas interrogantes.

Ovalle en la *Histórica relación* se refiere a los criollos en pocas oportunidades y sin emplear la palabra «criollo», sino «hijos de españoles». De estos dice, en una ocasión, que son «muy dóciles, de muy noble condición, amorosos y apacibles, y en los ejercicios de las letras prueban muy bien» (Ovalle: 201). En páginas posteriores, describiendo aspectos de la educación de los niños criollos,

¹⁷ *Miseria de la filosofía*, publicado en París y Bruselas en 1847, es un polémico libro, donde Marx critica los argumentos económicos y filosóficos entregados por el filósofo francés Pierre-Joseph Proudhon en *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*, de 1846. Este libro además suscitó el quiebre de la amistad (que no fue más que moderada y temporal) entre Marx y Proudhon.

señala que «en la [ciudad] de Santiago habrá cuatrocientos *niños españoles*; acuden [a las escuelas de la Compañía de Jesús] estos a leer, escribir y contar. Aprenden aquí a rezar las oraciones, y se les enseña a confesarse y algunos mayorcitos se les permite comulgar» (371, el destacado es nuestro).

La primera vez que Ovalle utiliza la palabra «criollo» con mayor determinación y claridad es para referirse a los «negros criollos» (366), término que en los primeros años de la Colonia y hasta mediados del siglo XVI se empleaba para aludir a los esclavos africanos nacidos en América, por oposición a los traídos de África (Alvar: 133). «Criollo» aparece en otra oportunidad en el texto, pero esta vez se trata de una carta del padre Diego de Rosales, citada íntegramente por Ovalle, en la que Rosales dice: «He salido razonable lenguaraz [conocedor de la lengua indígena] y creo que no anda en las misiones quien me gane, si no es el padre Juan Moscoso, que es criollo, y ha más que la ejercita» (Ovalle: 337).

Del mismo modo que Alonso de Ovalle rehúye la utilización de la palabra criollo en su obra, nunca se define como español americano o como hijo de español, por el contrario, siempre lo hace como español. Para poder entender esta clara renuencia del jesuita, Lavallé nos dice que una sociedad como la colonial, en que la jerarquización racial era tan importante, una palabra que haya sido utilizada para designar esclavos —como ya hemos señalado— llevaba una carga negativa y de desprecio, al punto de que incluso entre los propios esclavos esta palabra era infamante, por lo que los hijos de españoles nacidos en suelo americano, durante todo el siglo XVII, lucharon y exigieron que los peninsulares los llamasen solo como «españoles» (Lavallé: 20-21).

Otra explicación es lo que Severo Martínez Peláez apunta como característica de un segundo momento de los criollos (cuando ya se utilizaba esta palabra para denominar a los españoles americanos), pues en una primera instancia la palabra «criollo» designaba a los hijos de españoles nacidos en América sin mestiza-

je, pero principalmente a los hijos de los conquistadores y primeros pobladores. La constante inmigración de nuevos españoles a provincias de América hará que a los descendientes de los primeros pobladores comenzara a incomodarles que esos aventureros recién llegados –que sostenían que su reciente procedencia española valía más que el linaje– estén en un plano de igualdad con ellos, por lo que optaron por llamarse a sí mismos «españoles», haciendo a un lado su lugar de nacimiento y subrayando el de su origen (Martínez Peláez: 24-25).

Si además consideramos que a los mestizos nacidos en matrimonio, desde el siglo XVI, se los aceptaba como criollos (Mörner: 61) podemos inferir que la renuencia de Ovalle a la utilización de esta palabra se puede deber a que aún la consideraba degradante para sujetos como él, pues creemos que es completamente improbable que ignorara lo que designaba para mediados del siglo XVII en Hispanoamérica. Testimonio de todo esto es que Ovalle, cuando se refiere al ejército español, lo hace como «nuestro ejército» (Ovalle: 200), y utiliza el pronombre personal «nosotros» para narrar todos los episodios de los españoles, ya sea cuando invadieron Perú (Ovalle: 161) como también en múltiples oportunidades al relatar los enfrentamientos que sostienen españoles y mapuche. «Dejó [Pedro de Valdivia] por su teniente general al capitán Francisco de Villagra, caballero de gran valor y talento, para que en su ausencia gobernase lo que en aquel reino teníamos ya ganado» (196).

Para hacernos una idea de cómo se fue conformando esta clase social en las colonias americanas, podemos observar que en Perú, a mediados del siglo XVI, comienzan a presentarse ciertas demandas de los hijos de españoles que acarrearán los primeros enfrentamientos con los peninsulares. Bernard Lavallé señala que por esa época estaba aconteciendo que nietos e hijos de ricos encomenderos quedaban empobrecidos al morir el progenitor, la razón era la imposibilidad de heredar la encomienda. A raíz de

esto, los criollos demandaron a la Corona que la encomienda se prolongase en el tiempo. La llamada encomienda a perpetuidad¹⁸ no era bien vista por los españoles peninsulares de Perú; por ejemplo, altas autoridades del virreinato peruano señalaban, con respecto de esto, que no era conveniente para la Corona darles tanto poder a los criollos, por ser gente «mal templada» y «poco considerada» (Lavalle: 30-34).

Un buen ejemplo para entender lo desacreditados que estuvieron en un primer momento los criollos, lo que atañe directamente a Ovalle, es señalar lo que sucedía dentro de la propia Compañía de Jesús, pues una autoridad indiscutible para los jesuitas hispanoamericanos, como el español José de Acosta en su obra *De procuranda Indorum Salute*¹⁹, de 1577, sostenía que no era recomendable la participación de los hijos de los españoles en el trabajo misional, ya que esta labor merecía religiosos con pureza probada y los criollos heredaban muchas impurezas y costumbres poco compuestas de la leche de sus nodrizas indias (Acosta: 517).

No es sino recién en las primeras décadas del siglo XVII que comienzan a presentarse las primeras muestras de un criollismo militante en la América andina, particularmente en Perú, el que, según Lavallé, alcanza con cierta rapidez una configuración definitiva (132). Fue en este tiempo también que aparecieron las primeras muestras de escritos criollos o literatura criolla, de la

¹⁸ Si bien la Corona nunca accedió a que el beneficio de la encomienda a perpetuidad quedara instaurado como ley para los conquistadores y sus familiares, sobre todo por desconfiar que el desarrollo de una aristocracia señorial pudiera dificultar el afianzamiento del poder de la monarquía a través de sus funcionarios, los colonos y sus descendientes alcanzaron en gran parte su propósito, pues como señala Martínez Peláez, la Corona les concedió una segunda vida de sucesión hereditaria, posteriormente una tercera, e incluso hubo heredades que se estiraron hasta la quinta vida (Martínez Peláez: 90).

¹⁹ *De procuranda Indorum Salute* es una especie de manual de evangelización para los misioneros en Hispanoamérica. José de Acosta escribió este texto en Lima en 1577 y es tan importante para el estudio y formación de los jesuitas americanos como su obra posterior: *Historia natural y moral de las Indias*, de 1590.

cual son buenos ejemplos dos religiosos limeños: el franciscano Buenaventura de Salinas y Córdova y el agustino Antonio de la Calancha, ambos contemporáneos de Alonso de Ovalle.

Se pueden observar en estos religiosos peruanos, al igual que en Ovalle, muestras de un orgullo desmedido por su tierra natal. Encontramos, sin embargo, en sus obras –escritas con cierta anterioridad a la *Histórica relación*–, ejemplos que nos hablan de un criollo mucho más desarrollado que el que se puede observar en la obra del jesuita chileno. Por ejemplo, en *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú*, de 1630, de fray Buenaventura de Salinas y Córdova, observamos una clara defensa de los criollos peruanos en uno de los prejuicios más utilizados para denigrarlos: su supuesta incapacidad intelectual. Salinas sale a la defensa de los criollos peruanos diciendo que si bien los primeros catedráticos en el Perú fueron españoles, «todos los que aora [sic] están leyendo las Cátedras de esta insigne Universidad son criollos, hijos originarios del Pirú, y los más desta ciudad de Lima» (Salinas: 169). Orgulloso de ser parte de los criollos, Salinas titula largamente un capítulo de su obra de manera muy similar a la cita anterior, en la que ocupa más de diez páginas solo para enumerar a los criollos que dan cátedra en la Universidad de Lima (169-180). Diferenciando a criollos de españoles, Salinas celebra el «uso de la razón» de los niños criollos, los que según el franciscano peruano se inclinan más a aprender las artes y ninguno continúa con los «oficios mecánicos» propios de sus antepasados españoles, como los de herrero, zapatero, pulpero (246).

En el caso del padre Calancha, si bien es hijo de una rica familia española y encomendera, tal como Ovalle, en su *Crónica Moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú*, de 1638, se encuentran defensas más claras del sujeto criollo que en el jesuita chileno. Calancha, al describir la facilidad de los criollos peruanos para aprender, señala que en el tiempo de Felipe II los estudiantes españoles se tardaban ocho años en estudiar latín, tiempo en el que

los criollos han terminado todos sus estudios, saliendo excelentes frutos en materias como filosofía, metafísica y teología (Calancha: 155). Del mismo modo, Calancha no duda en mostrar su parecer en asuntos más delicados como pueden ser los económicos: «[...] para que se vea quanto debe España a estas Indias, ágase [sic] coitejo de las grandezas que oy [sic] tiene i de las pobrezas que tuvo, de las realesas, que ostenta i de las miserias que sufría» (157).

Mientras que en los peruanos Salinas y Calancha podemos percibir que detrás de la exaltación criolla demostrada de manera especial en las capacidades intelectuales de los españoles americanos comienzan a manifestarse ciertos antagonismos con los peninsulares, en Ovalle, que aún no se decide o se niega a autodenominarse como criollo o español americano, percibimos por sobre todo conformidad y una opinión muy favorable de la administración colonial. El jesuita chileno considera que la Real Audiencia en un reino es el «freno para los vicios y la fiel balanza de la razón y derecho de cada uno [...] este es el intento de nuestro católico monarca, y por este fin fundó esta Real Audiencia en este Reino» (Ovalle: 178). Al mismo tiempo no tiene inconvenientes sino más bien está completamente convencido de que los cargos y trabajos en general que requiere la administración colonial sean ocupados por españoles peninsulares, ya que de esta forma ingresa a las Indias mucha nobleza que ayuda a mantener la comunicación con España y al aumento del abolengo de sus ciudades (179).

Juan Antonio Mazzotti ha señalado que en fray Buenaventura de Salinas y Córdova la defensa apasionada que hace de la población indígena, que llega a asumir como voz propia, y su crítica feroz hacia la explotación que sufre en manos de las autoridades españolas denunciando tanto a autoridades civiles como a eclesiásticas, coloca al peruano dentro de una formulación criolla que asumía la representatividad de los intereses comunes de los distintos sujetos sociales nacidos en el virreinato (Mazzotti: 177).

En el caso de Ovalle no podemos estar de acuerdo cuando se dice que «escribió su obra a impulsos del amor a la tierra y a las almas de los indios» (Lira: 32), ya que si bien en el libro del jesuita chileno en ningún momento denigra a los indígenas, está muy lejos de lo que plantea Mazzotti del peruano Salinas. En la *Histórica relación* no hay una clara admiración y cercanía al mundo indígena, como tampoco un interés por conocerlo. Más allá de citar estrofas enteras de *La Araucana* de Ercilla y construir sus propios párrafos muy parecidos al poeta español, creemos que su mirada es superficial, de la que poco y nada se puede rescatar para el estudio y comprensión de los indígenas de Chile. Hay que señalar que Ovalle no hizo trabajo misional con los indígenas de Chile y tal vez conocía a los mapuche solo de oídas. A pesar de lo anterior, y de su posible ignorancia en relación con aspectos profundos de la cultura de los indígenas de Chile, Ovalle en su obra se distancia también de la labor más importante de los jesuitas de Chile en el siglo XVII, que es la propuesta de la guerra defensiva y su determinación por terminar con la encomienda.

Para mostrar la posición de los jesuitas con respecto de estas propuestas basta con señalar que el español Luis de Valdivia, uno de los fundadores de la Compañía de Jesús en Chile, en 1606 expuso ante el Rey de España Felipe III que las causas de la duración de la guerra de Arauco eran (entre otras) las divisiones que los jefes militares españoles causaban entre los indígenas; el maltrato que los encomenderos daban a los indígenas; y el interés que tenían los comandantes del ejército español en continuar la guerra, interés que consistía en el botín y en el gran número de esclavos que adquirirían en el (cit. en Gay: 230).

Esta diligencia realizada por el padre Valdivia en España, un tanto secreta según el parecer de Claudio Gay (229), no es mencionada por Ovalle en su libro como iniciativa del jesuita

español²⁰. Se comente un error, por lo tanto, cuando se sostiene que Alonso de Ovalle forma parte del mismo grupo de escritores jesuitas coloniales, junto al propio Valdivia y a Diego de Rosales²¹ que expresaron su crítica al trato cruel e inhumano que los españoles daban al indígena (Vega, tomo I: 82). Para Ovalle la encomienda es, primero que todo, un beneficio repartido a diferentes conquistadores y una facultad real otorgada a los españoles en pago de sus trabajos en la conquista y como incentivo para que la continuasen (Ovalle: 210). Hasta cierto punto no habría que sorprenderse, por lo tanto, cuando el jesuita chileno se refiere a las tierras de Angol (citando al cronista español Antonio de Herrera y Tordesillas) y a los «veinte mil indios que se echaron a labrarlas» (212), que no se haya detenido a pensar en que las encomiendas en sí significaban una inmensa vejación para los indígenas y que solo se admirara de la gran cantidad de riqueza que sacarían esos encomenderos de aquellos yacimientos jamás trabajados.

Ejemplos como el anterior se repiten con regularidad en la *Histórica relación*, no obstante, la encomienda es una problemática que no puede dejar de mencionar, pues, como hemos señalado anteriormente, es la gran tarea de los jesuitas por esa época. Es así como después de algunos párrafos donde sostiene que los tiempos de paz conllevan inmensos pecados y vicios (alejándose de la «guerra defensiva» que postulaban sus colegas), Ovalle señala que uno de esos errores es el abuso que cometen algunos

²⁰ Ovalle en el prólogo de su obra señala que en el capítulo VII tratará de «los medios de paz que intentó el padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús, para facilitar la predicación del Santo Evangelio» (Ovalle: 3), pero cuando se refiere a la «guerra defensiva» la presenta como una propuesta ideada por el rey Felipe III, quitándole todo protagonismo a Valdivia, señalando solo que el monarca lo escogió para tratar de realizarla, por ser hombre de confianza (290).

²¹ Para el español Diego de Rosales el servicio personal «es el mayor tropiezo para estos indios, la piedra del escándalo en que los encomenderos se hazen [sic] los ojos, la ocasión de las guerras, el motivo de las rebeliones, y el estorvo [sic] para propagar la fe» (Rosales: 562).

encomenderos «por no saber *conservar* sus indios y respetar sus fueros» (273, el destacado es nuestro). Más adelante, cuando se refiere a las «Paces de Quillín»²², señala que la principal petición por parte de los indígenas era dejar de ser encomendados (330). A esta altura del texto aunque Ovalle se ha referido en ciertas ocasiones a la encomienda, continúa sin plantearse él mismo claramente el problema. No deja de extrañar esta actitud del jesuita frente a esta problemática, teniendo en cuenta que para Luis de Valdivia la encomienda era uno de los obstáculos más importantes para llevar a cabo la evangelización (Valdivia: 80).

Por más que sus colegas jesuitas tuvieran una posición clara frente a este tema, Ovalle nunca señala en su obra que deba abolirse el servicio personal exigido a los indígenas. Puede ser que lo que realmente pensaba de la encomienda el autor de la *Histórica relación* se desprenda de su idea de que la evangelización que financia el rey católico es un premio y beneficio que los indígenas «no acabarán jamás de pagarle por más que le tributen su rico Potosí, Carabaya y Valdivia (...)» (Ovalle: 349).

Quizás pudo haber influido en la posición que Alonso de Ovalle mantiene frente a este tema el hecho de que las familias encomenderas de Chile, como la suya, sostuvieran conflictos y duras luchas con la Compañía de Jesús durante el siglo XVII por motivo de la guerra defensiva y la abolición del servicio personal que promovían los jesuitas (Barros Arana, tomo IV: 182). Mayor fuerza puede tomar lo anterior si agregamos que su propio hermano era un soldado²³ del ejército regular en la guerra de

²² Las Paces de Quillín o Parlamento de Quillín fue el primer parlamento entre mapuches y españoles. Se realizó el 6 de enero de 1641 junto al río Quillén, actual provincia de Cautín, región de la Araucanía. De esta reunión se originó el primer tratado de paz entre mapuches y españoles, después de un siglo de guerra.

²³ Tomás Ovalle, hermano menor de Alonso, murió en la guerra de Arauco en 1643 (Hanisch: 8).

Arauco, y que bien podría estar beneficiándose con las prácticas que denunciaban los jesuitas²⁴.

Creemos también que otra de las posibles razones de las diferencias en lo que respecta a la formación del sujeto criollo entre Ovalle y el de sus colegas peruanos pudo ser consecuencia de la guerra de Arauco. La extraordinaria resistencia sostenida por el pueblo mapuche frente a los españoles se prolongó durante toda la Colonia, con tan solo escasos y cortos momentos de paz, manteniendo a Chile en un estancamiento en el orden económico y social que se arrastró hasta mediados de siglo XVII. A raíz de este hecho, según Barros Arana, Chile pasó a ocupar el lugar más modesto entre las colonias americanas. Al mismo tiempo, para el siglo XVII la renta era tan limitada que se hacía del todo insuficiente para atender las necesidades más importantes y urgentes de la administración pública y gran parte de ella se ocupaba en la mantención del ejército (202-204).

Ovalle, como se anotó anteriormente, muestra la ciudad de Santiago como una urbe importante de América a comienzos del siglo XVII, cuestión que para el historiador Domingo Amunátegui Solar en *La sociedad de Santiago del siglo XVII*, de 1937, está lejos de la realidad. En el balance que hace Amunátegui Solar nos dice que Santiago, durante parte importante del siglo XVII, vivía en una atmósfera de tristeza y miseria que desanimaba; sus calles no eran empedradas y una acequia inmundas las atravesaba. Las casas, que generalmente contaban con un piso, estaban construidas de adobes y en el interior los vecinos se alumbraban por las noches con velas de sebo. La población de Santiago en el siglo XVII llegó

²⁴ Mario Góngora señala que los soldados españoles del ejército regular que custodiaban la frontera a comienzos del siglo XVII consideraban a los esclavos indígenas como su legítimo botín de guerra, estos eran capturados en pillajes y malocas para ser vendidos en Lima o en el norte de Chile. Estas prácticas eran consideradas como beneficios propios de la ocupación para los soldados españoles, por lo que no había interés alguno de su parte para poner fin al conflicto (Góngora: 136).

a contar con seis u ocho mil habitantes, no había agua potable sino en raras temporadas, contaba con un solo hospital que en muchas oportunidades era atendido por médicos con estudios incompletos (Amunátegui Solar: 302-303).

Santiago recién comienza a desarrollarse arquitectónicamente después del terremoto de 1647²⁵, es decir, cuando Ovalle ya había publicado su obra. Esta evolución, marcada por la obvia reconstrucción de la ciudad, vio sus mayores progresos urbanos recién unas décadas más tarde, en la época del gobernador Juan Henríquez, que gobernó entre 1670 y 1682 (Carvallo Goyeneche, tomo II: 168-170). En materia económica, sin embargo, mantenía una industria muy similar a la del siglo anterior y más allá del monopolio comercial establecido por las autoridades españolas y las restricciones impuestas para la entrada de artículos extranjeros, no se desarrolló en la capital ni en el resto de Chile una industria de consideración (Barros Arana, tomo V: 218-225).

El Santiago de Ovalle era muy diferente a la Lima descrita por Buenaventura de Salinas, cuyo puerto recibía de manera regular, según el franciscano, barcos de todos los tamaños cargados de mercaderías y riquezas del otros lados del mundo (Salinas: 115). No sería arriesgado afirmar, por lo tanto, que Chile, incluso hasta finales del siglo XVII, no fue más que una Capitanía que costaba mucho dinero a la Metrópoli, y su ciudad principal, reflejando aquello, no tuvo el desarrollo de otras capitales coloniales. Esto pudo influir directamente en la tardanza en la aparición de una conciencia plena del sujeto criollo en Ovalle, puesto que consideramos que su avance y conformación como clase social va de la mano con el desarrollo de las ciudades más importantes de cada

virreinato y gobernación del imperio español en América. Es en estas, asientos administrativos del poder y el orden colonial, donde se originaron gran parte de sus inconformidades y es allí donde sus demandas tomaron cuerpo.

Ahora bien, es posible aventurar que los casi inexistentes rasgos de una plena conciencia criolla en el discurso de la *Historia relación* no es más que una estrategia por parte del jesuita chileno para ocultar algún atisbo de crítica al sistema peninsular imperante en las colonias. En efecto, la presencia de dichas críticas podía afectar la consecución de su fin práctico primordial, que como se ha dicho era la petición a las autoridades de la Corona de financiamiento para nuevos trabajos evangelizadores en el Reino de Chile, y sumar a ello otro inconveniente en esa gestión, como la ya establecida indisposición de algunas autoridades civiles con respecto a la cristianización de los indígenas y la contrariedad de otra orden religiosa, como la de los franciscanos, que no vacilaban en declarar, como lo hacía el peruano fray Luis Jerónimo de Oré (primer obispo criollo que tuvo Chile), que gastar dinero en nuevas misiones era un gasto inútil (Barros Arana, tomo IV: 188).

El que una orden religiosa debiera pedirle al rey recursos para su labor evangelizadora en Hispanoamérica se enmarca en lo que se conoce como Real Patronato, que era el derecho que tenía el monarca español en la toma de cualquier decisión con respecto al funcionamiento de la Iglesia en Hispanoamérica. Este derecho había sido concedido por el papa Julio II al rey Fernando V de Castilla en 1508 y comprendía importantes decisiones y atribuciones, como es el Derecho de Presentación²⁶ y la confirmación

²⁵ Una de las gestiones importantes que Alonso de Ovalle realizó en España fue que se perdonara el cobro de algunos impuestos a los ciudadanos de Santiago a raíz del terremoto de 1647. Es así como en 1649 Felipe IV expide una cédula por la cual exime del pago de la alcabala y unión de armas a los vecinos y moradores de Santiago durante seis años (Barros Arana, tomo V: 293; Lira: 52).

²⁶ El Derecho de Presentación consistía en que la selección de los candidatos de las autoridades eclesiásticas correspondía al poder político investido de derecho patronal, y la potestad pontificia se reservaba el nombramiento. De allí que el monarca Felipe II en *Nueva Recopilación* (antiguo cuerpo legal de la monarquía hispánica del antiguo régimen), de 1567, afirmara que: «Por derecho y antigua costumbre y justos títulos y concesiones apostólicas, somos patronos de todas las iglesias catedrales destos reinos, y nos perte-

del derecho a cobrar los diezmos (concedido en 1501 por el papa Alejandro VI), así como la suma de muchas otras licencias otorgadas por la Iglesia al poder político²⁷.

Alberto de la Hera ha señalado que sin estas concesiones de parte de la Iglesia al poder político no habría habido cristianización, pues la Santa Sede no podía por sí misma enviar misioneros a América, mantenerlos allí y construir para ellos los edificios de culto, las viviendas para los religiosos y la renta para mantenerlos (Hera: 66, 70). Ovalle, muy consciente de esta situación²⁸, no duda en llenar de elogios al soberano español, haciéndolo el mayor responsable de los progresos de la religión católica en el continente, por sobre cualquier autoridad religiosa o civil (Ovalle: 352).

Lo anterior es tan evidente, que la presencia del Papa en la obra de Ovalle se hace imperceptible, por no decir que casi no aparece nombrado. Esta disparidad entre la figura del rey y la del Sumo Pontífice es mucho más importante de destacar en un jesuita, ya que los integrantes de la Compañía de Jesús hacen voto de obediencia y devoción al Pontífice como máxima autoridad y se obligaban, con un voto especial, a cumplir en todo lo que la máxima autoridad de la Iglesia Católica ordene, en cualquier lugar que los jesuitas se encuentren (Loyola: 457).

nece la presentación de los arzobispados y obispados y prelacías y abadías consistoriales...» (cit. en Hera: 65).

²⁷ Según el tratadista paraguayo del siglo XVIII Pedro Vicente Cañete, entre las atribuciones que el Real Patronato otorgaba al poder político se hallaba la que de ninguna Iglesia metropolitana, catedral, colegial, abacial, parroquial, monasterio, convento, hospital, hospicio, ni otro lugar pío o religioso de cualquier clase y graduación que fuera, podía ser erigido, fundado o construido en cualquier parte de las Indias sin que procediese el permiso del soberano español (Cañete: 116).

²⁸ Alonso de Ovalle, además de pedir el financiamiento de estas nuevas misiones en Chile, debía obtener el difícil permiso real para que pudieran pasar los misioneros europeos a Chile. Pedro Lira Urquieta dice respecto de esto, que el Consejo de Indias le negó a Ovalle el derecho a traer a Chile jesuitas flamencos e italianos, debían ser todos españoles. Ovalle se ve forzado a despedir a los extranjeros y a quedarse con pocos misioneros españoles (Lira: 49-50).

Según Miguel Luis Amunátegui, debido a este doble papel del rey en la América española, como príncipe temporal y eclesiástico, cualquier prelado en las Indias estaba dispuesto en besar la mano del rey en señal de vasallaje y obrar en consecuencia para acatarle y sostener sus prerrogativas (Amunátegui: 164). Lo señalado por Amunátegui es muy acertado, y un ejemplo patente de ello se puede encontrar en la *Histórica relación*, donde el jesuita chileno debe rogarle (literalmente) por esos recursos al monarca español: «[...] a quien de nuevo apelo y imploro [al rey] en nombre de todo el Reino de Chile, arrojándome con él a sus pies, y en el de tantas almas tan desamparadas, clamo pidiendo misericordia» (Ovalle: 454).

Nuestra idea anterior, de que Ovalle estuviera tratando de invisibilizar un discurso criollo concordante con su época ante sus lectores más inmediatos, se desvirtúa un tanto al constatar que el jesuita chileno se inmiscuye y da consejos un tanto avezados en materias seguramente más delicadas, como pudieran ser las formas de comerciar de los españoles. Por ejemplo, propone como mejor opción para comerciar con Oriente, llevar los productos desde puertos de las Indias (por el Estrecho de Magallanes), preferiblemente desde los de Chile a Filipinas y al resto del Oriente (90). Según el jesuita chileno todos se favorecerían, serían viajes mucho más seguros y cortos que los habituales que se hacen desde puertos como el de Panamá y Cartagena; Chile podría pasar a Oriente productos faltantes allá y volver a México, Perú y al propio Chile los productos de China y Japón; bajarían los costos de la mercadería que pasa de España a las Indias; se reservaría todo el oro y la plata de las Indias para llevarla solo a España. Utilizar esta nueva ruta de navegación comercial constituye también, para Ovalle, la posibilidad de que el Nuevo Mundo se de a conocer y todo eso, según el parecer del jesuita, va a transformarse en mayor riqueza para el mismo rey de España (90-92).

V

Para hacer un balance de lo que hemos escrito, podemos señalar que sugerimos algunas razones por las que Alonso de Ovalle se identifica más como un español que como criollo; estas van desde las más personales, como pudiera ser el negarse a formar parte de un grupo denigrado por los españoles peninsulares, o la menos probable, de no ser más que una estrategia textual para no entorpecer frente a las autoridades políticas la misión principal y motivo de su estadía en Europa. Pudo deberse también a cuestiones más generales, como que Ovalle no sea consciente de que está conformando esa clase social, resultado de haber permanecido gran parte de su vida en la capital de la *Capitanía* General de Chile, un lugar agobiado durante los siglos XVI y XVII por una guerra que se hacía interminable, impidiendo un desarrollo económico y social que otras ciudades coloniales ya ostentaban.

No se ha tenido el afán de agotar las respuestas a esta particularidad en la obra de este religioso jesuita y escritor del Chile del siglo XVII, es solo un primer paso. Consideramos que si bien la obra de Ovalle no ha caído en el olvido de las editoriales, como ha sucedido con otras de su tiempo, sí lo ha sido en el ámbito de la investigación. Se hace especialmente oportuno señalar esto en el año del Bicentenario, pues se trata de una de las obras más importantes de la Colonia, que bien podría ayudar a responder algunas de las inquietudes que ha dejado el devenir de esta República, que no puede ser entendida cabalmente si no se estudia su periodo colonial.

Para finalizar, debemos aclarar que nuestra intención no fue negar la condición de criollo de Alonso de Ovalle, sostenida por algunos autores, sino solo analizarla, matizarla. Creemos que en la *Histórica relación* se puede leer a un criollo que denota cariño y orgullo por su tierra, pero nada más. El jesuita chileno está lejos aún de lo que expresan otros criollos hispanoamericanos en el siglo

XVII: identificación y orgullo por la clase social que se comienza a conformar y las primeras muestras de disconformidad con el régimen español, que sin duda escondían un embrionario deseo de autogobernarse.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de (1954), «De procuranda Indorum Salute», *Obras del P. José de Acosta de la Compañía de Jesús*, Ed. P. Francisco Mateos s.j. Madrid, Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, pp. 386-608.
- Alvar, Manuel (1987), *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- Amunátegui, Miguel Luis (1909), *Los precursores de la Independencia de Chile*, tomo I, Santiago, Imprenta Litografía i Encuadernación Barcelona.
- Amunátegui Solar, Domingo (1937), *La sociedad de Santiago en el siglo XVII*, Santiago de Chile, Dirección General de Prisiones.
- Antei, Giorgio (1989), *La invención del reino de Chile: Gerónimo de Vivar y los primeros cronistas chilenos*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- Barros Arana, Diego (2000), *Historia general de Chile*, tomos IV y V, Santiago, Editorial Universitaria.
- Calancha, Antonio de la (1974-1981), *Crónica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú*, tomo I, Lima, Universidad Nacional San Marcos Mayor.
- Cañete, Pedro Vicente (1973), *Syntagma de las resoluciones prácticas cotidianas del Derecho del Real Patronazgo de las Indias*, Buenos Aires, Talleres Gráficos Mundial.
- Carvallo Goyeneche, Vicente (1875), *Descripción histórico-geográfica del reino de Chile*, tomo II, Santiago de Chile, Imprenta de la Estrella de Chile, Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional (tomo IX).
- Diccionario de la lengua española* (2001), Buenos Aires, Real Academia Española, Espasa-Calpe.
- Gay, Claudio (2007), *Historia física y política de Chile*, tomo II, Santiago, Biblioteca Nacional, Centro de Investigaciones Diego Barros

- Arana, Pontificia Universidad Católica de Chile, Cámara Chilena de la Construcción.
- Góngora, Mario (1998), *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*, Santiago, Editorial Universitaria.
- Frontaura y Arana, José Manuel (1889), *Historia del Convictorio Carolino*, Santiago de Chile, Imprenta Nacional.
- Hanisch, Walter (1976), *El historiador Alonso de Ovalle*, Caracas, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Humanidades y de Educación, Universidad Católica Andrés Bello.
- Hera, Alberto de la (1992), «El patronato y el vicariato regio en Indias», *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, tomo I, Aspectos Generales, coord. Pedro Borges, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 63-79.
- Invernizzi, Lucía (1984), «La representación de la tierra de Chile en cinco textos de los siglos XVI y XVII», *Revista Chilena de Literatura*, 23, pp. 5-37.
- Lavalle, Bernard (1993), *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.
- Lira Urquieta, Pedro (1944), *El padre Alonso de Ovalle: el hombre-la obra*, Santiago, Impr. Chile.
- Loyola, Ignacio de (1997), «Constituciones de la Compañía de Jesús», *Obras de San Ignacio*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 431-646.
- Martínez Peláez, Severo (1973), *La patria del criollo*, Guatemala, Editorial Universitaria.
- Marx, Karl (1974), *Miseria de la filosofía*, Madrid, Ediciones Júcar.
- Mazzotti, José Antonio (1996), «La heterogeneidad colonial peruana y la construcción del discurso criollo en el siglo XVII», *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, coord. José Antonio Mazzotti y Juan Zevallos Aguilar, Philadelphia, Asociación Internacional de Peruanistas, pp. 173-196.
- Medina, José Toribio (1906), *Diccionario biográfico colonial*, Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana.
- _____ (1952), *Ensayos*, Chile, Editorial del Pacífico.
- Mörner, Magnus (1969), *La mezcla de razas en la historias de América Latina*, Buenos Aires, Editorial Paidós, Biblioteca América Latina.
- Olivares, Miguel de (1864), *Historia militar, civil y sagrada del Reino de Chile*, Santiago, Imprenta del Ferrocarril, Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional (tomo IV).
- Ovalle, Alonso de (1969), *Histórica relación del Reino de Chile*, Santiago, Instituto de Literatura Chilena.
- Rosales, Diego de, (1989), *Historia general del reino de Chile: Flandes indiano*, tomo I, segunda edición íntegramente revisada por Mario Góngora, Santiago, Andrés Bello.
- Salinas y Córdova, Buenaventura de (1957), *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Solar Correa, Enrique (1969), «Alonso de Ovalle (1601-1651)», *La literatura crítica de Chile*, Ed. Raúl Silva Castro, Santiago, Editorial Andrés Bello, pp. 421-442.
- Valdivia, Luis de (1963), «Señor. El Padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús, digo que siendo V. M. informado de la importancia grande de cortar la guerra de Chile, que ha durado cincuenta y ocho años, con tantos daños y sin efecto de consideración...», *Biblioteca hispano chilena (1523-1817)*, tomo II. Ed. José Toribio Medina, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, pp. 60-93.
- Vega, Miguel Ángel (1980), *Historia de la literatura chilena de la conquista y de la colonia*, 2 vol., Santiago, Nascimento.
- Villalobos, Sergio, et al. (1974), *Historia de Chile*, vol. 2, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

VISIÓN DE LA INDEPENDENCIA AMERICANA
Y CONCIENCIA CRÍTICA CRIOLLA
EN *El chileno instruido en la historia
topográfica, civil y política de su país*
DEL FRANCISCANO JOSÉ FRANCISCO JAVIER
DE GUZMÁN Y LECAROS

*Alejandra Contreras Gutiérrez*¹

I

JOSÉ FRANCISCO JAVIER GUZMÁN Y LECAROS² nació en la ciudad de Santiago el día 23 de marzo de 1759, en el seno de una familia criolla acomodada compuesta por diez hermanos, cuyos padres

¹ Alejandra M. Contreras Gutiérrez es Profesora de Castellano y Comunicación de la Universidad de la Frontera de Temuco y Magíster en Literatura Latinoamericana y Chilena de la Universidad de Santiago de Chile. El año 2008 ingresó al programa de Doctorado en Estudios Americanos de la Universidad de Santiago de Chile.

² Para mayor información biográfica de José Francisco Javier de Guzmán y Lecaros ver: «Noticias peculiares a mí, Joseph Javier de Guzmán y Lecaros» aparecida en *Revista Chilena de Historia y Geografía*. Santiago de Chile, 1914, tomo IX, pp. 372-398, o bien revisar la obra de Guillermo Feliú Cruz: *Historiografía colonial de Chile (1769-1886)*, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1957, tomo I, pp. 297-298, en donde se encuentra una detallada bibliografía del autor.

fueron doña Nicolasa Lecaroz y Ovalle y don Alonso de Guzmán y Peralta. Este último se destacó por ejercer importantes cargos públicos en el periodo colonial, como por ejemplo el de oidor en la Real Audiencia de Santa Fe de Bogotá, auditor general de guerras, asesor y director de varios gobernadores³. Criado en un ambiente familiar piadoso y estricto, José Francisco Javier Guzmán y Lecaroz fue educado en primeras letras en la escuela de gramática franciscana que funcionaba para seculares en el claustro del convento máximo de Nuestra Señora del Socorro en la ciudad de Santiago. Allí, probablemente, comienza a configurarse su vocación religiosa que más tarde habría de ejercer.

Una vez cumplida la edad mínima requerida para incorporarse a la vida religiosa, es decir a los catorce años, ingresa al convento de la Santa Recolección de la Orden de Frailes Menores del Seráfico Padre San Francisco de Asís de la ciudad de Santiago (específicamente el 2 de noviembre de 1773), en donde se ordena sacerdote el año 1782. Tal vez por destacarse intelectualmente, se

³ Sobre los notables y diversos cargos públicos que ejerció el padre de José de Guzmán y Lecaroz se refiere José Toribio Medina: «En 1731 pasó a Mendoza como juez de contrabandos, y en el mismo año fue nombrado defensor general de bienes de difuntos. Desde el 13 de octubre de 1732 a febrero de 1740 sirvió de relator en la Audiencia, hasta que en 1745 renunció al cargo. Fue asesor de los presidentes Salamanca y Ortiz de Rozas y auditor de guerra durante el gobierno de los mismos. En 1747 se graduó de doctor en ambos derechos, habiendo sido procurador y alcalde del cabildo de Santiago en 1749. Al tiempo de fundarse la Universidad, Amat le nombró catedrático de cánones, cargo del que tomó posesión el 5 de agosto de 1757. Formó las ordenanzas para la administración de Cruzada y fue recomendado para oidor en 1755. Con motivo de haber sido elegido oidor de Santa Fe, a causa de haber enterado ya los setenta, pidió en 1788 se le dejase en la Audiencia de Santiago o que se le diese el puesto a su hijo José Ignacio. Habiendo sido jubilado de aquel cargo, sirvió de asesor sin sueldo durante cinco años al presidente don Ambrosio de Benavides, quien le nombró teniente letrado de la capital en agosto de 1786. Al tiempo de partir el presidente O'Higgins a practicar la visita de los departamentos del norte, Guzmán le significó que debía asumir el mando durante su ausencia, lo que le valió a O'Higgins escribirse al rey que por su avanzada edad y falta de fuerzas era indispensable jubilarle del destino de asesor» (Medina, 1906: 393).

le instituye como lector de Gramática del convento de la Recolección en 1782 y, con posterioridad, lector de sagrada Teología en el convento de Coquimbo en 1786. Este deber, que en términos pedagógicos actuales consistía en hacerse cargo de la enseñanza de ambas disciplinas para los franciscanos, solo podía ser cumplido por «los más dignos religiosos elegidos y nombrados expresamente para servirlos en el Capítulo General o en el Provincial» (Ramírez: 86), lo cual daría cuenta de la destacada labor del franciscano al interior de la vida conventual.

Sus aspiraciones intelectuales, sin embargo, no se limitaron a la carrera académica que estaba desarrollando exitosamente como lector de Gramática y Teología, puesto que en 1787, con el objeto de poder completar sus estudios en la ciencia divina, ingresa a la Real Universidad de San Felipe, en donde obtiene, no sin algunas dificultades, el grado de Doctor. Según Hugo Ramírez⁴, convertirse en Doctor en Teología ampliaba el campo de acción del franciscano, haciéndolo depositario y manipulador de todas las verdades divinas (107), aunque también, cabe señalar que en términos más prácticos, su obtención le significó poder hacerse cargo de la codiciada cátedra de Duns Scoto que se dictaba en la Real Universidad de San Felipe y que, tras la muerte de su preceptor oficial, fray Jacinto de Fuenzalida, había quedado vacante el año 1788.

⁴ El profesor Hugo Ramírez Rivera es el autor del texto, tal vez, más completo que se ha hecho en torno a la personalidad de José Francisco Javier de Guzmán, el cual lleva por nombre *Un ilustrado chileno: El doctor fray Joseph de Guzmán y Lecaroz (1759-1840)*.

Este trabajo, que parte siendo una tesis compuesta para optar al grado de licenciado en historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile en el año 1994, trata, como su nombre lo señala, de establecer el carácter ilustrado de nuestro franciscano, objetivo para el cual el autor realiza una pormenorizada y muy completa revisión de los antecedentes políticos sociales que sirven de contexto al desarrollo intelectual de José Francisco Javier Guzmán y Lecaroz. El texto, fue editado el año 1995 por los Talleres J. M Impresor y con un tiraje demasiado exiguo que no supera los 250 ejemplares.

Sin el afán de realizar una pormenorizada biografía de nuestro autor, cabe agregar a los datos antes consignados que además de su labor como docente, Guzmán ejerció como Calificador del Tribunal del Santo Oficio⁵, Guardián y Ministro Provincial de la orden en los años 1807-1809, 1822-1825 y en 1837-1840.

Respecto de su entorno familiar, los Guzmán y Lecaroz estuvieron siempre muy ligados a la vida política del país, por lo que evidentemente mantuvieron un contacto privilegiado con personalidades de connotada participación tanto en el gobierno del reino de Chile como del proceso de Independencia, así como también en la ya constituida República Independiente. Sin ir más lejos, la propia hermana del franciscano, doña Mercedes Guzmán, esposa de Domingo Toro, fue considerada una figura importante en este acontecimiento, puesto que en su hogar «se fraguó la reunión del 18 de septiembre, mujer que, juntamente con doña Luisa Recabarren de Marín, figuró al lado de los héroes de la Independencia» (Olivares: 2).

Sin duda estas condiciones familiares propiciaron que nuestro autor fuese amigo de un selecto grupo de intelectuales constituido por Juan Egaña, José Miguel Infante, Juan Antonio de Ovalle y José Antonio de Rojas, todos ellos activos participantes en el proceso de la emancipación chilena y con los cuales mantuvo un interesante intercambio epistolar entre los años 1808 y 1809, que da cuenta de las lecturas hechas por el franciscano, y su grupo de amigos, de autores europeos como Pierre Bayle, Jean le Rond d'Alembert, Paul Heinrich Dietrich von Holbach y Montesquieu⁶.

⁵ Los Calificadores del Tribunal de la Santa Inquisición, según la definición que hace Juan Antonio Llorente y que rescata Jiménez Montesión para el apartado «Léxico inquisitorial» que aparece incluido en la *Historia de la Inquisición en España y América* (Madrid, BAC, 1984) preparada por Joaquín Pérez Villanueva, «son los teólogos que censuran los hechos y dichos, expresando la opinión que forman sobre la creencia interior del autor de ellos» (189).

⁶ Estas cartas pueden encontrarse transcritas en: Ricardo Donoso, *Las ideas políticas en Chile*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946; Domingo

Guzmán fue lector de filósofos que por entonces eran prohibidos en los dominios españoles y que, además, según sostienen diversos historiadores como por ejemplo Simón Collier en *Ideas y política de la independencia chilena 1808-1833* (1977), son los que habrían tenido injerencia en el desarrollo del pensamiento independentista nacional (38-46). De hecho, Domingo Amunátegui en *Personajes de la Colonia* (1925) y Ricardo Donoso en *Las ideas políticas en Chile* (1946) han empleado estas cartas como documentos fehacientes del influjo de la filosofía francesa en nuestro proceso emancipatorio, asegurando además, que el proveedor de los libros prohibidos habría sido José Antonio de Rojas, el cual, en un viaje realizado a la península, los habría conocido y adquirido, convencido de que era necesario difundirlos en nuestro país.

Según estos antecedentes, estaríamos en presencia de un sacerdote ilustrado que leyó a los filósofos franceses, que penetraron clandestinamente en la sociedad colonial y que, tal como hemos sostenido en el párrafo anterior, habrían preparado ideológicamente el campo a los jefes militares que posteriormente llevaron a cabo la Independencia (Amunátegui: 389). El influjo que estas lecturas pudieron tener en nuestro autor, sin embargo, es ampliamente cuestionado por Hugo Ramírez Rivera, para quien:

[...] estas doctrinas que fueron recibidas con regocijo por los lectores, [...] lo más probable es que no movieron a abrigar en la mente del padre Guzmán, ideas de índole separatista o independentista respecto de España. Por lo tanto, al producirse las mutaciones políticas de la península, si estas concepciones filosóficas obraron algún efecto renovador en el ideario de fray Joseph Xavier, aquellas operaron indubitadamente en él de la misma manera como en la mayoría de los miembros de su círculo, es decir, sin disminuir un ápice la tradicional fidelidad al rey, y, no yendo

Amunátegui Solar, *Personajes de la colonia*, Santiago, Imprenta y Litografía Balcells & Co., 1925.

más allá de aspirar conseguir una cierta autonomía frente a la Metrópoli (200).

Es mismo autor hace referencia a una circular que fue publicada a principios de 1810 por el franciscano, en donde sugiere a los súbditos católicos mantener la calma ante los sucesos que acontecían en España y los exhorta a que supliquen por el bien de la Iglesia y por la restauración al trono del rey Fernando VII. Este antecedente situaría a Guzmán dentro de aquel grupo de americanos que en un comienzo de la revolución se mantuvieron fieles a la Corona, optando por resguardar el país mientras retornaba al trono Fernando VII, lo cual no podría ser diferente si consideramos que en la primera fase de la revolución Chile optó por la creación de un Congreso Nacional (1811) que realizaba su labor en nombre del monarca. Basta detenerse por un momento en el título completo con que se presentó el primer número del primer periódico nacional, *La Aurora de Chile*, para ejemplificar esta tendencia. En el prospecto aparecido el mes de febrero de 1812 dice: «Aurora de Chile. Periódico Ministerial, y Político. Viva la Unión, la Patria y el Rey» (*Aurora de Chile*, 13 de febrero de 1812. El destacado es nuestro).

Desde el espíritu con que en general se afrontó este primer momento de la emancipación en Chile, desde la posición social que ocupaba la familia de José Francisco Javier Guzmán y Lecaroz se entiende que inicialmente su actitud hacia el proceso no fuese del todo independentista, puesto que, como señala Luis Olivares, Guzmán pertenece a una clase social que le debe todo al pasado colonial y que, por lo tanto, no le es fácil renegar de dicho pasado (Olivares, *Los franciscanos*: 41) en esta etapa. Por otro lado, continúa diciendo el mismo autor: «Ni en las diversas gobernaciones, ni en las órdenes religiosas encontramos, al iniciarse tal proceso, el sentido de Independencia que tendrá en los años posteriores» (17).

En ciertos círculos criollos no tardó en fraguarse, sin embargo, un sentimiento más radical que desembocó en el anhelo por la independencia absoluta del dominio español, sentimiento que también se hizo notar al interior del clero que prontamente se dividió entre quienes eran partidarios de proseguir con el sistema político vigente y los que se adhirieron a las propuestas independentistas patriotas. En este segundo grupo se adscribió José Francisco Javier Guzmán y Lecaroz que, como muchos otros sacerdotes, figuró al lado de fray Camilo Henríquez en un listado de eclesiásticos patriotas proporcionado unos años más tarde por el *Valdiviano Federal* (específicamente el día 1 de agosto de 1840).

De esta forma, merecidas nos parecen las palabras de Domingo Amunátegui que reconoce a Guzmán como «ardoroso partidario de la independencia de Chile» (390), y de Andrés Bello que lo presenta como una persona muy activa en el periodo de formación de la República:

El R. Guzman, decidido abiertamente por la causa política de su país, desde que se dio en él el primer grito de independencia, obtuvo del Gobierno (que estaba bien penetrado de sus talentos y capacidad) comisiones muy honrosas e interesantes al establecimiento de las instituciones patrias, las que el R. Guzman desempeñó muy a satisfacción de las autoridades, a quienes (en aquellos momentos en que era tan desconocida la ciencia política) presentó proyectos y reglamentos que fueron apreciados y aprovechados en beneficio público (1).

Así, cercano a selectos círculos políticos, testigo ocular y participante activo del proceso de Independencia y conformación de la República, Guzmán consigna en su obra *El Chileno instruido* los más diversos datos sobre los hechos, circunstancias, personajes e ideologías que florecieron en dicho acontecimiento, constituyéndose con esto en la primera obra histórica escrita en

Chile que relata la Independencia del país y del resto de América. Dicho por Andrés Bello: «Al R. Guzmán, [...] se le debe el ensayo de la historia de nuestra revolución política, obra [...] tanto más apreciable e interesante, cuanto que ella es la única en su especie que se ha trabajado hasta el día» (1).

II

El chileno instruido en la historia topográfica, civil y militar de su país fue concebido por el autor cuando este contaba con aproximadamente 80 años de edad y publicada solo un par de años antes de su muerte, la que aconteció el 6 de agosto de 1840. Según nos cuenta el mismo franciscano en la *Prefación* de la historia, la idea de su preparación surgió cuando este se encontraba ejerciendo la función de Visitador general de escuelas el año 1832 y descubrió que los jóvenes solo leían novelas románticas, «heréticas» y «escandalosas», que podían atentar «en contra de la moral y las buenas costumbres en que debían los jóvenes educarse» (Guzmán: IV). Luego de esto, reflexiona sobre la necesidad de crear una obra que recopile toda la información acerca del país y que sirviese para educar a la juventud.

Es evidente que producto de la avanzada edad del autor y la precariedad económica que caracteriza la vida conventual, Guzmán se sintió incapacitado para emprender solo esta aventura, por lo que solicitó del gobierno ayuda económica. El gobierno probablemente convencido del beneficio que un texto con las características que el franciscano les presentaba en el Memorial que les había remitido y que aparece adjunto en *El chileno instruido*, consiente en la idea y la apoya económicamente, pero además la instituye como el texto oficial con que debía educarse en las escuelas públicas. Así queda refrendado en el decreto oficial emanado el día 8 de julio de 1833 por el Presidente de entonces,

don Joaquín Prieto, y bajo la refrenda del Ministro del Interior, don Joaquín Tocornal y Villa:

El gobierno reconoce debidamente el servicio que va a hacer a la nación el R. P. Fr. José Javier de Guzmán, publicando la obra de que hace análisis en su anterior memorial; y la toma bajo su protección. En su virtud, el administrador de la imprenta de gobierno imprimirá cinco mil ejemplares de ella, y los ministros de la tesorería general pasarán mensualmente al mencionado religioso cincuenta pesos para los gastos de papel que debe emplear en manuscritos y pago de escribientes. Esta contribución durará por el término de ocho meses, y se deducirá de los diez mil pesos de que puede disponer el Gobierno en beneficio de la instrucción pública. Refréndese, tómesese razón publíquese y archívese.-
PRIETO- Tocornal (cit. en Guzmán: IX).

El chileno instruido finalmente se publica en dos volúmenes⁷ en la ciudad de Santiago de Chile, entre los años 1834 y 1836. Cada uno de los temas tratados en el libro, en virtud de su intención instructiva de los jóvenes, están expuestos sobre la base de una construcción dialogada, en donde un tío, que aparentemente encarna al propio Guzmán, le enseña a su sobrino llamado Amadeo acerca de los diferentes tópicos relacionados con el país. Escrita con un lenguaje llano y de fácil comprensión, el texto intenta cumplir con el objetivo de ser didáctico y, en conformidad con ello, tuvo como objetivo principal el instruir en «todo lo relativo a los acontecimientos que todo hombre debe tener del país en donde ha nacido» (Guzmán: V). De esta forma, el texto aborda en sus capítulos, o lecciones como las llama el autor, cada uno de los temas atingentes al país.

⁷ El primero de estos apareció editado por la Imprenta Nacional en el año 1834, mientras que el segundo volumen apareció editado por la Imprenta Araucana en el año 1836. Nunca ha sido reeditada, y a pesar de su amplio tiraje editorial es casi imposible dar con un ejemplar.

Es así como comienza el libro primero con los aspectos topográficos de Chile, continuando con la descripción de los departamentos y provincias en que estaba dividido, señalando posteriormente la riqueza de sus minas, sus principales producciones. El segundo libro trata de cómo los españoles descubrieron y se asentaron en América y Chile; el tercero, describe el gobierno espiritual y temporal del país durante la dominación española, para cuyo efecto el autor entrega una cronología de los obispos, gobernadores y presidentes que ha habido en las grandes ciudades del país. El cuarto, se refiere a la independencia americana y chilena, a la tiranía y muerte injusta de los mapuche en manos españolas en el momento de la conquista, a la precariedad con que se les mantenía mientras se estaba bajo el dominio español. También, en este capítulo se describe el modo como se instaló la primera Junta de gobierno, para lo cual se dan los motivos que precedieron a tal resolución y las consecuencias que trajo esta medida. Además se dan noticias de las juntas que gobernaron el país hasta que entró el general Osorio, así como también las expediciones del general San Martín. Finalmente, el quinto libro versa sobre el modo de civilizar y hacer cristianos a los indios con el objetivo de formar una sola nación con ellos. Se proponen algunos proyectos para aumentar la población y se exponen otros temas que tienen el objetivo de promover la felicidad y desarrollo del país.

En esta oportunidad nos centraremos en determinar la perspectiva desde la cual José Francisco Guzmán y Lecaroz narra los acontecimientos relacionados con la independencia americana, con la finalidad de determinar la visión ideológica que subyace en su planteamiento. La hipótesis que guía nuestro trabajo es que el narrador asume una perspectiva ideológica criolla, cuya expresión podría verificarse por medio de la apropiación de algunos elementos propios del discurso criollista de la época, así como también por medio de la imagen del indígena que configura en el relato.

III

Guzmán consigna en el *Chileno instruido* que dentro de los antecedentes remotos que motivaron la independencia de los países americanos fueron, por una parte, la revolución española producida por las ineptitudes del gobierno de Manuel Godoy y, por otra, «la prisión del rey de España, el señor Fernando VII, a quien intentaba despojar de su corona y dominio el emperador Napoleón Bonaparte» (250) y, finalmente, la consiguiente creación de juntas gubernativas tanto en la península como en tierras americanas.

Cuando en 1808 el recién nombrado rey de España, don Fernando VII, viaja a Bayona para recibir al emperador Napoleón Bonaparte, que se había manifestado su aliado y protector, deja establecida una Junta gubernativa para que se ocupase de regular la vida política, civil y militar en la península y sus colonias mientras duraba su ausencia. Los hechos ocurridos en aquella reunión, como ya sabemos, fueron finalmente una trampa tendida al monarca español, que terminó siendo encarcelado y despojado de su corona, la que más tarde asumió José Bonaparte, hermano de Napoleón.

Abolida por José Bonaparte la Junta gubernativa delegada por Fernando VII y en un clima de represión al interior de la península, los habitantes deciden constituir Juntas provinciales con el objetivo de conservar la integridad de las regiones en ausencia del emperador, «cada una de ellas [las provincias] eligió una Junta gubernativa en la que el pueblo depositaba todas sus facultades lo más conveniente a su mejor bien, proponiéndose por punto principal la conservación íntegra de la provincia, durante la ausencia del rey» (Guzmán: 258). Transcurrido el tiempo, un pequeño grupo de individuos creó una Junta general en Sevilla, la «que sin consentimiento de rey, ni nominación de la nación, se constituyeron ellos mismos en representantes de su monarca y su monarquía [...] la que no dudaron en reconocer como tal los

peninsulares, sujetándose en todo a sus disposiciones» (Guzmán: 450).

Esta Junta general de Sevilla, que según las Leyes de Indias no tenía dominio sobre las colonias⁸ americanas, siguió tratándolas como súbditas y a cambio de ofrecerles indemnizaciones por las vejaciones llevadas a cabo por la corona durante el periodo colonial transcurrido, les pedía riquezas para auxiliar a la menoscabada España. Petición a la que no se negó América, la que «siempre fiel a su soberano permaneció unida a los peninsulares auxiliándoles con inmensas sumas de dinero, contentándose por entonces con erigir sus juntas gubernativas, las que continuaron despachando sus providencias a nombre del rey Fernando» (Guzmán: 460).

En virtud de la igualdad de derechos que reconoce Guzmán entre los americanos y peninsulares, los americanos «determinaron hacer lo propio que aquellos, que es decir, organizar junta gubernativa que a nombre del rey proveyese y despachase en todas las ocurrencias que sobreviniesen durante la cautividad de aquel monarca; pues aunque se erigió en Sevilla una junta que se denominó suprema, no debía la América sujetarse a ella» (Guzmán: 259). Así se empezaron a instalar juntas en México, Buenos Aires, Chile, etc., acción que fue muy mal vista por los vocales españoles que comenzaron a manifestarse hostiles ante la posibilidad de que americanos se sintieran en igualdad de condiciones que ellos:

Inmediatamente que el consejo de regencia fue informado por los Virreyes de América de las Juntas que las más de sus provincias habían establecido a imitación de las de España no pudiendo sufrir que los americanos fuesen en esto iguales no solo las desaprobaron teniéndole por un grande atrevimiento y desvergüenza de los despreciables indios, sino que trataron de impedir con armas el uso

y ejercicio de sus funciones, por lo que a pesar de hallarse todavía en el fuego de la guerra con los franceses, dieron sus disposiciones hostiles a los Virreyes entretanto disponían mandar algunas tropas para sujetar (así se explicaban) a los insolentes insurgentes americanos que habían tenido el atrevimiento de hacer lo mismo que ellos habían hecho en la península para conservar ileso su gobierno durante la prisión del soberano (Guzmán: 461).

He aquí, según Guzmán, el motivo por el cual los españoles declaran la guerra a los americanos, produciéndose con esto «la primaria causa de nuestra revolución» (461).

Evidentemente que en la guerra desatada, los americanos que no se quedaron de brazos cruzados ante la afrenta propinada por los españoles, lucharon en contra de los peninsulares con nefastos resultados para ellos, puesto que no tenían ni las armas suficientes para defenderse del ejército español, ni el conocimiento profundo acerca del arte de la guerra, sin embargo:

[...] las horcas, los degüellos, los destierros, los calabozos y cárceles que a cada paso se ejecutaban en los pacíficos e indefensos indios producían el despecho e indignación de aquellos pueblos que repentinamente eran asaltados. Cada victoria que ganaban los realistas y todas las tiranías que ejecutaban en los disidentes hacían más general el deseo de sacudir el yugo de la España y ve aquí, como la exasperación y el espíritu de venganza dictó a los americanos el único medio de librarse de la tiranía española, que fue la declaración de su independencia. La que sucesivamente se fue verificando en todas las provincias a proporción que se iban viendo libres de sus sangrientos opresores (Guzmán: 462-463).

A pesar de la fidelidad que habían mostrado los países americanos por el rey Fernando VII mientras estuvo cautivo, «sacrificando sus caudales, haciendo ingentes remesas a la corte» (Guzmán:

⁸ Según Luis Olivares, las Leyes de Indias señalan que «América era independiente de toda sumisión o provincia alguna de España, aunque se considerase parte integrante de la monarquía» (cit. en Olivares: 6).

464), cuando retorna al poder y «mal aconsejado por nuestros antiguos rivales» (ídem), el monarca determina continuar con el mismo sistema de opresión establecido por sus antecesores con el fin de someter a la obediencia al pueblo americano. Frente a esta situación: «No hay pues más remedio para libertarnos de tantos males como el que se nos presenta a la vista que es el proclamar la independencia y jurar una eterna separación de la dominación española» (Guzmán: 465).

Hasta aquí, siguiendo al autor, hemos consignado un hecho histórico específico que cimentó el proceso de independencia, crisis de transformación que constituye un encuadre insoslayable para la comprensión del fenómeno americano, pero que de ningún modo es suficiente para entender en profundidad dicho proceso. Es así como a medida que avanzan las páginas de *El chileno instruido* van emergiendo otros factores que de igual forma coadyuvaban con este repentino anhelo por la emancipación, factores locales que desencadenaron una dinámica propia que no se puede reducir a la que es peculiar de los procesos europeos contemporáneos y que se manifiestan en el inconformismo y creciente descontento por parte de ciertas capas de la sociedad que fueron comprobando «de que a los hispanoamericanos no se les estaban otorgando derechos iguales» (Collier: 23) que a los peninsulares.

Se ha establecido que quienes asumieron la vocería de este descontento fueron los criollos⁹ que, como señala Bernard Lavallé, venían desde finales del siglo XVI manifestando insatisfacción respecto de las políticas con que el gobierno español pretendía administrar las colonias. Los antecedentes más remotos de este inconformismo criollo lo constituyen la repartición de las encomiendas y la asignación tanto de beneficios como de altos cargos administrativos, en donde la corona favorecía a los españoles peninsulares por sobre los americanos. Este favoritismo con que

actuaba el gobierno metropolitano, según nos propone Lavallé, habría sido uno de los frentes sobre los que se habría manifestado la «reivindicación criolla», más tarde habría desembocado en la independencia americana. Al respecto Guzmán en *El chileno instruido* asume una perspectiva muy crítica y no vacila en exponer que el nepotismo con que se asignaban los altos cargos administrativos se constituye en una de las motivaciones parciales que tuvieron los americanos para pensar en la emancipación cuando se les dio la oportunidad de hacerlo. El planteamiento del autor es el siguiente:

Si los intereses de la España por lo que respecta al comercio estaban en contradicción con los intereses de la América, no era menos desproporcionada la desigualdad que se guardaba en la distribución de oficios y de empleos. Todos los políticos, militares y de hacienda se hallaban regularmente servidos por los peninsulares, excluyendo indirectamente por este medio a los americanos aunque fuesen muy beneméritos y aptos para ocuparlos. Los ministros, cobachaelistas [sic], consejeros y demás personas que debían intervenir en la provisión de empleos tenían grandes intereses en colocar en ellos a sus deudos, parientes, amigos, ahijados aunque no fuesen idóneos para desempeñarlos, pues solo se proponían el objeto de hacerlos ricos y poderosos y que volviesen a la España cargados de dinero [...] En los empleos militares no se exigía más condición, que el que fuesen europeos. Seguidos desde los principios de la conquista por todos los ministros del rey este detestable sistema de desigualdad y desprecio de los americanos para no colocarlos en sus países en los empleos militares, políticos y de hacienda quedaban todos sin tener algún destino en qué poder honrosamente ocuparse (522).

Y es que en realidad la historiografía tradicional establece que la Corona, con el objeto de resguardar sus intereses y procurarse el dominio absoluto sobre las colonias americanas, enviaba desde España personas para que ocupasen los altos cargos administrati-

⁹ Entendidos aquí como «español / blanco nacido y criado en Indias» (Lavallé: 16).

vos y eclesiásticos. Esta situación generó que junto con presidentes, nuevos oidores y funcionarios de la Real Hacienda, vinieran grupos de familiares y amigos que, una vez instalados en tierras americanas, exigían un trato preferencial, el cual, como el mismo Guzmán lo ha descrito en la cita anterior, se satisfacía por medio de la asignación arbitraria e injusta de los cargos administrativos más relevantes.

Por otro lado, la concurrencia ininterrumpida de estos españoles peninsulares a las tierras americanas pronto desembocó en una enconada disputa con los criollos que alcanzó ribetes de discriminación racial, por cuanto los españoles peninsulares creían que los españoles americanos eran inferiores por el solo hecho de haber nacido en tierras americanas.

Sin el afán de hacer una extensa exposición de los problemas que hubo entre los españoles peninsulares y los americanos –para eso existe una extensa bibliografía-, es importante recalcar que fue a partir de estos planteamientos, de estas perspectivas, según Lavallé, que el criollo comienza a sentir el espacio americano como su espacio (110), naciendo con esto, agregaríamos nosotros, la primera manifestación de una identidad criolla que surgiría de la toma de conciencia de la originalidad del sujeto americano respecto del español, el cual se comenzaba a identificar más con la tierra en donde había nacido que con la raigambre cultural y sanguínea que había heredado de España.

Este gesto de autoidentificación o de autoconciencia del sujeto criollo americano puede observarse a lo largo de todo *El chileno instruido*, pero se hace evidente en la conversación en donde el sobrino Amadeo le pregunta a su tío acerca de las motivaciones que tuvieron los «españoles criollos» para emanciparse. En el enunciado, Amadeo hace hincapié en que se está refiriendo a los que no descienden de los aborígenes, así como también deja entrever con el uso del sustantivo «criollo», que está marcando una diferencia con los españoles peninsulares:

Hasta ahora mi amado tío solamente me ha hablado V. directamente y de propósito de los padecimientos de los indios indígenas en el tiempo concomitante y subsecuente a su conquista, y como estos padecimientos *no nos tocan a nosotros los españoles criollos, pues no descendemos de los indios conquistados*, tampoco con sus padecimientos podemos justificar *nuestra* resolución [...] (Guzmán: 508, el destacado es nuestro).

La respuesta, por supuesto, no se hizo esperar y en ella podemos observar cómo el narrador se adscribe a este segmento criollo que habría sido el generador de la lucha por la independencia:

Os haré demostración de otros muchos motivos y causas que *nos han obligado a los descendientes de los españoles para hacernos nuestra* revolución, reclamar *nuestra* libertad y jurar *nuestra* independencia. Tales han sido el desprecio y desigualdad con que *nos* ha tratado la España respecto de los nacidos en la península: el monopolio que ha observado en el comercio con los americanos: la ninguna atención que se da a las quejas y clamores repetidos de éstos: la falta de buena fe y cumplimiento en las promesas de los que *nos* mandaban y gobernaban: el despotismo, tiranía y opresión con que siempre *hemos* sido tratados [...] (Guzmán: 510, el subrayado es nuestro).

Aparejada a esta autoidentificación del sujeto criollo americano va surgiendo una conciencia respecto de los derechos que les correspondían a los criollos en las tierras americanas. De acuerdo con esto, Nelson Osorio plantea que:

Las contradicciones de intereses entre peninsulares y coloniales (los llamados indianos puros, criollos o españoles americanos, por otros), unida a la institucionalidad de las desigualdades y discriminaciones, impuestas por la práctica de gobierno central español, crean las condiciones materiales para el surgimiento de esta conciencia crítica [criolla] (72).

Dentro de este marco es común encontrarnos con escritos del periodo revolucionario en donde al sentimiento de desigualdad y discriminación expresado por los criollos se suma la crítica constante a las políticas económicas con que España tenía sometida a las colonias americanas, puesto que estas iban en franco desmedro de quienes las habitaban. Un ejemplo de ello es lo que dice Juan Pablo Vizcardo en su *Carta a los españoles americanos*, del año 1791, en donde compara con la esclavitud el sistema de monopolio que caracterizó el intercambio mercantil entre España y sus colonias, señalando que: «Somos los primeros y únicos en vivir bajo un gobierno que cuida de proveer a nuestras necesidades básicas al precio más alto posible, y nos despoja de nuestros productos al precio más bajo» (206). Sobre lo mismo, Guzmán, luego de repasar minuciosamente el sistema, concluye: «de esta manera cuanto más se enriquecía la España con su comercio exclusivo y de opresión de los americanos, tanto más éramos nosotros miserables e infelices sin sacar de nuestro forzado comercio las más mínimas ventajas» (519).

Así, conciencia crítica y afirmación criolla se van configurando como elementos centrales en la historia del franciscano que, como hemos dicho al inicio de nuestra exposición, asume una perspectiva ideológica criolla en el relato de los acontecimientos que se asocian al proceso de independencia americana. Junto a esta conciencia crítica y afirmación criolla surge, sin embargo, otro elemento que nos permitiría confirmar esta hipótesis y que está presente en *El chileno instruido*: la visión paternalista con que se integra al indígena en el discurso. Según la definición que dan Augusto Samaniego y Carlos Ruiz, el paternalismo es aquella actitud de condolencia hacia el indígena y los crímenes que sufrieron durante el periodo colonial, pero que no deja de proyectarse desde una posición de superioridad que hace que el criollo, en este caso, desconfe de las capacidades propias y autónomas de los indígenas, por lo cual piensa que debe guiarlo (36).

Los criollos, pese a todas las denuncias que hacían del trato que recibieron durante la Colonia, siempre pertenecieron a una clase privilegiada, cuya ideología, nos comenta Severo Martínez Peláez, se alimentaba de un prejuicio de superioridad sobre los indígenas, mulatos y mestizos que era sustentado por la posición económica, política, social, cultural e incluso racial, que ocupaban en el entramado social de la época. El paternalismo, por lo tanto, solo se da respecto de los indígenas. Esta actitud se observa en *El chileno instruido* en la conversación en donde el tío relata a su sobrino la forma en como los españoles se apoderaron de las tierras americanas. Para describir estos acontecimientos, el autor, que se enternece de los padecimientos indígenas, no encuentra mejores calificativos que «cruels», «detestables», «atroces» las acciones emprendidas por los españoles en el proceso. El planteamiento es el siguiente:

Comencemos pues, por el primero en que se nos hará parecido e indispensable reproducir muchas de las atrocidades y crueldades que hicieron con los indios los conquistadores de América en la primera época de sus desgracias como ya dejamos insinuado en su lugar. Siendo tan corto el número de españoles en comparación del inmenso gentío de indios que encontraron en la América se pusieron aquellos sojuzgar a estos por los detestables medios del horrorismo de sus armas fulminantes nunca vistas por aquellos naturales y del aniquilamiento o minoración de aquella desgraciada especie de la naturaleza humana. Con este abominable objeto no hubo atrocidad que no ejecutasen los conquistadores en los miserables indios (Guzmán: 490).

Pero su descripción no solo se limita a los horrores del periodo de la Conquista, sino que también reflexiona sobre las crueldades a que fueron sometidos durante todo el periodo colonial, poniendo especial interés en el trabajo minero, que mucho contribuyó al sufrimiento de estos pueblos y a su consiguiente disminución.

Lo interesante de notar en la descripción que hace Guzmán de estas experiencias es que las utiliza como argumentos para validar la independencia americana, pues, aunque considera que las injusticias sufridas tanto por criollos como por los indígenas son distintas en magnitud, comparten el hecho de ser expresiones de una misma política opresora de la cual había que liberarse:

[...] ya los españoles americanos hacemos con los indios una sola nación [...] quiero que conozcan ellos y sus descendientes venideros que no nos olvidamos de sus anteriores padecimientos en la época de nuestra independencia, y que como una causa común, aunque realmente remota, hicimos también mérito de todos ellos trayéndolos a la consideración al tiempo de nuestra emancipación; porque el derecho que tenemos los españoles indios y los naturales de América es uno mismo e igual en unos y otros (509).

Puede observarse que en el plano de una construcción nacional americana Guzmán comprende y asume al indígena como un igual, que lo ve como un eventual ciudadano para la nación emergente. Actitud que, según Augusto Samaniego y Carlos Ruiz, fue muy característica de los grupos políticos criollos del periodo emancipatorio, los que, además de proclamar la igualdad de todos los pueblos americanos, también intentaban asimilar a los indígenas al cuerpo social del nuevo Estado que surgía. En este sentido, no es de menor importancia destacar que en el primer escudo nacional¹⁰

¹⁰ El primer escudo nacional fue creado en reemplazo del emblema real español que se encontraba vigente en el periodo. Se dio a conocer el 30 de septiembre de 1812, mientras el presidente de la Junta provisional, don José Miguel Carrera y su equipo, celebraban en la Plaza de Armas de Santiago la conmemoración de la Primera Junta Nacional. El nuevo escudo fue expuesto en un lienzo que colgaba de la entrada principal de la Casa de Moneda, y además se incorporó a la bandera tricolor de la patria vieja. Con el advenimiento de la Reconquista española (1814-1817), este escudo dejó de ser utilizado. Una buena descripción del blasón se encuentra en *Memoria Histórica sobre la Revolución de Chile* (Valparaíso, Imprenta Europea: 1848), del fraile realista Melchor Martínez.

aparece un hombre y una mujer mapuche a cada extremo de una columna que aparece situada en el centro del emblema, o el hecho de que, como señala Jorge Pinto, las damas asistieran al baile de gala celebrado en el palacio de gobierno en conmemoración al primer aniversario del 18 de septiembre vestidas de indias (65).

Este sentimiento de respeto y admiración hacia el pueblo mapuche, que como hemos dicho anteriormente fue común en las autoridades criollas que asumían el control de la nación (Pinto 64), también puede observarse en el texto de Guzmán, en donde, al momento de describir la gesta mapuche el autor adjetiva los sucesos y a los jefes militares como: «valerosos», «nobles», «generosos», «invencibles», «poderosos», y sobre todo resalta de tal manera la imagen del joven Lautaro, que en el diálogo su sobrino Amadeo le dice: «Hubiese conocido yo de buena gana a este valeroso joven chileno» (Guzmán: 176), a lo que su tío responde: «ya eso es imposible. Imítale en el patriotismo y serás aplaudido como él» (ídem).

Hasta aquí nos parece evidente que sobre la base de la igualdad hay un afán por atraer al indígena al proyecto de nación que se está configurando, pero, como hemos dicho unos párrafos más arriba, esta atracción no deja de ser —desde una perspectiva paternalista— que más allá de comprender al otro en su especificidad cultural, lo que intenta es asimilarlo a otra cultura que se viene configurando como dominante. Esto se percibe principalmente en el contraste que se produce entre el sobrecogimiento con que el narrador proyecta los padecimientos indígenas en la etapa colonial americana, la imagen valerosa que construye de los mapuche que defendieron hasta el cansancio el derecho sobre sus tierras y la emergencia en el discurso de uno de los preclaros prejuicios criollos que era el de tenerlos como «naturalmente dejados» y «poco aplicados al trabajo». Dicho por el propio autor: «Los indios naturalmente dejados, desidiosos y poco aplicados al trabajo, como en el atraso de sus pueblos nos lo ha dado a conocer

la experiencia en el dilatado tiempo de trescientos años que han pasado desde la conquista [...]» (Guzmán: 922), razón por la cual había que integrarlos, pero sometiéndolos a los paradigmas propios de la cultura occidentalizada que caracterizó el pensamiento de los emancipadores y posteriores constructores de la República.

Un ejemplo esclarecedor de esta mentalidad en Guzmán es la aplicación del concepto *enfiteusis*¹¹ al dominio que sobre ciertos territorios tenían los Mapuche en Chile. Dice el autor:

Se medirán escrupulosamente todas las tierras que en la actualidad poseen los indios sin contradicción de parte y a proporción del número de aquellos que se encontrasen en el pueblo o sea tambo, se dividirán las tierras en otras hijuelas iguales, y se asignará a cada uno la que corresponda; pero dividiéndose esta por cuadras de ciento cincuenta varas, y dejando de por medio entre unas y otras para formar calles rectas el ancho de doce varas o más, y en este estado se le dará a cada indio la posesión del terreno que le corresponda en la partición de todo el pueblo. En los extremos de la población se deberán reservar algunos ejidos para pastos comunes y siembras de los mismos indios, quienes las cultivarán para mantener a sus familias, reconociendo todos por su juez inmediato al que tenga título o nombre de cacique, a quien le guardarán y conservarán aquellos privilegios que por ley o costumbre de su nación le corresponden (Guzmán: 921-922).

Claramente podemos observar en la cita anterior, que lo que está proponiendo el autor es que bajo un título de propiedad occidentalizado se reorganicen las comunidades indígenas en sectores previamente delimitados por el Estado chileno, que es quien finalmente les otorga el dominio sobre dichas tierras. Con esta disposición se obliga a los mapuche a dejar en el pasado el

concepto de propiedad colectiva y social que caracterizaba a sus comunidades y se les integra en una concepción de propiedad privada, de corte individualista, al estilo de la propiedad en Europa y cuyas características fundamentales son, según René Rodríguez: «propiedad privada, de títulos exclusivos, pudiéndose enajenar, permutar o transmitir a su descendencia» (396). Tal cual propone posteriormente Guzmán:

Posesionados, finalmente los indios de todo su terreno en la manera que hemos expuesto, se deben autorizar por un superior decreto del gobierno de nuestra república que para que cada uno de ellos pueda libremente enajenar, vender o repartir a sus hijos o a extraños las cuadras cuadradas de tierra que quiera o estime conveniente de aquellas que le tocaron en la partición general (Guzmán: 922).

Como se desprende de lo dicho anteriormente, quien decide finalmente sobre el dominio de las tierras es el Estado chileno y bajo este precepto la intención que tiene la repartición territorial descrita por el franciscano no es con el fin de resguardar la especificidad de la cultura y cosmovisión mapuche, sino que por el contrario es con el objetivo de beneficiar únicamente a la nación chilena: «Pasemos ahora a tratar de otra especie de población a manera de enfiteusis por lo que respecta a ser un enajenamiento que exige nuestra república para su mayor acrecentamiento, utilidades y ventajas individuales. Esta es la que debe hacerse en los denominados pueblos de indios» (Guzmán: 921).

Esta apenas esbozada propuesta de Guzmán nos permite reflexionar acerca de la actualidad que cobran sus palabras en el contexto del conflicto mapuche en el sur de nuestro país, puesto que, ¿no representan en su esencia el germen de las políticas que posteriormente fueron aplicadas a las comunidades mapuche y que hoy tanta violencia han ocasionado por lo injusto de sus planteamientos? La anterior es una pregunta que queda abierta a

¹¹ Según la RAE: «enfiteusis» significa: «Cesión perpetua o por largo tiempo del dominio útil de un inmueble mediante el pago anual de un canon y de laudemio por cada enajenación de dicho territorio» (RAE: 911).

la reflexión, pero que a la vez nos da luces acerca de la ideología subyacente en el pensamiento del franciscano.

IV

Para concluir, hemos podido observar en este trabajo que José Francisco Guzmán y Lecaroz asume en su obra el pensamiento propio del segmento criollo de la sociedad colonial. Esto puede confirmarse por medio de dos elementos que hemos intentado demostrar en este escrito. Por un lado, se detecta en la expresa autodefinición del sujeto criollo americano como sujeto distinto del español peninsular y del indígena; y, por el otro, por medio de la detección de un pensamiento crítico que cuestiona desde la realidad americana las políticas administrativas con que la Corona gobernó durante el periodo colonial.

Respecto de los indígenas, la posición parece ser evidente, se espera que ellos se asimilen a la cultura criolla y trabajen conjuntamente en vistas del engrandecimiento de la nación emergente, sin importar mayormente la especificidad que estas culturas pueden tener respecto de la occidental representada por los criollos.

Por otro lado, es importante destacar que *El chileno instruido* fue publicado en los primeros años de la República, momento en donde parecen haber sido comunes los escritos con un marcado sentimiento antiespañol y un lógico esfuerzo por afianzar la nacionalidad, la cual en este caso no hemos querido puntualizar en lo chileno, sino que en lo criollo americano. De esta manera puede comprenderse la perspectiva desde la cual Guzmán asume el proceso de independencia de las naciones americanas.

BIBLIOGRAFÍA

- Amunátegui, Domingo (1925), *Personajes de la colonia*, Santiago de Chile, Imp. Y Lit. Balcells & Co.
- Bello, Andrés (1840), «Sección Necrología», *El Araucano*, Santiago de Chile, 28 de agosto (n° 522).
- Collier, Simón (1977), *Ideas y política de la independencia chilena, 1808-1833*, Santiago, Andrés Bello.
- Guzmán y Lecaroz, José Francisco de (1834), *El chileno instruido en la historia topográfica, civil y política de su país*, Santiago de Chile, Imprenta Nacional [tomo I].
- _____ (1836), *El chileno instruido en la historia topográfica, civil y política de su país*, Santiago de Chile, Imprenta Araucana [tomo II].
- _____ (1914), «Noticias peculiares a mí, Joseph Javier de Guzmán y Lecaroz», *Revista Chilena de Historia y Geografía*, Santiago de Chile, tomo IX, pp. 372-398.
- Lavallé, Bernard (1993), *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Martínez Peláez, Severo (1973), *La patria del criollo*, Guatemala, Editorial Universitaria.
- Medina, José Toribio (1906), *Diccionario biográfico colonial de Chile*, Santiago, Imprenta Elzeviriana.
- Olivares Molina, Luis (1990), *La independencia en la obra del padre José Javier de Guzmán y Lecaroz, O.F.M (1759-1840)*, Santiago, Publicaciones del Archivo Franciscano, n° 11.
- _____ (1995), *Los franciscanos y la independencia*, Santiago, Publicaciones del Archivo Franciscano, N° 39.
- Osorio, Nelson (1993), «La literatura en el periodo de la emancipación (1791-1830)», *Kipus* (Quito) 1, p.72.
- Pinto Rodríguez, Jorge (2003), *La formación del Estado y la Nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*, 2ª ed. DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago.
- Ramírez Rivera, Hugo (1995), *Un ilustrado chileno: el doctor fray Joseph Xavier de Guzmán y Lecaroz (1759-1840)*, Santiago, J. M. Impresor.
- Rodríguez, René (1983), *Los mapuches en el largo sendero de la historia de Chile*, Estocolmo, Konax Tryckeri.
- Samaniego, Augusto y Ruiz, Carlos (2007), *Mentalidades y políticas wingka pueblo mapuche, entre golpe y golpe (de Ibáñez a Pinochet)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ANDRÉS BELLO Y EL GIRO MODERNO DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA¹

Carlos Ossandón Buljevic²

«Señalo rumbos no explorados».
Andrés Bello (1847)

I

EN RIGOR, NO HAY EN BELLO UNA SINTAXIS o, más generalmente dicho, una gramática del habla pública como tal. La semiótica bellista, si así pudiéramos hablar, no tiene como punto de arranque principal el examen de los signos o sus relaciones en el plano de los usos o de sus realizaciones cotidianas o públicas. No es raro que así sea. Demasiado lejos todavía del tránsito de la lingüística a la pragmática social, como también de la distinción clásica saussuriana entre *langue* y *parole*, las elaboraciones de Bello no pretenden clasificar unas prácticas o unas interacciones sociales

¹ El presente artículo forma parte de la segunda etapa del proyecto FONDECYT N° 1085029 y ha sido publicado con anterioridad en el n° 2 de *La Cañada, Revista del Pensamiento Filosófico Chileno*, 2011, pp. 7-15.

² Doctor en Filosofía. Profesor de la Universidad de Chile.

adsritas a reglas de enunciación o a procesos de significación³. El examen de los signos en Bello se sostiene más bien, como lo ha señalado acertadamente Arturo Andrés Roig, en una teoría de la conciencia, y no –insistimos– en los usos o acciones sociales propias del «lenguaje ordinario», tal como se hará más directa y pormenorizadamente mucho después⁴. Es una teoría de la conciencia la base, entonces, en Bello, de su «saber acerca de los signos» según Roig (cfr.: 1982). No parece incorrecto decir en este sentido que es ella, no en su acepción moral sino en su general psicológica, y atendiendo sus específicos componentes semiolingüísticos, el centro o la médula de la filosofía bellista. Por otra parte, en un esfuerzo de contextualización, Arturo Ardao señala que el pensamiento de Bello se inscribe en un muy distintivo momento de la filosofía moderna, aquel que hizo del entendimiento, en una particular acepción, su objeto privilegiado. *La filosofía del entendimiento* de Bello pertenecería, según Ardao, en la década de 1840 cuando fue redactada, a las postrimerías de esta específica fase de la filosofía moderna y que tiene en la obra de Locke una muy decisiva matriz. Sería así probablemente una de las últimas obras que se sirve, dentro de este particular momento filosófico, de la voz entendimiento en un sentido más completo o amplio que

³ Cfr. Castillo, s/f: 7ss. Sirviéndose de la dicotomía lengua/habla, o del tránsito desde la «enunciación» al «acto de habla», esta presentación y selección de textos se inclina por los análisis que destacan la dimensión práctico-social de los discursos.

⁴ Hay que advertir, sin embargo, que el término «uso» no es ajeno a Bello: en el ámbito específico de su gramática de la lengua castellana, el «uso» de la «gente educada» opera como criterio normativo. Cfr. Bello, 1985. Tampoco le es ajeno el mundo del «habla» o del «lenguaje ordinario» cuyos procederes y tropos funcionan como modelos o son la base, según Bello, del desarrollo de signos más convencionales o arbitrarios. Cfr. Bello, 1951: 316 y 321. Habría pues una relación más compleja de lo que pudiera creerse, en Bello, entre la dimensión reguladora realizada por los «gramáticos» o «custodios filósofos» y el papel modelador del «lenguaje ordinario». Cfr. Andrés Bello, «Ejercicios populares de lengua castellana», artículo firmado bajo el pseudónimo «Un Quídam» (1985: 390).

otras voces parecidas, en cuanto incluye tanto lo discursivo y lo lógico como lo perceptivo y lo sensorial (Ardao, 1986)⁵. Como un modo de entender mejor no solo los alcances de la filosofía bellista sino también este importante punto de partida, en la relación que mantiene con el universo semiótico, destaquemos a continuación ciertas definiciones básicas.

Es la voz entendimiento (*understanding*), como decíamos, en concordancia con Locke o con el título de su célebre Ensayo, la que emplea Bello, incluyendo en esta facultad dos órdenes de fenómenos, no siempre considerados juntos en la historia de la filosofía: los que pertenecen a la conciencia y los que son propios de la sensibilidad. Gracias al primer orden tenemos la capacidad de replegarnos sobre nosotros mismos: es el alma que se revierte sobre ella misma. A este orden se le puede llamar, aunque a Bello no le convence del todo la expresión, sentido íntimo o más propiamente reflexión como lo denominó Locke. Si por la conciencia es el alma la que obra en sí misma, gracias al segundo orden, el de la sensibilidad, son los objetos exteriores los que obran sobre el alma, produciendo así las sensaciones (cfr.: Bello, 1951: 603).

Estos dos órdenes no agotan, sin embargo, el abanico de poderes o facultades del «espíritu humano» según Bello. Recogiendo la relación clásica de «intelecto» y «voluntad», aunque reformulada en una orientación empirista, Bello agrega a los órdenes del entendimiento mencionados, y que se relacionan con el mundo del conocer, los que se relacionan con el mundo del apetecer o de la voluntad. Como se sabe, Bello no alcanzó a examinar esta segunda parte de su filosofía. Ella quedó reducida, en consecuencia, al examen de las afecciones u operaciones por

⁵ Esta obra de Ardao como la ya citada de Roig han sido dos importantes puntos de apoyo para el presente artículo. Nos han sido igualmente útiles dos informados y esclarecedores trabajos: el Prólogo e Introducción de Juan David García Bacca al tomo III de las *Obras completas* de Bello que hemos citado y la Introducción de José Gaos a la *Filosofía del Entendimiento* publicada por el Fondo de Cultura Económica, en México, en 1948.

las que nuestro espíritu conoce, investiga la verdad o crea signos (psicología mental), como de las reglas para la acertada dirección de estas operaciones (lógica). Y dejó sin desarrollar aquellas por las cuales queremos o apetecemos, buscamos la felicidad o ponemos en obra la voluntad (psicología moral), privándonos también del examen de las reglas para la acertada dirección de ella (ética). Lo que quedó en el tintero son, pues, estas dos últimas secciones, a las que Bello llama en términos generales filosofía moral (*cfr.*: Bello, 1948: 5-10).

Ese «saber acerca de los signos» que venimos destacando se relaciona, en suma, con el ámbito de operaciones propio del entendimiento. Se asocia a las facultades específicas de este dominio, a aquellas que nos sirven, precisa Bello, para «examinar los objetos e investigar la verdad» (9). Lo que se impone o se hace patente es, entonces, este peculiar centro o lugar de nutrición de este igualmente singular «saber» bellista. En segundo lugar, agreguemos que el mencionado «saber» descansa en un concepto del «alma» (de la «conciencia», del «espíritu humano» o del «yo» dice indistintamente Bello) muy activo, fecundo, inventivo incluso. Se trata ciertamente de una entidad muy distinta a la inercia de la materia. La naturaleza de sus «facultades», dice Bello, «está toda en la naturaleza del acto», en la medida que es esta posibilidad de ejecutar el «acto» lo que las constituyen como tales (9). Es el alma tal como esta se da, a partir de sus propios datos, actos o síntesis, y no su «íntima naturaleza» de la cual «nada sabemos», el asiento del «saber» que buscamos (5). No habría que sorprenderse de la centralidad que Bello le confiere a las afecciones y actos del «alma», en la medida que la inclinación por la «psicología mental» (es el título de la primera sección de las dos que contiene la *Filosofía del entendimiento*) forma parte de una de las tendencias de la «filosofía de la Ilustración» que describió Ernst Cassirer (1994). Por lo demás, es precisamente este énfasis en lo «psicológico», en las operaciones o actos del entendimiento, y en

los alcances nominalistas al mundo del lenguaje, lo que da un sello distintivo al movimiento filosófico dentro del cual Bello se asienta con bastante propiedad e independencia. Refuerza la mencionada tendencia el propósito declarado por Bello nada más empezar su *Filosofía del entendimiento* de «diseminar» la «metafísica» en los dominios más tangibles o dados de la psicología y de la lógica, indicando expresamente que la «ciencia de las primeras verdades» no será contemplada en su libro (1948: 7)⁶.

En tercer lugar, y preguntándonos ahora más específicamente por «el fundamento de posibilidad del universo de los signos», Roig subraya que este se encuentra en la capacidad de objetivación de la conciencia, de transformación del mundo en «mundo objetivo»; capacidad que tiene su origen en la percepción inmediata, intuitiva, que «el alma tiene de sí misma y de sus modificaciones» (15). Sin considerar el fundamento divino último, es en este comienzo originario, de autopercepción del alma, donde reside el sostén que buscamos. Más allá de él no sería justificado incursionar, según Bello. En este plano, el alma construye «tipos» o modelos para sí misma, se desempeña o deviene ella misma signo, facultando la proyección, no como mera extensión pero sí analógicamente, hacia el exterior. Dice Bello: «...la conciencia es la que da el tipo primitivo de las relaciones de identidad, continuidad y unidad; tipo de que después nos servimos como de un signo, para representarnos todo lo que llamamos idéntico, continuo y uno» (32). Se halla precisamente en estas operaciones la fuente del

⁶ La voz «diseminación» que efectivamente emplea Bello no habría que entenderla necesariamente como sinónimo de eliminación. En la versión de Arturo Ardao si bien la corriente de la «filosofía del entendimiento» se relaciona con el descrédito de la metafísica tradicional, ello no significa que esta prioridad por lo «psicológico», lejos todavía de la constitución de la psicología como disciplina autónoma, no contenga un fondo metafísico. En este sentido cuando Bello dice que ha «diseminado» la «metafísica» en la «psicología mental» y la «lógica» puede estar precisamente reconociendo el hecho de que estas secciones se hallan, digámoslo así, metafísicamente impregnadas.

«universo de los signos», la condición para toda significación, la base de una objetivación que para ser tal requiere de los «tipos» o modelos primarios de la conciencia.

Como se ve, Bello describe un mundo muy activo, fecundo, cambiante y poblado de signos. Un mundo que evidencia el paso de lo presentivo a lo representativo; de la captación originaria de la conciencia, la representación de sí misma o su devenir signo, a la captación por analogía del mundo exterior. Son los procesos o «planos de constitución del universo de los signos» que analiza Roig y que, en síntesis, describen el viaje de la conciencia hacia la exterioridad o, mejor dicho, el modo como esta se ve implicada en lo real. Procesos que, por un lado, enseñan las funciones a la vez significativas y referenciales de la conciencia: tanto su capacidad de simbolización como la de convertir lo subjetivo en objetivo a través del «juicio»⁷. Y que, por otro lado, detallan el desarrollo a través del cual los signos van logrando una objetivación cada vez más ajustada e independiente en el espacio de la comunicación social⁸.

Como decíamos al comenzar, el examen de los signos en Bello se despliega por unos derroteros cuyas bases no son precisamente las prácticas o interacciones de las hablas. Este «saber acerca de los signos» en su sujeción a lo que Roig prefiere llamar conciencia está, a su vez, muy alejado de esa suerte de expurgación antropológica que, en la década de 1960, se vinculó con la crítica a un sujeto soberano dispensador de sentidos o con la descripción de unas «estructuras» que no tenían a este como foco último de explicación. Muy alejado igualmente de ese dominio sin contrapeso de la materialidad de los signos o de esa «objetividad» máxima o límite de unos constructos que parecen desvanecer la

⁷ La importancia de estas dos funciones ha sido destacada por García Bacca y también por Roig.

⁸ Para ahondar en esta última perspectiva son particularmente relevantes el artículo «Bosquejo del origen y progreso del arte de escribir» publicado en *El Repertorio Americano*, en Londres, en 1827, y el capítulo, bastante semejante, «De la sugestión de los recuerdos» de la *Filosofía del entendimiento*.

centralidad del hombre en el mundo, tal como lo ha creído ver Jean Baudrillard en los actuales escenarios massmediáticos. Sin conexión con unas hiperrealidades desprendidas de anclajes «antropológicos», como también de una fenomenología de los usos o actos de las infinitas y performativas hablas, es evidente que la propuesta bellista discurre teniendo delante suyo otros referentes, aquellos propios de su época y no obviamente los que acabamos de mencionar rápidamente.

El referente general y más apropiado, muy sabido por lo demás, es la centralidad que tiene en la filosofía moderna el tema del conocer en desmedro del tema del ser: la preponderancia de la gnoseología respecto de la ontología. Bello no solo comparte este importante giro sino también asume el desafío igualmente moderno de pensar, no sin resguardos, desde la luz y límites de la razón como tal. En esta dirección, distingue —sin oponer o enemistar— los órdenes de la «fe» (de la religión o de la moral, más precisamente) de los de la «razón» (de las letras o de las ciencias, más precisamente), tal como se comprueba en su célebre *Discurso de inauguración de la Universidad de Chile* en 1843. Y, no sin atrevimiento, desprende sus creencias religiosas de la filosofía de Tomás de Aquino como de cualquier otro sistema, dice García Bacca, «en que rija una filosofía ascendida al rango de expresión racional única del dogma» (1951: XX).

Una caracterización más precisa del planteamiento bellista requeriría, sin embargo, discurrir por esa «ruta media» (la expresión es de Pedro Henríquez Ureña, citada por José Gaos) que, iniciando o acelerando más bien la salida de la escolástica, incluye principalmente a Locke, Berkeley, Condillac (en ese orden, según habría señalado Caracciolo Parra), a los autores de la escuela escocesa (aunque con no pocas reservas, según Ardao), al eclecticismo de Cousin (y a través de este último a Kant) y, en menor medida, a James Mill y la escuela utilitaria⁹. Es en la particular «conciliación»

⁹ Según García Bacca merecen un «estudio aparte las dependencias de Bello frente a V. Cousin, y, por su medio, de Kant» (1951: XXVII). Para este autor,

que se da entre estos autores o tendencias, sin descartar el posible escotismo (de donde provendría la diferencia ya mencionada entre «razón» y «fe») y nominalismo que pudo recepcionar en Caracas, que se liga ciertamente con su posterior empirismo, donde radica la originalidad de Bello. Esta nueva y singular «conciliación», que busca expresamente suavizar las discordias entre las escuelas rivales (1948: 6-7), muy en la línea, en efecto, del eclecticismo práctico de Cousin (1951: 583), representa una franca redirección que marca con paso firme el derrotero inequívocamente moderno de la filosofía en Hispanoamérica. Inspirándonos muy libremente en García Bacca, se podría afirmar que Bello condensa en un solo y audaz gesto lo que en Europa se dio en más de uno. Sin tener a sus espaldas, si nos atenemos al contexto hispanoamericano, un *Discurso del método*, Bello puede en un único movimiento cerrar la escolástica y simultáneamente unir su presente filosófico más próximo con las aperturas o criticidades más lejanas de los siglos XVII y XVIII. Se trata de esos «rumbos no explorados» que Bello transita, que no son aplicables tan solo a sus descubrimientos gramaticales¹⁰.

las fechas de las traducciones francesas de las obras fundamentales de Kant hacen muy difícil, y en algunos casos imposible, que llegaran a Bello, que no sabía alemán. También Gaos y Ardao aceptan que el Kant de Bello proviene de Cousin. Sobre la influencia del eclecticismo espiritualista en Bello se puede consultar el artículo de Carlos Ruiz y Cecilia Sánchez, 1991.

¹⁰ Bello no es ciertamente el único que da, en el período de la postindependencia, este giro moderno a la filosofía en Chile. Compartiendo el espíritu moderado de Bello, evitando que las aperturas modernas entren en conflicto con el catolicismo, habría que mencionar a José Miguel Varas y sus *Lecciones elementales de moral* (1828), quien además publica con Ventura Marín *Elementos de ideología* (1830) y al propio Ventura Marín y sus *Elementos de filosofía del espíritu humano* (1834 y 1835). Cfr. Jaksic, 1995-1996.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Gálvez, Íñigo (2000), *El lenguaje ordinario como presupuesto en la participación social: J. L. Austin y las emisiones realizativas*. <<http://www.fae.unicamp.br/br2000/trabs/1500.doc>>.
- Ardao, Arturo (1986), *Andrés Bello, filósofo*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas.
- Bello, Andrés (1951), *Obras completas*. Filosofía. III. «Prólogo. Introducción general a las obras filosóficas de Andrés Bello», de Juan David García Bacca, Ediciones del Ministerio de Educación, Caracas.
- _____ (1948), *Filosofía del entendimiento*. «Introducción», de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1985), *Obra literaria*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1985.
- _____ (1985), «Gramática de la lengua castellana, dedicada al uso de los americanos», en *Obra literaria*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1985.
- Beorlegui, Carlos (2006), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- Cassirer, Ernst (1994), *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1994.
- Castillo, Alejandra (s/f), *Métodos integrados. Análisis del discurso y ciencias sociales*, Sociedad Educativa La Araucana y Universidad Arcis, Santiago.
- Jaksic, Iván (2001), *Andrés Bello: La pasión por el orden*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- _____ (1995-1996), «Racionalismo y fe: la filosofía chilena en la época de Andrés Bello», *Historia*, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, N° 29.
- Locke, John (2002), *Compendio del Ensayo sobre el entendimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid.
- Ferrater Mora, José (2008), *Diccionario de filosofía abreviado*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Rábade, Sergio, et al. (1978), *Historia de la Filosofía*, G. del Toro Editor, Madrid.
- Andrés Roig, Arturo (1982), *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*, Ediciones de la Universidad Católica, Quito.
- Ruiz, Carlos y Sánchez, Cecilia (1991), «L'eclectisme cousinien dans les travaux de Ventura Marín et d' Andrés Bello», en *Corpus*, n° 18 y 19, París.
- Simonpietri, Javier, *Innovación en empirismo de Andrés Bello: mirando hasta Locke desde la ciencia cognitiva*. Trabajo inédito presentado en programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Chile.

JOSÉ VICTORINO LASTARRIA Y AMÉRICA: DEL PESIMISMO A LA ESPERANZA

*Cristina Hurtado Goycolea*¹¹

I

A LA EDAD DE 12 AÑOS José Victorino Lastarria¹² entró a estudiar al Liceo de José Joaquín de Mora¹³, en Santiago, colegio, como se sabe, de tendencia liberal. Más tarde, cuando Portales cerró el liceo, Lastarria ingresó al Instituto Nacional y luego, ya recibido

¹¹ Doctora en Ciencias Políticas, profesora en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y autora del trabajo no publicado *Le mode d'appropriation des idées républicaines européennes du XIX siècle au Chili: le cas de Lastarria (1817-1888)*. Paris, France.

¹² J. V. Lastarria, nació en Rancagua de una familia modesta. Tuvo muy buena formación en el Liceo de J. J. de Mora y luego en el Instituto Nacional. Todo lo que ganaba lo gastaba en libros que venían desde Europa y confeccionó varios textos nuevos para sus alumnos del Instituto Nacional. Para una breve biografía de J. V. Lastarria ver la ficha a su nombre en <www.filosofiachilena.cl>.

¹³ José Joaquín de Mora, español nacido en Cádiz en 1783, fue prisionero de los franceses y volvió a España en 1814. Por su liberalismo tuvo que exiliarse en Inglaterra en 1823. El presidente Rivadavia lo trajo a Argentina y fue invitado a Chile por el presidente Pinto. Abrió el Liceo en 1829, pero tuvo que dejar el país en 1830, a causa de Portales que cerró su liceo. Pero desde España siguió siendo corresponsal de las revistas y periódicos progresistas de Chile.

de abogado, llegó a ser profesor del Instituto hasta 1851, año en que es expulsado por atribuírsele participación en la revolución liberal. Posteriormente fue Decano de la Facultad de Filosofía y Ciencias Jurídicas desde 1860 hasta 1865.

La influencia de J. J. de Mora fue importante en la posición de Lastarria frente a España, puesto que ambos participaron de la llamada «Leyenda Negra»¹⁴. José Victorino consideró a España, con excepción de su lengua¹⁵, un país atrasado, donde reinó la Inquisición, el autoritarismo y el atraso en casi todas las materias del conocimiento. Por desgracia, según el autor, América Latina fue colonizada por ese país en vez de serlo por Inglaterra, como fue el caso de los Estados Unidos.

Su memoria histórica de 1842, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista del sistema colonial de los españoles en Chile*, ganó el primer premio del primer concurso histórico impulsado por el rector Andrés Bello, de la recién fundada Universidad de Chile (1842-1843)¹⁶. En la introducción a este libro, Lastarria escribe: «La historia de Chile es todavía la de un pueblo nuevo que apenas cuenta tres siglos de una existencia sombría y sin movimiento; es la historia de una época pasada que el filósofo puede someter sin gran dificultad a sus investigaciones y la de una época nueva que tocamos y nos pertenece porque es el presente» (1809a:). En esta obra analiza la influencia nefasta del sistema colonial español en el carácter de los chilenos, en su condición social: el apego de la parte principal de la población de la Colonia a las ideas de nobleza, a la sangre y el desprecio por los mestizos,

el desprecio por los que trabajan, incluso si los colonizadores eran de origen humilde (cfr.: 91-97). «¿Qué eran, durante la Colonia, los artesanos, los agricultores, los comerciantes, los que profesaban un arte liberal y aun los profesores de ciencias y los preceptores de instrucción primaria? Nada más que hombres envilecidos por su ocupación, indignos de alternar con los que poseían una ejecutoria de nobleza e incapaces, por su condición, de aspirar a un puesto honroso en la sociedad» (97-98). De allí que bajo la influencia de tales principios se desarrolló la población de los mestizos y cuando fueron mayoría se encontraron ocupando el «último escalón de nuestra sociedad y sometidos a la más humilde y abyecta condición» (99). De manera similar, a causa de esta nefasta influencia, no se desarrolló la industria ni la autonomía, ni la capacidad creativa y democrática de los anglo-americanos (Cf. cfr.: 128-9)¹⁷.

Lastarria fue, en un principio, gran admirador de la democracia en Norteamérica conocida principalmente a través de Alexis de Tocqueville en *La democracia en América*, cuyo primer volumen que se publicó en 1835. Posteriormente, otros autores confirmaron esta opinión. Su segunda fuente de inspiración fue la literatura progresista de Francia, sus revoluciones, su lucha por la democracia, la Revolución del 48 y la creación de la Segunda República. En 1850, luego de que Lamartine publicara en 1847 *Los girondinos*, Lastarria y sus estudiantes del Instituto Nacional, entre los que estaba Bilbao, tomaron los nombres de los revolucionarios franceses. Bilbao y Santiago Arcos formaron la *Sociedad de la Igualdad*¹⁸, a la cual adhirió Lastarria, y aunque fue menos

¹⁴ La leyenda negra tiene su origen en el siglo XVI, considerando a España un país cruel, atrasado y negativo. Lastarria adhirió a esta leyenda y lo único bueno que consideró de la herencia española fue su lengua, que admiró profundamente. (cfr.: *Recuerdos literarios*).

¹⁵ Lastarria fue un gran admirador de la lengua castellana y de su riqueza de expresión.

¹⁶ La Universidad de Chile no daba enseñanza, esta se realizaba en el Instituto Nacional. La Universidad otorgaba los títulos y se encargaba de la administración.

¹⁷ Es esta memoria, los indios que luchan contra los españoles son el emblema de la libertad.

¹⁸ La «Sociedad de la Igualdad» formada por Francisco Bilbao y Santiago Arcos, contaba con cerca de 200 artesanos y fue una Sociedad muy disciplinada. A ella sin razón se le atribuyó la revolución del 51, razón por la cual fue expulsado Lastarria al Perú y perdió su puesto de profesor en el Instituto Nacional.

radical que ellos porque detestaba la violencia, se le consideró partícipe de la insurrección del 51 y fue exiliado a Perú.

Todo libro progresista que llegaba a Santiago era leído con voracidad por Lastarria y adaptado para su enseñanza en el Instituto Nacional donde ejercía la cátedra de Derecho y Legislación. Fue desterrado dos veces al Perú y en 1851 perdió para siempre su puesto de profesor. Allí escribió su *Historia constitucional del Medio Siglo*, subtitulada *Revista de los progresos del sistema representativo en Europa y América durante los primeros cincuenta años*. Fue solo un análisis de un cuarto del siglo y nunca lo completó. Inspirado en el libro de un tal Salvandy, y de Alletz¹⁹, refiriéndose a América, Lastarria analiza nuevamente los efectos nefastos de la colonización española: «Las colonias españolas se multiplicaban a impulsos de la codicia, que soñaba saciarse a poca costa en las ponderadas riquezas de la América y bajo la protección de la monarquía española, que pretendía extender su poder, afianzando sus nuevos dominios y explotándolos sin riesgo» (1909b: 171). Así, dos principios opuestos se habían instalado en nuestra América: el principio democrático y el sistema liberal que formaban la base de la sociabilidad anglo-americana y el principio monárquico, el sistema ruinoso de la fuerza en las colonias españolas (174-175).

Pero bajo los movimientos revolucionarios en la América española, los principios revolucionarios proclamados por la Revolución Francesa penetraron en América. Lastarria contrasta el despotismo representado por Napoleón en Francia con la epopeya grandiosa de la emancipación de los pueblos y el establecimiento del principio democrático ligado a la independencia (*cfr.*: 1909b: 212). En 1814 mientras los pueblos de Europa llaman a la «libertad» para sacudirse el yugo de la conquista militar de Napo-

¹⁹ Alletz Edward, *tableau de l'Histoire générale de l'Europe depuis 1814 jusqu'à 1830*, 3 volúmenes, París, 1834.

león²⁰, los pueblos de América proclaman su independencia para conquistar sus derechos y sus principios democráticos (*cfr.*: 225).

En Europa se reorganizaron las monarquías constitucionales y en Francia vuelve Napoleón en 1815²¹, se organiza la «Santa Alianza» que acaba con la primera Constitución avanzada de España, la de 1812. En cambio, en América, Lastarria ve que tiene lugar el triunfo de los pueblos sobre la Reconquista española. Solo en Perú reinaba todavía la Metrópolis. Perú declara su independencia el 18 de julio de 1821 y luego de 10 años de guerra de Independencia, aparece al fin una nueva generación y nuevas ideas se despiertan en todas las esferas del orden social (1909b: 217). «La revolución americana es, pues, doblemente grande, porque no solo venció en heroísmo a los conquistadores sino que además, una vez vencedora, proclama *La República* como su expresión más propia y natural» (319). Lastarria analiza en varios países de la América del Sur el triunfo de la independencia y las brillantes ideas que surgieron desde sus primeras Constituciones.

El gobierno de Estados Unidos reconoce la independencia de los Estados hispanoamericanos en 1822 (412), entre tanto Bolívar trabaja para lograr una alianza entre los países latinoamericanos independientes. Lastarria da cuenta de los primeros intentos constitucionales de Chile, de la Constitucional Federal de México en 1824 y de la Constitucional Federal de las provincias de América Central como también del reconocimiento de Francia de la independencia de Haití. Pero desgraciadamente todos estos maravillosos avances se vieron truncados por la vieja herencia española en el pueblo criollo y es así como triunfa nuevamente el despotismo del pasado (530). Lastarria es un luchador por la libertad y la democracia, pero cuando analiza la historia en su

²⁰ Napoleón derrocó a Fernando VII para instaurar a su hermano José, en 1910 (pretexto para instalar la Junta de Gobierno en Chile) invadió Alemania y trató de controlar Europa, pero fue derrotado en Rusia.

²¹ En verdad fue en 1814, pero solo por 10 meses, fue derrocado definitivamente en 1815.

obra *El cuarto de siglo*, demostrando un gran conocimiento de los hechos latinoamericanos, predomina en él el pesimismo propio de su exilio en Perú.

Dos sucesos históricos cambian radicalmente, sin embargo, su posición pesimista frente a la América hispánica. El primero es la guerra de Estados Unidos contra México con el fin de anexar parte de su territorio, entre 1845 y 1848. Esta invasión desencanta a Lastarria de la tan admirada democracia en América del Norte. El segundo hecho histórico es la invasión de Napoleón III, Luis Bonaparte, a México entre 1863 y 1866. Su desilusión del segundo país que tanto admiraba es enorme, entonces toda su esperanza se vuelca hacia América. Estos hechos los analiza en su libro *La América*, de 1865²².

Europa —o cuando menos las potencias occidentales europeas, Inglaterra, Francia y España, de mancomún con el oscurantismo teocrático del clero archipapista, en una palabra, la Europa retrógrada, la Europa aristocrática y monárquica, la Europa esencialmente anti-liberal, ha comprendido desde hace muchos años que contra la perpetuación de su predominio, se había levantado en América un poderoso enemigo: América (1809d: 16)²³.

Lastarria considera que existe una completa ignorancia en Europa sobre la situación de América y que, por eso, Europa no la comprende. José Joaquín de Mora, que conocía bien la América hispanoamericana, publicó en la *América* de Madrid un elocuente escrito para probar que los americanos somos capaces de gobernarlos y capaces de vivir en sociedades organizadas.

«¿Qué saben ellos (los europeos) de gobierno republicano, ni de libertad, ni de derechos, para comprender nuestra situa-

²² La América fue dictada por Lastarria a algunos de sus discípulos en 48 horas y fue a la imprenta sin siquiera corregirla. Tal era su memoria y su gran talento oratorio. Cfr.: Fuenzalida Grandón, 1911.

²³ J. Debrin, Nueva York, agosto de 1863, citado por Lastarria.

ción?». Lastarria, inspirado en el libro de Laboulaye *El Estado y sus límites*²⁴, analiza las diferentes teorías democráticas y republicanas en Europa: Stuart Mill²⁵, Eoetves²⁶, Jules Simon²⁷, Tocqueville²⁸, Courcelle-Seneuil²⁹ y del propio Laboulaye. Compara los principios políticos de Europa y América: mientras en Europa predomina el principio de autoridad tiránica, en América se fortifica el principio de autoridad que reposa en la justicia y en el interés de la sociedad (180), cita su *Historia constitucional del medio siglo*. Analiza la doctrina Monroe y al comienzo la ve esencialmente como la protección que ofrece Estados Unidos a los países latinoamericanos contra las intervenciones europeas. Aun cuando la doctrina Monroe desde hace años aplicaba su política imperialista, Lastarria solo se da cuenta de ello con la invasión a México. Su admiración por la democracia en América del Norte no le permitió advertir el cambio de política exterior de ese país (157 a 172).

En la tercera parte del libro Lastarria relata la historia de los países de América, considerando que Europa y América son, en política, dos extremos opuestos. Da cuenta de la posición de

²⁴ Laboulaye, Edouard, francés, autor de *Curso de Legislación comparada* (curso del Collège de France) de 1866, *La liberté antique et la liberté moderne*, de 1871, *L'Intruction publique et le suffrage iniversel*, de 1861, *L'Etat et ses limites*, Charpentiers et Cie, Librairies éditeurs, París 1871, 102 páginas. Laboulaye estuvo algunos años en Argentina.

²⁵ John Stuart Mill, Londres 1806-Francia 1873, economista inglés, filósofo representante del utilitarismo moral. Progresista y democrático. Autor entre otras publicaciones del *Gobierno Representativo*, *La Libertad*, etcétera.

²⁶ Barón Húngaro, autor de *La influencia de las ideas reinantes en el siglo XIX sobre el Estado*.

²⁷ Jules Simon, suizo, 1814-1896, Autor de numerosas obras de teoría política. Fue Ministro de Educación Pública y también diputado.

²⁸ Alexis de Tocqueville, francés, 1805-1858. Autor de *La democracia en América*, 2 tomos, 1835 y 1840 y varias otras obras. Fue también diputado en la 2ª República, 1849-50.

²⁹ Courcelle-Seneuil, francés, 1813-1892, economista liberal, teórico político seguidor de Tocqueville y de Stuart Mill. Estuvo 5 años en Chile invitado por el Gobierno (1855-1859 y 1861-1862), formó varias generaciones de economistas. Desde Francia siguió prestando servicios a Chile.

los países hispanoamericanos frente a una posible unión para responder a cualquier intención de los países europeos por invadir algunos de ellos. Al comienzo hay reticencia de Argentina que propone defenderse solo, pero luego, frente a la declaración de unidad de Perú, México, Bolivia, Colombia, Uruguay y Santo Domingo, el gobierno argentino cambia de posición y se añade a la declaración de solidaridad en 1861.

II

Lastarria profundiza su crítica a la civilización española, esta vez, inspirado en E. T. Buckle (1821-1862). En su *Historia de la civilización en Inglaterra* (1857-1861) este autor inglés señala los vicios coloniales que considera la causa de las conmociones intestinas de América (1909d:259 a 266). Reseña la historia de cada uno de los principales países latinoamericanos y aunque no podemos reproducir sus análisis, anotamos algunos hechos para apreciar el basto conocimiento que tenía Lastarria de cada uno de ellos, así como las fuentes en las cuales se apoyó. Comienza por México, refiriendo su historia desde la Colonia hasta la imposición de Maximiliano por Napoleón III³⁰. Citando a Humboldt, escribe: «México es el país de la desigualdad. En ninguna parte hay una distribución más triste de las fortunas, de la civilización, de la cultura del terreno y de la población (...)»³¹. Hablando de Iturbide, Lastarria señala que supo explotar las contradicciones con su plan de las tres garantías: *Independencia* para todos los

³⁰ Lastarria cita a Desmousseaux de Givière, *Veinte y cuatro años de la historia de México* (1808-1832), traducción al español de Lucinda Lastarria de Claro. Cita igualmente, *Ensayo político sobre el Reino de Nueva España*, tomo I, p. 428. Carta del ex diplomático Pacheco al Ministro de Negocios Extranjeros de Napoleón III, Nueva York, 1862.

³¹ Cita a Humboldt, *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*, tomo I, p. 428.

mexicanos, *unión* para salvaguardar los intereses españoles y *religión* para satisfacer al clero. Así fundó su imperio declarándose él mismo gobernador³². Continúa con Centroamérica, considerándola un fenómeno muy parecido a México. Luego analiza a Colombia³³ donde, habiendo comenzado ya la regeneración social, aún está muy lejos de llegar a su concreción. En relación con Nueva Granada o los Estados Unidos de Colombia, constituida como República desde 1832, los partidos en vez de ser políticos, en vez de ganar los sufragios, actúan por las armas, movidos por la fuerza y la violencia hasta que luego de tanto caos el 8 de mayo de 1863 se constituye la Convención Nacional que organiza los *Estados Unidos de Colombia*, aunque subsiste siempre mucha miseria y disparidad entre las clases sociales. En cuanto a Ecuador, durante 15 años bajo el militarismo colombiano perdió mucho tiempo para su futuro democrático. Solo desde 1845 la dictadura impuesta por Flores comenzó a resentirse por la manifestación del pueblo a favor de los intereses nacionales y de los principios democráticos. Así, la República de Ecuador pudo abolir la esclavitud, el tributo de los indígenas y la pena de muerte por delitos políticos, se reformó la legislación civil y comercial y se realizaron otras mejoras importantes (333).

En lo que respecta a Perú y Bolivia Lastarria señala que la historia del Alto y Bajo Perú no fue la historia de los pueblos sino de los ejércitos y de la ambición de sus caudillos, no hubo jamás una revolución sino motines de cuarteles y pronunciamientos de soldados. La revolución de la independencia no obró sobre toda la sociedad sino que fue local. Reñida, feroz, sangrienta en Alto Perú, fugaz y brillante en el resto. La junta revolucionaria de Buenos Aires apoyó la revolución de Perú. El Bajo Perú era el lugar de

³² Lastarria cita como fuente *Veinte y cuatro años de la historia de México*, ver nota 20.

³³ Cita su obra sobre *Medio Siglo*, y el periódico *La Opinión* de Bogotá del 15 de junio de 1864.

resistencia de los virreyes, pero Chile y Buenos Aires intervinieron acabando con ella. El Nuevo Estado se llamó República de Bolivia. Pero fue una independencia de los ejércitos y esto pesó sobre la organización: no hubo partido ni conservador ni liberal. Es así como las conspiraciones militares nacieron con la independencia hasta que el genio de Bolívar dio unidad al gobierno y a la guerra. Se trasladó a Bolivia y allí ejerció el mando supremo hasta enero de 1826, dejándolo luego en las manos de Sucre. Se redactó una constitución política, se formó un Consejo y el Congreso lo apoyó, pero las dudas dividieron a la población y a los militares en 1823 y solo logró dominarla Bolívar disolviendo el Congreso y aprobando la Constitución. Bolívar fue nombrado presidente vitalicio, pero abandonó Perú para volver a Colombia, dejando al Consejo de Gobierno dirigir la situación. Lastarria cuenta las vicisitudes posteriores en las cuales Bolívar declara la guerra al Perú. No es posible proseguir el relato, pero Lastarria da cuenta de estar muy bien informado a través de lecturas de periódicos y análisis de intelectuales. Agregamos que en 1862 se realizan al fin nuevas elecciones, pero el elegido rápidamente murió. Sucedió la anarquía, no por la intromisión de la sociedad, al contrario, esta se desarrolló positivamente en todas las esferas de su actividad.

En relación con la República del Plata la independencia estuvo ya consolidada en 1814 y se formaron partidos con gran participación popular, entre federales y unitarios, cuando surgió la reacción española con el partido triunfante. Al final de todo, triunfó el federalismo, erradicando a los españoles en cada provincia, pero nombrando estas su propio representante, dejando a Buenos Aires el poder de representar la Nación ante las potencias extranjeras. El triunfo de Rosas contra Buenos Aires decidió los destinos de las provincias a partir de 1827 por medio del terror. Por primera vez se armó una coalición de potencias europeas con partidos intestinos de América española contra un gobierno: el de Rosas. Esta resurgió en Inglaterra el 24 de noviembre de 1849 y de

Francia en 1850. Luego de varios acontecimientos y desórdenes, se formó la Constitución de la Confederación Argentina el 1 de mayo de 1853, que organizó, por primera vez, la República Argentina. Pero ello no significó la paz y las guerras intestinas continuaron. Lastarria relata las historias de Brasil y de Argentina para luego describir la historia de Chile hasta 1861 con el triunfo de José Joaquín Pérez, uno de los conservadores antiguos, quien ofreció la conciliación para todos; pero en noviembre de 1863 las Cámaras mostraron una actitud enteramente contraria al Ejecutivo. El análisis de Lastarria sobre Chile termina con la siguiente frase: «Esta obra de reconstrucción se operará sin duda en el segundo período del Sr. Pérez, si los odios y la falta de probidad política no hacen lo que en el resto de América, esto es, probar una vez más que todavía nos domina el espíritu colonial» (509).

La última parte del libro *Estado actual de la América* es sin duda la más interesante, porque es en ella donde sitúa Lastarria todas las esperanzas de la democracia en la América hispanoamericana. Allí hace resaltar los aspectos de América que lo llenan de optimismo para el triunfo democrático de las repúblicas. «Cincuenta años han pasado para que los antecedentes históricos viciosos se reformen, para que el nuevo principio halle su centro, para que el movimiento social adquiera su marcha normal; para que la nueva civilización remplace a la vieja es necesario que aquella situación se prolongue y que esos dolores que no son por cierto los de la agonía sino los del alumbramiento se hagan sentir hasta que el nuevo génesis se complete» (514). Comienza analizando el desarrollo de la población que en América Latina pasa de 14,8 millones en 1810 a 27,7 en 1866, así como la composición «racial» de algunos países. Critica la inmigración hacia Argentina que puede hacer perder el espíritu americano y también nacional, aunque reconoce también algunas ventajas para el desarrollo.

En relación con los indígenas que fueron desnaturalizados por el régimen español, Lastarria sostiene que se hace necesario tiempo

y constancia para asimilarlos a la nueva sociedad. Son libres y no tienen intereses opuestos a las demás castas. En todas partes se les ha igualado con el resto, no solo ante la ley sino en las relaciones sociales, excepto en Bolivia (525). Las castas se han refundido con más facilidad y prontitud y son ya la mejor parte de la población laboral, industriosa y emprendedora, el verdadero pueblo republicano que comprende que en la libertad y en la igualdad, es decir, en el derecho y en la justicia, está su porvenir (526). En oposición a Francia se pregunta: «¿Con qué motivos podrían formar clase aparte los artesanos, por ejemplo, cuando ni la ley ni la sociedad oponen obstáculos a su elevación, a sus talentos y virtudes que los eleven por la industria, por las ciencias, las artes, las letras o cualquiera otra senda de las que le están abiertas?» (526-27). En América, dice Lastarria, la obra de los gobiernos consiste menos en edificar que en apartar escombros, limpiar el terreno, afianzar lo bueno e inspirar confianza en todo sentido, dejando la libre acción individual y popular al perfeccionamiento de la obra sin las trabas de ningún tutelaje.

III

La ignorancia es el mejor y más sólido apoyo de la reacción colonial; la ignorancia ha segregado al pueblo del movimiento político, dejando el campo libre a la ambición de los militares. Por eso la libertad, el goce completo de los derechos individuales, no existe realmente en las costumbres y la ley no ejerce aún una autoridad completa (1809d: 530). Sin embargo, la ignorancia de las masas americanas no es la barbarie ni la corrupción. No hay pueblos en el mundo más aptos para el bien y la verdad. Jamás han opuesto obstáculos al perfeccionamiento de su condición o a la consolidación del orden social o político (531).

En todas las Repúblicas se presta una atención preferente a la instrucción pública y a la mejoría de las masas. Todas fundan

universidades, colegios secundarios y escuelas primarias gratuitas fuera de las particulares, que aprovechan la ayuda del Estado (533).

Otro elemento de progreso moral en América es la industria: se multiplican las empresas de explotación agrícola, minera, mercantil y fabril, los establecimientos de crédito, las compañías de navegación de viabilidad terrestre y de telegrafía (Lastarria pone el ejemplo de países como Colombia, Argentina, Panamá, Perú y Chile). No hay conmoción política que paralice este saludable movimiento. Solo falta que los gobernantes se persuadan de que su única misión es la de facilitar las condiciones del desarrollo de la sociedad en todas las esferas de su actividad (585-86). La América independiente ha alcanzado en 50 años a colocar su comercio en una categoría mayor que los Estados de Europa, a excepción de Inglaterra y Francia (da cifras del *Annuaire de l'Economie Politique et de la Statistique*, de 1863). La prensa multiplica día a día sus periódicos y obras importantes en todas las ramas del saber que enriquecen la bibliografía. Las cifras muestran a la tan calumniada América republicana como una privilegiada en el mundo (543).

Para completar el cuadro del estado actual de la América independiente, Lastarria analiza, como contraejemplos, la situación de Paraguay (545 a 568) y de Brasil (569 a 625). ¿Qué es lo que quiere decirnos con estos dos análisis? Para Brasil la contradicción absoluta existente entre lo que estipulan las leyes y los reglamentos y la práctica corrupta: favorece la esclavitud y la oligarquía, bajo el imperio de Pedro I y de Pedro II, además del grado de endeudamiento. Todo muestra la necesidad de la independencia y de la libertad (*cfr.*: 592). En relación con Paraguay que realizó su independencia pacíficamente bajo la conducción del Dr. Francia, quien gobernó de manera absolutamente tiránica hasta su muerte en 1840, el pueblo era simple espectador y miraba con una indiferencia que le era característica. Al contrario, los militares

se sentían llamados al poder y en 1841 se constituyeron en dos cónsules. El nuevo gobierno se dedicó a la organización administrativa, pero en 1844 terminó el gobierno consular y se aprobó la Constitución de la dictadura de López quien fue elegido dos veces consecutivas por diez años, aunque no concluyó el segundo período a causa de su muerte. Le han sucedido otros dictadores, fortaleciendo el sistema militar de defensa. La pobreza es general, la ignorancia también: un censo arrojó que en 1856 solo 17 mil niños asistían a la escuela. Siendo la instrucción primaria gratuita y obligatoria, existió un solo instituto de enseñanza superior y una sola imprenta, en manos del gobierno. Paraguay tiene una sola virtud: su independencia.

En otras ediciones de *La América* (Buenos Aires, 1968) se ha agregado un texto muy importante de Lastarria titulado «La semecracia, única reforma de salvación de la República». Este texto que no perteneció a *La América* y que fue escrito por Lastarria como respuesta a las reformas insatisfactorias que propuso el Ministro del Interior de Chile en 1867-8, da cuenta muy bien de la proposición de Lastarria para América, es decir, la instalación de la verdadera República democrática que llama «semecracia», es decir, el *self government* de los norteamericanos. La defensa de la libertad, la defensa de los derechos individuales, el sufragio directo y «censitario» (como es la proposición de los liberales), mientras la población se cultiva y mejora su calidad de ciudadana.

Hay también otros libros de historia de Lastarria. Es importante el que presentó anónimamente al concurso de la Universidad de Chile en 1847 titulado *Bosquejo histórico de la Constitución del Gobierno de Chile durante el primer período de la revolución desde 1811 hasta 1814*. Aunque este trabajo fue informado favorablemente por una comisión que le otorgó el premio por recapitular los reglamentos, estatutos y decretos de los primeros tiempos, suscitó la intervención del rector de la Universidad, An-

drés Bello, sobre «la manera de escribir la Historia»³⁴. Lastarria escribió varios otros trabajos históricos y políticos, pero el más interesante fue, sin duda, su libro maduro *Lecciones de Política Positiva*, de 1874. En ese libro es evidente la defensa de América como realizadora progresiva y exclusiva de la «semecracia» y de la constitución democrática de la libertad. Lastarria escribe:

Se necesita llegar a la síntesis democrática que consiste en el triunfo completo de la libertad, en la semecracia, porque esta es la única potencia que puede encuadrar las fuerzas de la inteligencia dispersas y dar una base positiva a la sociedad y al hombre. Entre tanto, la anarquía de las ideas, el escepticismo, la hipocresía, el desaliento y la falsedad de las costumbres, son otros tantos elementos poderosos de que se valen para mantener y dominar el error, las preocupaciones, la ambición egoísta, los vicios y los sórdidos intereses que han vivido y que se han hecho fuertes en la civilización y en los gobiernos que nos ha legado la edad media y cuyo imperio aún pesa sobre la edad moderna (1974: 58-59).

Es por el convencimiento de Lastarria de la importancia de América para la instauración de una República democrática y positiva que se propone instituir la ciencia política, con el acuerdo de todos los sabios, para completar la Sociología de Auguste Comte. Sin embargo, predomina en él, a la vez, un gran pesimismo, a raíz de los gobiernos liberales que triunfaron en Chile (1861-1991). Lastarria sufre una gran desilusión porque estos entendían la li-

³⁴ Este debate no se dirigía exclusivamente a este texto sino que visualizaba también y principalmente aquel de 1844, titulado *Investigaciones sobre la influencia social del sistema colonial de los españoles en Chile*. En 1847 tuvo lugar una polémica entre Bello y un discípulo de Lastarria que lo defendió: Jacinto Chacón. Bello criticaba el hacer historia sin conocer y detallar los hechos, acusando a Lastarria de hacer una filosofía de la Historia en la cual predominaban sus ideas. Chacón lo defendió justificando que los hechos solos y aislados no tenían ninguna significación, pero no nos corresponde desarrollar aquí esta polémica.

bertad aplicada a la economía pero no a la política, y continuaban siendo muy autoritarios en lo político. Y siguiendo el espíritu de Edgar Quinet escribe: «Lo que faltó a la revolución americana son tanto los hombres que los pueblos capaces de comprender (...)»³⁵. Incluso su antiguo amigo Domingo Santa María, que impulsó, como los gobiernos liberales anteriores, más reformas de laicización contra el control eclesiástico³⁶, fue muy autoritario en política hasta el punto de no permitirle presentarse nuevamente como candidato parlamentario en 1887. Lastarria murió al año siguiente.

BIBLIOGRAFÍA

- Lastarria, José Victorino (1844), *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, Imprenta del Siglo, Santiago de Chile (*Obras completas*, vol. VII, Encuadernación Barcelona, Santiago de Chile, 1909).
- _____ (1909b), «Historia constitucional del medio siglo: 1853», *Obras completas*, vol. VII, Encuadernación Barcelona, Santiago de Chile, pp. 135-543.
- _____ (1909c), «La América, 1865», *Obras completas*, vol. VIII, Encuadernación Barcelona, Santiago de Chile.

- _____ (1909d), «La América 1865», *Obras completas*, vol. VIII, Encuadernación Barcelona, Santiago de Chile.
- _____ (1885), *Recuerdos literarios, datos para la historia literaria de la América española y del progreso intelectual en Chile, 1878*, 2ª ed., Librería de M. Servat, Santiago de Chile.
- _____ (1974), *Lecciones de política positiva, 1874, profesadas en la Academia de Bellas Letras*, Imprenta de Ferrocarriles, Santiago.
- Fuenzalida Grandón, Alejandro (1911), *Lastarria y su tiempo (1817-1888). Su vida, obras e influencia en el desarrollo político e intelectual de Chile*, 2 tomos, Imprenta, Litografía y Encuadernación Baelcona, Santiago de Chile.
- Hurtado, Cristina, *Le mode d'appropriation des idées républicaines européennes du XIX siècle au Chili: le cas de Lastarria*, París, sin publicar.

³⁵ Cita a Luis L. Domínguez, *Historia Argentina*, 2ª ed., Buenos Aires, 1862. Y Juan María Gutiérrez, *Bernardino Rivadavia, rasgos biográficos*, 1857 y a Echeverría, *Dogma socialista de la Asociación de Mayo*, 1846, p. XLI, *Memorias póstumas del general Paz* (sin autor), tomo 3, pp. 276 y siguientes. A. Megariños Cervantes, *Estudios históricos sobre el Río de la Plata*, París, 1854, p. 267. *La crisis de 1866 o los efectos de la guerra de los aliados*, París 1863.

³⁶ A partir de 1871, nuevas reformas democratizan la vida pública. Las municipalidades pierden el control de los electores; se amplía el derecho a voto a todos los que saben leer y escribir; se permiten los cementerios laicos en 1883, a manos de funcionarios públicos; en 1884 se reforma el matrimonio civil y se instaura el registro civil; se otorga libertad de enseñanza religiosa. El gobierno de Santa María (1881-1886) impulsa más las reformas anticlesiásticas.

«COMBATIENDO SIEMPRE
SIN RENDIRSE JAMÁS».
LOS PUEBLOS INDÍGENAS
EN EL IMAGINARIO DE AMÉRICA
DE FRANCISCO BILBAO¹

*Maribel Mora Curriao*²

PARECE DIFÍCIL HABLAR DE AMÉRICA u otros tópicos supeditándose al personaje que fue Francisco Bilbao. Difícil no caer en la tentación de ensalzarlo o denostarlo después de adentrarse en la novelesca vida que trazan sus biógrafos afines o en la caricaturización que hacen de él quienes no desean concederle créditos. Lo que no puede discutirse es que Bilbao fue un americanista por excelencia y un héroe romántico por condición. Dedicó su vida a promover los ideales de libertad, igualdad, fraternidad y los principios de justicia, verdad y racionalidad, a través de distintos medios de difusión de la época, tanto en América como en Europa. En términos políticos se hizo eco o parte de liderazgos que terminaron excluyéndolo por su vehemencia y su obstinación en

¹ Este texto fue publicado anteriormente en *La Cañada. Revista del Pensamiento Filosófico Chileno*, n° 1, 2010, pp. 43-69.

² Magíster © en Literatura, Universidad de Chile. Estudiante de Doctorado en Estudios Americanos, Universidad de Santiago de Chile.

sostener ideales que no calzaban del todo con ningún proyecto. Sus discursos no le valieron mejor suerte y su escrito inaugural *Sociabilidad chilena* fue condenado a la pira por blasfemo e inmoral, en un juicio que, contradictoriamente, lo convertiría en leyenda.

Aunque hay quienes han hablado de él como un reformador social, otros se han esforzado por quitarle el privilegio de este título; del mismo modo, unos le han nombrado filósofo y otros solo aficionado a la filosofía; unos lo han reconocido intelectual o pensador y otros solo buen orador y escritor; héroe patriótico o agitador internacional; original pensador o solo divulgador de filósofos franceses. Le han nombrado orador fogoso, coloso del pensamiento, agitador carismático, romántico impenitente, soñador, apóstol, luchador, utópico, filántropo, etc. Pero, sin duda, los adjetivos blasfemo, inmoral y sedicioso que le asignó la Iglesia católica decimonónica y el conservadurismo chileno marcaron insoslayablemente el curso de su vida y aun el destino de su cuerpo, tras su muerte³.

Según Cristián Gazmuri, durante la vertiginosa vida pública de Bilbao, iniciada en 1844 con *Sociabilidad chilena*, este «predicó y agitó» a la muchedumbre. Fue más bien poseedor de «una exuberancia verbal, tanto escrita como oral, notables», que de un pensamiento y una claridad intelectual que merezcan destacarse (71, 95, 96). Similar opinión sostiene Ricardo Latcham al señalar que «Bilbao no es un creador», sino un divulgador del pensamiento de filósofos franceses, sin desconocer que enriqueció el «panorama ideológico de América» (165). Gazmuri, situándolo como parte de la generación «Quarante-Huitard» chilena, señala que en su rol de «el jacobino» (en la Sociedad de la Igualdad), adquirió mayor notoriedad por la «parafernalia semiteatral» de su

³ Estos y otros calificativos se encuentran en estudios dedicados a su figura o que lo refieren en relación con los agitados decenios de su juventud. Se han revisado fundamentalmente: Bilbao Manuel: 1866; Figueroa Pedro Pablo, 1894; Figueroa Virgilio: 1928; Gazmuri Cristián: 1999; Latcham Ricardo: 1969; Jobet Julio: 1955; López Ricardo: 1995.

afrancesamiento y su pose de poeta y filósofo romántico que por haberse constituido en un activista memorable. De lo que nadie puede dudar, continúa Gazmuri, es de sus «buenas intenciones y espíritu filantrópico» (81). Sin embargo, Ricardo Latcham, yendo más allá, señala que esta filantropía no fue mérito propio, sino parte del «fervor dieciochesco» que en este caso derivaría de lecturas de filósofos «humanitaristas» o «iluministas» (163).

Desde otra mirada, Pedro Pablo Figueroa lo sitúa a la altura de los «héroes de la independencia», considerándolo el «primer apóstol de la reforma social y de la independencia de la razón» (VI). En una biografía evidentemente laudatoria, Figueroa sostiene que fueron los malintencionados de «una religión utilitaria» quienes lanzaron «los iracundos anatemas de su feroz odiosidad contra la memoria del ilustre filósofo que, cual nuevo Jesús, se impuso el martirio por redimir con la verdad al proletariado social de Chile» (VI). A pesar de aquello y de la prohibición de traer sus restos a Chile, se impuso la memoria y el nombre del «proscrito» se hizo sentir con la creación de la *Sociedad Republicana Francisco Bilbao* (1873) y el *Partido Obrero Socialista Francisco Bilbao* (1889).

En su obra, Bilbao expresa su posición crítica y radical a través de una escritura vehemente y retórica que fue tempranamente repudiada por los grupos de poder. Dentro de las diversas temáticas que abordaron sus discursos, interesa aquí dilucidar la imagen de América presente en sus escritos y el lugar que les asignó a los pueblos indígenas en ese imaginario. Frente a ello, cabe preguntarse si el autor logró escapar al imperativo de época de ver a los indígenas como rémora del progreso, bárbaros y salvajes, y cómo los concebía él en sus escritos. Estas interrogantes serán abordadas a partir de la lectura de las *Obras completas* de Francisco Bilbao, editadas por su hermano Manuel en 1865 y 1866, en Argentina, además de otros artículos del autor publicados en revistas y periódicos que presenten aspectos clave para la comprensión de los temas que aquí se tratan.

Para determinar el imaginario de América que sustenta Bilbao y el lugar que ocupan en él los sujetos indígenas, se reconstruirá la imagen que de ellos se presenta en los textos y se analizarán estos deteniéndose en las fisuras y complejidades que pueden encontrarse al enfrentar discursos de construcción nacional con discursos de comprensión de los «otros». Se puede sostener que el discurso americanista de Bilbao puede entenderse de algún modo, en la línea de los discursos de construcción nacional de su época. Asimismo, se puede hipotetizar que Bilbao entiende a los indígenas como iguales respecto de los criollos, en el plano de construcción americanista, pero en el plano de comprensión del sujeto indígena como tal encontramos a un «otro» más bien idealizado que a un sujeto real en su complejidad.

De cualquier modo, Bilbao, como sus coetáneos, se situaba en la necesidad de la construcción de una América moderna a partir de la ruptura con el antiguo régimen. Por eso cuestionaba los relatos fundantes del régimen anterior, el orden institucional y sobre todo la religión católica imperante. Haciéndose eco de las ideas de sus maestros Lamennais, Michelet y Quinet, pensó una América nueva, libre y soberana en que todos los pueblos que la componían tendrían participación y derechos. Su concepción de América oscilaba entre la noción de patria y de nación que por entonces se esgrimían en los discursos políticos. Según Mónica Quijada, *patria* fue el concepto que permitió la identificación con el ideal independentista, en tanto, implicaba la filiación con el territorio de nacimiento y por lo mismo resultaba un concepto indiscutible, fácil de instrumentalizar, evocador, emotivo y corporizadamente conocido (2003: 292-93). La nación política, en cambio, no existía aún; había que construirla bajo un modelo sociopolítico en que la República se erguía como el óptimo. En Chile, esta opción fue casi un designio. Ya Bolívar, en su *Carta de Jamaica*, había signado a este país como el territorio de su realización⁴.

⁴ Bolívar sostiene: «El reino de Chile está llamado por la naturaleza de su situación, por las costumbres inocentes y virtuosas de sus moradores, por

La nación moderna que entonces se proyectaba, según Francis Guerrà, se entiende como un «nuevo tipo de comunidad política [...] un pueblo de individuos-ciudadanos», que compartiendo un imaginario de unidad pudiera presentarse con legalidad ante «el concierto de naciones» (2003: 10).

En este sentido de construcción nacional, de pueblo de individuos-ciudadanos, Bilbao entendió también a América en un período que él mismo consideró como una segunda independencia. Sin embargo, se deja ver también en sus discursos otro concepto de nación que circulaba aún en el siglo XIX, la que durante la Colonia designó, según Quijada, «a los distintos grupos étnicos que convivían bajo el gobierno común de Castilla» (2003: 292), apuntando a la idea de población asociada a un territorio y rasgos culturales diferenciadores. Se trata de una comunidad de individuos que reconoce un origen común y un territorio propio y en este entendido los pueblos indígenas se constituyeron en el elemento clave que permitió el anclaje con este espacio americano. Teniendo en cuenta estas oscilaciones en el uso de concepciones como patria y nación (étnica o moderna), se presentará a continuación la imagen de América –«nación americana» o «patria de América»– de la que habla Francisco Bilbao.

I

A mediados del siglo XIX en Chile y Latinoamérica el espacio público se constituye en un terreno fructífero para la discusión

el ejemplo de sus vecinos, los fieros republicanos de Arauco, a gozar de las bendiciones que derraman las justas y dulces leyes de una república. Si alguna permanece largo tiempo en América, me inclino a pensar que será la chilena. Jamás se ha extinguido allí el espíritu de libertad [...] preservará su uniformidad en opiniones políticas y religiosas; en una palabra, Chile puede ser libre». *Carta de Jamaica*, 1815, en: <<http://www.patriagrande.net/venezuela/simon.bolivar/index.html>>.

o legitimación del orden político y social. En Chile, el arribo de intelectuales exiliados de otros países de América, la ilustración de un grupo de la elite criolla y la aparición de diversas publicaciones que promovían el despliegue de opiniones y posturas ideológicas diversas, permitieron el surgimiento de una intelectualidad que tuvo su auge en la generación literaria del 42. En ese período tanto Bilbao como otros pensadores y publicistas se constituyeron, en palabras de Stiven, en «intelectuales-pedagogos» o «pedagogos cívicos», «socializadores de ideas», que entendieron la sociedad civil «como el ámbito privilegiado de entrenamiento político y de transformación histórica» (2008: 435). Sin embargo, aunque la apertura cívica parecía real, los poderes del Estado y la Iglesia se reservaron el derecho de juzgar y condenar lo publicado, tal como ocurrió con la famosa *Sociabilidad chilena* de Bilbao.

Estas circunstancias no solo propiciaron múltiples miradas sobre la contingencia nacional y el proceso de afianzamiento de los Estados-nacionales, sino también la mirada hacia la América toda como deseo y posibilidad. El sueño bolivariano se reeditó de algún modo en la intención de crear un congreso que aglutinara a los países de América y defendiera los intereses del continente⁵. Esta idea, presente en gran parte de los escritos de Bilbao, se desarrolla extensamente en *Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas*. Aquí se sostiene que es necesario unificar el alma de América, identificar su destino con el de la República. Este territorio que se muestra iluminado por «el faro del viajero, esplendor de la justicia», en que convierte a la cordillera de los Andes, no puede sino constituirse en esa «asociación de hombres libres» que marcha «tras el cielo de la

razón que es la República»⁶. No se trata, advierte Bilbao, de la unidad pregonada por los imperios e impuesta por la Conquista y el despotismo, sino de la unidad en la libertad, en la paz, en la soberanía y en la justicia. «Hombre de América –exclama–, tu honor es ser republicano, tu gloria es haber conquistado la República, tu derecho de gobernarte a ti mismo es la República y tu deber es serlo siempre» (1866: tomo II, 318).

Instaurar una América «federada», «confederada», o los «Estados Unidos de América del Sur», fue el sueño de Bilbao y un tema preponderante en su obra. Sin embargo, el diagnóstico no fue alentador. La América aparecía ante sus ojos dispersa en conflictos fronterizos, aislada en luchas internas por el poder político y concentrada en revertir particulares problemas de índole económica y social, por eso habló constantemente de los «Estados Des-unidos» de América del Sur. Esta nominación evidenciaba, desde su punto de vista, la situación real de esta parte del continente en contraste con la unidad que admiraba y proponía como modelo: la de los Estados Unidos de Norteamérica. Sostenía: «Uno es nuestro origen y vivimos separados. Uno mismo nuestro bello idioma y no nos hablamos. Tenemos un mismo principio y buscamos aislados el mismo fin. Sentimos el mismo mal y no unimos nuestras fuerzas para conjurarlo» (tomo I: 298).

El intelectual había previsto el peligro, «aislarse es disminuirse», y cualquier debilidad podía ser aprovechada por afanes imperialistas, incluso por su admirado Estados Unidos:

⁵ Como Bilbao, otros pensadores y políticos abrigaron este sueño. Un registro de ello fue realizado por la «Sociedad de la Unión Americana de Santiago de Chile», en 1862, en el texto: *Unión y Confederación de los pueblos Hispano-Americanos*, cuya labor de recopilación y edición estuvo a cargo de José Victorino Lastarria, Álvaro Covarrubias, Domingo Santa María y Benjamín Vicuña Mackenna.

⁶ En el caso de Chile, en el *Catecismo Político Cristiano*, de 1810 o 1811, se sostenía: «El gobierno republicano es el más suave, el más moderado, el más libre y es, por consiguiente, el más adecuado para hacer felices a los vivientes racionales», *Pensamiento político de la emancipación*, Biblioteca Ayacucho, tomo I, p. 214. Juan Egaña coincide en que Chile se presta para republicano, pues «su carácter tranquilo y moderado lo preservará de las pasiones fuertes y movibles que inspiran la revolución, el espíritu de dominar y el de agresión», *Pensamiento político de la emancipación*, Biblioteca Ayacucho, tomo I, p. 250.

Ya empezamos a sentir los pasos del coloso que sin tener a nadie, cada año, con su diplomacia, con esa siembra de aventureros que dispersa; con su influencia y su poder crecientes que magnetiza a sus vecinos, con las complicaciones que hace nacer en nuestros pueblos; con tratados precursores, con mediaciones y protectorados; con su industria, su marina, sus empresas; acechando nuestras faltas y fatigas; aprovechándose de la división de las Repúblicas; cada año más impetuoso y más audaz, ese coloso juvenil que cree en su imperio, como Roma también creyó en el suyo, infatuado ya con la serie de sus felicidades, avanza como marea creciente que suspende sus aguas para descargarse en catarata sobre el Sur (tomo I: 292).

Pero el papel de las naciones que se creen superiores o que se enuncian «escogidas» no fue privativo de Estados Unidos, a los ojos de Bilbao, sino generalmente de Europa, como lo evidenció en *La América en peligro*, escrita tras la invasión de Francia a México. En un texto que abunda en oposiciones binarias que pueden agruparse bajo la oposición razón/fuerza (república/monarquía, democracia/teocracia, racionalismo/dogma, libertad/sometimiento, emancipación/dominación), Bilbao va detallando los peligros de una nueva Conquista de América. A pesar de estas advertencias, la unidad propuesta parece no prosperar. Contra las evidencias, el intelectual mantuvo el sueño de una América unida y buscó darle forma y consistencia en el discurso, desde distintas perspectivas, primando en ello una visión mesiánica.

La tarea autoimpuesta fue «desespañolizarse», buscar fundamentos «propios» que constituyeran a las naciones americanas en naciones independientes, verdaderamente emancipadas, soberanas y a la vez unidas bajo los principios de justicia y libertad. La escuela americana es vista por el autor como responsable de la formación de la nacionalidad. En su artículo «Educación. Escuela Modelo», sostiene que nacionalidad «[...] es la palabra que se debe enseñar a deletrear, ese el libro que debe comentarla, esa es la muestra que

deben copiar al tomar la pluma, esa es la estrella que deben buscar en el firmamento del porvenir. Sin esa idea, la pluma y el papel, el abecedario y los globos, solo son instrumentos de cuerpos sin vida, de cerebros sin alma, de individuos sin patria, de hombres sin templo!» (Jalif, 1999: 153).

La América de Bilbao —patria, posibilidad y deseo— es presentada como «el Nuevo Mundo», «la esperanza del porvenir», la encarnación de «la Buena Nueva», el territorio de realización de la República verdadera y justa: «Pan y abundancia, luz y justicia, fraternidad de lo creado [...] He ahí lo que la América presenta en la *mesa redonda* del nuevo mundo, convidando a todas las naciones, a todas las razas al banquete» (tomo II: 443). En oposición a ella, presenta: «El espectáculo del mundo antiguo revolcándose en sus errores» (tomo I: 279). En el *Evangelio Americano* abundará en este imaginario de decadencia europea, en el peso de la «tradición traidora», en el peligro del «murmullo del pasado que nos acosa como enemigo inexorable» y de esa instrucción española que nos «educó para la muerte y la servidumbre». Frente a ello resaltarán la condición privilegiada de América: «Pero la América vive, la América latina, sajona e indígena protesta, y se encarga de representar la causa del hombre, de renovar la fe del corazón, de producir, en fin, no repeticiones más o menos teatrales de la edad media, con la jerarquía servil de la nobleza, sino la acción perpetua del ciudadano, la creación de la justicia viva en los campos de la República» (tomo I: 290-91).

Respecto de los temas que nos ocupan, resulta interesante esta división que se propone. En primer lugar, porque se utiliza aquí el nominativo de «América Latina» para designar a una parte de la población de este continente. Según algunos estudios, Bilbao fue el primero en utilizar este término para designar a esta parte del continente; sin embargo, en este párrafo en particular se trata más bien de dar cuenta de una realidad poblacional diversa⁷. Se

⁷ Quijada en su artículo «Sobre el origen y difusión del nombre 'América Latina'. O una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social

trata de señalar la presencia de un elemento europeo, el latino, que se presenta distinto del sajón y del indígena que, sin embargo, forma parte de una totalidad que incluye y unifica. Este es el gesto discursivo que creemos necesario relevar y que no encuentra aún su contraparte en la práctica sociopolítica latinoamericana⁸.

En segundo lugar, esta categorización que permitía comprender a los indígenas en el marco de la conformación de las naciones americanas fue un gesto que pocos intelectuales y políticos mantenían a mediados del siglo XIX. En general, en el período independentista se había abogado por la construcción de naciones modernas a las que los indígenas pertenecían de facto, invocándoseles incluso como héroes y referentes ancestrales de una pertenencia a la patria que se defendía como propia⁹. La idea de filiación con estos grupos permitía la legitimación de un origen que los separaba de los españoles. En la práctica, la situación de los

de la verdad», en: *Revista de Indias*, vol. LVIII, n° 214, 1998, pp. 595-615, discute si el nombre América Latina se usa en oposición a la América sajona o a la española y si este término es excluyente de los indígenas. Sostiene que si se acepta esto último resultaría extraño que un personaje como Bilbao, caracterizado por «ser un decidido campeón de la integración racial y defensor de los derechos de las 'razas'», hubiese utilizado esta designación. Ella propone que la aceptación se debe, por una parte, a factores coyunturales como la «racialización» de las categorías pasada la mitad de siglo, la revitalización de las tendencias unionistas hispanoamericanas y el expansionismo norteamericano como amenaza. Por otra parte, sostiene que el nombre, en tanto referencia a la «latinidad», permitía a los americanos situarse dentro de la «universalidad» pregonada y permitía incluir a los indígenas, en tanto estos se habían acercado tempranamente a elementos como el latín y ciertas estéticas, incorporándolos de algún modo en su quehacer. El nombre América Latina se habría constituido, según la autora, en un elemento que permitió la inclusión de los diversos componentes poblacionales (pp. 601-602; 614-615). Las razones que expone Quijada resultan discutibles y habría que realizar un análisis más profundo de estos planteamientos.

⁸ En la actualidad diversas organizaciones indígenas reivindican el nombre de América indígena, Indoamérica, América India o más recientemente el más antiguo nombre del continente: Abya Yala, vocablo de la lengua kuna que se supone anterior a la llegada de los españoles.

⁹ Sobre la imagen del indígena en el siglo XIX se ha revisado: Pinto Jorge: 2003; Urías Horcasitas, Beatriz: 2000, entre otros estudios.

diversos pueblos indígenas que quedaron dentro de los límites de las distintas naciones en formación se fue definiendo gradualmente en estricta relación con las vicisitudes sociopolíticas de los distintos países. En el mayor de los casos, las fronteras nacionales incluyeron los territorios indígenas haciéndolos ingresar, por esta vía, a la administración estatal instaurada y, en el menor de los casos, se reconoció el conflicto real frente a pueblos diferentes que conservaban sus propios territorios. La situación de los mapuche de Chile, entonces llamados araucanos, fue significativa al respecto.

El territorio mapuche limitaba con el de la República de Chile, dividiéndola en dos, lo que derivó en largas discusiones que culminaron con la ocupación militar de la Araucanía a fines del siglo XIX. En cualquier caso, los indígenas latinoamericanos invocados en las luchas independentistas a mediados de siglo ya se habían degradado en la mayoría de los imaginarios nacionales y la ideología del progreso amenazaba con promover su exterminio. Este era el momento en que Bilbao, haciéndose cargo aún de los discursos que propugnaban la filiación indígena en la construcción de la «nación americana», invocaba la unidad inclusiva y solidaria. Veamos a continuación de qué indígenas hablaba Bilbao y dónde los ubicaba él en este proceso.

II

Fue común en las primeras décadas del siglo XIX pensar a la América en oposición a España y esta necesidad independentista permaneció intacta en el espíritu de Bilbao. A través de sus textos se puede leer a una España monárquica y católica, supersticiosa, dogmática, inquisitorial, violenta, salvaje y bárbara en la conquista, exterminadora, explotadora, despótica, esclavista, retrógrada y limitada intelectualmente. El dogma de la obediencia ciega que esta trajo a América, según Bilbao, «nos educó para la muerte y

para la servidumbre». ¿Cómo se explica entonces el autor la revolución independentista? Según Bilbao, lejos de lo que se había sostenido, no fue por influencia exclusiva de los filósofos franceses o la revolución francesa como tal; la revolución independentista se habría generado, más bien, por un «interés universal», una especie de espíritu de época, de necesidad histórica flagrante que se unió en América al germen libertario heredado de los pueblos indígenas¹⁰. En Chile esta condición fue más especial, porque esta «tierra de los aucas parece conservar en sus arterias, en su atmósfera, en sus elementos, las condiciones de la salvación de América» (tomo II: 450). Desde esta mirada de la liberación americana y la liberación del hombre, Bilbao nos presenta al componente indígena.

Las referencias a los pueblos indios y en especial a los araucanos o aucas abundan en los textos de este autor, haciéndose cargo incluso de usar palabras de su lengua para expresar conceptos que sustentaran sus discursos. Como vimos, él reconoce tres Américas conviviendo en un territorio: la sajona, la latina y la indígena. Esta división, que reconoce la diferencia y no excluye, se sustenta en su argumentación contra el doctrinarismo y el «error unitario». Sostiene que «la variedad y la eterna variedad de los tipos de los seres, es un pensamiento eterno y constitutivo de la inteligencia divina» (tomo II: 386). El origen de la humanidad es visto por él «con idiomas y razas brotar en multitud [...] así como brotaron las selvas y la indefinida variedad de todas las existencias, donde quiera que estuvo pronta la cuna del inmenso ovario que flotaba

en el éter» (386). Esta diversidad originaria es la que defendió. Una diversidad que se atomiza en el *self government*, pero que se resuelve en el equilibrio que genera la ley del individualismo. Esta ley, que es relación y no objeto, es «medida», en tanto ponderación y justicia. El individualismo propuesto por Bilbao en ningún caso implica sobreponerse a otros, sino convivir con otros en equilibrio: la utopía de la igualdad en Bilbao no se resuelve en la homogeneización, sino en la diversidad. Desde esta concepción de mundo, la inclusión del indígena en su proyecto nacional americano adquiriría sentido.

En ese contexto, la conceptualización racial que adopta en el *Evangelio Americano* para presentar a los elementos de la población de este continente no contiene una carga racista, sino más bien una constatación de las diferencias en un lenguaje propio de su época. En esta clasificación funcional a la descripción del proceso de independencia, Bilbao habla de la existencia de razas indígenas sometidas, sueltas y libres, además de raza mixta-española, Américo-africana y raza descendiente de españoles o criollos. Deteniéndonos exclusivamente en lo referente a las razas indígenas, obtenemos una descripción del carácter libertario de estos grupos humanos que el autor quiere relevar.

Las «razas indígenas sometidas» constituidas por gran parte de la población de México, Perú y Bolivia, habrían conservado la tradición de su independencia y bienestar perdido, a pesar del catolicismo impuesto; en ellas, sostiene Bilbao, «Nunca ha muerto el estímulo de la venganza y la esperanza de una restauración de su antiguo poderío» (390). Las «razas indígenas sueltas» de las cuales no se da mayores referencias habrían dado asilo a los fugitivos y se habrían aliado a esclavos sublevados. Las «razas indígenas libres», por antonomasia, serían las más importantes en el espíritu independentista americano. Charrúas, Ranqueles, Puelches, Tehuelches, Pehuenches y Aucas habrían contribuido con su ejemplo «combatiendo siempre sin rendirse jamás». Por

¹⁰ Los factores de la Independencia en América son explicados en el capítulo XV del *Evangelio Americano* y enumerados en el siguiente párrafo: «las corrientes de la emancipación, la venganza, el recuerdo, los derechos de las razas indígenas; el instinto o intuición de la soberanía en los americanos de raza mixta y española; los intereses del mundo que se habían conjurado; esa luz del cielo de Washington; la impaciencia y el despecho que al fin produce toda tiranía; la inmortal protesta de todo espíritu que piensa; la 'conjuración' de los pensadores [...] y esa resultante de todas las pasiones comprimidas, de los derechos pisoteados, de las esperanzas concebidas [...]». (Bilbao, Francisco, 1865, tomo II, 409).

eso, en el *Evangelio Americano* se detuvo largamente en los levantamientos indígenas como expresión de los anhelos libertarios inherentes a la América del Sur.

Sus alusiones a los araucanos, o aucas, se encuentran en distintos escritos, pero es en el artículo «Los araucanos» donde desarrolla *in extenso* su visión de este grupo indígena. Teniendo como referencias inmediatas los estudios de Gay, Domeyko y, más lejanas temporalmente, las del abate Molina, Ercilla y Valdivia, entre otros, Bilbao habla del «país ocupado por los araucanos». Ese territorio «inviolado, teatro de sangre e independencia» es descrito en toda la magnitud del paisaje y su admirable naturaleza. Los araucanos que describe son presentados en sus costumbres, fisonomía, parcialidades (pehuenches, huilliches, puelches, lafquenches), organización social y política, lengua y cultura. Los araucanos de Bilbao son guerreros por naturaleza y por «dogma», su dios «es el verbo de la guerra»; la guerra entre ellos «es un principio necesario»; «la educación es la tradición de la guerra y el ejercicio de las armas»; «la paz es la preparación de la guerra, la guerra es el destino de la vida» (tomo I: 314-27). Ante los ojos de Bilbao, los araucanos se encontrarían en un estado «intermedio entre la civilización y la barbarie».

La particularidad de la Conquista en la América del Sur, según el autor, tiene relación con el hecho de que «los hijos de los conquistadores se inclinan a simpatizar, y a identificarse con la causa, con las pasiones y esperanzas de los conquistados, y los indígenas libres». Según Bilbao, esto explicaría la solidaridad con los indígenas en época de la independencia y su invocación constante en los discursos. Con nostalgia señala que los primeros gobiernos de Chile y Buenos Aires pidieron representantes para el gobierno a los araucanos y los pampas, respectivamente. Exclama que entonces «La HUMANIDAD no era una palabra. Se llamaba al indio a la congregación de las razas» (tomo II: 392, destacado del autor). Pero esta no es ya la realidad de su época. En los momentos

que escribe Bilbao muchos están pensando en la posibilidad de «ocupar» el territorio de la Araucanía y las pampas en Argentina.

«¿Cuál debe ser la política de Chile respecto a los Araucanos?», se pregunta Bilbao. No la de las armas, propone, sino la de la «regeneración». Esta regeneración contaría con tres puntos básicos: «Lo que debe sacrificarse porque no hay nada perfecto, lo que debe conservarse porque todo participa de la centella divina y últimamente lo que debe agregarse para dar un paso hacia el progreso» (tomo I: 343). Estos pasos deben ir necesariamente unidos al ejemplo de vida en armonía, unidad, moralidad, justicia y amor con que deben acercarse los chilenos a los araucanos. En concreto, debe dárseles la posibilidad de integración a una sociedad donde podrían ejercer de soldados, oradores, legisladores o sacerdotes; en ningún caso convertirlos en «esclavos de la tierra y de la industria». Ante esta suposición, exclama: «No: en esto también soy araucano y antes de verlos bajo la faz de Irlanda, de la Polonia y de los obreros de la Europa, les diría: alerta en la frontera» (tomo I: 346). Inmediatamente torna a sus propuestas y enuncia algunas medidas pertinentes: promover la comunicación para mejorar el comercio que desarrollaban los araucanos, traer nuevos misioneros que aprendan su lengua, crear escuelas y construir ciudades. Su conclusión es la misma que la de los hombres de su época: «Chile tiene que completar su territorio, derribar esas barreras del odio, desenvolver esas riquezas escondidas, volver a la divinidad a una porción de sus hermanos» (348).

Diez años más tarde, en el artículo «La Frontera», publicado en la *Revista Nuevo Mundo* (Argentina, 1857)¹¹, Bilbao se referirá a la situación de los «pampas» (mapuche del otro lado de la cordillera), habitantes de extensos llanos conocidos como el «desierto»

¹¹ Clara Jalif, en referencia a este artículo, sostiene que Bilbao se hace cargo de un tema que «no resulta nuevo en sus escritos: la situación de los indígenas en tierra americana, a propósito de las fronteras en el Río de la Plata». Sin embargo, no profundiza en el tema, ya que la información corresponde al formato reseña (Jalif Clara, 1999: 130).

y considerado enemigo capital del progreso. Allí sostiene que la cuestión de indios involucra una serie de aspectos relacionados con la defensa y el aumento del territorio, la seguridad de las poblaciones y el costo de vida, la riqueza del Estado y de los particulares, el crédito de Europa, la inmigración, la incorporación y civilización de «los bárbaros» y la paz en la república (135). Bilbao sigue aquí los planteamientos del coronel Pedro García, escritos tras una incursión en los territorios de Salinas Grandes en 1811. Como García, Bilbao sostiene que no es necesario el exterminio de los indios, sino su integración a la nación argentina. Considera inconcebible «el exterminio» del que se habla en los diarios de su época¹². Presume que el problema proviene fundamentalmente de las costumbres y hábitos de los habitantes de la frontera, «casi tan bárbaros como los de los indios» (137), más que de los indios mismos. Señala que gran parte del problema es generado por conductas argentinas como el no respeto de los tratados. Por eso propone civilizar tanto a los indios como a los católicos.

Una forma de ingresar pacíficamente a territorios indígenas, según García, era negociar con artículos deseados por «los indios» y aun darles regalos que permitan «entrar en contratas ventajosas». Esta estrategia aquí recogida por Bilbao había sido criticada por él mismo en su artículo «Los araucanos», donde señalaba: «(...) no pretenderemos 'enmuellecerlos' con las falsas necesidades de una civilización decrepita; no introduciremos al comerciante inicuo que lleva aguardiente y los vicios bajo el frac [...] No, nos presentaremos en la persona del Estado y en la de cada uno de nosotros, firmes en la soberanía del deber y llena de amor para con ellos; sin concesiones a sus faltas, pero tolerantes a sus errores» (tomo I: 347).

¹² Con similares argumentos en Chile se comenzaba a proponer el ingreso a tierras araucanas. Jorge Pinto realiza una extensa revisión y comentario de las opiniones que se vertían en la prensa chilena decimonónica (Pinto, Jorge: 2003).

De todos modos, la solución presentada en «La Frontera» es la colonización. Sostiene que esto permitiría no pensar más en invasiones: «la cuestión queda resuelta, los ociosos ocupados, el ejército moralizado y productor, el Estado aliviado, las poblaciones aumentadas, la frontera segura y extendida» (Bilbao, 1999: 140).

Sobre Bilbao y la cuestión indígena, Wasserman desarrolla un apartado en su libro *Entre Clío y la Polis. Conocimiento histórico y representaciones del pasado en el Río de La Plata (1830-1860)*, deteniéndose en las polémicas de época y las diferencias de posturas frente al tema indígena entre intelectuales chilenos y argentinos. Así, mientras los argentinos descalificaban tajantemente a los «indios», bárbaros y salvajes, o simplemente los ignoraban, los chilenos tomaban, según este autor, alguna de estas tres posturas: la que promueve su repudio, la que los reivindica simbólica o retóricamente y la que los valora como sujetos aptos para incorporarse a la vida moderna. Los argentinos exiliados en Chile parecieron no comprender esta aceptación y a veces exaltación del araucano¹³. Wasserman se detiene en la polémica Mitre/Bilbao que de la cuestión indígena deriva en una más profunda de civilización y barbarie.

Mitre critica el resabio independentista de Bilbao que trata de reivindicar a los indígenas; lo acusa de que por esa vía de defensa terminará apoyando a quienes en esos momentos «asolan las fronteras peleando por su autonomía»; sostiene que es falso como principio el desaparecimiento de la Conquista y expone la evidencia que cuando chocan dos civilizaciones se debe imponer

¹³ Wasserman trae a colación una cita de Sarmiento en que señala que se debe «[...] apartar de toda cuestión social americana a los salvajes por quienes sentimos, sin poderlo remediar, una invencible repugnancia, y para nosotros Colo Colo, Lautaro y Caupolicán, no obstante los ropajes civilizados y nobles de los que los revistiera Ercilla, no son más que unos indios asquerosos, a quienes habríamos hecho colgar y mandaríamos colgar ahora, si reapareciesen en una guerra de los araucanos contra Chile, que nada tiene que ver con esa canalla» (Wasserman, Fabio, 2008: 118-21).

la más avanzada (Wasserman, 2008: 123). Sobre la civilización, Bilbao expone sus ideas en varios textos, resumiéndose su postura en la comprensión de esta como el establecimiento de la soberanía plena de los ciudadanos en justicia, igualdad, libertad y fraternidad. La barbarie en oposición a ello sería el despotismo, la injusticia, la dominación, la violencia, la conquista. Esta última es vista como lo más nefasto que puede ocurrirle al ser humano, y en el caso específico de la conquista española sostiene que si el argumento para validarla es que sin ella no existiríamos como latinoamericanos, entonces, exclama: «Que se hunda en la nada la existencia; desaparezca la historia, si su marcha es el crimen, si su medio es la barbarie, si su fin justifica la mentira» (tomo I: 331).

Bilbao ve al indígena en oposición a la Conquista. Por eso su admiración y su construcción como símbolo independentista, como potencial ciudadano libre de una nación que se está construyendo. Pero sobre todo lo ve como a un ser humano más que puede contribuir con sus acciones y su deber ser al engrandecimiento de la sociedad en general.

Veamos a continuación las fortalezas y los entrapamientos de los discursos que Bilbao elabora en torno a los indígenas.

III

Según nos relata Ricardo Latcham, y se corrobora en el *Merlin l'enchanteur* de Edgar Quinet, Francisco Bilbao fue convertido allí en un personaje de la narración llamado «Pancho l'Araucan». Este apelativo relacionado, sin duda, con la imagen de araucanos que se tenía de los chilenos en Europa por entonces¹⁴, apunta también, en el gesto de Quinet, a la vehemencia con que el autor defiende a

¹⁴ Manuel Bilbao transcribe algunos párrafos del diario de su hermano Francisco en que se expresa esta visión de los chilenos como «araucanos» en las opiniones de algunos europeos. David D'Angeres afirma: «—Qué de poesía no debe haber entre ustedes, entre los araucanos» (Bilbao Manuel, 1865:

este pueblo. Recuérdese que llega a afirmar que en algún aspecto él también es araucano. Pero, ¿quién es en realidad este araucano del que nos habla Bilbao?

En primer lugar, aparece el «auca» libre y valeroso, la figura cantada por Ercilla, el personaje narrado por Valdivia y rescatado en algún verso de lord Byron. Desde estos acercamientos, Bilbao parece hablarnos más de personajes literarios y gestas heroicas que de un sujeto real y tangible que habitaba más allá de la Frontera. En ese sentido, su postura se acercaba a la identificación independentista criticada por Mitre que implicaba la homologación del yo criollo «herido por la conquista» con el dolor y padecimiento de los indígenas. Y aunque esto parece cierto, Bilbao no se quedó allí. En su propuesta por desespañolizarse —emanciparse intelectualmente— buscó el elemento propio en lo indígena y aunque equivocó el rumbo con palabras de una lengua no bien conocida por él, realizó el gesto que signó su intento. En *Boletines del espíritu* (1850), un texto que a ratos puede resultar delirante, místico, poético, o demasiado retórico, utiliza términos propios del *mapudungun* para expresar sus ideas. Siguiendo el formato del discurso religioso, Bilbao va adentrándose en una escritura que pasa de la invocación a la súplica, de la plegaria a la profecía y en medio de ello se yergue la palabra *Thoquinche* —también utilizada en el *Evangelio Americano*— como la luz de los pueblos.

Thoquinche, entendida por él como nación y medida, como «pueblo midiendo», «personalidad» y «justicia», bien podría constituirse, desde su punto de vista, en un concepto de salvación. Por ello señala del *mapudungun*: «Tu lengua es como la luz, y al ver las ondulaciones de esa luz, me parece que oigo los pasos del geómetra de la inmensidad» (tomo I: 216). El problema suscitado por esta palabra del *mapudungun* que maravilla al autor es que, al indagar en su traducción, esta podría no corresponder a lo que

LVIII); y Quinet: «Y ustedes como buenos araucanos también tienen algo de españoles» (LVIII).

él nos quiere comunicar¹⁵. Sin embargo, indagando en fuentes vigentes en la época de escritura se han encontrado dos textos de donde podría haberse tomado la información. La primera es el *Compendio de la historia geográfica natural y civil del Reyno de Chile* del abate Molina (1778), utilizada como referencia básica de su artículo «Los araucanos». Aquí, *thoquinche* aparece traducida como nación (411)¹⁶. La fuente más probable sería el *Arte general del Reyno de Chile* de Andrés Febrés, publicado en Lima en 1767. Aunque esta obra no es citada aquí por Bilbao, según Adalberto Salas el *Arte* fue el que tuvo mayor incidencia en la enseñanza del *mapudungun* en la preparación de misioneros de la Araucanía «hasta bien entrado el período republicano». Además, señala Salas, en 1846 se realizó una nueva edición de este texto en Chile, a cargo del franciscano español Antonio Hernández Calzada, teniendo mucha demanda (1992, s/p). En el «calepino» del *Arte* de Febrés se encuentran las definiciones que utiliza para su particular interpretación. Aquí se registra la palabra *thoquin* como mandar, gobernar, ordenar (170, 367 y 648) y como medir

¹⁵ La palabra *Thoquinche* no aparece registrada como tal en el *Diccionario de mapudungun-español*, de fray Félix José de Augusta (1915), que hasta ahora es considerado por los lingüistas como uno de los mejores que se ha realizado. Se registra allí la palabra *Trokiñ*, traducida como «división, porción, parte, clase, medida». La medida a que se refiere en este caso corresponde a porción de algo y no asociada a justicia o mesura. La palabra *trokiñche*, en este sentido, señalaría a una parte de un grupo familiar mayor. Literalmente, «porción de gente». Augusta registra también el transitivo *Troki*, traducido como «mandar, gobernar», pero gramaticalmente no podría agregársele *ñche*. Sí se pueden construir palabras como: *trokikonan* (mandar a los mocetones) o *trokiwampofe* (el que gobierna una canoa). También registra Augusta *trokiukelen*, como «parecer algo a uno». Nación, concepto que también se asocia a *trokiñche*, en Bilbao, según Augusta, sería: *kiñe manejanché*. Consultados por la palabra *troquinche*, tres expertos en mapudungun, coincidieron en la definición: «una parte de una familia». Los consultados fueron: José Millalén (Magíster en Etnohistoria), Rosendo Huisca (profesor de mapudungun y traductor), Ricardo Loncón (poeta) y María Teresa Panchillo (poeta).

¹⁶ En la Segunda Parte de esta obra se encuentra la palabra *thochin* como «medir» (p. 374).

(171 y 369); *thoquin che*, como una nación (373 y 648), y *ca thoquin che*, como «otra nación diferente» (648). De cualquier modo, estas definiciones nos sitúan frente a las siguientes interrogantes: ¿Qué entendían por «nación» los misioneros del siglo XVIII que interrogaron a los mapuche para hacer sus diccionarios?, y ¿qué entendían los mapuche interpelados entonces por tal concepto? Lo más probable es que las ideas sobre nación de unos y otros hayan sido tan distintas, como las de Bilbao casi un siglo más tarde. Pero, más allá de las interpretaciones que pueden encontrarse en estos estudios del mapudungun y del hallazgo de Bilbao de una palabra sublime que puede no ser tal, el gesto inclusivo no se anula. Quizás queda en entredicho la excesiva efusividad del autor que tropieza en una «exotización» de la lengua y la cultura que pretende relevar.

Pero *thoquinche* no es la única palabra del *mapudungun* utilizada por el autor. En «Los araucanos», por razones obvias, aparecen muchos de estos términos para hablar de esa sociedad y cultura, siguiendo fundamentalmente, la nomenclatura utilizada por el abate Molina. Entre ellas encontramos: *auca*, *picum*, *puel*, *huili*, *lauquen-mapu*, *lélbun-mapu*, *inapire-mapu*, *pire-mapu*, *ulmenes*, *ad mapu*, *pulquitun*, *Guecubu*, *Meulen*, *anca*, *am*, *pulli*, entre otras más. Detenerse en el uso que hace Bilbao de estas palabras no resulta en modo alguno inoficioso, pero un trabajo como ese —que escapa a la envergadura de este artículo— implicaría adentrarse exhaustivamente no solo en la biografía, sino en las cartas personales y otros escritos del autor que dieran luz sobre el tema y aportaran, a su vez, antecedentes sobre el conocimiento real que tuvo sobre los sujetos mapuche su lengua y su cultura, más allá de los libros¹⁷.

¹⁷ Álvaro García entrega antecedentes del interés que tuvo el autor por la lengua araucana y de su intención de publicar un estudio sobre dicha lengua. García rescata las palabras de Bilbao: «nos ocupamos especialmente del idioma de los aucas, y algún día publicaremos nuestros estudios a este respecto», pero

Todo esto nos remite a otra pregunta: ¿Dónde se sitúa el autor respecto del indígena? Sin duda, Bilbao se sitúa en el rol del intelectual comprometido con su deber ser. Y parte importante de su misión es hacer llegar la palabra del Evangelio americano «al salvaje en el desierto, al bárbaro en su tribu, al proletario en el seno de su prole desgraciada». Así, aunque con matices propios, el pensamiento del autor se esgrime desde una fórmula básica de la conquista: salvar al otro como una responsabilidad moral, a través de la palabra de Dios y la civilización. Sin embargo, es solo una cuestión de forma, porque en el fondo las concepciones de civilización y de palabra de Dios de Bilbao son bastante distintas a las que se esgrimían en el Chile de su época. En primer lugar, civilización, como se señaló, implicaba para él principios como el de razón, soberanía, justicia y libertad, que se oponían a la concepción de civilización que «imponía» Europa, asociada por él a despotismo, indiferencia por la causa pública, moda, utilitarismo, opresión, tutelaje, acumulación de riquezas, civilización de libros y museos, catolicismo y servilismo. Ante la aberración del crimen déspota y esclavista exclama irónicamente: «Qué bella civilización aquella que conduce en ferrocarril la esclavitud y la vergüenza» (tomo II: 420). En esta frase, y las que se siguen en el texto, pone de relieve esta oposición entre el progreso y la ética, entre la política y la moral, que serán constantes en toda su obra. Esa civilización europea sería para él la barbarie, y todo aquello que se aleje de la razón y el amor a la humanidad que implica justicia, libertad y soberanía.

La palabra divina que propone Bilbao se liga a sus creencias masónicas que disienten por sobre todo del dogma católico de «obediencia ciega». La razón no puede entrar en ese campo y sin razón no hay pensamiento y sin pensamiento no puede haber cambio hacia el mejoramiento de la humanidad. Tampoco lo puede

señala también que lo más probable es que estos estudios estén «irremediablemente perdidos» (García San Martín, Álvaro, 2010: 87-96).

haber sin amor, fraternidad y solidaridad entre los hombres. El discurso de Bilbao, lejos de ser blasfemo e inmoral, como se le sentenció tempranamente, es por sobre todo un discurso religioso, evangélico, ético y fraterno. Desde esa mirada ve y juzga también al indígena. Tiene claro y lo expresa con certeza que no pasará por alto sus faltas. Cuando habla de los indios del Perú se compadece de ellos en su dominación, pero devela su «insensibilidad» actual frente a su propia situación. Si bien hay un dejo de piedad ante la situación de estos indígenas, la declaración resulta enérgica si se lee a la luz de lo que el autor piensa de los sujetos que abdican su libertad o defienden su servilismo: ellos, sostiene, «merecen ser esclavos». En el otro extremo, critica también el excesivo «orgullo de la voluntad», el desprecio al extranjero, la concentración misantrópica y el acento en el valor y la fuerza física que desarrollan los araucanos. Sobre los pehuenches sostiene que son «nómades verdaderos, tártaros de América, habitan toldos, comen la carne de caballo y son los más bárbaros de las tribus conocidas» (tomo I: 340). Pero, por sobre todo, se les teme porque aliados con los Pincheira «cayeron» sobre Chile causando conmoción. Siguiendo su discurso moral, descalifica el robo, el saqueo y las orgías que se le atribuyen a los araucanos. Sin embargo, la preponderancia moral del indio es destacada constantemente y en el artículo «Registros parroquiales» Bilbao cierra el texto señalando que si se mira con indiferencia el tema de quien tiene la autoridad del registro civil de ciudadanos, si se abdicar en este punto en pro de la Iglesia católica, «la raza latina merece ser reemplazada y dominada por el Saxon y por el Indio» (145). Siguiendo su pensamiento, lo que se lee en esta frase es que estas razas, sajona e india, deben/pueden imponerse ante la pusilanimidad de la raza latina.

Ante estas lecturas de Bilbao, afirmaciones como las de José Bengoa que señalan que el autor no se habría preocupado de la cuestión indígena, resultan al menos fuera de lugar. En *Historia del pueblo mapuche* se sostiene que:

Los artesanos e intelectuales revolucionarios que años antes (1849) se habían organizado en la 'Sociedad de la Igualdad', tampoco se pronunciaron sobre la cuestión araucana. Los indígenas eran vistos como comerciantes de ganado, aliados de facciones regionales, y no podían tener relación con los artesanos de ideas libertarias que venían haciendo germinar la 'cuestión social' en el país. Bilbao, Arcos y los románticos de la época estaban bloqueados ideológicamente para comprender el problema (2000: 184).

Más abajo, en nota a pie de página, Bengoa cita solo a Armando Donoso en referencia a Bilbao y la cuestión indígena:

Algunos años después de su muerte, su hermano don Manuel, publicó el escrito *Los Araucanos* agregándole algunos trozos de su cosecha, obra que dejó en borrador Bilbao, esbozada solamente y compuesta durante su estada en París (184). En lo que no se equivoca Bengoa es en el diagnóstico de época. Efectivamente, el discurso del 'Arauco indómito y patriota' había cambiado hacia la mitad del siglo XIX a un discurso sobre la 'cuestión de Arauco' que no ubicaba ya al indio en su lucha con el español, sino a un grupo de indígenas que ocupaba parte importante del territorio nacional que se debía incorporar al Estado; en esa condición, la imagen de heroico guerrero era cambiada por la de 'bárbaro y sanguinario indio del sur' (185).

Ante los antecedentes entregados y sin tener claro aún cuánto más pueden agregar los antecedentes por rastrear, revisar y analizar, cabe señalar que se hace necesario leer a Bilbao como algo más que el revolucionario de izquierda o el vehemente pensador, blasfemo e inmoral. Los escritos de Francisco Bilbao Barquín en relación con los indígenas de América nos sumergen en un pensamiento que nada tiene que envidiarle a los discursos de la interculturalidad de la que tanto se habla hoy en Latinoamérica.

IV

Después de leer tanto a Bilbao se queda la imagen de una «América en peligro», en peligro latente y constante que no se circunscribe al siglo XIX, sino que atraviesa todo el siglo XX para hacer vivos muchos de sus temores, también en nuestro siglo XXI. Las amenazas externas de la transnacionalización de la economía, los peligros que encierra seguir siendo educados en la sumisión que transgrede a la racionalidad y la libertad del hombre y el estar frente a una realidad en que la riqueza material se transforma en el fin que justifica los medios, actualiza en gran medida este discurso. Bilbao se opone tenazmente a la doctrina maquiavélica. El medio, para él, sí importa.

Pero los escritos de este autor también actualizan el sueño, el deseo, la utopía, la esperanza de una América inclusiva, donde lo diverso puede conformar la unidad sin entrampamientos, en una sociedad libre y soberana. Visto desde hoy, el gran mérito de Bilbao es haber sido un precursor, en Chile, del pensamiento intercultural de América Latina. Esta visión de Bilbao de la diversidad de la naturaleza y las «razas», aunque quizás no bien resuelta aún, lo sitúa como uno de los adelantados en los discursos de la biodiversidad, la interculturalidad, la integración y la inclusión de que tanto se habla hoy. La «otredad» no resulta un problema en los discursos de Bilbao. Esta se resuelve en un marco mayor de comprensión de la humanidad como «igualdad» y «fraternidad» de la que tanto se habló en su siglo. Sin embargo, hay que tener claro que la igualdad no es aquí homogeneización, sino horizontalidad. No se trata de derechos en tanto seamos «iguales», en un patrón racial o social que se transforma en modelo, sino iguales en la diferencia que nos habita y que nos expresa. Recordemos que Bilbao abominó de la «conquista» por considerar que ella no solo robaba los bienes materiales del conquistado, sino también sus bienes morales, su hogar, su patria, su nombre «y hasta el idioma de sus padres». Este dejar de ser por imposición era una

aberración en su concepción de sociabilidad. Habría que estudiar aún con mayor profundidad estos aspectos.

La diversidad como posibilidad de engrandecimiento social se expresa también en sus planteamientos de «regeneración» de los pueblos indígenas, abordados en este trabajo. Esta necesidad de educar, en el más amplio sentido de la palabra, partiendo del «sacrificio» de todo aquello que no nos sirve, conservando todo aquello que nos acerca a la perfectibilidad humana y agregando cuanto permita avanzar en el desarrollo del sujeto mismo, nos remite a la pedagogía libertaria de Paulo Freire, todavía no lo suficientemente extendida en nuestro continente.

Si bien el gesto de Bilbao de utilizar palabras del *mapudungun* en sus textos pudo resultar errático en la práctica, es valioso en tanto constituiría parte del programa de independencia intelectual que propone el autor y en cuanto constituye un interés real por la inclusión de un pensamiento «otro» que no muchos estudiosos han tenido hasta ahora. Prueba de ello es que no ha habido intención de averiguar qué designan estas palabras usadas por Bilbao y por qué están allí. Más allá de los errores de traducción, decir en *mapudungun* no solo implicaba hacer ingresar el mundo mapuche al campo de su pensamiento, sino que antes ingresar al mundo del pensamiento mapuche. El punto en conflicto es que la incomprensión de la lengua, por parte de los estudiosos que la divulgaban y el deseo de Bilbao de hacer valer una interpretación ajustada a sus ideas, devela también que, pese a sus buenas intenciones, el autor se situaba aún frente a un «otro» que no lograba comprender.

Es del todo necesario hoy huir de las posiciones polarizadas de algunas lecturas sobre este autor. Los escritos de Bilbao son vehementes, es cierto, también retóricos, ambiguos, muchas veces de difícil comprensión en una primera lectura, pero esto no avala que, en algunos casos, se desacredite los textos mismos y el pensamiento que contienen. Por eso es necesario volver a las fuentes y

leer a Bilbao en directo. A la luz de su época y a la luz o sombra de la nuestra. Seguro que todavía tiene mucho que decirnos.

BIBLIOGRAFÍA

- Annino A., Guerra F. (2003), *Inventando la nación*, Iberoamérica Siglo XIX, México, Fondo de Cultura Económica.
- Augusta, Félix José (1903), *Gramática araucana*, Valdivia, Chile, Imprenta Central.
- _____ (1916), *Diccionario araucano español, español araucano*. Imprenta Universitaria, Santiago, tomo I y II.
- Bengoa, José (2000), *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX*, LOM Ediciones, Santiago de Chile.
- Bilbao, Francisco (1865), *Obras completas*, Edición de Manuel Bilbao, Imprenta de Buenos Aires, Argentina, tomo I y II.
- _____ (1999 a), «La Frontera», en: «Tres artículos de Francisco Bilbao aparecidos en *La Revista del Nuevo Mundo*» Anuario de Filosofía Argentina y Americana, n° 16, pp. 129-154.
- _____ (1999 b), «Registros Parroquiales», en: «Tres artículos de Francisco Bilbao aparecidos en *La Revista del Nuevo Mundo*», Anuario de Filosofía Argentina y Americana, n° 16, pp. 129-154.
- _____ (1999 c), «Educación. Escuela Modelo», en: «Tres artículos de Francisco Bilbao aparecidos en *La Revista del Nuevo Mundo*», Anuario de Filosofía Argentina y Americana, n° 16, pp. 129-154.
- Bilbao, Manuel (1865), Introducción, en: *Obras completas*, Edición de Manuel Bilbao, Imprenta de Buenos Aires, Argentina, tomo I.
- Bolívar, Simón (1815), Carta de Jamaica, disponible en: <<http://www.patriagrande.net/venezuela/simon.bolivar/index.html>>.
- Burucua J. y Campagne F. (2003), «Mitos y simbologías nacionales en los países del Cono Sur», en: Annino A., Guerra F.: *Inventando la nación*, Iberoamérica Siglo XIX, México, Fondo de Cultura Económica.
- Collier, Simon (2005), *Chile, la construcción de una república 1830-1865*, Política e Ideas, traducción de Fernando Purcell.
- Febrés, Andrés (1767), *Arte de la lengua general del Reyno de Chile*, Lima.
- Fernández Nadal, Estela María (2005), «Memoria, identidad, poder. Francisco Bilbao y las filosofías de la historia de los vence-

- dores», Polis, Revista Académica de la Universidad Bolivariana, n° 12, disponible en: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1350658>>.
- Figueroa, Ana (2004), *Ensayistas del movimiento literario de 1842. Chile*, Universidad de Santiago.
- Figueroa, Pedro Pablo (1897), *Diccionario biográfico de Chile*, Imprenta y Encuadernación Barcelona, Santiago de Chile, cuarta edición, tomo I.
- _____ (1894), *Historia de Francisco Bilbao, su vida i sus obras*, Imprenta Vicuña Mackenna, Santiago de Chile.
- Figueroa, Virgilio (1928), *Diccionario histórico biográfico y bibliográfico de Chile*, tomo II, Establecimientos Gráficos Balcells & Co., Santiago de Chile.
- García San Martín, Álvaro (2010), «Inquietud de archivo. Los estudios filológicos de Francisco Bilbao», en: *Archivo*, Centro de Documentación de las Artes, Índice, pp. 87-96.
- Gazmuri, Cristian (1999), *El «48» chileno: igualitarios, reformistas, radicales, masones y bombero*, Editorial Universitaria, Centro de Investigación Diego Barros Arana. Santiago de Chile, segunda edición.
- Guerrá Francis, Xavier (2003), «Introducción», en: Annino A., Guerra F., *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Jalif de Bertranou, Clara (2006), «Tres artículos de Francisco Bilbao aparecidos en el periódico bonaerense *El Orden*, *Revista Universum*, vol. 21, n° 1, pp. 180-189, disponible en: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762006000100011>.
- _____ (1999), «Tres artículos de Francisco Bilbao aparecidos en *La Revista del Nuevo Mundo*», Anuario de Filosofía Argentina y Americana, N° 16, pp. 129-154, disponible en: <http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1471/jalifcuyo16.pdf>.
- Jobet, Julio César (1955), *Precursores del pensamiento social de Chile*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Lastarria, José Victorino y otros, compiladores (1862), *Unión y Confederación de los Pueblos Hispano-Americanos*, Imprenta Chilena, Santiago de Chile.
- Latham Ricardo (1969), *Páginas escogidas*. Pedro Lastra y Alfonso Calderón (eds.), Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Lenz, Rodolfo (1897), *Estudios araucanos. Materiales para el estudio de la lengua la literatura i las costumbres de los indios mapuches o Araucanos*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, disponible en: <<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0003440.pdf>>.
- López Muñoz, Ricardo (1995), *Chile ante la intervención francesa en México; Vida, pasión y muerte de Francisco Bilbao*, Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo A.C., México, 1995.
- Martínez J, Martínez N. y Gallardo V. (2003), «'Rotos', 'Cholos' y 'Gauchos': La emergencia de nuevos sujetos en el cambio de algunos imaginarios nacionales republicanos (siglo XIX)», en: *Nación, Estado y cultura en América Latina*, Serie Estudios, Chile, Universidad de Chile.
- Molina, Juan Ignacio (1778), *Compendio de la historia geográfica natural y civil del Reyno de Chile*, Primera Parte, traducción de Domingo Joseph de Arquellada Mendoza, Antonio de Sancha, Madrid, España.
- Norambuena, Carmen (2006), «Imaginarios Nacionales Latinoamericanos en el siglo XIX», en: *Historia Unísonos*, Brasil, Editora de Periódicos Científicos e Acadêmicos, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
- _____ (1995), «La inmigración en el pensamiento de la intelectualidad chilena. 1810-1910», en: *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*. Área Ciencias Sociales y Humanidades, n° 9, Chile, Universidad de Santiago de Chile.
- Palti, Elías J. (2008), «Tres etapas de la prensa política mexicana del siglo XIX. El publicista y los orígenes del intelectual moderno», *Historia de los intelectuales en América Latina*, Katz Editores, Argentina (227-241).
- Pas, Hernán (2008), *Ficciones de extranjería. Literatura argentina, ciudadanía y tradición (1830-1850)*, Argentina, Katatay Ediciones.
- Pinto, Jorge (2003), *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*, Chile, DIBAM/ Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Quijada, Mónica (2003), «¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano», en: Annino A., Guerra F.: *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1998), «Sobre el origen y difusión del nombre 'América Latina' (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)», *Revista de Indias*, vol. LVIII, n° 214, pp. 595-615.
- Quinet, Edgar (1860), *Merlin L'Enchanteur*, Michel Lèvy Frère, libraries-Éditeurs, París, 1860.

- Salas, Adalberto (1992), «Lingüística mapuche. Guía bibliográfica», publicado en *Revista Andina*, Cusco, año 10, n° 2, diciembre, disponible en: <<http://www.csociales.uchile.cl/publicaciones/sitios/lenguas/mapuche/salas/guia1.htm>>.
- Stuven, Ana María (2000), *La seducción de un orden. Las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales del siglo XIX*, Chile, Universidad Católica de Chile.
- _____ (2008), «El exilio de la intelectualidad argentina: polémica y construcción de la esfera pública chilena», en: Altamirano Carlos, *Historia de los intelectuales en América Latina*, Katz Editores, Argentina pp. 412-440.
- Urías Horcaditas, Beatriz (2000), *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México. 1871-1921*, Universidad Iberoamericana, México.
- Wasserman, Fabio (2008), *Entre Clío y la polis. Conocimiento histórico y representaciones del pasado en el Río de La Plata (1830-1860)*, Editorial Teseo.
- _____, *Pensamiento político de la emancipación*, Biblioteca Ayacucho, tomo I, edición digital: <http://www.biblioteca-ayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&begin_at=8&swords=pensamiento%20pol%EDtico&tt_products=23>.

SOMBRAS, ERRORES, LUCES Y ACIERTOS DE AMÉRICA LATINA. DON JENARO ABASOLO¹

José Santos Herceg²

«¿Acaso la América predestinada no sería mas que esta miserable América de hoy, tan llena de mezquindades i de talla tan mediocre? Nó, ciertamente. El pedestal es grande i sublime, i la estatua es necesario que tenga talla de gigante. I los modernos pueblos de América no son más que los obreros i los artistas que labran i cincelan en las canteras eternas del espíritu, la figura colosal del Nuevo Mundo» (504).

¡¿QUIÉN ES ESTE?! ESA ES LA REACCIÓN más habitual entre quienes escuchan el nombre de Jenaro Abasolo (o tal vez Abásolo) por primera vez. Ni para los expertos en historia de Chile ni tampoco para los estudiosos del pensamiento chileno tanto de hoy como de ayer es un nombre conocido. De hecho, fuera de ser mencio-

¹ Este texto ha sido publicado anteriormente en *La Cañada, Revista del pensamiento filosófico chileno*, Número 2, 2011, pp.172-208. (www.revistalacañada.cl)

² Doctor en Filosofía. Investigador del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago.

nado por allí en algún listado de intelectuales del siglo XIX³, y la existencia de un par de biografías breves⁴, solo he podido, hasta ahora, encontrar tres referencias expresas a su persona con algún desarrollo algo mayor, aunque, en realidad, se trata solo de dos. En primer lugar, en la obra de Inostroza *El ensayo en Chile desde la Colonia hasta 1900*, de 1969, y en segundo lugar, en los libros de Escobar *La filosofía en Chile*, de 1976, y *El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010*, de 2008. Sobre Abasolo hay dos puntos en que ambos autores están en completo acuerdo: por un lado, en el terrible y lamentable desconocimiento de su obra y, por otro, en la potencia y calidad de este pensador. Al respecto dice Inostroza –quien dedica el capítulo más largo de su libro a ese autor– que «(...) las obras de este pensador no lograron la resonancia que él esperaba. La mayoría de sus escritos quedaron inéditos, y de los publicados no se ha hecho un estudio que dé a conocer sus interesantes ideas» (136). Escobar complementa señalando que «de todo el siglo XIX, Abásolo se perfila como el filósofo chileno más cabal y sistemático, pero cuyas obras no fueron difundidas y aún permanece desconocido» (43). Desconocimiento y calidad son las notas que caracterizan el trabajo de Abasolo. En *Memoria Chilena* se presenta a este autor como «(...) el más importante filósofo chileno del siglo XIX»⁵, y como «(...) uno de los más originales filósofos chilenos»⁶, pero como dice Flora Abasolo en su *Homenaje Filial*⁷: «He aquí a un

³ Cfr.: Vitale, Luis, «Presentación n° 4 de la *Revista de Ciencias Sociales e Históricas*, Alamedas, 1998, p. 5. Fuenzalida, Edmundo, «The Rejection of 'Scientific Sociology' in Chile», *Latin American Research Review*, p. 95.

⁴ Szmulewicz, Efraín, *Diccionario de la literatura chilena*, Editorial Andrés Bello, Chile, XX, p. 2.

⁵ <http://www.memoriachilena.cl/temas/cronologia.asp?id_ut=inicioydesarrolloformaldelafilosofiaenchile>.

⁶ <<http://www.memoriachilena.cl/temas/dest.asp?id=iniciofilosofiafilosofiaailustrada>>.

⁷ Introducción al libro póstumo *La personalidad política y la América del porvenir* (1907).

pensador de Sudamérica cuya labor intelectual es completamente desconocida por haber quedado su parte más valiosa entre sus manuscritos inéditos (...)» (1907: v).

Su primer gran libro⁸ lo redactó mientras vivía en Europa y fue publicado en Bruselas en 1877, está escrito en francés y es conocido bajo el título de *La personnalité*⁹. Allí el autor discute con toda la tradición europea comentando los pensamientos de Hegel, Kant, Leibniz, Spinoza, entre otros, mostrando ya su enorme bagaje filosófico. Respecto de ese conocimiento de la tradición, Flora Abasolo informa de dos manuscritos que redactara en la misma época. El primero de ellos se habría llamado «Estudios sobre filosofía alemana» y tenía tres partes: «Observaciones sobre la razón pura de Kant», «Una ojeada sobre la destinación del hombre por Fichte» y «Sobre algunas ideas de Schelling acerca de la ciencia y la historia». El otro trabajo inédito llevaría por título «Observaciones sobre la lógica de Hegel». Ambas obras están lamentablemente perdidas, pero, si es verdad lo que afirma su hija, estos textos «(...) representan la energía mental más poderosa del autor por su gran mérito científico y su fuerza de raciocinio (...). En el campo de la investigación filosófica y de los estudios sociales, es, sin duda, la labor más intensa del pensamiento actual en el continente y creemos ocupará un puesto honroso en las letras latinoamericanas (XI-XII)». Al margen de lo exagerada que pueda parecer esta opinión, que lamentablemente es imposible de cotejar, es un hecho que Abasolo llegó a conocer profunda y latamente el pensamiento europeo, especialmente el alemán: lo estudió y comentó sus temáticas rigurosamente. Con razón Escobar ha llegado a decir de *La personnalité* que es «Una obra del más perfecto estilo siglo XIX, que ofrece, en comparación

⁸ Antes ha publicado anónimamente dos textos breves que fueron inicialmente atribuidos a F. Bilbao: *Dos palabras sobre América y su porvenir* (Imprenta Chilena, Santiago, 1861) y *La religión de un americano* (Imprenta de la Unión Americana, Santiago, 1866).

⁹ Typographie, Ver, Bruxelles, 1877.

a las obras chilenas contemporáneas, mucho mayor rigor filosófico (...)» (Escobar, 1976: 41).

Su segundo libro fue redactado también durante su estadía en Europa, aunque no se publicó hasta después de su muerte. Este texto lleva por título *La personalidad política y la América del Porvenir*¹⁰. El escrito da cuenta, una vez más, de su profundo conocimiento del idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) y de una vinculación no disimulada con Edgar Quinet. En él el autor hace gala de tremenda erudición y cultura, pero sobre todo es un texto de una gran fuerza expresiva, independiente e innovador. Está atravesado de ideas políticas, estéticas, económicas, sociales; propuestas sobre derecho, ciencias, educación y religión. Jenaro Abasolo parece no haber dejado asunto sin tocar en este escrito, tomando siempre una clara perspectiva desde y hacia América Latina.

Esta perspectiva tiene, sin duda, relación con su estadía en Europa donde solo recogerá decepciones. Ya a su llegada le escribe a su hermano quejándose del desencanto que experimentó a su llegada al Viejo Mundo, «(...) de ese gran fastidio causado por la sociedad de esos hombres cultos, pero iguales los unos a los otros» (Flora Abasolo: IX). Las notas de su diario, citadas por la misma Flora Abasolo, ponen aún más en evidencia esta decepción: «No hay –dice Abasolo– cárcel más horrible que la monotonía; por eso no hay prisión más insoportable que la Europa. Las fisonomías, los edificios, los árboles, los animales, todo es la misma muralla horrorosa (1876)» y continúa más adelante: «No solo por la educación y por las ocupaciones sino por la costumbre de aglomerarse los unos sobre los otros, los europeos se han formado esa naturaleza sin diversidad que hace a un hombre igual al vecino y a todos los demás (Florencia, 1876)».

A esta negativa visión del Viejo Mundo se contraponen el optimismo frente a lo americano. Optimismo que no está exento,

sin embargo, de realismo. Hay en Abasolo un diagnóstico claro y certero de los problemas que aquejan al continente. Ve con toda nitidez cuáles son los peligros que debe enfrentar en su presente. Agrega, por supuesto, una propuesta clara y concreta de los que deberían, según él, ser los caminos para superarlos y cumplir así con el sublime destino de América. Entre este diagnóstico del presente y estas estrategias para el futuro se cuela, como cabría esperar, una visión, una representación, una proyección, una idea que el filósofo tiene de su continente.

I

La América de Abasolo es inestable, endeble, frágil; como un esbozo, un nacimiento reciente, una aparición aún borrosa, un boceto sin terminar. El americano es, antes que nada, un pueblo joven (504) y, como tal, está atravesado por sombras (507), así como por errores y faltas (508-10). Sombras, pues América no vive en la admiración de un pasado esplendor, de obras realizadas, sino que vive atravesada por una «inquietud anhelante y poderosa» (507). Una inquietud avivada por la admiración y el amor por otros pueblos y, a la vez, por «la potencia de la invención y la creación» (507). Como señala muy claramente Abasolo: «En su alma hay sombras porque hay esplendores intensos y porque el espíritu explorador abarca o ama no solo lo que posee, sino lo que presiente o desea poseer» (507). América está lejos de ser como esos pueblos viejos que viven satisfechos en la contemplación de sí mismos, de lo logrado, de su pasado y sus hazañas históricas, que no ven más allá de sus narices, ni pueden apreciar la belleza y esplendor de los otros, guardando para ellos solo el desdén y «viviendo únicamente en egoístas complacencias» (507). América es un pueblo joven y, en tanto que tal, está abierto a la admiración del otro, a la novedad, está atravesado por la inquietud, «(...)

¹⁰ Imprenta y Encuadernación Universitaria, Santiago, 1907.

como un joven lleno aun de candor infantil» (509), y aunque está plagada de dudas, de incertidumbres, posee la energía de lo nuevo, de lo naciente.

Las luces y, por supuesto, las sombras de un pueblo joven, engendran errores: «(...) sucede casi siempre que hay más errores en la forma de las ideas patentes a los hombres» (508). La América, como todo pueblo joven, está lejos de los juicios eruditos, científicos y su certeza; está distanciado de la comprensión total y, por lo tanto, se encuentra expuesta a la equivocación. Equivocaciones que, para Abasolo, no tienen solo un sentido negativo, pues a raíz de ellas es que, a su juicio, «(...) hay más grandeza en la concepción, más vigor en el colorido, más animación en las actitudes, más espíritu animando lo ideal y lo sensible (...)» (509). Las equivocaciones son fuente de sabiduría, camino hacia la verdad, pues «(...) sin tocar en los errores no se pueden tocar tampoco las cosas que relativamente a mucha fuerza y estatura son sublimes; vale más tener esos errores con tal de tener también esas cosas sublimes (...)» (510). El rescate de este sentido positivo del error no significa para Abasolo abogar por una actitud pasiva frente a la equivocación: debemos atacarlos, nos dice, para acercarnos a cosas más sublimes, aunque estén mezcladas con nuevos errores. Todo pueblo joven, y la América no es una excepción, está plagado de sombras, está atravesado por errores y faltas que debe atesorar y redimir.

La primera gran sombra que oscurece a la América proviene de su origen: mancha de nacimiento, marca congénita. «La España era una arena ensangrentada por ocho siglos de batallas (...) el despotismo y la sangre (...) era la sed de batallas y de conquistas la que arrastraba al español a la pobre América del Sur» (429). Herederos de una España ensangrentada, manchada por las batallas, las guerras, las conquistas. Los americanos del sur somos «(...) hijos de los expulsadores de judíos, de los erectores de hogueras y persecutores de herejes, de exterminadores

de protestantes; hijos de los súbditos del absolutismo sanguinario, de los saqueadores de América, de los traidores del Perú, de los victimarios de Méjico, de los asoladores de Santo Domingo y de Cuba, hijos de tanta ignominia (...) (429-430)». Mayor sombra sobre América no podría imaginarse: una herencia de violencia, de ejercicio indiscriminado de la fuerza: destrucción y muerte. América del Sur nace marcada, yagada más bien, por la vergüenza: vergüenza por unos padres que expulsan, explotadores, asesinos, conquistadores, persecutores, exterminadores, absolutistas y saqueadores. Sombra que es marca; que es una cicatriz difícil de borrar, quizás imposible de olvidar.

Cicatriz que nos recuerda siempre nuestro origen violento, doloroso, funesto. Cicatriz interna, que no desaparece ni con la emancipación, pues, parafraseando a Martí: la Colonia siguió viviendo en la República. En palabras de Abasolo: «(...) una vez emancipados, comprendimos que ese enemigo arrojado de la América en Ayacucho por las espadas heroicas de Sucre y de Córdova, ese enemigo de la luz y de la humanidad, quedaba aun arraigado en nuestros hábitos como un numen de desgracias e incorporado en nuestra sangre como un fermento venenoso. Y con nombre de odio y de venganza, de ignorancia y de superstición, de discordia y de ambiciones malsanas de todo género, ese enemigo trabajaba con nuestras propias manos para labrar nuestra ruina (...)» (430). Una herencia que es condenación: desgracia genéticamente transmitida por nuestros padres españoles, que es parte del americano del sur, incorporada en su sangre, en su espíritu, en su ser más profundo. El enemigo está adentro y se encarna concretamente en odio, venganza, ignorancia, superstición, discordia y ambiciones malsanas. Un enemigo que desde adentro programa nuestra destrucción.

Múltiples formas adquiere este enemigo interno. El «conservadurismo» del que nos habla Abasolo es una de ellas: «(...) nuestro grande enemigo, el genio del pasado, que, apoyándose

en la tradición i la revelacion, predica la inmovilidad, la nulidad i la poltronería como el bien supremo, y cuenta entre sus mayores triunfos los siniestros y los naufragios del pensamiento libre» (470). El pensamiento conservador es parte de nuestra herencia: esa actitud reaccionaria, momia, como se dice en Chile. El establecimiento del orden social existente como el orden «legítimo», más bien una «facticidad autolegitimadora»: por el simple hecho de existir es legítimo. Es esa actitud conservadora que se pone en la disyuntiva excluyente del orden establecido, con sus evidentes problemas —que no se dejan de reconocer—, por un lado, y la destrucción social completa, el Apocalipsis, por otro. No contempla ni puede contemplar la posibilidad de un orden social alternativo, la de otra manera de vivir como viable: todo cambio es sinónimo de desastre, de caos. El enemigo del espíritu conservador es la rebelión, el cambio, y la única realidad posible, verdaderamente viable, es la sociedad tal cual está: el mejor de los mundos posibles. Nuestro conservadurismo interno, heredado, se vuelve así nuestra amarra, nuestro yugo, el límite y la condena.

El miedo al cambio se articula con la admiración irrestricta, desproporcionada, a-crítica por lo foráneo, por lo extranjero — europeo o norteamericano—: otro de nuestros mayores enemigos internos que se concretiza es una enfermiza tendencia al plagio y la copia. «Todas sus palabras son paráfrasis de una ciencia y de una literatura exóticas, y todos sus actos están determinados por reglas y por imitaciones» (11-12). Lo que se traduce, en términos de Abasolo, en «(...) echar sobre el Nuevo Mundo los fundamentos del antiguo y hacer sobre nuestros vírgenes valles y montañas un plagio colosal de las viejas obras de la humanidad (...)» (434-5). Actitud que ya Hegel había visto cuando señala respecto de América, al iniciar su «Introducción especial» a las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, que «lo que aquí acontece no es hasta ahora más que el *eco* del viejo mundo

y el *reflejo* de ajena vida»¹¹. Imitación, copia, plagio, remedo, etc. Gesto repetido una y otra vez por los americanos que Abasolo constata nítidamente: «Nuestros pensadores se extravían parafraseando a los políticos y filósofos europeos, sin elevarse a ideas originales, a la concepción de sistemas propios» (568). El tremendo peligro que ello implica no deja de estar a la vista, pues «Pensar y creer bajo el dictamen de lo europeo es abdicar nuestro destino (...)» (566), es «ponernos a merced de futuros dominadores» (12), en tanto que «(...) la enseñanza secular nos dice que las naciones plagiarias están condenadas a desaparecer (...)» (435).

En esa abdicación radica, a juicio de Abasolo, una tercera manifestación de nuestro enemigo interno, pues situados en una coyuntura histórica sorprendente para la época, los americanos, sin embargo, se olvidan de sí mismos: se dejan de lado, renuncian a su destino. «Jamás, en efecto, se había visto en el mundo un momento más solemne que el nuestro en la marcha del género humano. En posesión del más bello de los continentes que nos mira mudo y respetuoso, esperando nuestra voluntad; en presencia de la más bella y sorprendente de las misiones históricas, nuestra raza parece ignorarse a sí misma y abdicar su destino providencial» (471)¹². Un olvido de sí, una abdicación a nuestro destino que mezclado con la admiración irracional hacia lo extranjero debía traducirse en la tendencia de los americanos a traer europeos para que pueblen su tierra. Esa desesperación por importar inmigrantes a millones, tan en boga en los tiempos de Abasolo, cuyos peligros nuestro autor no duda en mostrar: «(...) una inmigración copiosa dominaría nuestro genio naciente» (433). «Antes de recibir una

¹¹ Hegel G.W.F.; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1995, p. 114 (*Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Alianza Universidad, Madrid, 1989, p. 177).

¹² «Y entonces, esta América, ¿por qué se olvida de su destino providencial y de misión?» (9), «¿Por qué la América reniega de su misión providencial?» (11).

abundante inmigración, sin graves perjuicios, tenemos que robustecer, que modelar vigorosamente nuestro genio americano, que de otro modo se adulteraría y se perdería, haciendo que la América no fuese más que una gran provincia de Europa, sin consistencia y sin personalidad nacionales» (451) (*cfr.*: 444-5).

Dos errores: uno de momento, otro de modo. No es el tiempo aún para traer inmigrantes, y tampoco es correcta la manera en que se está haciendo: se traen a América solo «mercaderes» que lo único que pretenden es enriquecerse. «¿Acaso no es sabido —dice Abasolo— que esas masas de mercaderes extranjeros que llegan a América (cuando no son canalla peligrosa) vienen a engrosar las filas de los partidos conservadores y que solo piden ese orden externo que a menudo puede hermanarse con la indolencia pública, con el servilismo, a fin de llenar con toda seguridad sus maletas de oro y sus buques de mercaderías?» (451). Abasolo desdeña el aumento de la productividad, las mejoras económicas, como argumento justificatorio de la inmigración masiva, pues, señala, «¿Qué nos importa que esas individualidades exóticas vengan a incrementar las cifras de la producción material? ¿Acaso el hombre vive de cifras? (...) ¿Acaso no vale más un puñado de hombres de corazón que muchos millones de canallas?» (538).

La única manera de que una inmigración funcione es, según nuestro autor, que no se la facilite: debe ser difícil inmigrar, debe implicar riesgos y dolores, debe ser elegida libremente. Los americanos, atentando contra sí mismos, abren las puertas de par en par al extranjero que solo viene a «hacerse la América»: les entregan en bandeja sus tierras, sus riquezas, sus sueños. Pese a ello no es, la de Abasolo, una posición antiinmigración, es solamente que ve los peligros de no controlarla, de incentivarla a-críticamente, reconociendo sus virtudes cuando se da libremente. «¿Acaso no sabemos que las mejores virtudes de la inmigración se pierden solo por el hecho de facilitarla demasiado, quitándole así el carácter de libre y enérgica elección que distingue a las emigraciones espontáneas?» (538).

Al final, el enemigo plantado en el corazón de los americanos se transforma, al decir de Abasolo, en una marca de raza. En la raza americana misma, heredera de la española, es donde radica el problema. Raza que tiende, justamente por su herencia, a la desunión. «Según hemos dicho, lo que hará más difícil el triunfo de las buenas ideas en América es esa tendencia de raza, en virtud de la cual los hombres superiores tienden cada vez más a separarse y oponerse a medida que se desarrollan y se acentúan caracteres (...)» (501). En esta propensión racial a la diáspora, a la divergencia, a la desunión, ve Abasolo otro enemigo interno. «Es un fenómeno raro el que presenta nuestra América bajo el aspecto de su vida internacional. Todos los americanos sabemos que las Repúblicas de este continente están providencialmente llamadas, si no a formar una confederación, al menos a unirse cada vez más en el mismo espíritu político y el mismo patriotismo; y sin embargo, muy poco o nada se hace por acercarse a ese fin» (475). La realidad es la desunión: «(...) no somos sino unos cuantos Estados desunidos y débiles contra todo el mundo» (527). El peligro, sin embargo, no es solo la desunión, sino que Abasolo advierte además de lo riesgoso que sería intentar una unidad por la vía de la homogenización de pueblos que transitan cada vez más hacia la diferencia. «No es uniformando los códigos como se une a los pueblos; y a veces esa uniformidad se hace causa de tirantez y de malestar, vecinos de la enemistad y el odio» (476).

Sintetizando, el mismo Abasolo es quien se pregunta expresamente: «¿Qué es lo que puede perdernos?» (525) y se responde sin dudar: «Es el culto al error. Es la veneración de la Europa y de las tendencias europeas. Es la falta de originalidad nacional. Es la ignorancia de nuestro destino. Es la relajación política y social (...). Son las guerras civiles y son las guerras entre sí de los pueblos americanos, por cuanto ellas perpetúan los odios y nos separan debilitándonos» (525). Debilitamiento que nos pone frente a una amenaza que Abasolo también ve con nitidez y que,

esta vez, proviene de fuera: América está siendo amedrentada por Europa y por Estados Unidos. Europa está, a su juicio, al acecho y tendríamos que estar muy atentos: «(...) el temor de una invasión europea debiera preocuparnos seriamente. (...)»(482). La de Abasolo no es una simple predicción, es la constatación de un peligro inminente: «(...) se verá entonces como una evidencia, eso que solo parece hoy una posibilidad remota: el peligro inminente en que se halla nuestra débil América, en presencia de la naciones europeas» (524). (cfr.: 522ss).

En un sentido análogo y con una sorprendente agudeza, Abasolo ve, cuando pocos logran hacerlo, el peligro que implican los Estados Unidos para la América del Sur. Sin dejar de constatar la importancia de esta potencia para la protección de la América, nuestro autor intuye un potencial riesgo: «(...) cuando pensamos en la obsorción de Tejas y de California, se ocurre muy lógicamente que el guardián de nuestra casa puede otra vez convertirse en lobo rapaz, y tragarse primero Méjico y después la América del Centro, hasta Panamá» (521). Los intereses expansionistas norteamericanos comenzaban a expresarse recién y Abasolo enciende una alarma: «(...) el viento del Norte arroja hacia el mediodía las impetuosas ondas boreales que crecen y marchan sin cesar, amenazando invadir cuanto encuentren a su paso» (528).

II

La América de Abasolo es, decíamos, como un esbozo, un nacimiento reciente, una aparición aún borrosa, un boceto sin terminar. «Nuestra América no existe todavía y es necesario principiar a formarla» (472). Hay que construirla, armarla, crearla: esa es la más grande de las tareas que se pueda imaginar. «Hacer un pueblo: eso es divino realmente. Crear las naciones futuras con el soplo de nuestra palabra, las naciones heroicas, dignas de esta tierra de

prodigalidades y de belleza, ¿qué misión más grande?» (537). Está todo ya en ella, en ciernes, en potencia: es posibilidad de grandeza, promesa de magnanimidad. «Todo lo grande o lo mísero del porvenir vive hoy latente en nosotros, y nada habrá en los siglos venideros que no lleve el sello de nuestras voluntades de hoy» (536). Somos responsables de su creación: lo que soñemos hoy vivirá mañana o, dicho al revés, lo de mañana será la encarnación de nuestros sueños de hoy. El llamado de Abasolo es a inventar, a imaginar esa América futura que «(...) vive y se cría en nuestra mente» (537). El nuevo mundo es nuevo en tanto que «(...) lleno de promesa de renovación y grandeza» (427), en tanto que es un «(...) mundo en viaje para otro mundo (...)» (427).

El futuro, el porvenir de nuestra América no se forja solo de sueños, de bienaventuranzas. Se requiere, lo señala enfáticamente Abasolo citando a Bilbao, de heroísmo y trabajo (cfr.: 434). La razón es simple: no hay causalidad necesaria en la historia. Es el hombre, su fuerza, su voluntad, la que hará posible que las promesas se cumplan, que los destinos se alcancen, que los fines se logren: «(...) los antecedentes sociales no son gérmenes que han de establecerse de modo necesario; es la conciencia la que les da su verdadera significación, y la voluntad los pone al servicio de los fines que mejor le parece» (434). El camino es largo y arduo, pero la promesa enorme: «(...) aquí será descifrado el enigma del mundo y roto el último de los sellos del destino humano» (434). La estrategia ya la esboza el mismo Abasolo: «desespañolización», emancipación mental, educación, unificación, y desarrollo de un temperamento político americano.

El término «desespañolización» es, informa el mismo Abasolo, utilizado por Bilbao e implica una superación de nosotros mismos, un dejarnos atrás, renunciar a lo que somos, cambiar de piel. «Tenemos que despojarnos de ese espíritu antiguo para llenarnos con el espíritu nuevo, que es lo que hay de bello y de inmortal en los siglos, desde Atenas hasta Boston. Huérfanos, la

Historia nos acoge y nos ofrece una nueva patria henchida de bellezas infinitas (...). No somos españoles, somos los hijos de la humanidad» (431). Habrá que dejar atrás esa herencia, esa sombra de lo español que nos ata, que nos amarra y nos deja pegados en el pasado, con su carga de violencia y de sangre, de conservadurismo e inmovilidad. Renunciar, eliminar, enterrar esa parte de lo que somos, dejarla en el pasado, cortar las ataduras. De lo que se trata es de volvernos huérfanos, como dice Abasolo, eliminar al padre, olvidar a la madre. Solo así se podrá liberar el espíritu americano.

La liberación no es, sin embargo, solo respecto de España, sino que de toda Europa. La dependencia es abdicación para Abasolo, es renuncia de lo que podríamos ser, de nuestro destino como pueblo. «Ninguna Iglesia, ninguna Academia, ningún hombre del Viejo Mundo puede ejercer sobre América ese alto ministerio de iniciarla en una creencia, o de someterla a un dogma (...)» (566). La dependencia es la muerte de un pueblo, es la pérdida de sentido y finalidad: «Ante todo, los americanos seamos americanos, porque si somos una simple expansión de la Europa, ¿qué razón de ser tenemos en el mundo, qué motivo ni qué móvil tendremos para defender nuestra independencia, qué misión tendremos en la historia, qué deber de realizar en la vida, qué idea que revela la humanidad?» (11).

A la autonomía llama nuestro autor, autonomía que no implica negación irrestricta y ciega de todo lo que viene del viejo mundo. La propuesta es «asimilar»: «(...) si es justo que asimilemos las enseñanzas de Europa, esa asimilación debe ser activa y selectiva, creadora y varonil, a fin de hacer esas enseñanzas adecuadas a nuestro genio nacional y a nuestra misión en el mundo» (566). Asimilación activa, selectiva, creadora y varonil. Nada más lejos de una mera y simple recepción; el americano debe intervenir, elegir, co-producir, alterar, modificar, adaptar aquello que decide traer de fuera o permite ingresar al continente. En una palabra,

Independencia en el asimilar: «(...) bueno será que nosotros nos propongamos salvar la integridad de nuestro genio nacional y la alta responsabilidad de nuestro pensamiento, no aceptando pontificados ni supremacías extranjeras, y viviendo únicamente de una enérgica y juiciosa asimilación del pensamiento universal» (566).

A la expresión de nuestra «originalidad» es a lo que invita Abasolo, pues «al paso que hacernos originales es crearnos la necesidad de conservarnos independientes» (12). Abasolo le declara la guerra a toda uniformación, homogenización, pues allí se juega el respeto por uno mismo. «Diferenciarse y respetarse, crear originalidades individuales y consagrarlas (...)» (11). Para lograr este objetivo ve una vía especialmente significativa: la educación. La educación será para nuestro autor una clave absolutamente central, pues, como dice, «(...) si hacemos que los espíritus dispuestos a la grandeza se encarrilen decididamente en el bien con auxilio de una vigorosa educación, el porvenir será nuestro» (446). Inspirado fundamentalmente por Schelling hace suyas sus palabras cuando dice: «aprende solo para producir tú mismo» (465). Abasolo llega a proponer una reforma completa de la universidad americana y para establecer cómo debería ser esta, elige el camino de examinar «(...) cómo se han formado a sí mismos los grandes hombres» (466). A partir de allí busca extraer datos para establecer un «plan de estudios» y un «reglamento». Lo central de la propuesta es —prefigurando algunas de las ideas que Paulo Freire defenderá un siglo después— la superación de la pasividad en el aprendizaje. «En las Universidades, tales como hoy existen, ha aprendido a recibir el saber pasivamente; pero en esas Universidades venideras debe aprender por sí mismo, habituar el espíritu a producir todo lo que pueda (...)» (469). No más alumnos sentados absorbiendo «bancariamente» información transmitida para luego devolverla al pie de la letra.

Alumnos y profesores deben interactuar en el proceso educativo, trabajando juntos, alimentándose mutuamente, al punto

de que esta relación trascienda lo meramente formal, transitando hacia la incorporación de elementos personales, individuales. «El ideal de la enseñanza debe ser este: dado el genio y la índole personal de cada alumno, hallar la forma más acabada y energética; y con ese mismo fin convendría que los alumnos eligiesen a sus profesores» (469). No cualquier profesor para cualquier alumno ni cualquier alumno para cualquier profesor. Aplicar el mismo método a todos los educandos es una uniformidad perjudicial en el proceso educativo, pues el objetivo final de la educación para Abasolo es provocar en los educandos la autonomía del pensamiento, la creación original. Para alcanzar esta finalidad es indispensable respetar las características propias de cada educando. Dicho respeto está enlazado con la necesidad de que la educación deba ser «situada»: debe tener en cuenta que no se trata de una educación cualquiera, sino de una que es americana y para americanos. Esto se traduce, por supuesto, en contenidos americanos, en una perspectiva americana.

El fin último que esta enseñanza debe tener en vista es:

1. La producción de la personalidad intelectual americana por medio de la creación de una escuela científica que sea propia de nuestra América, a fin de que haya una ciencia americana como hay una ciencia europea (...);
2. El conocimiento profundo de lo que deben ser la sociabilidad y la política americanas;
3. La erección de hombres capaces de abrigar en su seno del alma del Nuevo Mundo y sentirla germinar en sus entrañas como la suya propia (...) (470-471).

Esta educación está destinada a formar los líderes americanos, a aquellos que estarán llamados a la creación, a la formación de la América del porvenir. Sobre sus hombros recaerá la responsabilidad práctica y directa de formar el Nuevo Mundo, de fijar los contornos de la América del porvenir. «Tales deben ser los caudillos de la regeneración americana. Una vez educados así, deben lanzarse al campo de la acción y del proselitismo (...)»

(470). Hasta entonces, según Abasolo, los estudiantes salen de las universidades solo para constatar que no saben nada y que tienen que volver a aprender todo. En adelante, la universidad los ha de preparar para enfrentar el mundo.

Una vez en el mundo real, allí donde, como se dice en chileno, «las papas queman», los americanos deberán enfrentarse a nuevos desafíos, esta vez de orden político. Uno de estos grandes desafíos será lograr la unión de los pueblos americanos. Abasolo ve en la unión una potencia extraordinaria. Señala con gran entusiasmo y vehemencia que «(...) la unión es una fuerza más grande y poderosa que todo; un pueblo que se une para proclamar la justicia y la fraternidad es como la omnipotencia misma en el acto solemne de la creación, y ante esa potencia divina tendrían que doblegarse todos esos poderes de pura conveniencia, todas esas fuerzas ficticias de la opinión extraviada y egoísta» (514).

La posibilidad y necesidad de esta unión ya circula por el continente y es propugnada por destacados sujetos¹³. «Hay en todas nuestras repúblicas hombres de un gran mérito en quienes vive y se agita el sentimiento de esta patria común (...)» (476). Las dificultades, sin embargo, no se hacen esperar y Abasolo ve muy nítidamente que, como señala A. A. Roig, las tendencias unificadoras han tenido como fundamento habitual «(...) la conciencia de los peligros a los que se ha encontrado sometida América Latina por parte de los imperialismos» (Roig, 1995:69), la defensa común

¹³ Francisco de Miranda fue quien parece haber propuesto, por primera vez, la idea de un «Continente colombiano»; idea fuerza que habría de animar la gesta separatista. Idea que también Bolívar había sugerido entre 1812 y 1814 al hablar del «hemisferio de Colombia» y que Bernardo O'Higgins acogiera. Se materializa en un propuesta concreta: la «Confederación de la América del Sur» que habría de nacer de una reunión de plenipotenciarios en Panamá en 1826. La iniciativa fracasó, pero pese a lo que algunos han sostenido, seguirá apareciendo una y otra vez, de manera casi obsesiva hasta hoy. En esta línea se pueden mencionar, por ejemplo, los trabajos de Eugenio María de Hostos, de Francisco Bilbao, de Justo Arosemena y de José Victorino Lastarria, entre otros.

ante un enemigo compartido –primero contra los conquistadores españoles, luego contra las invasiones norteamericanas y francesas– ha sido la motivación constante de los intentos de acercamiento. Razones político-económicas constituirían el impulso más fuerte hacia la unidad. Un frío «análisis costo-beneficio» es, sin embargo, un débil fundamento para una unidad perdurable¹⁴: superado el *impasse*, desaparecida la necesidad y el beneficio directo, la tendencia más fuerte es a la disolución¹⁵.

Abasolo lo tenía claro: «El sentimiento de la propia conservación, la necesidad de prepararnos contra las eventualidades misteriosas que se ciernen sobre la humanidad, podrán ser móviles que nos induzcan a desear esa unión y aun a tratar de hacerla; pero, por sí solo, eso sería insuficiente para unirnos, si no nos elevamos a una concepción más original de nuestro destino (...)» (481-2). La unidad que aspira a permanecer requiere de un fundamento estable; no puede ser decretada simplemente a la luz de una razón pragmática, de una conveniencia coyuntural y, por lo tanto, efímera. Abasolo exige, para que dicha verdadera unidad se dé el nacimiento de un «espíritu público latinoamericano». «¿Qué se necesita? El espíritu público. Sin él la unión solo será contingente, durará mientras un gran peligro común amenaza, o mientras la voluntad de cierto número de mandatarios no cambie» (447).

Abasolo se detiene a detallar las «provechosas consecuencias» que deben esperarse del surgimiento de estos sentimientos comunes, de ese nuevo patriotismo americano. En primer lugar señala

¹⁴ Francisco Bilbao, con admirable agudeza, propone que la unificación «No [sea] solo una alianza para asegurar el nacimiento de la independencia contra las tentativas de la Europa, ni únicamente en vista de intereses comerciales» (Bilbao, 1995: 53).

¹⁵ Refiriéndose al fracaso del Congreso de Plenipotenciarios de 1826 Juan Bautista Alberdi ha visto agudamente que «se disolvió sin dejar resultados, porque el gran resultado que debía nacer de él se obró espontáneamente» en tanto que el mal que buscaba remediar «se había retirado por sí solo». Los españoles habían sido expulsados definitivamente del continente. (Alberdi, 1995: 47-8).

que «(...) vendría a ser para América como un alma naciente que viniera a animarla, haciendo de sus dispersos fragmentos el incipiente organismo de una nueva personalidad histórica» (477). En segundo lugar, habla de que «(...) vendría a ser para nosotros la fuente de una nueva vida estética, vasto sentimiento, noble esperanza, sueños puros de grandeza y el presentimiento de la misión que nos está reservada» (477). Menciona también ventajas más «positivas y más tangibles» como las llama, a saber, el peso que tendría este espíritu, en tanto que opinión pública, sobre los gobiernos americanos, así como también «otros medios de vigilancia y disciplina que esta unidad de espíritu público pudiera traer consigo» (478). Alude finalmente, aunque solo tangencialmente, a otros beneficios prácticos: desarrollo del comercio por ejemplo, pero considera que estos están subordinados a lo primero.

III

Como se ha mostrado, en Abasolo se puede encontrar un nítido diagnóstico de los problemas que aquejan al continente. Ve con toda claridad cuáles son sus sombras, errores, faltas y los peligros que debe enfrentar en su presente. La América de Abasolo se define, antes que todo, por ser un pueblo joven. En tanto que tal es inestable, endeble, frágil; como un esbozo, un nacimiento reciente, una aparición aún borrosa, un boceto sin terminar. Hay ciertos rasgos que caracterizan a todo pueblo joven. La inquietud, la ausencia de pasado, la admiración por lo europeo, por lo novedoso, son algunas de ellas. Lo central, sin embargo, es que un pueblo joven, que aún no tiene comprensión total, se encuentra expuesto al error y a la equivocación. De allí que se ciernen sobre él ciertas «sombras». La primera gran sombra proviene de su origen: mancha de nacimiento, marca congénita. Cicatriz que nos recuerda siempre nuestro origen violento, doloroso, funesto. Cicatriz interna, que no desaparece ni con la emancipación.

Dado que es congénito, el enemigo no está afuera, sino adentro y se encarna concretamente en odio, venganza, ignorancia, superstición, discordia y ambiciones malsanas. Un enemigo interno que adquiere diferentes formas. El «conservadurismo» del que nos habla Abasolo es una de ellas. El miedo al cambio se articula con la admiración irrestricta, desproporcionada, a-crítica por lo foráneo, por lo extranjero —europeo o norteamericano— y se concretiza es una enfermiza tendencia al plagio y la copia. Una abdicación radica a buscar lo original que es sinónimo de un olvido de sí mismos: se dejan de lado, renuncia a su destino. Un olvido de sí, una abdicación a nuestro destino que mezclado con la admiración desproporcionada hacia lo extranjero debía traducirse en la tendencia de los americanos a traer europeos para que pueblen su tierra. La importación de gente, de inmigrantes, tan de moda en los tiempos de Abasolo, constituye un peligro que nuestro autor no demora en mostrar. La tendencia a la desunión, la propensión racial a la diáspora, a la divergencia, es para Abasolo un último y formidable enemigo interno.

En tanto que pueblo nuevo, en América está todo por hacerse. Además de errores y amenazas, esta situación es pura oportunidad. América está por ser construida, armada, debe ser creada: esa es, para Abasolo, la más grande de las tareas que se pueda imaginar. El porvenir de América no se forja, sin embargo, solo de sueños, sino que requiere de voluntad y trabajo. Es el hombre, su voluntad la que hará posible que las promesas se cumplan, que los destinos se alcancen, que los fines se logren, porque no hay causalidad en la historia. La estrategia diseñada por el autor parte por la «desespañolización», la emancipación mental, la educación, la unificación, y desarrollo de un temperamento político americano.

La «desespañolización» implica superarnos a nosotros mismo, renunciar a lo que somos, dejar atrás la herencia española que nos deja atados en el pasado, con su carga de violencia y de sangre, de conservadurismo e inmovilidad. La liberación no lo es, sin embar-

go, solo de España, sino que de toda Europa. Habrá que superar todo tipo de dependencia, pues dependencia es abdicación para Abasolo, es renuncia de lo que podríamos ser, de nuestro destino como pueblo, es la muerte de un pueblo, es la pérdida de sentido y finalidad. A la autonomía llama nuestro autor, autonomía que no implica, sin embargo, negación irrestricta y ciega de todo lo que viene del viejo mundo: la propuesta es «asimilar».

A expresar nuestra «originalidad» invita Abasolo y para lograr este objetivo el camino es la educación. Una educación emancipadora, integradora, respetuosa, «suscitadora». La educación será para nuestro autor una clave absolutamente central en la construcción de América. De una América que debe unificarse. Una unidad que si aspira a permanecer requiere de un fundamento estable. No puede ser simplemente decretada por razones pragmáticas, de una conveniencia coyuntural y, por lo tanto, efímera. Abasolo exige, para que dicha verdadera unidad se dé, el nacimiento de un «espíritu público latinoamericano».

Entre este diagnóstico del presente y las estrategias para el futuro se va dibujando, como cabría esperar, una visión, una representación, una proyección, una idea y un ideal que el filósofo tiene de su continente. América como pueblo joven, amenazado por su pasado y su presente, pero abierto a su futuro en tanto posible cumplimiento de un destino brillante.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberdi, Juan Bautista (1995), «Memoria sobre la conveniencia y objeto de un Congreso General Americano», *Fuentes de la cultura latinoamericana II*, L. Zea (edit.), FCE, México.
- Astorquiza (edit.) (1982), *Bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980*, Barcelona, Chile.
- Bilbao, Francisco (1995), «Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas», *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (edit.), FCE, México.

- Escobar, Roberto (1976), *La filosofía en Chile*, Editorial Universidad Técnica del Estado, Santiago de Chile.
- _____ (2008), *El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010*, RIL, Santiago de Chile.
- Figueroa Pedro Pablo (1897), *Diccionario biográfico de Chile*, Imprenta y Encuadernación Barcelona, Santiago de Chile, cuarta edición, tomo I, pp. 23-25, disponible en: <<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0003465.pdf>>.
- Fuenzalida, Edmundo (1983), «The reception of 'scientific sociology' in Chile». *Latin American Research Review*, vol. 18, N° 2, pp. 95-112, disponible en: <<http://www.scribd.com/doc/259219/The-Reception-of-Scientific-Sociology-in-Chile>>.
- Inostroza (1969), *El ensayo en Chile desde la Colonia hasta 1900*, Andrés Bello, Santiago.
- Jobet, Julio César (1953), «Notas Sobre Francisco Bilbao y Jenaro Abasolo», *Occidente*, n° 94, Editorial Universitaria, Santiago.
- _____ (1955), *Precursores del pensamiento social de Chile*, Editorial Universitaria, Chile.
- Roig, Arturo Andrés (1995), «Los ideales bolivarianos y la propuesta de una Universidad latinoamericana continental», *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, L. Zea (edit.), FCE, México, p. 69.
- Vidal M. Santiago, «Introducción a la Historia de las Ideas filosóficas en Chile en el siglo XIX», *Bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980*, Barcelona, Chile, 1982, pp. 46-68.
- Villalobos Clavería, Alejandro, (1998), «Algunos hitos de la Filosofía Colonial Chilena y Brasileña: Un análisis comparativo de su trayectoria entre los siglos XVI al XIX», *Cuadernos de Filosofía*, vol. 16, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad de Concepción, Chile, pp. 313-330.
- Vitale, Luis, *Interpretación marxista de la historia*, disponible en: <<http://www.elquecallaotorga.cl/descargas/tomo4.pdf>>.

CARENCIAS Y SALVACIÓN DE AMÉRICA SEGÚN ENRIQUE MOLINA G.¹

*Pablo Salvat Boloña*²

I

ENRIQUE MOLINA, AL IGUAL QUE OTROS pensadores latinoamericanos contemporáneos suyos, se enmarca conscientemente en su situación singular de hombre americano. Por esa «conciencia» no le eran en absoluto ajenos los desvelos y preocupaciones que llenaban las horas de sus coterráneos, por llevar adelante, hacer progresar en todo sentido a su patria y al continente americano. En efecto, lo que aparece a su conciencia es la situación de lo americano; situación que caracteriza «negativamente», por la ausencia de una serie de elementos y estructuras que no han permitido su expresión eficaz, propia y más profunda. Partimos de este punto,

¹ Este artículo está basado en la segunda parte de la memoria para optar al grado de Licenciado en Filosofía, *Visión del Hombre y Visión de América según Enrique Molina G.*, Instituto de Filosofía, PUC, 1982.

² El autor tiene el doctorado en filosofía política en el Instituto Superior de Filosofía, de la Universidad Católica de Lovaina, y el postdoctorado en la Chaire Hoover de la misma universidad. Actualmente dirige el magíster en Ética social y Desarrollo humano y es profesor titular en el Departamento de Ciencia Política y RRII, de la Universidad Alberto Hurtado.

porque es el ángulo de mira que, en su negación y esfuerzos de superación, permite ir configurando cierta «visión de América» en nuestro autor. Para proponer una América renovada, distinta, con hombres que asuman esa responsabilidad, debemos intuir, captar, las zonas oscuras que hoy no permiten desplegar todo el ser.

En primer lugar, América Latina, a diferencia de su congénere del Norte, no ha logrado realizar su independencia integral, a pesar de haber obtenido hace ya bastante tiempo la independencia política de sus conquistadores españoles. Porque esa independencia «constituyó un acto de separación política». Es decir, un acto que resolvió a nuestro favor el manejo y dirección del poder sobre nuestros países. Pero ello no implicó ni implicaba de suyo, *ipso facto*, el despliegue de una expresión propia como personalidad cultural definida. Porque, «siendo, no obstante, la cultura algo que no se improvisa de la noche a la mañana, estos países atrasados políticamente libres siguieron siendo vasallos del Viejo Mundo en las ciencias, letras, artes, educación, sin mencionar el orden económico (...)» (1942: 106)³. Éramos, entonces, un continente «atrasado». Atrasado con respecto de un polo ejemplar, o sea, avanzado. Lo atrasado nuestro se compaginaba negativamente al compararnos con lo avanzado de ellos, en todos los terrenos.

³ La comprobación relativa a la necesidad de completar la independencia política de 1810 por medio de una segunda independencia caracterizada como de mental o cultural, fue muy cara a algunos pensadores. En Chile esta inquietud se ve reflejada por ejemplo en el *Discurso Inaugural de la Sociedad Literaria*, 3 de mayo de 1842, de José V. Lastarria. Igualmente en Argentina llama la atención el pensamiento de Juan B. Alberdi, quien al respecto expresa que: «Nuestros padres (se refiere a los libertadores) nos dieron una independencia material; a nosotros (se refiere a la generación liberal del 37) nos toca la conquista de una forma de civilización propia: la conquista del genio americano. Dos cadenas nos ataban a Europa: una material que tronó, otra inteligente que vive aún. Nuestros padres rompieron la una por la espada: nosotros romperemos la otra por el pensamiento. Esta nueva conquista deberá consumir nuestra emancipación» (*Fragmento preliminar al estudio del derecho*, 5 de enero de 1837, Librería Hachette, Buenos Aires, 1955, pp. 55-56).

Europa era el lugar de expansión espiritual y material de la humanidad por excelencia. Primero ella, después, históricamente, como sabemos, lo será nuestro vecino del Norte, que siendo contemporáneo nuestro, nos ha dejado ya atrás.

Esa independencia, en suma, fue relativa.

Obviamente, esta situación es un obstáculo para reafirmarnos como sujeto autosuficiente, con un rol específico. Ahora bien, este estado de cosas se manifiesta, en primer término, en la cuestión económica. No porque lo económico para Molina sea lo determinante y fundamental, sino porque, no podremos desarrollar una vida espiritual, de valores, plena y cabal, si nos mantenemos como estamos, es decir, con analfabetismo, con zonas inexploradas, con capacidad de trabajo ociosa, etc. Para ser más, necesitamos más recursos que nos posibiliten ser, esa es la cuestión. Porque la necesidad del desarrollo cultural, que nos permita expresarnos en lo que somos, no se da en el aire. Necesita del desarrollo económico, en tanto «nuestra América se resiente en su 'vida espiritual' de inferioridad económica» (102). Las formas de vida espiritual iberoamericanas son débiles, parciales, en cuanto ellas se «levantan sobre una base económica deficiente. Es la que han llevado por lo general los pueblos hispanoamericanos» (1974: 204).

Un factor externo que origina la situación de «dependencia» lo podríamos ubicar en cierto «imperialismo económico». Ciertamente, la capacidad técnica y financiera de los países allende nuestro continente (Alemania, Inglaterra o EE.UU.) han conformado el comportamiento económico-material, tanto en el pasado como en el presente de América Latina. Esa singular presencia entre nosotros, les ha conferido una «hegemonía industrial y comercial». Ello ha significado, algunas veces, que en aquellos países se ha subvalorado la capacidad de los hispanoamericanos para llevar adelante su propio desarrollo. Al mismo tiempo, esa actitud se traduce en un criterio reduccionista cuando de juzgar a América Latina se trata: «Para los europeos (...) América es

tierra de riquezas, (...) y exclusivamente de indios. Para otros (...) financieros y hombres de negocios, es el continente que produce una cantidad codiciable de materias primas (...)» (1942: 106-107).

Naturalmente, según Molina, no toda presencia extranjera es sinónimo de «imperialismo». Para que lo hubiese en sentido estricto tendría que darse la dominación de un Estado sobre otro por la fuerza. Un factor de la dependencia americana en lo material es la presencia negativa del «imperialismo», pero no es el único ni el más importante. El otro factor de la relación en juego somos nosotros mismos como sujeto colectivo incapaz de desplegar nuestras riquezas y potencialidades. Por ejemplo, «salvo raras excepciones, las industrias se encuentran en estado incipiente y las más importantes son, de ordinario, propiedades de explotadores extranjeros» (1974: 204). Luego, no son los latinoamericanos los que imprimen la dirección y el orden de las bases materiales que poseen, con las consecuencias previsibles. Por consiguiente, no somos dependientes solo por cierta voluntad ajena, también hay causas en nosotros mismos que lo hacen posible. Al respecto Molina sostiene que «(...) el origen de las desventajas que con razón nos desazonan se halla en esta sencilla y trágica fórmula: somos civilizados para consumir y primitivos para producir» (1942: 102).

Por decirlo así, Hispanoamérica se ha remontado históricamente a los resultados del progreso en los países más adelantados (sin comprender las 'fórmulas' para obtener ese progreso). Lo ha captado, sea por la influencia externa o por los viajes a esos países. Es decir, se ha asomado a lo «civilizado» como forma moderna de vida y comunicación, saltándose el proceso mismo que ha llevado hasta ello. Quiere ser inmediatamente «civilizada», esto es, negar su atraso real, y la capacidad de arribar, por sus propios medios, a ese resultado. «Nos falta ciencia aplicada a la técnica, industrialización de la producción, a lo más, aún somos productores de materias primas (e incluso, a veces, dependemos de una sola de ellas), pero, paradójicamente, y al mismo tiempo, no nos

quedarnos atrás en las formas de consumo, queriendo parangonar el mejor estilo occidental o norteamericano». Ello es el deseo de 'refinamiento' para desarrollar algunas de las tareas cotidianas: queremos cómodos y vistosos automóviles, queremos radios 'que aturden los oídos', oficinas perfectamente equipadas y otros elementos suntuosos. Y fuera de la desigual distribución que ellos tienen, ni siquiera los producimos: debemos importarlos. Asumir esta tarea implica, por una parte, el trabajo sobre la naturaleza que nos rodea, su perfeccionamiento, por medio de la ciencia y la técnica; por otra, forjar, crear valores espirituales propios, que reflejen nuestro peculiar modo de ser. El aspecto cultural, valórico, no debe esperar la consecución del objetivo primero, debe animarlo y orientarlo, para que aquel no sea jamás un fin en sí mismo, sino un valioso medio que posibilite la expresión del espíritu americano. Hay «atraso» en la manera de producir, somos incapaces aún de elevar nuestro nivel científico-técnico e industrial, de modo tal que nos permita una estructura mínima desde donde desplegar con vigor nuestra propia personalidad como continente.

Y, para enfrentar tan «sencilla y trágica fórmula», no nos quedan al parecer más que dos caminos: «En el primer caso, o producimos lo que deseamos o prescindimos de ello; en el segundo, o nos hacemos aptos para explotar nosotros mismos nuestras riquezas o preferimos que queden sin explotarse» (1942: 103). Ese es el desafío para nosotros. Asumirlo de modo verdadero implica una postura nueva frente a la situación que nos agobia; un cambio de actitudes, una tensión de fuerzas personales, sociales, culturales, en pos de una real independencia económica, no para querer ser como son los otros centros mundiales, sino, para, simplemente, poder ser nosotros mismos, sin claudicaciones e interferencias. Hay que tender a lo mejor, hay que perfeccionar lo dado, y potenciar lo implícito no explorado, porque «los brazos negativos de estas tenazas –renunciar, no trabajar– significarían un retroceso de nuestra cultura. No queda más que oír la voz del perfeccionamiento»

(1942: 103). El fin en este aspecto es alcanzar las metas mínimas de sustentación material del continente, «(...) es un imperativo de la hora actual, y que continuará en el horizonte de nuestro futuro como un ideal indeleble mientras no lo realicemos, superar la dependencia económica de nuestra América y adquirir la capacidad de explotar por nosotros mismos y en condiciones de equidad con los demás hombres las inmensas riquezas y posibilidades de nuestra tierra, de nuestros mares y de nuestro subsuelo» (1951: 27). Los medios para conseguir este fin son variados. Molina hace hincapié en la necesidad de la industria, por un lado; es decir, la aplicación a los medios de producción la investigación científica y técnica, tendiente a elevar su eficiencia y productividad: pasar de un nivel más primitivo a uno más avanzado, el otro polo, son los sujetos individuales mismos, donde hay que desarrollar una vocación permanente de entrega y sacrificio. Las herramientas, entonces, previa conciencia lúcida de la situación y sus causas, son la ciencia y la técnica, y el trabajo valorado y recompensado de manera justa. Es en ese primer aspecto a implementar por los latinoamericanos donde podemos relacionarnos y ayudarnos con el aporte extranjero, eso sí, teniendo cuidado de no mimetizarnos con el soporte valórico de su civilización material, de no perdernos a nosotros mismos en la búsqueda y consecución del mayor progreso económico. Por cierto, «tenemos aún (...) mucho que aprender de la ciencia europea o americana. Pero no olvidemos que este progreso material y el dominio y explotación de las fuerzas naturales, no deben ser tenidos como fines en sí, sino como instrumentos y medios de vida espiritual» (1947: 210).

El progreso socioeconómico posibilita el despliegue de una más rica y variada vida espiritual. Sin duda, no una vida espiritual en abstracto, sino la nuestra, como hombres con historia y trayectoria valórica, aún no realizadas plenamente, que espera, en vigilia, ser tomada y ceñida a nuestra medida, superando los obstáculos para su expresión.

De esta manera, la dependencia económica y la debilidad de la base material que se constata en los pueblos hispanoamericanos aparece a la conciencia como el primer momento de negación en el modo de ser actual de nuestra América.

Queremos ahora, entonces, intentar desarrollar el segundo momento de negación presente en la realidad americana. Enfocaremos este segundo momento, siguiendo a Molina, hacia las «carencias» (debilidades) que acusa el sujeto colectivo (la subjetividad) que habita esta parte del mundo.

El hablar de «carencias» en el hombre americano parece mostrar el espacio, la distancia que aún media entre el ser humano expresado en plenitud, el europeo-occidental, y el ser actual, presente, de nuestros coterráneos. Ello preanuncia, además, que a nosotros nos «falta» para llegar a ser como son ya los hombres del Viejo Mundo. De alguna manera, el percibirnos como «carentes de» nos remite a otro lugar (no solo ideal, sino también real), donde esas carencias estarían superadas en una «positividad» expresa. Lo real es el ser que somos, con debilidades y limitaciones. Lo ideal es lo que podríamos ser, si lográsemos superar las «negatividades» que nos constituyen actualmente, y que, al parecer, no pertenecen de manera connatural a los hombres de esta América.

Por otra parte, en el examen de las carencias del sujeto colectivo americano no podemos dejar de atender algunos aspectos de la historia de ese sujeto.

Por cierto, no por un afán de hacer historia sino en tanto nos ayuda a comprender y situar mejor los elementos por examinar. En relación con ello, pensamos que el ser actual, las «maneras» de ser que lo conforman y expresan, se apoyan y proyectan desde un ser «sido», que no es puro pasado sino raíz incrustada en el accionar del presente y que lo despliega a un futuro desde una determinada perspectiva. El ser «sido» nos puede indicar las rutas por donde ha crecido este proyecto de ser hombre desde América.

Ahora bien, digamos de paso que Molina advierte y considera que América y sus habitantes no han tenido siempre, propiamente hablando, una «historia». Es decir, no han tenido una conciencia «histórica» de su pasado al modo europeo. Por ende, América «entra» en la historia a partir de su «descubrimiento» por los españoles. Antes de ellos, la vida humana aquí desarrollada era muda para el único mundo que vivía, progresaba, y constituía historia. Nuestro continente era un ente sin luz, en la penumbra, a la espera de su «nacimiento verdadero». En la palabra de nuestro autor: «Largos fueron los siglos en que los dramas y tragedias de la cultura se desarrollaron en otros mundos. Desde que la luz de la historia se vertió sobre este continente, cuántas etapas ha superado la América que son otras tantas ejecutorias del título de nobleza de llamarse americana» (1942: 89-90). Por el descubrimiento y la conquista, América ha hecho su entrada, entonces, a la «verdadera» historia (*cfr.*: Caturelli, 1961⁴).

Pues bien, desde el punto de mira en que queremos avanzar, el aspecto histórico nos muestra algunos elementos que han contribuido a configurar las «carencias» del hombre en América. En esa perspectiva, sobresale la influencia del origen en la conformación del carácter del ser americano. Sin embargo, pensamos, que no estaba inscrita en la ‘esencia’ de ese ser, su debilidad o carencia, su ‘menos’ en el grado de desarrollo de cualidades y capacidades propias. Las circunstancias en que arriba a la historia y su continuación peculiar, así como sus condiciones de existencia son las que van dando dirección y sentido a su esencia, es decir, a su particular modo de encarnar el ser. Modo particular que hacemos patente, especialmente por su negatividad, por su no-ser aún, o sea, por sus carencias y falencias presentes, que nos develan una potencialidad como posibilidad inmanente al afirmarnos y re-conocernos desde esa relativa e histórica negatividad. El «origen» como sello

constitutivo latente, de la humanidad americana, se nos muestra, según Molina, desde dos vertientes originantes principales: la raza y la herencia colonial. Con respecto a lo primero, el autor piensa, en general, que «Sudamérica ha sido la víctima de un mal punto de partida en materia de razas» (1917: 27). Esto implica que los habitantes naturales de estas tierras no poseían ni poseen las mejores aptitudes para implantar y constituirse en países con culturas prósperas, fuertes y progresistas. Pero al mismo tiempo, ello no es tan negativo si pensamos en la parte de componente «blanca» que ha venido y anclado aquí, mezclándose, en dosis diversas, según se haya dado el proceso de colonización en cada país: percatándose de lo anterior, de lo que se trata, a fin de cuentas, es de la correcta asimilación de lo indígena a la cultura predominante, es decir la europeaoccidental: «o sea, hay que asimilarlo a la cultura de origen europeo-ibero-cristiano (...)» (1942: 118). Y, papel relevante en esa meta cumple la enseñanza del idioma, como medio imprescindible para superar el aislamiento y compartir la construcción de una expresión cultural común. Tarea, esta, que debe realizarse con «el mayor interés fraternal en favor del indio para que lleve una vida humana sin que tenga que sufrir ni injusticias ni explotaciones» (1942: 118). Ello con el fin de incorporarlos, respetándoles sus tradiciones, a las colectividades nacionales. En definitiva, se tratará de incorporar el factor indígena puro a la cultura criolla que se ha venido desarrollando paralelamente, con el objetivo de superar los aislamientos mutuos enclavados en un suelo común.

Ahora bien, ya expresamos o adelantamos una razón de debilidad en que se convierte ese origen indígena para el hombre americano. Molina no se detiene a explicitar más esa idea. Creemos, que en lo anterior hay obviamente una noción implícita que hace radicar la superioridad del modo de ser y hacer en el hombre blanco, genéricamente hablando, el europeo-occidental. Sea por los logros materiales o por su capacidad de encarnar valores espirituales y religiosos considerados superiores.

⁴ Alberto Caturelli, *América bifronte: ensayo de ontología y filosofía de la historia*, Editorial Troquel, Bs As, 1961.

El segundo factor «originante» que se suma al anterior en la perspectiva más arriba señalada es «la herencia colonial». Es decir, al factor de raza se agrega la herencia social de la Colonia, como momentos que marcan características negativas para el surgimiento humano pleno de este continente. Esta herencia social de la Colonia nos ha procurado «desventajas» en el esfuerzo posterior para extender y mejorar nuestras condiciones culturales y materiales.

Naturalmente, son desventajas en comparación a otros procesos de formación histórico-cultural que se iniciaron sin las trabas ya mencionadas más arriba; en particular, Molina coloca como ejemplo opuesto a los EE.UU. La herencia colonial -y con ello no queremos decir que Molina solamente vea lo negativo en el proceso de conquista española- nos ha legado «condiciones desventajosas» para nuestro progreso. Al decir de Molina: «En la Colonia, la educación fue nula o defectuosa. Al revés, imperaban el monopolio comercial a favor de España, las supersticiones religiosas, la intolerancia personificada en la temerosa sombra del Santo Oficio, la censura para el tráfico y lectura de libros, circunstancias todas contrarias al desenvolvimiento intelectual –agregando a ellas todavía la pereza hidalga y lugareña– y difíciles peculiaridades geográficas dejaron a las poblaciones iberoamericanas en «condiciones desventajosas»⁵.

Estas eran las condiciones desde las cuales debía intentar desplegar su ser y hacer el hombre americano. No eran las mejores. Allí, la debilidad educativo-cultural se nos presenta como

⁵ El Juicio de Lastarria, por ejemplo, respecto de la Colonia es de una descalificación global. Siendo más radical que Molina en este punto, no existe en él el ánimo de recuperar algunos aspectos de este pasado sino la resolución de olvidarlo completamente: «Apenas ha amanecido el 18 de septiembre de 1810, estamos en la alborada de nuestra vida social, y no hay un recuerdo tan solo que nos halague, ni un lazo que nos una a lo pasado antes que aquel día. Durante la Colonia no rayó jamás la luz de la civilización en nuestro suelo» (Lastarria, 1968: 97).

un elemento principal en las «carencias» que expresará el sujeto colectivo al mostrarse en su ser «sido» y su manera de ser actual.

Es decir, la falencia cultural heredada se hace parte de una deuda que tienen los pueblos iberoamericanos con la humanidad toda. Y como leemos más arriba, no era tan solo la defectuosa educación recibida la que incidió directamente en las posibilidades de expresión latinoamericanas (impidiéndoles reconocerse a sí mismos, diferenciarse, y a partir de allí, manifestarse dentro del conjunto de la humanidad); sino que, además, debieron sufrir la «intolerancia» y la «censura de libros», mermando la potencialidad espiritual latente del nuevo continente. A ello debemos agregar un elemento psicológico, la «pereza» hidalga y lugareña; y más aun, las dificultades naturales impuestas por el medio geográfico original. Con ellas, en verdad, tenemos un conjunto de elementos, que urdiéndose entre sí tejen una trama de «condiciones desventajosas», es decir, de «negatividades» para el posterior desenvolverse del sujeto colectivo en América. En este sentido, Molina expresa que ambos factores (raza, herencia colonial), presentes en el «origen» de Iberoamérica han sentado las bases del «(...) orgullo, el desprecio del trabajo, el mantenimiento de las castas, el parasitismo social (...)» (1917: 27-28). Como características por las que se distinguen los sudamericanos. Características que no son puramente externas, pertenecientes al entorno natural-cultural, sino que, al mismo tiempo, van determinando el espíritu personal (como al objetivo y objetivado).

Veamos a continuación –yendo más allá de las influencias del «origen», presentes en el hombre americano– cuáles serían las expresiones de debilidad («carencias») más claras y frecuentes que signan al iberoamericano. Según nuestro autor, la primera parece ser la «indisciplina y desorientación del carácter». Ambas nos remiten a la ausencia de una responsabilidad individual asumida colectivamente que pueda ser motor de una disciplina consciente, es decir, no por sí misma, sino por el fruto y resultado del progreso

que por medio de ella obtenemos. Esta indisciplina trae aparejada, entonces, una irresponsabilidad ante sí, y sobre todo, ante los otros. Implica, también, la incapacidad de una producción material y cultural permanente y sostenida, que sea capaz de arribar a resultados valiosos y duraderos; resultados que queden como muestra del espíritu objetivo para las nuevas generaciones, y de los cuales ellos beban y se comprendan a sí mismos para continuar la tarea hacia el futuro. La falta de disciplina, la ausencia de una responsabilidad consciente, surgida de nuestra propia libertad, como afirmación de valores espirituales, conduce a una ausencia o carencia de carácter en los hispanoamericanos. La ausencia de carácter, esta debilidad de la personalidad americana no le permite al americano la creación y recreación de sí mismo y de su medio, de un modo sostenido, paulatino, ascendente.

Sus manifestaciones positivas parecen quedar agotadas en los momentos cúlmines en que se producen, pero luego de ellas sobreviene una existencia en la monotonía, en la uniformidad. Los momentos positivos son como olas pasajeras que se salen de su cauce tradicional para invadir terrenos y espacios no investigados o conquistados, produciendo un resurgimiento colectivo en torno a ellas, para después volver nuevamente a su cauce «normal». La ausencia de carácter, en suma, nos impide determinarnos como sujetos colectivos, y esto mismo constituye una dificultad para superar el atraso en que vivimos.

Ahora bien, los factores de indisciplina-irresponsabilidad nos llevan a otro elemento que Molina percibe en el accionar del iberoamericano: la impulsividad. El accionar «impulsivo» nos habla de un existir «pulsional» momentáneo y pasajero, «espontaneísta» y poco reflexivo.

De una existencia determinada, en el mayor de los casos, por una actitud de acción y reacción al medio circundante. Actitud que no es conducida por valores trascendentes, sino por la respuesta del momento a la necesidad del momento. Sea en el actuar

político, social o cultural, nos parece percibir esa manera de ser que afronta los temas y realidades solo en el momento preciso, y tan solo si es necesario para la coyuntura vivida en esos instantes. No se requiere un norte abarcador y global al interior del cual ir enmarcando la actividad creadora de los pueblos, ella surge como de la nada, y desde su esplendor vuelve a apagarse, para después archivarse en un pasado que no se recupera. En esas condiciones, las posibilidades de constituir un carácter latinoamericano, como expresión continua, evolutiva y dinámica de sus propios valores asumidos se vuelve bastante difícil. La creación cultural como expresión de la personalidad se hace esporádica, pasajera, constituyéndose en novedad suma por un momento, para después retornar al espíritu personal y continuar nuestras vidas paralelas cuando el eco de la novedad se ha apagado.

El tiempo del mañana será un nuevo tiempo que surgirá casi de la nada, porque lo que hemos sido es solo eso: «ser sido». Esta impulsividad habla, además, según Molina, de un espíritu de ligereza y desaprensión, de incapacidad para reflexionar. Este espíritu de ligereza nos muestra una falencia fundamental: la ausencia de racionalidad en la autocomprensión y proyección hacia el futuro. Y ello porque lo impulsivo es el modelo ejemplar de lo irreflexivo, de lo espontáneo, que surge de la negación de la razón, para constituirse en acción inmediata. La ausencia del pensar nos manifiesta, entonces, la no-mediación de la razón ante lo dado allí presente que nos interpela y requiere. Y si el sujeto colectivo e individual no ejerce la mediación de la razón en la conformación de su hacer cotidiano y existencial ¿cómo orienta su personalidad general, de acuerdo con qué normas valóricas, en qué caminos? Si no alumbra de racionalidad el quehacer histórico propio ¿cómo ha de llegar a reconocerse y hacer de sí mismo una obra duradera, una respuesta trascendente al momento individual y temporal? Es indudable que no podemos generalizar lo anterior para toda la historia y el devenir del ser americano, pero ello es

un elemento constatable en la evolución y estado de nuestros pueblos según Molina: una defeción a superar. Pero, como bien sabemos, solo podemos superar algo cuando tenemos conciencia de ese algo como un elemento perturbador para nuestro desarrollo y expresión.

Así, entonces, la impulsividad (como un rasgo que se destaca) manifiesta la carencia de reflexividad autosostenida, la respuesta al momento presente, la incapacidad de forjarse en un proyecto de continuidad más allá de cada individualidad particular. Esto es, además, un motivo que dificulta la asunción racional y convencida de normas valóricas, capaces de dar alimento espiritual fundamental en el devenir como colectividad americana. Si esa asunción es débil, dificulta, también, la capacidad para enfrentar y superar tanto las falencias que se sufren como los sacrificios que depara adentrarse en las vías del progreso como civilización integral. Es decir, los valores espirituales reconocidos y sostenidos por la razón son la base, el sostén y la orientación de cualquier avance que quiera llamarse verdadero progreso, y no mera acumulación o superación cuantitativa. Por lo demás, ese factor de impulsividad y manifestación espontánea (que es distinto a lo espontáneo). «Cuánto derroche de energía en nuestra historia, a menudo malograda por esporádica y herida de inconstancia» (1942: 93). La inconstancia americana es el permanente comenzar todo de nuevo, como si antes nada hubiese sido adelantado o todo ello tuviera necesidad de ser negado, para afirmar, ahora sí, el «verdadero» proyecto o camino.

Es por todo lo anterior (origen, inconstancia, impulsividad) que se percibe en los latinoamericanos una «(...) ausencia de solidez moral, de carácter, de disciplina y estimación de verdaderos valores espirituales» (1974: 205). Ausencias que se hacen manifiestas en la debilidad de nuestra personalidad cultural por advenir a mejores y superiores destinos por medio del trabajo, y con la guía de «verdaderos valores espirituales».

Pero, además de los factores presentes en el «origen» de nuestra América ¿qué otros se pueden aducir para intentar explicar las carencias y debilidades reseñadas anteriormente? En un primer acercamiento se encuentran las causales más objetivas, estructurales, sociales, sobre las que Molina no detiene mucho tiempo su atención. Ellas son las inconvenientes condiciones sociales, económicas o políticas, reflejadas también en miseria e injusticia. Pero estas, de algún modo, han sido mencionadas ya en el carácter dependiente y subdesarrollado de la reproducción material a la que se ve sujeta América Latina. No es que este factor no preocupe a Molina, pero él se ve mejor armado y más interesado en escudriñar, aunque no sea con toda la profundidad requerida, las causas subjetivas que contribuyen a producir ese estado de debilidad y carencias. En relación con este punto sostiene que «Disolventes del carácter y causas que estorban su formación constituyen las malas inclinaciones y vicios (...) la cohorte de falsas valoraciones sociales (...) de algunos medios de la sociedad» (1942: 38). Rechaza e impugna Molina la valoración que provenga de los meros convencionalismos, de las modas pasajeras, de los apellidos heredados, o de la riqueza e influencias. Ellas constituyen elementos disolventes, es decir, que provocan y promueven la disolución y separación y, por ende, la negación de las características positivas necesarias para forjar un carácter individual y colectivo a la altura de sus necesidades y posibilidades. Lo impulsivo «espontaneísta», junto a las fórmulas sociales de mera conveniencia, ayudan a resaltar la presencia y acción negativa del «individualismo desenfrenado», como pauta de acción de los sujetos individuales. Sabemos que el «individualismo» cultivado como *ismo* superlativo conlleva la negación a la tarea común y solidaria de levantar un futuro promisorio para todos los habitantes del continente. Este, apoya y privilegia el ascenso personal aún a costa de los propios valores; el objetivo es la meta, los medios no le preocupan en demasía. De modo que «(...) ese individualismo

agresivo se presenta por doquiera en forma de desconocimiento de toda norma moral, cuando hay un interés de por medio (...)» (1942: 64). Es decir, para este individualismo «agresivo» no hay más normatividad que la que conviene a la realización de sus propios intereses. Con esa actitud se impide la realización de una voluntad valórica colectiva, general, desde la cual cada individuo realice la suya. Y, bien lo sabemos, ambos momentos se requieren mutuamente: lo social y lo individual, lo particular y lo general. La tarea es la complementación armónica de ambos bajo la égida de valores espirituales asumidos reflexivamente. Ese individualismo tiene para Molina una doble causa posible: «es tal vez, el resultado de la pérdida de la fe en valores de ultratumba y del sufragio universal». Por un lado, el individualismo a ultranza nos estaría revelando una incapacidad de asumir, aceptar y propugnar valores más universales, generales, capaces de trascender, no solo su propia persona, sino también el momento histórico en que vive. El sujeto «individualista» se termina y cierra en la consecución de sus metas propias, particulares, singulares, quedando al margen de compartir por el diálogo mutuo un destino valórico más elevado y universal. Lo anterior presupone, por cierto, la no creencia en valores que vayan más allá del yo personal; valores que inagotables en una vida humana puedan comportarse como nortes permanentes de una conducta y una actitud. Ahora, el porqué de ese resultado no lo explicita claramente el autor. Puede deberse, creemos nosotros, a la deficiencia educativa en valores espirituales sólidos, a la influencia de modelos foráneos que nos encandilan pasajeramente, impidiéndonos reconocer y afirmar valores nuestros de modo permanente. Por otro lado, en el terreno político-social, el individualismo crece al amparo del descrédito del proceder democrático como forma, en lo civil, de resolver y enfrentar los problemas comunes. Ello conlleva, también, un desprestigio de la capacidad de resolver los antagonismos y conflictos sociales por la sola acción del Estado y la sociedad organizada. En verdad, el confiar solo al Estado

la resolución de todos los problemas sociales implica una carga imposible de cumplir para él solo; por otra parte, es signo de pasividad personal que espera que los otros solucionen los asuntos más urgentes o necesarios. Aunque es evidente, después de todo, que al comprobar la incapacidad del Estado de solucionar por sí mismo todas las cuestiones, crece en muchos la convicción de que solo un esfuerzo individual constante puede traer los resultados requeridos. Molina no critica ese esfuerzo individual. Al contrario, lo propone como forjador de un carácter más aguerrido y fuerte, capaz de sobreponerse a las situaciones adversas y seguir mirando hacia adelante. Será verdadero en tanto, eso sí, se ponga en la mira de los valores espirituales, es decir, tenga un contenido y sentido ético prístino y demostrable que oriente su acción. La crítica de Molina va dirigida al actuar individual que no es capaz de conducir sus actitudes según normas valóricas universales y trascendentes a él mismo. En este aspecto, el juicio del autor es duro, y afirma que «(...) el enemigo (...) del civismo y del espíritu público se halla, no en el humanismo (refutando a Encina, en la polémica educacional del año 12), sino en el individuo epicúreo y sin ideales (...), ha sido el individualismo de aquella especie (movido por el placer y el interés), tipo disolvente y funesto, el agente que ha viciado todos los anhelos colectivos» (1912: 55). La superación de América Latina requiere de un esfuerzo colectivo superior para perseverar y alcanzar un más ser, en todos los planos posibles. En este sentido, la presencia de un individualismo «disolvente» no contribuye a la realización de ese ideal.

Continuando con el rastreo de las posibles causas generadoras y afirmadoras de los elementos de debilidad de la personalidad americana vistas con anterioridad, el autor menciona dos factores que han incidido en ella, y que podríamos ubicar al interior de la historia misma del sujeto colectivo.

Al parecer, el devenir histórico de este sujeto colectivo estaría signado por un débil cultivo y apreciación de sus propias

tradiciones, las cuales pudieran constituir el suelo nutricio de una evolución en progreso ascendente hacia la realización y concreción de valores espirituales propios. El tema de las tradiciones es importante en la conformación del modo de ser americano en tanto su ausencia implica la ruptura de la memoria histórico-cultural en la cual y desde la cual los pueblos pueden reflejarse y proyectar su acción. El cultivo de las tradiciones más caras a los pueblos les permite, además, la posibilidad de reconocerse en el origen y, por ende, diagnosticar, explicitar el ser actual y la situación que lo enmarca. La memoria histórico-cultural sería como el *desde-donde* yo me ubico, me percibo, y me comprendo en el presente, y me proyecto hacia un más allá que todavía no es. La ruptura de esta memoria inaugura la discontinuidad de nuestra propia configuración de ser en el devenir; corta los eslabones que pueden o podrían darnos más luz, cuando el presente oscurece o borra los caminos a seguir. Sin esa posibilidad de reconocernos en un ser-sido ya, quedamos como desamparados, dificultándose la asunción real de valores capaces de dar un sentido a la existencia humana colectiva y de forjar un modo de ser definido. Esta ausencia de carácter que nos muestra el presente de nuestra personalidad, siguiendo el hilo anterior, se expresa, entonces, «por la falta de sólidas tradiciones y quién sabe si hasta de suficientes dolores; por la carencia de ese acervo de energía que van dejando en la sangre las luchas seculares (...)» (1974: 205).

A su vez, más allá del cuidado consciente y permanente de las tradiciones como tarea a asumir en la perspectiva de forjar una autoconciencia americana, señala Molina la carencia de «suficientes dolores», de energía acumulada en el transcurso histórico. Y esa carencia marca el carácter del modo de ser americano, como ausencia de vigor, energía, disciplina, aplicada racional y éticamente en la superación y progreso de la vida humana de los pueblos hispanoamericanos. Lo que subyace a esta cuestión es la creencia en que esas «luchas seculares» motivadas por fines su-

periores y colectivos son capaces de dotar de una nota aguerrida, decidida, responsable, a la psique de los hombres que en ellas participan. Implica, además, compartir los valores que sustentan esas «luchas», el esfuerzo y el sacrificio por ellas demandado, y el fin u objetivo perseguido (o conquistado ya). La autoconciencia que provocan y dejan como huellas en los pueblos esas eventuales «luchas», más el «acervo de energía» acumulado a través de ellas, facilitan la tarea de proyectar y realizar una manera de ser y hacer acordes con la naturaleza espiritual, racional y creadora de todos los hombres. Es decir, facilitan la tarea de educar en la superación del mal que afecta en el presente por el bien que podría traernos su negación en un futuro no lejano. Ambos factores (tradición y lucha seculares) –la conciencia actual de ella–, su reforzamiento, efectúan una tarea educadora de los rasgos básicos de un nuevo hombre americano.

Pues bien, la falta de un cultivo constante de nuestras tradiciones, la ausencia de un trabajo por recuperar la memoria histórico-cultural que nos constituye, la debilidad de las energías acumuladas en nuestro devenir como pueblos, además de los caracteres más arriba subrayados, todo esto, conduce fácilmente al sujeto colectivo americano a una actitud de imitación de lo venido desde más allá del continente. Ello, obviamente, se produce en los sujetos cuando lo llegado de fuera no tiene acá un rechazo de valores y actitudes capaces de confrontarlo, cribarlo, adecuarlo a nuestra propia personalidad cultural. Ante el aparente vacío de nuestro acontecer cotidiano, la mirada se dirige hacia el «alimento» que procede de fuera, calificado, por ese hecho, de valioso, sin mediar una racionalidad ética y crítica. Lo de fuera (las producciones materiales, técnicas, culturales, importadas), que no refleja nuestro espíritu, reluce por llegar desde los países con máximo nivel de progreso o civilización alcanzados, y, frente a los cuales, es manifiesta nuestra «inferioridad» y debilidad. La comparación produce el sentimiento de inferioridad, reforzado

aún más cuando al mirarnos a nosotros mismos descubrimos todas las falencias que nos habitan, la negatividad que nos impide avanzar hacia horizontes renovados.

Especialmente, además, porque esa ansia imitativa se encarna, según el autor, no en lo mejor que viene desde allende los mares, sino en aquello que es puro brillo, imitación falsa del máximo valor posible. «Los grandes progresos que se inician en Europa o los EE.UU. suelen despertar en los hispanoamericanos un ansia desatada de imitación (...); han copiado lo externo y lo frívolo, desconociendo el valor de la personalidad humana y no llegando a la raíz espiritual de toda verdadera cultura» (205)⁶. En el fondo, no todo lo importado tiene por sí mismo un valor más profundo, además, no por ello es capaz de mostrarnos la cultura valórica que lo sostiene, y por ende, no lo sabemos distinguir y apreciar en relación a lo nuestro. La conducta de «imitar» se queda con lo material que relumbra, sea por un elevado valor de cambio o por su funcionalidad técnica, sin traspasar el velo cuasi mágico que lo cubre y se presenta ante nuestras conciencias como «civilización y progreso», ello es particularmente asumido por el tipo de «(...) hombre práctico, variedad del mundano, oportunista, que han sido los imitadores del oropel de la cultura extranjera» (1912: 56).

En suma, con la exposición realizada pensamos haber dado cuenta de los rasgos más sobresalientes, que desde su negatividad, nos muestran ante la mirada de la conciencia los caracteres particulares que posee la personalidad cultural del sujeto colectivo e individual de Iberoamérica. No recibe esta temática un tratamiento sistemático en Molina, pero la lectura de sus textos permite conformar un conjunto de elementos que tratados entre sí nos pueden acercar a la comprensión del lado negativo del ser

⁶ Véase al respecto la posición de Andrés Bello: «Hay que imitar el espíritu de la ciencia europea antes que su letra». *Cfr.* Discurso pronunciado en la instalación de la Universidad de Chile, citado en Raúl Silva Castro, *Antología de Andrés Bello*, Zig-Zag, Santiago, 1965, pp. 158 y 162.

americano. Como decíamos antes, esta negatividad es un momento del devenir de ese sujeto, que posee diversas causales; externas e internas; superficiales y más profundas, que marcan la autoconciencia racional y reflexiva desde la historia sufrida, hasta el modo de ser encarnado desde lo material hasta lo espiritual. Ahora bien, dependencia, debilidad e inferioridad son las categorías que nos muestran los contenidos de las carencias fundamentales del hombre en este lugar del mundo, el lado oscuro del momento presente, a partir del cual podemos aventurar, si lo juzgamos necesario, un futuro más pleno y claro.

No obstante, bueno es decirlo, no todo en nosotros es plena oscuridad; al lado de ella, y desde la conciencia de ella, se atisban reservas de energías: valores espirituales, actitudes, que es posible y dable escudriñar y dar forma. En definitiva, proyectarlas hacia un mañana, que por negación del presente pueda revelarnos una vivencia en la «positividad».

Tarea básica para el pensamiento en todo lo ancho de sus manifestaciones será investigar y forjar el horizonte de condiciones de posibilidad que nos permitan la superación de la actualidad, es decir, la «salvación» de América Latina, en un progreso material guiado y habitado por valores espirituales capaces de dar cuenta de nuestra propia manera de decir, enfrentar y transformar nuestro entorno, desde aquí en diálogo con toda la humanidad. Veremos en las próximas páginas algunos elementos constituyentes de esta esperanza, es decir, los elementos positivos que pueden forjar la base para la «superación» americana, según Enrique Molina.

II

Hemos revisado en las páginas anteriores lo que manifiesta a la conciencia el estado actual del sujeto colectivo americano. Constatar en conciencia aquel «estado actual» significa, para nosotros, el

ejercicio de una razón capaz de llegar al fondo de las apariencias, y desde allí, mostrarnos su rostro oculto, su falencia o «positividad». Al parecer, no ante toda conciencia la realidad humana circundante se muestra de manera inmediata en su problemática, en sus ángulos de claridad y oscuridad. La realidad no es un espejo transparente, menos aún, aquella constituida por los actos y las significaciones humanas (el mundo subjetivo, las creaciones objetivas, la realidad social y cultural). La tarea del pensador, en este caso Molina, es ir avanzando diagnosis e interpretaciones aproximativas sobre lo que acontece alrededor de nosotros y con nosotros mismos. Sin duda, como concluimos antes, el primer encuentro con el entorno material y espiritual que nos rodea deja un saldo desfavorable y torna ardua la empresa de progresar hacia una civilización más plena. La diferencia por apreciación comparativa (con Occidente o EE.UU.) devela el no-ser que aún somos, esto es, la potencialidad implícita en esa negatividad, que no hemos sabido encauzar de manera justa.

El primer momento de la mirada racional sobre lo dado ante nosotros aquí, nos hace patente la negatividad que en ella habita, y que, por consecuencia, la vida misma muestra en sus concreciones. Negatividad que hemos examinado en dos polos que se interpenetran y relacionan entre sí: la deficiente base material que nos sostiene, y las carencias y debilidades que constituyen nuestra manera de ser y hacer en el Nuevo Mundo. Es decir, las carencias que configuran un cierto carácter de nuestra personalidad americana. También señalamos como ellas se confabulaban para entregarnos formas de vida espiritual aun poco desplegadas, débiles, imitativas en el balance del devenir histórico hasta nuestro presente. Pero el radio y profundidad de la mirada sobre nosotros mismos no puede detenerse y agotarse en señalar sus falencias y oscuridades. En paralelo a la negatividad que habita en la expresión del hombre americano, y a lo mejor, desde ella misma, encontramos también algunos elementos y facetas capaces de revelarnos la «positividad», sea esta de facto o potencial.

Con todo, desde las carencias que nos revelan como distintos pueden perfilarse algunos caracteres, algunos valores, que no por ser diferentes son inferiores a los apreciados comúnmente, por superiores. Aquellos, sabemos, han sido los valores y resultados alcanzados por las civilizaciones más antiguas y más avanzadas en su desarrollo espiritual global. Es frente a ellas que nos vemos carentes, débiles, aun inferiores. Ahora bien, el descubrirnos, a su vez, con «positividades» nos abre el camino para ir más allá de un negativismo pesimista y paralizador. Esto significa: nosotros podemos llegar a ser más de lo que somos hoy, nuestra manera de ser actual como entidad con carencias no prejuzga y predetermina un futuro de permanente oscuridad. Con ello afirmamos, que no estamos sometidos a un fatalismo sin salida, la condenación, el mal que sufrimos no es esencia perenne de nuestra estructura personal. El juzgar y radiografiar los antecedentes que poseemos como continente, su enlazamiento de causas y efectos, no es señal de que los fenómenos que se suceden estén inexorablemente determinados desde ayer y para el mañana. Así, solo indicamos, según nuestro autor, que los fenómenos, los hechos, no existen y se dan de suyo en un espacio de espontaneidad inmediata y permanente, en tanto «Cada acontecimiento, por extraño que pueda parecer a veces, ha de tener sus antecedentes en la vida social anterior (...)». Cada fenómeno o hecho, entonces, adquiere significación y puede comprenderse en y por las relaciones que establece con otros fenómenos. Es por esa perspectiva de comprensión que podemos acotarlo y determinarlo (el fenómeno histórico-social), haciendo factible «(...) idear medidas que produzcan ciertas interferencias, y desvíen en algún sentido la corriente de las cosas. Así entendido, el proceso histórico queda encuadrado dentro del determinismo social y no constituye una especie de fatalismo» (1917: 87).

De esta forma, en suma, es posible realizar un discurso con sentido sobre las «positividades» del sujeto americano, y más aun,

a partir de ellas, prever, afirmar, creer en un despertar futuro lleno de promesas para Hispanoamérica y sus hombres.

Para refrendar lo que venimos sosteniendo examinaremos, siguiendo a Molina, algunas características positivas que muestra el hombre de estas tierras, junto a sus carencias y debilidades. Ellas son: «(...) el entusiasmo, el arte, la imaginación creadora; la viveza de ingenio, la hospitalidad» (1947: 67). Estas propiedades positivas, componentes de nuestra personalidad, deben potenciarse, desarrollarse en forma complementaria a valores o actitudes de los hombres del Viejo Mundo. Sabemos que estos no bastan para arribar a un mayor progreso y dejar nuestro estado actual, es decir, para superar los males que nos habitan. La prueba es que a pesar de ellas no hemos sido capaces de construir destinos superiores. A su vez, por otro lado, nos hablan de cierta materia nutricia desde la cual podemos forjar un proyecto de hombre superior y completo. Al menos, superior al hombre que hemos sido hasta hoy. Quizás, sean esos caracteres los que nos otorguen, proyectándolos, una fisonomía singular como pueblos del Nuevo Mundo. Entre esas facetas positivas salta a la vista –aunque su examen no sea profundo y exhaustivo en Molina–, la peculiar relación con el mundo que guarda nuestro hacer: una relación afincada más en el arte, la sensibilidad, la imaginación, que en una razón sistemática y donadora de sentido⁷. La ausencia de reflexión desde esos factores nos limita, nos constriñe a la espontaneidad y al sentimiento como varas para medir actitudes y comportamientos. Es necesaria la integración de la racionalidad al interior de nuestros caracteres, racionalidad que pueda darnos el contenido espiritual de nuestro quehacer, su orientación y sentido ético. Efectivamente, desde esas caras «positivas» de nuestro carácter es que podemos

⁷ La idea recién expresada, con matices y acentos diversos, ha sido analizada por otros autores de nuestra América. Al respecto, y a propósito de la contraposición entre la América sajona y la ibérica, véase la obra de Leopoldo Zea, *La esencia de lo americano*, Editorial Pleamar, Buenos Aires, 1971, cap. 4, Expresión cultural en las dos Américas.

entrever una posibilidad de ‘superación’ como continente. A partir de ellas, el norte que debe guiar a toda Iberoamérica debe ser el afán de perfeccionamiento. Crecer en ser mejores, para desplegar lo que está en potencia, como también para limitar y controlar los defectos. Esa es la tarea señalada para cada hombre en todos los niveles de la sociedad. Pero no podemos quedarnos en los sujetos particulares. Hay que buscar caminos, sendas de superación por las que pueda transitar un continente entero.

En consecuencia, preguntamos: ¿cómo se percibe el sujeto colectivo americano y qué sendas atisba que lo pueda conducir a destinos superiores? Molina responde de la siguiente manera: «En medio del horroroso desconcierto del mundo es fácil percibir una nota de la psique de América en que esta siente su destino de ser salvadora de la cultura amenazada» (1942: 85). Por cierto, los años en que escribe Molina no son en absoluto indiferentes a esta nueva sensibilidad americana. Al contrario, justamente en los momentos de oscuridad y desorientación que vive el Viejo Mundo (Segunda Guerra Mundial), surge, para América, la tarea de ‘iluminar’ el porvenir. El «modelo» por excelencia ha demostrado también que posee su talón de Aquiles. No es inmovible y absoluto. Está encarnado por hombres que también yerran, y que olvidan la guía de una razón ética a la hora de expandir o imponer sus intereses. Lo positivo para nosotros de esa negatividad momentánea, histórica, que sufre Europa es que nos permite relativizar sus logros, y por ende, mirarnos con más confianza, siendo así capaces de percibirnos con una esperanza de mejoramiento y superación. El ‘sentimiento’ peculiar de esa hora, posibilita, para nuestra América, proponerse como ‘destino’ el ser ‘salvadora’ de la ‘cultura amenazada’. La asunción consciente de ese destino nos depara una inmensa responsabilidad cultural. Ello, porque nos sitúa como los continuadores de una obra, una obra que es el hombre mismo, que somos todos nosotros: la humanidad, en definitiva. Lo importante de ‘sentirnos’ con esta misión es que

nos posibilita 'despertar' a nosotros mismos, volver a mirarnos, después que nuestro espejo común se ha trizado.

Se produce, entonces, el encuentro de una doble toma de conciencia: por un lado, la trizadura del 'modelo' de hombre y civilización por excelencia, al que nos hemos querido asemejar; por otro, las carencias y debilidades de nuestra personalidad. Es desde allí que comenzamos a avizorar un horizonte renovador para nuestras pretensiones de perfeccionamiento material y moral. Sucede, a menudo, que en los instantes de mayor agobio existencial y oscuridad se atisban destellos de salida: la esperanza no está del todo perdida. Por lo tanto: «En medio del amargo conocimiento de nuestros defectos y deficiencias vibra la esperanza de que en este continente se desarrollara una nueva cultura de forma superior» (1974: 210).

La nueva cultura americana es una condición de posibilidad necesaria para la realización de los mejores anhelos y valores del sujeto colectivo que la anima. Su construcción, levantamiento y proyección es la gran tarea que debemos cumplir para decir y expresar nuestra propia palabra, desde aquí, a los otros lugares del planeta. Por ella, y desde ella, arribamos con nuestro propio producto al concurso común por el desarrollo de toda la humanidad. Esta esperanza, nos permite desde ya superar la carencia de voz común, de valores propios, que como ausencia se hacía sentir en el otro mundo. El otro mundo no había escuchado aún la incorporación al logos de este continente. Sus propios conflictos le han dado la posibilidad de hacerlo, al menos, como factibilidad del porvenir. Lo encubierto para nosotros y desde fuera tiene ya una senda para comenzar su desocultación. Y ello es necesario en cuanto «(...) son muy pocos los que saben de la nueva cultura que se haya en gestación por estas latitudes y de los mensajes del espíritu que ella ha enviado ya al mundo» (1942: 107). Entonces desde esta perspectiva comienzan a vislumbrarse otros contenidos y expresiones en nuestra América. Ella no es solamente su ma-

terialidad, su riqueza no es ese solo aspecto. Una consideración de esa naturaleza es limitada, parcial, y opaca la expansión de nuestro ser. América Latina también posee sus manifestaciones de espíritu personal y objetivo, capaces de pasar a formar parte del acervo común del progreso de la humanidad. Las relaciones parcializadas con el Viejo Mundo nos han perjudicado: son parte de los males que sufrimos. Nos dice el autor: «Las hijas que, cuando colonias, no remitían a la madre patria más que riquezas de metales preciosos, que en definitiva fueron un mal, ahora, de naciones libres, le han enviado tesoros espirituales, portadores solo de los bienes envueltos en nuevas ideas y nuevas formas de progreso (...)» (1942: 107-108). Estas 'nuevas ideas', las nuevas 'formas de progreso' van revelando el cariz cultural que teje el sujeto colectivo americano.

Revisemos a continuación, algunos de los campos que conforman esa nueva expresión iberoamericana. Al interior de lo que podemos llamar región de las ideas, destaca el aporte literario que ha hecho y está haciendo nuestro continente. Molina sostiene que «Su caudal en el orden literario ha alcanzado proporciones respetables y tiene el valor de una rica tradición. Entre sus figuras ilustres, los clásicos de América, mencionamos a Bello, Sarmiento, Mitre, Lastarria, Montalvo, Martí y otros (...). Y, además, en el terreno de la poesía, el movimiento poético modernista ha tenido una figura genial en Rubén Darío, renovador de la poesía castellana» (1942: 107-108). Estos hombres encarnan la capacidad de expresión, de renovación, que posee la personalidad americana. En la literatura nosotros recuperamos la palabra y vertemos en ella nuestra experiencia del mundo, de Dios, para ser comunicada entre nosotros y también para quienes viven culturas distintas. La literatura comienza, consciente o no, a develar quienes somos, a través de ella nos podemos reconocer, y a su vez, nos pueden conocer quienes solo admiraban una faceta del contenido americano.

Pero la labor de la razón creativa e investigadora no se limita a la literatura de ideas o a la poesía, también hay atisbos de trabajo científico serio y aún de un pensamiento filosófico propio, por intermedio, especialmente, de las universidades: «En nuestras universidades se lleva a cabo una labor científica apreciable y en algunas de ellas despunta (...) la aurora de un pensamiento filosófico independiente» (1942: 108).

Estos son los signos reveladores de la esperanza puesta en la creación de una cultura nueva, capaz de alumbrar un mañana próspero. La nueva cultura es el andamiaje que sustenta la propuesta de una superación integral. No está levantado aún plenamente, aquellos son solo anuncios, despuntes, prolegómenos positivos y prometedores de que hay una salida para la negatividad que vivimos.

El espíritu colectivo del sujeto americano no está mudo. Ya organiza y muestra el orden de razones y sentimientos que lo constituyen y configuran. La adolescencia va quedando atrás. No se hace, pues, tan necesaria la mirada atenta, paternalista, de los conquistadores que nos introdujeron a la historia. Podemos, por decirlo así, caminar sin muletillas. Está amaneciendo la hora de la madurez y de la independencia. Tenemos que ser nosotros mismos, como vocación permanente, si deseamos decir algo al resto de los hombres. Asumir igualmente, nuestros valores positivos, encarnarlos y proyectarlos a finalidades racionalmente consensuales. Porque «con estos briosos anuncios de madurez, América ha empezado a alzarse contra la tutela espiritual de Europa. Soplan en ellas empujes de más completa autonomía, ráfagas mesiánicas, signos próceres de su personalidad» (1942: 108). La espiritualidad de los americanos está en los albores de sus manifestaciones más logradas, significativamente en el campo de las ideas, pero no menos tampoco en los nuevos tipos de praxis que ella inaugura y anuncia. porque, a diferencia de lo sucedido en Europa, los americanos persiguen y han perseguido entre sí

la fraternidad como pueblos que conviven en un mismo suelo, y han propugnado que la resolución de conflictos no debe derivar en guerras, sino en el ejercicio del arbitraje, como ejemplo de la paz que deseamos entre países hermanos. La paz, la fraternidad, como actitudes orientadoras son también valores espirituales que debemos realzar y confirmar cotidianamente. Esto que decimos resulta de modo particular por la situación en que se encuentra Europa. Se está, ni más ni menos, cambiando el lugar del ejercicio del logos. Eso nos permitirá valorar la pauta de conveniencia que, con esporádicas interrupciones, conformaba un modo de relación entre pueblos que privilegiaba el norte de paz, y por ende, la guía de la razón en cualquier problema que surgiese. Ahora bien, no podemos idealizar esa respuesta americana. Sabemos que no siempre ha logrado mantener esos objetivos, pero, en esos instantes, se revelaba a la conciencia la «positividad» de tal práctica: eso era lo importante.

Las expresiones de re-conocimiento, por alteridad diferenciadora de quienes fueron los 'modelos' de una existencia verdadera, comienzan a forjar una conciencia nueva en nosotros: la de tener una cultura propia. Aunque sus contenidos sean débiles aun, ellos nos han permitido salir a la luz, avizorar el horizonte de posibilidades que poseemos de perseverar en nuestra consecuencia de ser quienes debemos ser. Ya no hay pura negatividad en nuestro presente. Nuestro singular modo de crear y recrear el existir presagia una expresión espiritual renovada. Esas actitudes creadoras nos muestran, entonces, la energía que posee nuestra raza, aún por desplegar, y a través de ella los resultados que puede obtener.

Veamos ahora algunas características generales que poseería la nueva cultura según Molina. No puede decir más el autor en tanto solo tiene ante sí ciertos signos que hablan de la esperanza de su posterior desenvolvimiento. Además, el despliegue maduro del espíritu personal y objetivo es tarea de generaciones en un devenir histórico sin fin. Estos signos de esperanza nos señalan que

esta nueva cultura no ha de forjarse del mismo modo conocido hasta ahora. Quizá si el rasgo y la tarea más sobresaliente que ella anuncia sea su contenido de forma superior. La expresión cultural americana deberá estar signada por esa 'forma superior'; será su nota más propia y característica. Postular una cultura de 'forma superior' implica evaluar el resultado de la comparación establecida con otra igual o inferior. En este caso, la experiencia vivida por Europa nos hace tomar distancia respecto de sus modelos, de sus patrones culturales comúnmente aceptados y seguidos. En ese distanciamiento crítico, razonado, y desde el reconocimiento de «positividades» en nosotros, surge la meta de amalgamar en una expresión cultural inédita lo mejor de ambos mundos y constituir, así, una manera superior de ser hombre. El punto de encuentro de esta doble constatación nos da la conciencia de la posibilidad de desarrollarla desde nuestra particularidad continental. Implica, además, que lo venido desde fuera y presentado siempre como progreso y avance civilizador debe ponerse al servicio y bajo la mirada de valores espirituales propios, capaces de darles un sentido que no distorsione nuestra praxis existencial común. El aporte foráneo no debe desviarnos del cauce vital, histórico y espiritual por el que construimos nuestro porvenir. Hay que asimilar lo mejor de esas culturas y manifestaciones, no imitando ingenuamente. Los medios nuevos que nos llegan los podemos utilizar tal como son, pero la finalidad la debemos colocar nosotros, en ello manifestamos la independencia cultural que da una forma específica a este sector de la humanidad.

De esta manera, entonces, una cultura de 'forma superior' implica un doble proceso y análisis: por una parte, el rescate de lo mejor del Nuevo Mundo, por otra, una asimilación de lo más valioso venido allende nuestras fronteras. Es decir, no todo lo nuestro es una expresión del bien, ni todo lo foráneo una expresión del mal. El justo equilibrio de una razón ética ejercida libre y críticamente debe ser el punto de mira por excelencia. Por eso

sostiene Molina que «tenemos aún mucho que aprender de la técnica y la ciencia europea y norteamericana. Pero no olvidemos que este progreso material, el dominio y explotación de las fuerzas naturales no deben ser tenidos como fines en sí, sino como instrumentos y medios de la vida espiritual» (1947: 210).

En este sentido, el núcleo esencial de toda verdadera cultura, y también, obviamente, de una con forma superior, es cumplir con algunos requisitos mínimos que la hacen factible y reconocible como tal. En primer lugar, cualquier creación cultural del hombre reclama cierto espacio interior y exterior para realizarse, es decir, de libertad. Tanto de una libertad político-social, la más factible de reconocer, reordenar y modificar, como, a su vez, de una libertad interior del sujeto creador, ya más difícil de cualificar o medir desde afuera. Ese es el primer requisito de cualquier cultura, más aún para la nuestra que se pretende de una 'forma superior'. Es necesario, entonces, según nuestro autor, el ejercicio de la libertad. Y este ejercicio se conecta con sus condiciones de posibilidad: las libertades de pensar y expresar lo pensado, sea de palabra o por escrito. Ellas son las condiciones exteriores, los espacios de creación y expresión, pero no por ello menos fundamentales en el impulso de surgimiento de una cultura propia. Su anulación, anquilosamiento o limitación traerá la mengua en la capacidad de autoexpresión de nuestros pueblos, y, desde allí, la tarea de reconocernos con un destino y un horizonte común se hará más difícil, sino imposible, con las consecuencias de prever. Por eso «(...) la inquietud de los pueblos del Nuevo Mundo ante el peligro de imperios militaristas y ambiciosos que pudieran ahogar su plena libertad, tanto económica como política, e imponerle ideologías que considera incompatibles con su estructura democrática (...)» (1942: 85). La libertad juega un papel central en tanto el sujeto personal es el foco fundador y generador de cultura: su punto de arranque concreto. El respeto a la personalidad creadora implica darle la posibilidad de manifestarse, es, también, una muestra de

ejercicio racional y valórico en las sociedades donde esta crece y se desarrolla. Es decir, respetar el origen y cauce de expresión cultural es, al mismo tiempo, demostración de ‘verdadera’ cultura. El papel del sujeto creador o espíritu personal para Molina es el eje verdadero de la nueva cultura, porque solo a partir de él podemos irradiar hacia los demás. El espíritu personal es su origen; después, como sabemos, esa creación puede adquirir la forma de espíritu objetivo e independizarse de su autor. Esa independencia toma cuerpo y forma particularmente a través de ciertos valores espirituales que impulsa, propone o muestra esa creación del sujeto en cuestión, sea explícita o implícitamente.

A ambos factores (libertad, respeto al espíritu creador), deben sumarse, para calificar a una cultura de tal, la superación del instinto por medio de la razón. Ese es un rasgo característico del devenir del hombre en su historia. En los inicios era el instinto, pero su necesidad de sobrevivencia, relación y capacidad de superación, forjaron a la razón como instrumento privilegiado de supervivencia y proyección. Es a partir de ese ejercicio de la racionalidad que el hombre construye por la cultura su segunda naturaleza, que elevará sobre sí como su acopio de creatividad y herencia espiritual. Porque la razón creadora del hombre es el signo que lo caracteriza y diferencia de la naturaleza. Signo que Molina define como lo ‘espiritual’, función y resultado de la vida humana en su totalidad. La totalidad de lo levantado en el decurso de su historia por la humanidad -con sus momentos de avance y retroceso- es la condensación cultural de su interrelación espiritual con el entorno. La presencia de la razón global, ética, orientadora, viene a constituirse en elemento relevador de la existencia de un mayor o menor grado de despliegue cultural de cualquier pueblo o civilización. La libertad social, libertad interior, respeto a la personalidad que produce y crea, conducción y guía de la razón, son los elementos básicos que deben conformar la producción cultural para merecer tal adjetivo y ser considerada como ‘verdadera’.

Pero dejemos hasta aquí esta cuestión. Como veníamos diciendo, Hispanoamérica es el lugar desde donde la expresión cultural puede adquirir una ‘forma superior’, capaz de reflejar una manera de asumir la existencia que sea síntesis de lo mejor del Nuevo Mundo con lo mejor que aporta el Viejo Mundo. Allí expresábamos la necesidad de ejercer una razón ética justamente equilibrada para enfocar y discernir los valores en juego en esa interrelación. Europa o EE.UU. no son más modelos por excelencia, paradigmas indiscutibles de todo saber y toda verdad. Este problema de la relación interculturales, de los modelos foráneos, de nuestra relativa independencia cultural, plantea el asunto más difícil y grave de zanjar, de la autenticidad u originalidad de nuestro quehacer cultural. Se suscita, entonces, la cuestión de la capacidad de manifestación de lo propio en las creaciones americanas. ¿Hasta dónde es posible manifestar nuestra espiritualidad en una interrelación desproporcionada con lo que nos viene de afuera? ¿No habría, quizá, que postularse en las antípodas de lo extranjero para afirmar lo propio, lo original? En algunos, el deseo de ver surgir pronto esta nueva cultura, hace poco descubierta como posibilidad, los lleva a tomar una postura de solución radical: repudiar por completo todo lo europeo, y cortar, en lo posible, la mayor cantidad de lazos con ella. Es la actitud, apresurada y explicable, de quien, por ejemplo, descubre que no ha sido el mismo, por una sujeción indebida, inconsciente, distorsionada, con otro que le ha limitado el acceso a ser alguien. Su subjetividad, ya consciente de su situación, se vuelca a encontrar en sí mismo su ser auténtico, rechazando la presencia del otro y sus influencias. La posición radical que quiere cortar todas las amarras con el ancestro histórico se constituye sin desearlo en un elemento perturbador de su creatividad, que obnubila la comprensión del hecho de que su misma autoconciencia actual ha sido posible por esa herencia matriz que pretende repudiar. Según Molina»(...) algunos entusiastas por las cosas y el porvenir de la América Hispana llegan a términos

contraproducentes. Para propugnar el surgimiento de una cultura auténticamente criolla creen necesario repudiar por completo a Europa y prescindir de todo vínculo con la cultura europea (...). Difícilmente es dado imaginar una actitud más descabellada y absurda» (1942: 108-109).

La necesidad de autointerpretarnos, de reconocernos en la aceptación de algunos valores, precisa de la relación con el *otro* europeo, a partir del cual hemos llegado a ser y configurarnos como criollos o mestizos. La relación con esa alteridad, en un proceso de diferenciación, permite encontrar y categorizar lo propio americano allí presente. Por lo demás, aquella influencia europea ha sido la precursora de las mejores expresiones culturales en nuestra América: «Olvidan (los de posición radical) que los mismos clásicos americanos recién nombrados (se refiere a Bello, Sarmiento, Lastarria, entre otros), debieron su formación espiritual a la cultura europea casi en su totalidad y que no por esto dejan de ser egregios signos de una literatura auténticamente iberoamericana» (1942: 108-109). Hay otros que en la misma línea de eliminar los vínculos con Europa como condición *sine qua non* de expresión auténticamente americana colocan el énfasis en la necesidad de «penetrar los jugos vitales en que se nutre el misterio de América (...). Por eso en el mundo confuso, enmarañado, que es el alma americana no pueden moverse sino quienes se identifican con las raíces mismas de la tierra nutricia y caótica» (1942: 173). La búsqueda de nuestra expresión auténtica tendría que comenzar por esa tierra 'nutricia y caótica' que nos rodea y sostiene. Y eso, mediante un proceso de 'identificación' con ella, por parte de quienes buscan rescatar o investigar lo americano. Pero, resulta que lo «caótico y enmarañado» es una condición inicial de nuestra existencia, que signa una particular manera de encontrarse referido y ligado al entorno. Nos habla de la relación de trabajo que se establece con esa naturaleza aún poco dominada y sometida al poder de los hombres. Ella es todavía cuasi-salvaje,

agreste, desordenada. Así, una nueva cultura debe asumir esa relación con las raíces como lo inicial, el sustrato matriz desde donde se eleve una superior expresión. Pero no debe quedarse en ella, es decir, en la pura determinación del entorno natural⁸.

En suma, el asunto de las raíces ha sido fuente de inspiración, de creación, especialmente en los ámbitos literario y musical. Pero sabemos, al mismo tiempo, que una cultura verdadera es el resultado de la presencia unificadora y ordenadora de la razón. Luego, lo 'nutricio y caótico' debe ser tarea para su dominación racional. La naturaleza debe ser puesta al servicio del progreso del continente. Además, la misma expresión –literaria y musical– de esta tierra caótica, hasta hace un tiempo cerrada en sí misma, ha sido posible solo a partir de los elementos entregados por influencia europea.

Ahora bien, ambas posiciones radicales frente a lo extranjero (el rechazo a toda influencia europea y el volverse absolutamente hacia las raíces), muestran explícitamente el problema de la 'autenticidad' de una nueva cultura americana. Lo auténtico dice relación con lo singularmente propio, por diferencia con lo inauténtico, lo imitativo, lo importado. En el deseo ferviente de afirmarse en lo propio surge la tendencia a sobredimensionar lo nuestro, y a querer dotarlo de una originalidad absoluta, lo que sabemos es imposible. Esa percepción y planteo radicales más arriba mencionados «(...) serían por el prurito de la busca de una perfecta originalidad (...), pero que la cultura americana sea retoño de la de Occidente, no empece a que posea rasgos genuinos, anunciadores de un mundo nuevo» (1942: 112). El deseo de originalidad lleva a querer negar todos los elementos del polo cultural occidental, heredados y recibidos desde la conquista.

⁸ La posición criticada por Molina puede emparentarse, en cierto sentido, con la sostenida por algunos movimientos indigenistas e indianistas extremos, que han intentado hacer tabla rasa respecto del aporte occidental a la cultura iberoamericana. Sobre esto ver: «Teoría y práctica de la indianidad», Cuadernos de Indios, n° 1, Lima, Perú, 1980, p. 7.

Pero, la negación no debe recaer sobre el conjunto de aportes y manifestaciones culturales occidentales, considerando como un todo desde ya y por sí mismo negativo. Más bien, la relación con los modelos de comportamiento y acción recibidos debe ser cautelada por un cedazo racional y crítico, capaz de no permitir el encandilamiento fácil con lo que nos viene desde afuera, solo por el hecho de provenir de la cuna de la civilización más alta alcanzada por el hombre hasta hoy. Y esto porque los contenidos y valores de la cultura occidental llevan en su interior lo negativo y positivo en una sola unidad. Ella no se ocupa de hacer la disección sobre si lo traído y trasladado hacia nuevas tierras es más o menos positivo, o necesario para esos pueblos. Estos valores o contenidos irradian desde sí el ser que son, siendo juzgados 'naturalmente' como universales, es decir, válidos para cualquier tiempo y espacio. Por esa razón es que» (...) los paradigmas de Europa no son para tomarlos a ciegas, y para aprovecharlos es aconsejable proceder con cauteloso discernimiento. De todo hay en la hirviente caldera del atormentado continente (...)» (1942: 112).

La actitud más equilibrada nos exige, al parecer, saber asimilar el aporte extranjero a nuestra propia situación. No copiar, no imitar ingenuamente, sino asimilar con discernimiento, porque «(...) cuanta falsa valoración de la vida se encuentra en su filosofía y en sus letras que no convienen a pueblos como los hispanoamericanos exploradores confiados tras la obra que buscan realizar» (1942: 112).

Iberoamérica investiga el modo, los caminos, que debe recorrer para asumirse a sí misma de modo pleno, integral, capaz de ir conformando en esa tarea de búsqueda y encuentro de valores una identidad propia, y desde ella, proyectarse al futuro con seguridad, madurez, para lograr el progreso material y espiritual que requiere y anhela. Y, en esa senda de autorreconocimiento del sujeto colectivo americano se presenta una serie de ideologías y pensamientos venidos desde fuera que traban o desvían esa obra y tarea por rea-

lizar, que se presentan como modelos universales y solo responden a una situación vital e histórica que tiene su principal escenario de acción en el Viejo Mundo, y no en nosotros. Pensamientos que intentan ser respuesta a la crisis que vive, no el hombre en general, sino el europeo en especial. Esas ideologías y filosofías trasplantadas de lugar de origen vienen a ponernos y presentarnos problemáticas que no responden ni tienen relación con la vida que aquí se desarrolla realmente, y con los desafíos que ella nos presenta. Por lo mismo, muchas veces, no estimulan la superación, sino que provocan la desorientación y la confusión. Especialmente negativa se hace esa influencia en el plano de las ideas cuando transmite y predispone a sostener actitudes y valores de apatía, descuido e indiferencia ante nuestro entorno social y espiritual. En este sentido, Molina sindicada como contribuciones perjudiciales para la formación de un sujeto colectivo americano con carácter y valores propios el 'pesimismo sistemático', el 'escepticismo exagerado' o el 'irracionalismo'. Esos pensamientos no surgen de nuestro suelo y de su circunstancia histórica, social o política. Como actitudes conducen a contenidos y prácticas negativas por el elemento de parcelación exagerada y unilateral que sostienen o asumen. Sus consecuencias en el orden valórico y cultural son negativas, no conduciendo a la superación material y espiritual que debemos alcanzar. Luego, una nueva cultura que apunte a ser de 'forma superior' no los puede admitir en su seno. Vemos así, entonces, como la expresión cultural americana debería llevar como sello una autenticidad y originalidad relativas, no pura y absoluta, como a veces algunos proponen. Autenticidad que debe ser buscada al interior de nuestro devenir como pueblos, en las diversas manifestaciones del espíritu personal y objetivo que permiten reconocerla. Buscada e indagada en un diálogo crítico con los aportes foráneos que también han contribuido a constituir las históricamente.

De esta compleja trama de relaciones entre lo autóctono y los modelos europeos o norteamericanos, surge, además, otra

cuestión de bastante importancia, a saber: la capacidad que ha de tener la nueva cultura en gestación para expresar ideas, conceptos, impresiones que vayan más allá de la comprensión por sus connacionales.

Es decir, la nueva cultura no debe quedarse encerrada en sí misma, obliterando los canales de comunicación de valores con el resto del mundo. Ella debe poder alcanzar una expresión universal, esto es, aspirar a formularse en contenidos generales que tengan su punta de inserción y arranque en la particularidad situada que los crea. Porque, es obvio, el hombre americano y el hombre europeo comparten su cualidad general de tales, pero se diferencian en el modo de enfrentar la tarea de concretizar lo general que los une. No realizan ambos de la misma manera el ser en su existir concreto. Y no se evalúan en esa realización con la misma medida.

Por lo anterior no abdicamos de la necesidad de desplegar nuestros valores característicos, sino que proponemos que ellos adquieran una forma y formulación posible de comunicarse con las experiencias y vivencias de otros hombres, en otras tierras, y contribuir, desde las peculiaridades significativamente autóctonas, al acervo cultural de la humanidad. Por esto es que Molina sostiene una posición que dice «(...) si es muy laudable, (...), casi un imperativo la preferencia en literatura por lo propio, con todo, lo primordial es dar a los temas y asuntos, sean cuales fueren, una expresión eficaz. Lo que vale decir, también, que la obra contenga algún motivo de valor universal» (1942: 116-117).

La nueva cultura americana requiere, de modo indispensable, para presentarse como un cuerpo total, unificado y universalmente situado desde sí mismo, de la preservación y cultivo de su unidad, particularmente aquella ejercida a través el común lenguaje legado por los españoles. El idioma de la raza es, para nuestro autor, un privilegio y «hace palpitar una sola alma desde el río Bravo hasta Magallanes». En esta posibilidad privilegiada de un

sentir común de todo un continente reside incoada la esperanza de forjar un espíritu general capaz de reflejar el modo de ser y hacer, enfrentar y producir la vida que poseen los hombres de estas tierras. La dispersión idiomática conduciría, irremisiblemente, a la geográfica y cultural, y se desvanecerían los intentos y esfuerzos por lograr una valoración espiritual solidaria y compartida. Ya no habrá esperanza de una nueva cultura hispanoamericana. De allí el énfasis que coloca Molina en el cuidado, preservación y extensión del lenguaje común a todo el continente, de modo que, respetando algunos regionalismos nacionales, se constituya en el vehículo idóneo por excelencia de comunicación mutua e interrelación. Y, en el futuro, pueda alcanzarse el ideal tan apreciado por el autor de formar una sola comunidad iberoamericana; unidad al interior de la diversidad de manifestaciones del espíritu que sopla en y desde nosotros.

III

Hemos delineado, entonces, a partir de la negatividad que habita el presente, los diversos elementos y categorías que nos hablan de la «positividad» del sujeto colectivo americano. Desde la penumbra que nos revela el ser actual hemos despuntado cualidades capaces de potenciar una creación valórica y material que inicie una nueva era para este joven continente.

Quizá podemos decir: el hombre americano, como sujeto autoconstituido con valores y tradiciones propias, es un proyecto aún. Un desafío en el horizonte que nos lanza a la aventura de superación, de perfeccionamiento y creación sin solución de continuidad⁹. Las características individuales más arriba reseñadas, junto a la posibilidad real de forjar esa nueva cultura de forma

⁹ Quien ha trabajado, desde una perspectiva heideggeriana, una idea en algún punto similar a esta es el filósofo venezolano Ernesto Mays Vallenilla.

superior, nos dicen que América Latina tiene un destino y una meta por alcanzar. Su situación actual es de negatividad transitoria, relativa, dejando planteado el desafío de forjar los instrumentos y herramientas capaces de acercarnos a un despertar y amanecer definitivos. En palabras de Molina: «El vencimiento de nuestras inferioridades ha de ser un torcedor que no nos deje descansar. Pienso en los héroes y en los místicos que han sacrificado sus vidas por grandes causas. Cuántos ha tenido la América. Y los necesitará siempre (...). El filósofo-poeta de los números y de la música de las esferas (Pitágoras) nos enseña en esa práctica una mística posible con la existencia diaria: la mística del trabajo y del tornarse mejor, que si bien modesta y silenciosa por lo general, puede a veces alcanzar asimismo grandeza épica. Hagámosla nuestra y aun cuando nos quiera tomar el desfallecimiento, nuestros resortes, a la hora del deber, se superen en oblación sagrada a la patria y a la América. Solo con esfuerzo y con valor –y no de otra manera– el porvenir será nuestro» (1942: 126).

BIBLIOGRAFÍA

Obras de *Enrique Molina G.*

A. Libros

- La ciencia y el tradicionalismo* (1907), Imprenta Cervantes, Santiago, Chile.
- La cultura y la educación general* (1912), Imprenta Universitaria, Santiago, Chile.
- Filosofía americana* (1914), Editorial Garnier Hnos., París.
- Dos filósofos contemporáneos: Guyau-Bergson* (1925), Editorial Nascimento, 1ª ed., Santiago, Chile.
- La revolución, los estudiantes y la democracia* (1931), Imprenta Universitaria.
- Proyecciones de la intuición. Nuevo estudio sobre la filósofa bergsoniana* (1935), Prensa de la U. de Chile, Santiago, Chile.

- De lo espiritual en la vida humana* (1947), Editorial Nascimento, 2ª ed., Santiago, Chile.
- Por los valores espirituales* (1938), Editorial Nascimento, Santiago, Chile, 2ª ed.
- Nietzsche dionisiaco y asceta* (1944), Editorial Nascimento, Santiago, Chile.
- Confesión filosófica y llamado de superación a la América Hispana* (1942), Editorial Nascimento, Santiago, Chile.
- Discursos universitarios* (1945), Editorial Nascimento, Santiago, Chile, 2ª ed.
- Tragedia y realización del espíritu. Del sentido de la muerte y del sentido de la vida* (1952), Ed. Nascimento, Santiago, Chile.
- La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX* (1953), Editorial Nascimento, Santiago, Chile, 2ª ed.
- La herencia moral de la filosofía griega* (1957), Editorial Nascimento, 3ª ed., Santiago, Chile.

B. Artículos de Revistas

- «La filosofía de Bergson» (1910), *Anales de la U. de Chile*, tomo 138, Santiago, Chile.
- «Guyau, el filósofo y poeta» (1924), *Revista Atenea*, año 1, n° 4, julio.
- «La filosofía de Guyau. Sus estudios sobre Epícteto y la moral inglesa contemporánea» (1924), *Revista Atenea*, año 1, n° 7, octubre.
- «La moral de Guyau» (1924), *Revista Atenea*, año 1, n° 8, noviembre.
- «La religión según Guyau» (1924), *Revista Atenea*, año 1, n° 10, diciembre.
- «Notas sobre el origen de la vida» (1925), *Revista Atenea*, año 2, n° 1, marzo.
- «La hora de la espada y los conceptos de Democracia» (1925), *Revista Atenea*, año 2, n° 3, mayo.
- «El nacionalismo y la solidaridad americana» (1925), *Revista Atenea*, año 2, n° 2, abril.
- «José Ingenieros» (1925), *Revista Atenea*, Año 2, n° 9, nov.
- «Un pensador norteamericano. Ensayo sobre la filosofía social de Lester Ward» Conferencia, *Anales de la U. de Chile*. Stgo., Chile.
- «El pragmatismo y la filosofía práctica de Mr. William James» (1910), *Anales de la U. de Chile*, Stgo., Chile, tomo 12,

- «La Revolución, los estudiantes y la Democracia» (1931), *Revista Ateneana*, agosto.
- «La personalidad de Goethe y su ideal de perfeccionamiento» (1932), *Revista Atenea*, julio.
- «El concepto de universidad» (1932), *Revista Atenea*, julio.
- «Del espíritu» (1935), *Revista Atenea*, junio.
- «De la libertad» (1935), *Revista Atenea*, julio.
- «La herencia moral de Sócrates» (1936), *Revista Atenea*, julio.
- «Platón» (1936), *Revista Atenea*, agosto.
- «Los defectos de nuestro carácter» (1936), *Revista Atenea*, marzo.
- «Falsa valoración de pueblos y hombres» (1936), *Revista Atenea*, julio.
- «Del sentido de la vida» (1937), *Revista Atenea*, julio-agosto.
- «En qué consiste el progreso, sus causas, modalidades y principios» (1937), *Revista Atenea*, septiembre.
- «Notas sobre la función social del escritor y sus relaciones con el Estado» (1937), *Revista Atenea*, marzo.
- «El tema eterno» (1938), *Revista Atenea*, junio.
- «De la necesidad de una conciencia moral y jurídica» (1938), *Revista Atenea*, septiembre.
- «Confesión filosófica» (1941), *Revista Atenea*, diciembre.
- «Llamado de superación» (1942), *Revista Atenea*, abril.
- «Ciencia e intuición en el devenir social» (1945), *Revista Atenea*, junio.
- «Leyendo a Descartes» (1950), *Revista Atenea*, agosto.

Textos sobre Enrique Molina

- Bazán Armando (1954), «Vida y obra de Enrique Molina», Editorial Nascimento, Santiago, Chile.
- Burgos F., Luis (1959), «De lo espiritual en la vida de Enrique Molina», *Perspectivas del Hombre*, Imprenta Bustos y Letelier, Santiago.
- Da Costa Leiva, Miguel (1977), «El pensamiento de Enrique Molina», *Cuadernos de filosofía* Universidad de Concepción.
- Fuentealba Weber, Luis (1957), «Enrique Molina y la búsqueda filosófica», *Revista Atenea*, U. de Concepción, año 34.
- Fuentealba W., Luis (1959), «Hombres eminentes» *Perspectivas del Hombre*, Imprenta Bustos y Letelier, Santiago, Chile.
- Ferrater Mora, José (1942), «Juicio sobre Confesión filosófica», (fragmentos), *Confesión filosófica y llamado de superación a la América Hispana*, Editorial Nascimento, Santiago, Chile.

- Casanueva, Vicente (1949), «Don Enrique Molina, el existencialismo y la filosofía perenne», *Revista Atenea*, marzo.
- Núñez, F. A. (1942), «Confesiones filosóficas», *Revista Atenea*, abril.
- Núñez, F. A. (1926), «Por los Valores Espirituales», *Revista Atenea*, año 2, n° 2.

Obras de Consulta

- Varios autores (1979), *Historia de la filosofía. La filosofía en el siglo XIX*. bajo la dirección de Yvon Belaval, tomo 8, Siglo XXI Editores, España.
- Comte, Augusto (1980), *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Heisse, G., Julio (1974), *Historia de Chile*, Período parlamentario 1861-1925, Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile.
- Heisse, G., Julio (1977), *150 años de evolución institucional*, Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile.
- Inostroza, A., Raúl (1969), *El ensayo en Chile desde la Colonia hasta 1900*. Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile.
- Lastarria, V. José, *Recuerdos literarios*, Editorial Zig-Zag, Santiago, Chile.
- Miró Quesada, Francisco (1974), *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Colección Tierra Firme, Fondo de Cultura Económica, México.
- Salazar Bondy, Augusto (1968), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI Editores, México.
- Villegas, Abelardo (1963), *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*.
- Zea, Leopoldo (1967), *El pensamiento latinoamericano*, Editorial Ariel, Barcelona, 3ª ed.

LUCILA GODOY ALCAYAGA: TRADICIÓN PEDAGÓGICA AMERICANISTA

Ana María Valenzuela Rabi¹

DESCUBRIR LA IMAGEN DE AMÉRICA en el pensamiento de Gabriela Mistral pudiera ser casi tautológico, sin embargo, parece desafiante intentar hacer una lectura desde Lucila Godoy: la maestra. En el fondo de la propuesta dos motivaciones nos impulsan: la primera, rescatarla del tachado histórico que niega los primeros 20 años de su ejercicio docente y que la ausenta de la historia de la pedagogía chilena. En segundo término, suspenderla del ideario poético que subordina su contribución pedagógica.

Para avanzar en esta empresa proponemos rastrear los contextos en que se desarrolla su labor profesional y los éxitos alcanzados durante el ejercicio docente, las concepciones que guían su quehacer, trasluciendo las ideas que comparte o que la distancian de la vanguardia intelectual de la época. Finalmente,

¹ Profesora de Educación Diferencial, Especialista en trastornos de la comunicación y Discapacidad Intelectual. Estudiante de Doctorado en Estudios Americanos Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Profesora de Cátedra de Comunicación en Facultad Tecnológica Carrera Tecnólogo en Diseño Industrial, Asesora Curricular de la Carrera de Publicidad, Profesora Guía de Tesis Carrera Administración de Recurso Humano.

nos daremos a la tarea de entrelazar los distintos componentes del hacer y el conocer que se funden en su propuesta del ser pedagógico americanista.

I

Poeta o maestra, es de aquellos personajes que no dejan indiferente al mundo ni a sus instituciones; crítica frente al acontecer nacional e internacional, su causa fue la pobreza; defensora y vocera de los derechos de todos, persigue la justicia por sobre el credo y afinidades políticas. Una mujer chilena que se encuentra y desencuentra en medio de la crítica ácida a su poesía y la defensa apasionada de su obra; entre la desidia o la exclusión del gremio y el reconocimiento sentido de quienes la acompañaron en el oficio fundamental de su vida: la enseñanza.

Su primera experiencia docente la tuvo en la aldea de La Compañía Baja, en calidad de ayudante, a la edad de 14 años. De carácter poco solícito y afable, la joven maestra percibe el descontento de la directora con su presencia, sin embargo, trabaja con ahínco en la tarea de alfabetizar a niños y jóvenes tanto de día como de noche². Luego, en 1905, rinde satisfactoriamente las pruebas para ingresar a la Escuela Normal de La Serena, pero es rechazada por el presbítero Munizaga, por considerar que las ideas vertidas por ella en el diario radical *El Coquimbo* eran peligrosas. Para Lucila eran simplemente palabras sinceras e ideas religiosas «en otro sentido», que la llevarían a una larga travesía errante.

Dos años más tarde consiguió trabajo de inspectora, ahora en el Liceo de la misma ciudad, con la condición de permitirle asistir a algunas clases. El clima era adverso, Munizaga también hacía

² Lucila desde agosto de 1904 era colaboradora del periódico regional en una sección que se denominaba «Lectura Amena». Su primera publicación en el diario *El Coquimbo* será «El perdón de la víctima», seguirán «La muerte del poeta», «Las lágrimas de una huérfana», entre otros.

clases allí y tenía mucho ascendiente sobre la directora³. Lucila fue interpelada por su ateísmo y sus tendencias socialistas al defender a niñas que, teniendo todos los requisitos para ingresar, se les negaba la matrícula por ser pobres: un sentimiento agudo de las diferencias de clase producto de la idiosincrasia alemana dominante en estas esferas⁴, que la obligó a renunciar. En 1908 partió a la Escuela de Cantera donde asistió como ayudante y participó de la primera escuela nocturna en Coquimbo. Siguió la Escuela de Cerrillos en 1909, luego la Escuela Rural de Barrancas en 1910 y a fines del mismo año estuvo por unos meses en Traiguén.

Poco se ha documentado sobre su trabajo educativo en la ruralidad, pero sus escritos hablan más que sus biógrafos y estudiosos. Dos temas aborda con fervor ilimitado; el derecho a la instrucción de la mujer y la necesidad de la instrucción primaria obligatoria; cuestiones que nunca abandonará en sus discursos posteriores.

Así, en 1906 revive la discusión sobre el derecho de la mujer a educarse, en la *Voz del Elqui*⁵. Sin duda que la «Estela» soñada

³ Ana Krusche, era la directora en esa época.

⁴ Hacia el comienzo del siglo XX Latinoamérica estaba rompiendo el embrujo europeo; escapando a la imposición de la visión extranjerizada y alejada de la tradición instalada en la época. Desde la mala copia del sistema francés del siglo XIX, pasamos engeguados al sistema alemán para transformarnos en la extensión del nuevo imperio estadounidense. Surge un pseudonacionalismo desde las elites, que reemplaza la contratación de profesores alemanes que guiaban el destino educativo de la patria por el envío de profesionales y estudiantes a Norteamérica con la esperanza del mejoramiento de las «técnicas» educativas.

⁵ Recuérdese que la mujer hacia los años 80 y 90 del siglo XIX escasamente accedería a la educación primaria. Más aún la cultura para la mujer pobre y campesina era inalcanzable. Solo aquellas pertenecientes a la aristocracia y sectores medios tenían algún acercamiento a lecturas religiosas. A pesar de la voluntad de Miguel Luis Amunátegui quien decreto en 1877 el derecho a la mujer a entrar a la universidad, la educación siguió siendo exclusivamente para hombres, todo esfuerzo de inclusión fue abandonado por los siguientes gobiernos, justificados en la resistencia social. Luego de la Guerra Civil de 1891, se fundan los liceos N° 1 y N° 2 de niñas, sin embargo, los grupos más pobres no gozaban de este progreso.

por Camille Flammarion inspira su proclama. A Lucila le estremece esta «mujer objeto de burla, esposa monótona, ser desvalido, mendiga de la protección». Llama a quebrar esta historia «que la somete como bestia y esclava en todas las edades», proponiendo instruirla para «hacerla digna y levantarla» (Mistral, 1992: 43-45). Ciertamente el tema se ha planteado en el siglo precedente, pero sorprende su capacidad para tomar conciencia y distancia sobre un proceso en el que está involucrada, pero que mira en perspectiva y con visión de futuro. El brío y el contenido de sus palabras escenifican una opinión informada, crítica frente a la realidad y profundamente sensible a la injusticia social.

La instrucción primaria obligatoria se transforma en su lucha personal. Las cifras de analfabetismo son indignantes, por lo que la mejor forma de celebrar el Centenario, insiste, es dejar de postergar por razones económicas un «movimiento de progreso nacional» como aquel (Mistral, 1992: 87). Su experiencia le muestra que en las aldeas es donde más se necesita de esta ley. Las escuelas populares están vacías porque los padres utilizan a los niños para el trabajo físico. Instalar escuelas populares, señala, no basta, «hay que aumentar el presupuesto y obligar a su asistencia» (Mistral, 2002: 113-114)⁶. En 1910 la ley nuevamente es rechazada, un «hermoso canje» (Mistral, 1992i: 90) entre conservadores y radicales, escribe Lucila, que desplaza el proyecto hasta comienzo de los veinte.

En ese mismo año, impulsada por sus más cercanos, rinde el examen en la Escuela Normal N° 1 de niñas de Santiago, aquí ella tendría más garantías de honradez que en La Serena. Aterroriza-

da por sus experiencias de fracaso⁷ quiso escapar, pero gracias a Brígida Walker, directora de la escuela, quien le permite rendir su primer examen de botánica en verso, obtiene el título de «propietaria y preceptora» que la capacitaba para desempeñarse en escuelas primarias hasta cuarto año. Si bien se le reconocen los conocimientos adquiridos en la práctica escolar, no se le otorga el título de normalista por no haber realizado estudios sistemáticos. Empero, la maestra siempre agradecida de la oportunidad brindada, le dedica a Walker el poema «La Encina».

Fue trasladada como inspectora y profesora de castellano al Liceo de Niñas de Antofagasta. Guillermo Ávila, prefecto supervisor se sorprende con los métodos prácticos y textos que utiliza para «despertar a sus alumnas el interés por el estudio» (Mistral, 2002: 165). Reflexiva y propositiva frente a las ordenanzas ministeriales, continúa discutiendo temas educativos, ahora en *El Mercurio*. Son los programas de la historia nacional, la cultura de los pueblos, los cuentos que hagan reír a los pequeños, sus nuevos desafíos.

En el mismo cometido, la joven de rostro sonrosado y grandes ojos verdes llega a Los Andes en 1912, esta es la tierra de sus preferencias, ha vivido ahí, dice la maestra, durante una entrevista otorgada a Ramón Fernández, «[...] los seis años más intensos de su vida, no solo porque ha escrito casi todos sus versos, sino sobre todo porque ahí la han dejado ser la maestra que Dios quería de ella [...]» (Mistral, 2002: 610). El parrón del liceo, comenta, fue su «aula disciplinada», el ambiente de confianza, el único en el cual se educa, se establecía con más facilidad; los «mapas de relieve» en el suelo un recurso inolvidable; la «observación directa» la estrategia más verdadera, sencilla y exacta para la composición

⁶ El senador Pedro Bannen lo había propuesto en 1900, produciéndose un largo debate que finalizó en 1903 con el rechazo del proyecto. Los diputados Varas y Oyarzún en 1909 vuelven a insistir complementando con normativas para la administración y organización escolar, en todos sus estamentos, y la asistencia en alimentos a los más pobres.

⁷ Lucila se formó sola, era una autodidacta, bajo la tutela de su hermana Emelina. Dos intentos humillantes en la inserción de la educación formal, a los nueve en la escuela Superior de Niñas en Vicuña, acusada erróneamente de ladrona y a los doce años en La Serena, diagnosticada con incapacidad absoluta para el estudio, la apartan de la enseñanza institucionalizada continua.

(Mistral, 2002: 645). Una clase real y humana que deja fluir el conocer sintiendo, pensando y haciendo. La honda pasión por la niñez, por el arte y la naturaleza la ha llevado «a rimar pensamientos de perfume evangélico», confiesa a la escritora Ana Michelet (Mistral, 2002: 181-182). La maestra en este tiempo tiene sus energías puestas en la preparación de un libro sobre temas de cantos escolares, que más tarde sería incorporado por Manuel Guzmán Maturana como lecturas obligatorias.

El 12 de diciembre de 1914 obtiene la más alta distinción en los Juegos Florales celebrados en Santiago, con sus «Sonetos de la Muerte». No estuvo allí para recibir los aplausos, como tampoco en las diversas actividades escolares que gozaron de su prosa. Brillante en la letra, pero humilde en la presencia, reserva para ella la satisfacción de los logros obtenidos⁸.

Pedro Aguirre Cerda la nombró en 1918, bajo decreto, profesora de castellano, siendo asignada al Liceo de Niñas en Punta Arenas en calidad de directora. Conocía de su gestión en Los Andes, por lo que tenía seguridad que su presencia en Magallanes serviría para «reorganizar un colegio dividido contra sí mismo y ayudar en la chilenización de un territorio donde el extranjero superabundaba» (cit. en Tagle, 2007). En lo sucesivo el ministro y la maestra inician una estrecha amistad que perduraría hasta la muerte del ilustre⁹ Aguirre Cerda, –no habría de imaginarse que

⁸ Participa en numerosas publicaciones nacionales (*Zig-Zag*, *Sucesos*, *Nueva Luz*, *Revista de Educación*, *Ideales*, *Pacífico Magazine* entre otras) e internacionales como *Elegancias* de París, e inicia una permanente lucha por el justo trato a los escritores nacionales y latinoamericanos olvidados por la prensa.

⁹ Posiblemente a esta relación hace referencia Amanda Labarca en su libro *Historia de la enseñanza en Chile* (1939) cuando señala que en ese entonces el número de escuelas era mayor que el de maestros, por lo que «ingresó cada elemento más por influencias políticas que por merecimientos reales (...). Habían llegado a la carrera por la puerta del favoritismo; se les nombraba como remuneración de un servicio electoral, cuando no para hacer obra de caridad hacia una desvalida (...)».

tal decisión habría de ser la mayor de las rupturas en la historia docente de Lucila.

Lucila Godoy, con catorce años de servicio, asume un nuevo liderazgo que trasciende las decisiones íntimas del aula hacia un proyecto de escuela que ha construido durante tantos años, llevando a cabo sus ideales de maestra joven. Puede hablar con propiedad y confianza a sus dirigidos, ha vivido como ellos los avatares de la educación en la pobreza y ruralidad, sabe de sus necesidades y la de los alumnos y posee el convencimiento de que todo esfuerzo por alcanzar una mejor educación «lo merece la patria y sus gentes».

La recién llegada comparte con los maestros concepciones sobre educación y su experiencia, quiere contagiarlos de entusiasmo y por ello dedica escritos y conferencias para explicar su proyecto. Exhortará a los maestros (Mistral, 1918) a enseñar con gracia, sin retórica, con donaire, con belleza la lección de todos los días. La lectura de sus discursos nos sugiere que aplicar nuestras palabras y nuestras acciones a la reflexión del que está diciendo, convierte a la teoría en pedagogía viva; esa que trasciende la retórica y combina la música, la imagen y la poesía. Esa pedagogía se vuelve hermosa y viva con la sobriedad, naturalidad y viveza de Pascal, Heine y Dante; la verdad de Dostoievski el shakesperiano; la dulzura de Goethe, el misticismo de la Pedagogía Libertaria de Tolstoi el evangélico y se conforta en las paredes que descubren en Millet la alegría. «Harás así pedagogía augusta, no gris, no pobre, no infeliz pedagogía» (Mistral, 1979: 38-39).

Consciente de que los programas de enseñanza deben consultar las necesidades de las mayorías, propone una enseñanza menos «libresca» que dignifique la enseñanza manual y práctica para las obreras, distinta de aquella que se dicta en las mañanas, en donde hay más tiempo y otras preocupaciones (Mistral, 2002: 323). Sabe que los cambios son lentos y muchos son los prejuicios sobre la educación de la mujer pobre, pero no se apresura a los resultados, ni pretende cosas definitivas.

A pocos meses inicia los preparativos para la realización del proyecto de organización de una biblioteca escolar, cuyo objetivo principal será fomentar el gusto por la lectura. La biblioteca incluiría una sección infantil y una popular para alumnas y obreras, con miras, una vez fortalecida, a ponerse a disposición de las escuelas públicas y del pueblo en general (Mistral, 2002: 329-330). Pero Lucila no da tregua a sus aspiraciones y aprovechando la respuesta entusiasta de la comunidad, consigue los fondos para la construcción del nuevo Liceo: «[...] la piedra que se pone para construir una escuela, es una de las más grandes fiestas, aquí se enseñarán el sentido de la vida, se vivirán las doctrinas, se formarán los corazones rectos y almas transparentes [...]» (Mistral, 2002: 330-331). Todo pide un país de sus maestros, por tanto para el cumplimiento de su labor habrá que darle el confort y dignidad que requiere tamaña misión.

En enero de 1919, más que oración, nos deja una lección apostólica de humildad, renuncia y vocación de servicio:

(...) Dame el amor único de mi escuela; que ni la quemadura de la belleza sea capaz de robarle mi ternura de todos los instantes, hazme perdurable el fervor y pasajero el desencanto. Dame sencillez y dame profundidad; líbrame de ser complicada o banal en mi lección cotidiana. Que no lleve a mi mesa de trabajo mis pequeños afanes materiales, mis mezquinos dolores de cada hora. Aligérame la mano en el castigo y suavízamela más en la caricia. Haz que haga de espíritu mi escuela de ladrillos, envuelva con entusiasmo su atrio pobre, su sala desnuda, mi corazón columna y mi buena voluntad más oro que las columnas (...) (Mistral, 1939: 35-36).

Mayo del mismo año será un lapso prolífero en ideas y colaboración. En la sección cultural de Myreya, discutirá temas como la educación de adultos ausentes en los principios de la Asociación de Educación Nacional (Mistral, 2002: 423); recor-

dará a los maestros crear el interés por el estudio, estimular la curiosidad, provocar la investigación, despertar la iniciativa: «Debemos inspirar la confianza en sí mismo moviendo a los alumnos a ensayar sus fuerzas y a probar su habilidad» (Mistral, 2002: 425). Invitará a los periódicos a contar con una sección permanente de crónica para los colegios, en la que las comunidades infantiles hagan llegar los detalles de sus vidas, aspiraciones, proyectos y fracasos. Las instituciones, en palabras de la maestra, deben mostrar su actividad deportiva, intelectual, sus bibliotecas y museos. La vida de los establecimientos debe derramarse hacia afuera en un gesto de transparencia de la labor que realizan (Mistral, 2002: 425-426).

Defensora de los derechos y crítica del quehacer docente, llama a brindar un salario digno para los profesores. No es posible en estas condiciones exigir, según «el juicio de los estadistas y altos pedagogos», todo lo que se debe dar. Lucila ha vivido el claro desprecio e indiferencia que la clase media, alta —así como los legisladores que la representan— profesan por la instrucción primaria. «En una sociedad que vive más de lo material que de lo espiritual, el maestro mal vestido, de vida humilde, vecino a la miseria, no puede inspirar respeto y consideración» (Mistral, 2002: 437-438). La literatura pedagógica y los congresos de enseñanza, desde su perspectiva, no son suficientes para mejorar la educación.

Nada olvida en su arenga educadora; muchas razones justificarán las vacaciones de invierno pero son tres las más importantes, las más humanas: las condiciones en la que acceden los niños pobres a las escuelas durante el invierno, luego el frío y la escasez de luz en las salas y por sobre todo, la necesidad de la renovación física y espiritual de maestros y alumnos (Mistral, 2002: 444-445). Son verdades dolorosas, pero no menos ciertas; hablan de la tibieza, el desamor, la crueldad y la rutina como el pecado más grande de la enseñanza, inmoralidad que no es penada por la ley, advierte, pero que surge del maestro:

[...] cuando echa sobre las espaldas frágiles del niño su acervo de conocimientos; no le da antes que la verdad misma las ansias de verdad; antes que la historia el amor a la humanidad; antes que el relieve de los países el alma de la nación; es inmoral cuando desliza sobre el niño el error fatal de que la erudición es un fin y no un medio y de que es algo la ciencia sin el espíritu[...] (Mistral, 2002: 440-441).

Lucila está satisfecha con la gestión realizada en Punta Arenas: «el liceo ha duplicado su asistencia y la triplicaría este año, al tener un local. En el edificio he hecho todo lo que puede hacerse; pero ya es insuficiente» (Cit. En Tagle 2007). Meditar y actuar sucesivamente y con todas las fuerzas del alma, es lo que ha propuesto en esta tierra austral. Amor a la tradición y al progreso, patriotismo en el trabajo con alegría, elevación de la cultura y simpatía por el mundo que reconoce sus aportes y reflexiona sobre sus odios (Mistral, 2002: 437-450).

El éxito de su gestión, o alguna otra lucha de poder, la llevó al Liceo de Temuco en 1920. Se la nombra profesora de castellano y Directora del Liceo de Niñas de la ciudad. La prensa local la recibe con elogios: «[...] la acefalia del Liceo de niñas de esta ciudad ha terminado. Ya se encuentra al frente de su dirección la aventajada educacionista y literata distinguida, señorita Lucila Godoy [...]» (Mistral, 2002: 451). Al llegar confiesa al ministro Aguirre Cerda que Temuco es infinitamente inferior a Punta Arenas, pero hay por lo mismo «una más aguda invitación a la siembra de ideales» (cit. en Tagle 2007)¹⁰.

Lucila observa intranquila el devenir moderno que sacrifica la enseñanza. En los liceos se advierte un «[...] espíritu antipático de sequedad, de rudeza, de altivez grosera, de ambición masculina arrolladora, en la joven que hace estudios científicos. Más se ha perdido que ganado con este cambio [...]» (Mistral, 2002: 453).

¹⁰ También aparece como carta fechada el 1 de junio de 1920 en Temuco, Biblioteca Nacional de Chile.

Por ello, piensa que es conveniente integrar en los planes de estudio la enseñanza de Moral y Trato Social.

Conocedora de la responsabilidad de los intelectuales en la ampliación de la cultura, visita cárceles, hospitales y organizaciones obreras, en cada una de ellas señala el alcance moral de los problemas sociales, tales como la lucha contra el alcoholismo, la habitación insalubre y la crisis económica. Todas esas luchas deben ser «[...] una aspiración de justicia, no de principios políticos y económicos exclusivos ni como bandera de lucha de clases [...]» (Mistral, 2002: 458). Esa es la verdadera democracia para Lucila.

Al conocer la noticia de que Labarca Hubertson sería ascendida a la Visitación y Ricardo Valdés sería senador por Cautín, Lucila decide pedir su traslado a un pueblo cerca de Santiago o en su defecto aceptaría un ofrecimiento en Argentina. Labarca no consentiría que la maestra le supliera en el Liceo 5 de Rancagua y Valdés la habría acusado de intervenir en política: «éste sería el Juan Duval que la insultaría en la revista *Sucesos*, años atrás» (cit. en Tagle, 2007)¹¹. Temuco se estremece frente a la noticia del traslado a Santiago, madres, alumnas, obreros y otros tantos la despiden con infinito agradecimiento. Nadie podría reemplazarla, hizo el milagro de la unidad en la comunidad docente; fue la madre espiritual, la maestra perfecta, respetada y querida por muchos. Lucila Godoy «se va» se imprime nostálgicamente en los periódicos de la Araucanía (Mistral, 2002: 470).

El 14 de mayo de 1921 se fundó en Santiago el Liceo de Niñas N° 6 del cual Lucila Godoy fue nombrada directora. Ha propuesto el nombre de Teresa Prats para este, «por ser quien encarna el heroísmo intelectual que ha olvidado el magisterio». El nuevo nombramiento trae consigo el intento por desacreditar la labor de la maestra, otra distinguida educacionista, Josefina Day, era también candidata al cargo y pretendería hacer valer la caren-

¹¹ Puede encontrarse como carta fechada el 20 de septiembre de 1920 en Temuco, Biblioteca Nacional de Chile.

cia de título profesional para evitar su designación. Tan pronto como agradece, envía su renuncia en vistas de las incidencias que ha provocado su designación y solicita considerar su jubilación después de 18 años de servicio. El Ministerio de Instrucción no acepta su renuncia y expresa la total confianza que el gobierno posee en esa funcionaria¹².

Lucila, conocida universalmente como Gabriela, participa asiduamente en la difusión y crítica de libros y revistas de América Latina. Las revistas argentinas *Nosotros* y *Atlántida*, son sus favoritas, «en ellas hay una política americanista de concordia racional y salvadora», allí se tiene coraje para expresar las ideas modernas¹³. Lo son también las que procuran incluir diversidad de temas al alcance del pueblo, son al mismo tiempo entretenimiento y conocimiento; son cultura. Todo nuevo talento es alentado a seguir construyendo ideas para el progreso intelectual, la maestra sabe lo difícil que es para la juventud expresar sus ideas en esos días. Sus escritos expresan su admiración por la cultura mexicana, cubana y colombiana: para ella son países humanistas que se deben conocer (Mistral, 2002: 484-485).

La pedagoga y reformadora social de América, como la llama Luis Galdámes Catalán, al igual que en Punta Arenas y Temuco se reúne con los obreros y obreras para apoyarlos en todo proyecto de transmisión del arte al pueblo. «El pueblo debe buscar fuera de la escuela lo que la escuela ha descuidado en Chile: la formación de esa sensibilidad, y debe procurar que la escuela de hoy y la futura den a sus hijos, por sobre todo, la suavidad espiritual y la destreza manual, pues hasta hoy se ha cuidado solo de la cultura intelectual con desmedro del alma y del cuerpo» (Mistral, 2002:508). Gabriela nunca deja de ser Lucila, la maestra.

¹² Lucila responde a una carta enviada por Day, que fue publicada en Temuco, provocando enardecidas defensas a favor de ambas postulantes.

¹³ En este periodo publica innumerables poesías y artículos, la maestra es conocida ampliamente en Latinoamérica.

Solo en 1923 la Universidad de Chile, bajo la solicitud de Gregorio Amunátegui al Consejo de Instrucción Primaria, le otorgó el título de profesora de castellano. Todo «saber pedagógico» construido, no reconocido oficialmente por el magisterio nacional, fue el gozo de niños y niñas de la Casa Hogar que lleva su nombre en México.

II

Felizmente y por desgracia para su carrera docente, Lucila se forma intelectualmente libre y de manera «intuitiva». Hablamos de una intuición en el sentido de sagacidad, discernimiento y talento por el cual se apropia, convive y desecha ideas en la búsqueda de una teoría que reafirme sus posiciones.

Los nombres de filósofos, literatos, pintores, músicos, escultores, próceres y pedagogos, citados en sus registros, nos conducen a sostener que forman parte de un proceso absolutamente consciente de autoafirmación y engrandecimiento cultural, que se construye a partir de la lectura crítica y reflexiva, que dialoga permanentemente con la experiencia pedagógica, superando lo que ella misma ha confesado como una «lectura alocada, desordenada, muchas veces sin jerarquía» de sus inicios (Mistral, 1939: 43-51). En la voz de Aristóteles la experiencia unida a la reflexión la convierten en experta artesana de la Educación Popular.

Lucila opta por el hombre antiguo despojado de tanta teoría presuntuosa de la época, pensadores que al igual que ella poseían una fuerte vocación por la educación popular. Así, apartándose de la idea de hombre abstracto y teórico como propósito de la educación, pone sus ojos en el filósofo y escritor humanista francés Michel Montaigne (1533-1592), reconocido por su crítica a la crueldad ejercida por los maestros de su tiempo y sus ideas sobre la educación para la vida cercana a la naturaleza, activa y partici-

pativa, que resuelve y crea, más que memoriza¹⁴. Mira también, a los hijos del humanismo rousseauiano, Pestalozzi (1746-1827) y Froebel (1782-1852)¹⁵, nobles educadores alemanes, con los que la maestra comparte la concepción de la educación al servicio de un progreso colectivo, basada en el desarrollo armónico de las capacidades intelectuales, afectivas y artísticas; la intuición como fundamento absoluto del conocimiento; la libertad de la naturaleza con la autoridad del deber; la instauración de un orden moral y una disciplina social; el respeto por el libre desarrollo de las capacidades del educando y la confianza en la bondad natural infantil.

La escuela nueva de Lucila no es la del popular filósofo Herbart, tan requerido por las normalistas criollas y presente en gloria y majestad en los planes educativos chilenos. Los programas concéntricos, la marcha normal de la lección, la pedagogía como ciencia se separan de sus ideales. Tiene la convicción de que «enseñar es más cosa de amor que de ciencia, de simpatía humana más que de psicología pomposa y hueca (Mistral, 1910). Prefiere el autodidactismo, la «desformalización» de los programas y la formalización del conocimiento cotidiano. Para ella no existen recetas, métodos ni una teoría replicable o imitable. La educación es un acto creativo que descubre en la vocación del hombre su proceder¹⁶.

Se aleja también de la Escuela Progresista norteamericana, tan venerada por los intelectuales aristócratas del momento y cuyos representantes se ausentan en los relatos de la maestra ¿no disponía ella de estas visiones? Por supuesto que sí, eran am-

¹⁴ En 1924 durante su estadía en Bordeaux, la maestra visita su sepultura para agradecer al «maestro y compañero, galán y abuelo, padrino y padre».

¹⁵ Dignos de ser mencionados en los Pensamientos Pedagógicos escritos por Lucila en 1921.

¹⁶ Rousseau, Pestalozzi, Herbart, Froebel y Tolstoi, serían los precursores más conocidos de La Escuela Nueva, poderoso movimiento educativo que surge a finales del siglo XIX en Europa y se extiende hasta después de la Segunda Guerra Mundial.

pliamente difundidas en la revista nacional de educación como modelo a seguir. Seguramente el escritor colombiano Vargas Vila, el uruguayo Rodó y el cubano Martí, han tenido influencia en su postura. Un ejemplo que ilustra esta distancia lo encontramos en su «Artículo sobre pedagogía» en el que desbarata todo intento por instalar la idea de casa escolar, al estilo -creemos- montessoriano criollo, de los normalistas obedientes. Lucila se resiste a la imitación, «aquella célula normalista elevada al cubo en orden a sus patrones gringos, que busca recetas incansablemente sin que logren encender el fuego vivo» (Mistral, 1921)¹⁷.

Separada del fundamentalismo, sitúa el saber popular, lo nacional y latinoamericano junto a los más altos valores europeos. No teme perderse en la mezcla, porque la naturaleza le ha demostrado que mezclarse es transformarse en el sentido de belleza y valor.

Progreso y tradición coexisten en el pensamiento pedagógico americanista de Lucila. Progreso que siente simpatía por el mundo, mirando el futuro sin olvidar el pasado. Tradición que recupera aquellas formas de conocimiento e historia que caracterizan a los «otros». Semejante a una tierra fronteriza que sirve para combinar los mejores alcances de ambas. Hay aquí un intento de reconciliación entre la herencia y la diferencia, como lo propuso alguna vez Andrés Bello o quizás el reconocimiento de una cultura híbrida al modo de lo propuesto más contemporáneamente por García-Canclini.

La historia es la fuente y fondo, indica la maestra, en el cual las generaciones trazan la figura de las divinas teorías de las ciencias, del arte y la industria: «una historia que continúa y se corrige en las manos amorosas y conscientes de su pueblo» (Mistral, 2002:348). La historia cobra vida en cada uno de los escritos y conferencias de Lucila, no son solo nombres que recordar, son ejemplos que

¹⁷ Artículo sobre Pedagogía, manuscrito que no hemos rastreado en otros estudios, disponible en la Biblioteca Nacional de Chile, Archivo del Escritor.

seguir. Muchos de ellos incluso oponentes, pero la maestra rescata aquella cualidad que no debe perderse en la construcción de la identidad nacional.

Aprendamos por lo tanto, del gesto implacable frente a la muerte de Caupolicán tatuado en nosotros (Mistral, 1992: 56-57); de O'Higgins, Portales, Bilbao, creadores apasionados; del carácter de Bello, el ímpetu de Carrera; el heroísmo de Javiera Carrera y Paula Jara Quemada; de Balmaceda, el democrático; del «sacrificio sublime de Prat», el Esparta de Chile.

No olvidemos a Nicolás Palacio, el más chileno de los chilenos; Pedro Préndez, el poeta de niños; Nicetas Kirswan, hombre de espíritu que abrió la escuela para ofrecer la ciencia que «es como la esposa de los hombre libres»; Clementina Cláres, cuya música evocadora que nace de las notas de su piano, más que tocar el oído palpan el alma. Sigamos el ejemplo de los «encendedores de lámparas y del pecho de los jóvenes» Fernando Peña, Maximiliano Salas Marchant, Enrique Molina, José M. Gálvez, Luis Berríos, don Luis Galdames (Mistral, 2002: 440-441); la obra fecunda de Barros Arana y Amunátegui, figura de la enseñanza. Valoremos a la maestra sin cátedra, Teresa Prats de Sarratea, destinada cien veces de pueblo en pueblo a resolver esos interminables conflictos en los liceos llenando su vida de pequeños y mezquinos afanes. Todos ellos exploradores, obreros, maestros «han hecho un pueblo y no hay nada más grande que realizar en el mundo» (Mistral, 2002: 437-350).

Alimentémonos del sentimiento de ternura y cariño por este continente, brindado por José Santos Chocano en el «Alma América»; Vargas Vila, la locura sublime y adorable del genio; Sarmiento, el autodidacta que edifica lo nuevo con todas las voluntades; la gracia de Rodó en el «contar» de los maestros; el optimismo de Tagoré; el lenguaje de Juan de Dios Peza; la sensibilidad de Lugones, Valencia, Darío y Neruo.

Roberto Munizaga (1989) bien lo expresa: la maestra es una «Cantadora de la Vida», que mira en la educación un proceso de vida que se cumple en el presente, repensando el pasado y orientándose hacia el futuro; un proceso de comunicación que transmite la propia experiencia o vida. De aquí la inagotable tarea de contar la historia de la tierra porque de allí empieza toda cultura. A juicio nuestro, este canto responde a la necesidad imperiosa y decidida de búsqueda de la «identidad latinoamericana».

III

En la enseñanza, «Soy y he sido americanista» comenta en junio de 1922, rumbo a México a bordo del Orcoma (Mistral, 2002: 532-535). José Vasconcelos, ministro de educación, le ha invitado a poner en marcha la reforma de educación en ese país, buscando en Lucila «el deber de maestra que dice la verdad conforme a su limpio corazón» (Mistral, 2002: 536-538), misión que dicho sea de paso, le ha sido vedada en su patria.

Un escrito que plasma en toda su extensión y contenido, la educación que quiere Lucila para América, es el «grito». Una invitación ensordecedora que apela a la vinculación de Latinoamérica, al desencantamiento de Europa y a la liberación de la América Rubia que invade fatalmente campos y ciudades. Un esfuerzo, desentrañamos, que se logra reflexionando críticamente sobre la herencia común, que busca valorar lo propio y que se conecta con la radical diferencia de ideales y cultura.

[...]¡América!, ¡América! Todo por ella; porque nos vendrá de ella desdicha o bien. Somos aún México, Venezuela, Chile, el azteca-español, el quechua-español, el araucano-español; pero seremos mañana, cuando la desgracia nos haga crujir la quijada, un solo dolor y no más que un anhelo [...]

Recuperar «lo americano» como proyecto pedagógico no es solo palabra retenida en una estantería, es parte de una tarea humanizadora, que implica respeto por la diversidad y espacios de participación. Entrelazando el pensamiento de Lucila, es en la escuela donde se realizará la igualdad y la cultura: «(...) Es el alma del maestro lo que se necesita para este recobrar; del idealista, el demócrata, el abnegado, el curioso de la cultura, enamorado de los sentimientos, el pensador, el fervoroso, por sobre todo el fervoroso (...)» (Mistral, 1912).

‘Encendedores de lámparas’, transformadores del mundo, responsables del porvenir: (...) Maestro: enseña en tu clase el ensueño de Bolívar el vidente primero. Clávalo en el alma de tus discípulos con agudo garfio de entendimiento. Divulga a la América, su Bello, su Sarmiento, su Lastarria, su Martí. No seas un ebrio de Europa, un embriagado de lo lejano, por lejano extraño, y además caduco, de hermosa caduquez fatal. Describe tu América. Haz amar la luminosa meseta mexicana, la verde estepa de Venezuela, la selva negra austral. Dilo todo de tu América; di cómo se canta en la pampa argentina, cómo se arranca la perla en el Caribe cómo se puebla de blancos la Patagonia (...).

Solo se ama a la patria [nosotros diremos América] si esta permite que sus habitantes ejerzan este amor brindándole las oportunidades para su desarrollo y tranquilidad por su porvenir (Mistral, 1979: 246-252).

Todos estamos llamados a este cometido; periodistas, artistas y empresarios:

(...) seamos justos con nuestra América total, no desprestigiemos a unos para exaltar a otros, creamos en la sensibilidad de nuestros artistas que puede vibrar como la otra. Instruyamos al obrero, al químico y al ingeniero (...). ¡América y solo América! ¡Qué embriaguez semejante futuro, qué hermosura, qué reinado vasto para la libertad y las excelencias mayores! (...) (Mistral, 1922).

Una propuesta que invita a cambiar el lugar desde donde se hacen las preguntas para construir la Educación de Nuestra América. Un humanismo verdadero a través del cual la maestra nos desafía a descubrir la riqueza del pensamiento creador y de la acción liberadora y fértil de los impulsos y movimientos de cada uno de nuestros pensamientos y proyectos latinoamericanos.

Nos preguntamos al final de este recorrido ¿Es posible a partir de su historia docente, las fuentes teóricas que la inspiran y los escritos que la representan, desplazarse desde la visión intuitiva de la educación que se tiene de sus pensamientos hacia un Modelo Pedagógico Mistraliano?

IV

A lo largo de su itinerario se ha destacado la carencia de título profesional de Lucila, subestimando su formación autodidacta; por sobre su vocación pedagógica se hablaba de subsistencia, más que méritos propios se decía que su trayectoria docente se consolida gracias a las influencias políticas. ¿En qué medida los argumentos debatidos instalan un imaginario que invisibiliza su labor educacionista? A nuestro juicio el discurso hegemónico de la época obra como un tachado o «borramiento» producto de la natural tensión que se pone en juego en la construcción de la memoria histórica y que finalmente la deciden quienes detentan el poder o la autoridad. Un gesto que en el presente se mantiene inconscientemente en los pocos estudios póstumos que hablan de gracia, belleza y religiosidad y otros que buscan a la pedagoga después de su partida a México. Todos ellos romanticismos y fragmentación que se apartan de la unicidad de sus ideas pedagógicas.

La preceptora rural fue destinada a la itinerancia; sorteando el frío, el calor, la falta de recursos en las escuelas, los problemas organizacionales, el paupérrimo salario mensual. En cada uno de

los lugares donde estuvo dejó su sello: lecturas escolares para ser complemento de aula, cuadernos pedagógicos, bibliotecas, luchas por la igualdad. En cada partida: el cariño y reconocimiento de los sin voz. La enseñanza fue la más alta de sus poesías y no calló ante el Estado, la Iglesia ni los consagrados para dignificarla.

Pudo ser fácil perderse en la cotidianidad del quehacer en medio del barro, el hambre y la injusticia social que se vive en la escuela pobre, pero Lucila mantuvo un «para qué» difícil de sostener en esos contextos, incomprensible para quienes no lo han vivido y ligero de enjuiciar desde los escritorios de los intelectuales. La desazón la combatió con trabajo, la desesperanza con compromiso y la injusticia con sinceridad. Amor, sencillez y servicio no solo son hermosa poesía florecida de sus cansados labios de maestra, fueron actitud frente a la maravillosa misión de la enseñanza.

¡Justicia al mérito! Decimos sin temor a equivocarnos. Entre Sarmiento y Freire hay una «tradición pedagógica otra» oculta en los más de doce mil archivos contenidos en la Biblioteca Nacional de Chile. Cientos de páginas que nos hablan del ideal de persona que se desea formar, el tipo de sociedad que se quiere construir, la responsabilidad de la escuela, maestros y familia en la formación escolar, las teorías contenidas en sus nociones de aprendizaje que orientan la acción pedagógica, las estrategias metodológicas y nociones de evaluación implicadas en estos pensamientos, liderazgo directivo y otros nutridos temas curriculares. En síntesis, un corpus datado entre el año 1904 y 1924 que da cuenta del «Modelo Pedagógico Mistral de Lucila Godoy Alcayaga», todavía por explorar, y que constituye, en nuestra percepción, la base de toda producción y reflexión ulterior en materia de educación compartidos por la maestra.

El pensamiento pedagógico de Lucila Godoy Alcayaga, profundamente humanista, es aquel que parte en el derecho y se fortalece en la experiencia. Es aquel en que junto a la igualdad,

equidad y calidad para la educación se busca pertinencia, tan ausente en nuestros días. Una visión americanista que se encuentra en la valoración de la historia y de quienes la forjaron. Un modelo, lo decimos convencidos, que se construye con otros y para otros.

La Maestra impuso un sello y una mirada distintiva sobre la educación latinoamericana instalando un «pensamiento otro». Pensamiento que se articula desde Chile, pero que no se circunscribe a este. Un pensamiento que busca comprender de otros modos algunas de las problemáticas educativas y sociales, produciendo significados que superan, y eventualmente contradicen, los sistemas culturales hegemónicos de la época. La educación de Nuestra América cobra vida en su hacer, conocer y ser docente, tres componentes que se articulan de manera coherente y trascienden la retórica. La América española se vive en la pedagogía de Lucila. Una lección y desafío para las nuevas generaciones docentes. Un pensamiento otro, que no debe buscarse más que en sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Mistral, Gabriela (2002), *Recopilación de la obra mistraliana 1902-1922*, Recopilador Zegers, Pablo, RIL editores, Santiago, pp. 113-114, 165-166, 172, 181-182, 309-310, 323-327, 329-331, 343-344, 347-350, 423-425, 436-438, 440-441, 444-446, 453, 465, 471, 475-479, 484-485, 507-510, 532-535, 536-537, 609-611, 645-646.
- _____ (1979), «Magisterio y Niño», Recopilador Roque Esteban Scarpa, Editorial Andrés Bello, Santiago, pp. 35-51, 246-252, 272-276.
- _____ (1992), «Gabriela Mistral en la *Voz del Elqui*», Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Santiago, Chile, pp. 43-45.
- _____ (1992), «Gabriela Mistral en el *Coquimbo*», Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Santiago, Chile, pp. 87 y 90.
- _____ (1922), «*El Grito*», Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Biblioteca Nacional de Chile.

- _____ (1921), «Agenda de notas», Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Biblioteca Nacional de Chile.
- _____ (1918), «Artículo sobre pedagogía», Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Biblioteca Nacional de Chile
- _____ (1918), «Artículo sobre educación», Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Biblioteca Nacional de Chile.
- _____ (1918), «Temas pedagógicos», Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Biblioteca Nacional de Chile, pp. 486-495
- _____ (1918), «Páginas pedagógicas», Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Biblioteca Nacional de Chile, pp. 426, 429, 431-441
- _____ (1918), «Profesor me llamas», Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Biblioteca Nacional de Chile, pp. 532
- _____ (1917), «Carta a Amanda Labarca», Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Biblioteca Nacional de Chile.
- _____ (1917), «Cuestiones de educación», Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Biblioteca Nacional de Chile.
- _____ (1917), «Educadores chilenos». Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Biblioteca Nacional de Chile.
- _____ (1912), «Problemas Pedagógicos», Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Biblioteca Nacional de Chile, pp. 538
- _____ (1912), «Pensamientos pedagógicos», Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Biblioteca Nacional de Chile.
- _____ (1912), «Cuadernos pedagógicos», Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Biblioteca Nacional de Chile, pp. 677-678
- _____ (1910), «Carta a Maximiliano Salas», Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Biblioteca Nacional de Chile.
- Labarca, Hubertson (1939), *Historia de la enseñanza en Chile*, Publicaciones de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Lizuriaga, Lorenzo (1956), *Historia de la educación y de la pedagogía*, Losada, Buenos Aires.
- Tagle, Domínguez (2007), «Gabriela Mistral y Pedro Aguirre Cerda a través de su Correspondencia Privada (1919-1941)», *Revista Historia*, n° 35, 2002, pp. 323-408.
- Munizaga, Aguirre (1989), *El pensamiento educativo de Gabriela Mistral*, Instituto de Chile, Academia Chilena de Ciencias Sociales, Santiago.
- Valenzuela, Fuenzalida (2009), *Elqui y México: patrias pedagógicas*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Chile.

VISIÓN DE AMÉRICA EN LOS ESCRITOS POLÍTICOS DE GABRIELA MISTRAL: SU PENSAMIENTO SOCIAL Y POLÍTICO¹

*Luis Agoni Molina*²

I

EN MÁS DE UNA OCASIÓN Pablo Neruda definió al escritor como «un testigo de su tiempo». Su maestra de Temuco, Gabriela Mistral, fue en efecto una lúcida testigo de su época. Tal misión la cumplió principalmente a través de su prosa y a propósito de sus numerosos viajes, discursos, colaboraciones en diversos medios, etc. Estos escritos prosísticos se plasmaron también en diferentes modalidades: artículos, ensayos breves, recados, homenajes. En

¹ Trabajo leído en el XI Congreso Internacional Corredor de las Ideas del Cono Sur realizado en Buenos Aires los días 14-15 y 16 de octubre de 2010. Concretamente lo presenté en el simposio N° 1 Pensamiento Latinoamericano, que fue coordinado por el profesor, Dr. Eduardo Devés Valdés.

² Profesor de Castellano, Magister en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Santiago de Chile y actual Doctorando en Estudios Americanos en el Instituto de Estudios Avanzados de esta misma Universidad. Paralelamente ha desarrollado su actividad de escritor y, a la fecha, tiene publicados los siguientes libros: *Óscar Castro. Aproximación en el recuerdo* (biografía), *El hombre que asesinó a Don Quijote y otras historias* y *Los ríos de Heráclito* (novela).

todos ellos se aprecia la conjunción, entre otras, de una erudición notable, de una agudeza reflexiva, de una sensibilidad humana y social sin dobleces y de una escritura que, en belleza, profundidad y dominio léxico, está a la par de sus mejores poemas.

La verdad es que Gabriela Mistral no escribió jamás ninguna obra ni ningún conjunto de textos que se titularan «Escritos políticos». Esta es una categoría, o más bien una clasificación, que estableció el poeta chileno y biógrafo de Gabriela, Jaime Quezada, y que la fijó en un texto que tituló *Gabriela Mistral. Escritos políticos* (Quezada, 1994). En esta recopilación y selección se encuentra prácticamente todo el corpus de índole social-política escrito por quien fuera la primera escritora latinoamericana en recibir el Premio Nobel en 1945. Sin embargo, con el fin de agotar las expresiones escritas de su pensamiento en este aspecto, hemos rastreado en otros textos y ello nos ha dado una visión más completa de esta, su inquietud y toma de posición frente a los sucesos, problemas y realidades de su tiempo.

Tal vez sea necesario precisar también que, por lo que se deduce igualmente de la selección de Quezada, la categoría de «político» que subyace en la discursividad de Gabriela es la que corresponde a su sentido etimológico: «preocupación por el gobierno de la polis», entendiendo por «polis», en su acepción moderna, la ciudad, el país, el continente e incluso el mundo. Además, dicha discursividad tuvo siempre un carácter independiente, ya que ella no se adscribió jamás a ningún partido político chileno.

Al igual que Neruda, Gabriela Mistral fue intimista, telúrica y cósmica. Según veremos, prácticamente nada terrenal le fue ajeno; este es uno de los signos que distingue a los poetas realmente grandes. Más conocida por sus poemas de amor, de maternidad y por sus rondas infantiles en tanto «Maestra», no sabemos si deliberadamente o no, en Chile se ha callado por decenios esta preocupación social y política. Tal vez ello se deba no solo al afán de exaltarla como Premio Nobel, sino también a

un deseo de despojarla de sus envolturas humanas, de mujer con defectos y virtudes, y convertirla en un ser casi celestial; no en vano algunos desmesurados admiradores la llamaron «la divina Gabriela» o «santa Gabriela» (Figueroa, 1933 y Carrión, 1956, respectivamente). Lo concreto es que, en el imaginario simbólico chileno, se ha grabado esta imagen de maestra que canta a los niños y al amor y cuyo nombre ha servido para bautizar calles, colegios, universidades e incluso su rostro desde hace años circula de mano en mano y de banco en banco en los billetes chilenos de cinco mil pesos. ¿Idolatría? Tal vez, pero sin duda sesgada, pues Gabriela es muchísimo más que todo eso.

Precisamente, con el fin de contribuir en alguna medida a ampliar la difusión e interpretación de la perspectiva social y política de la poeta, es que nos hemos propuesto escarbar en un corpus de textos en los cuales Gabriela se nos revela como una escritora comprometida con los problemas e inquietudes de su tiempo y de nuestra historia común americana. Su mirada es la de una intelectual progresista, cuyos ojos miran con la más pura solidaridad y compasión cristianas y no vacila en ponerse del lado de los que sufren -ya sea como individuos, como grupos, como etnias o como naciones-, los atropellos y zarpazos de los poderosos, sean estos autóctonos o rubios. Esta actitud probablemente se deba al hecho de que ella durante su infancia y adolescencia también fue una mujer pobre, provinciana y tímida -sus desventajas iniciales-, pero que a la vez constituyen los cimientos de su fortaleza psicológica y moral. Consecuente con todo esto, destaquemos también que la gloria y los pocos bienes que logró juntar a lo largo de su vida no la hicieron olvidar nunca sus orígenes.

Seguramente esa labor de divinización necesitaba ocultar este lado social; ella no era el Padre Hurtado (el último santo chileno) que provenía de una familia acomodada y, por lo tanto, se le podía perdonar su sensibilidad por los menesterosos y marginados, pero no a una humilde campesina proveniente del valle del Elqui,

mujer, poeta y talentosa, pues eso –a juicio de algunos círculos poderosos– podría ser interpretado como «político» y aprovechado por los partidos y movimientos de izquierda (en realidad, los únicos que la aprovecharon fueron los demócratacristianos durante la campaña presidencial de Eduardo Frei Montalba en 1964; utilizaron la siguiente frase de admiración de Gabriela por este líder político: «Cuando Frei sea Presidente de Chile, me daré vueltas en mi tumba para aplaudirlo»³).

Pues bien, a nuestro juicio, la visión de América que se proyecta en sus «escritos políticos» tiene una doble faz: como un continente que sufre una grave inequidad social, y como un continente cuyas partes central y sur son víctimas de la agresividad de la parte norte (el imperialismo norteamericano). Ambas caras o aspectos están íntimamente ligados y a su vez envuelven otras problemáticas que los constituyen conflictivamente. De acuerdo con lo planteado, nuestra hipótesis es que, frente a estas realidades, Gabriela adopta una enérgica actitud crítica y una decidida posición antiimperialista. Con ello demostraremos, además, que fue una mujer muy terrenal y no «divina» en el sentido de ajena a los conflictos, injusticias e inquietudes del mundo que le tocó vivir y cuyas ideas, en general, siguen teniendo hoy plena vigencia

II

En primer lugar, anotemos que en su visión de América destaca no solo lo geográfico, sino sobre todo lo social, lo político y lo cultural. Dentro de ella ocupan un lugar muy importante los campesinos, los indígenas, las mujeres, los niños, los próceres, los perseguidos políticos, los pobres en general, etc. En atención

³ Seguramente esta utilización estuvo «legitimada» por el hecho de que Gabriela, en 1940, prologó el ensayo «La política y el espíritu», de Eduardo Frei Montalba, y en 1952 quiso inscribirse como militante de la Falange Nacional (antecesora de la Democracia Cristiana chilena).

al espacio disponible, nosotros debimos optar y lo hemos hecho por dos sujetos sociales: los campesinos y los indígenas a quienes dedicó una significativa parte de sus desvelos y de sus escritos.

Pero antes, para que se comprenda mejor la situación de estos dos sectores, debemos entregar una visión de conjunto de nuestro continente, tal y como es percibido por la poeta.

Visión general de América

Comienza con una mirada rápida y certera sobre nuestra historia:

Hay una América rica que trabajó mejor y con mayor suerte; hay otra que ha penado para unir tres sangres opuestas, realizando una delicadísima operación de injerto vital o mortal. El Norte no gastó tiempo ni distrajo fuerzas en el inmenso experimento que en el Sur dura ya cuatro siglos; el Norte sajón no quiso labrar el alma del habitante indoamericano; él tomó a la naturaleza solamente por campo de batalla: abrió, desbrozó y aseó de golpe y porrazo la tierra y todo eso lo hizo con rapidez suma, porque iba dejando atrás al indio vencido o muerto (Scarpa, 1978: 49).

Este experimento de mestizaje, a su juicio, ha beneficiado solo a unos pocos y sumido en la miseria a la inmensa mayoría. Por eso, cuando se produjo la Independencia, para los más casi nada cambió: «Mucha consideración rodea entre nosotros una acta de independencia que en verdad independizó a un décimo de la población...» (Quezada, 1994: 295). De este modo, hoy en nuestra América «la injusticia social hace tanto bulto como la cordillera» (Quezada, 1994: 215). Por ejemplo, ahí está «el pueblo trabajador (que) se ha visto abandonado a su suerte, en una servidumbre sencillamente medieval y se ha acabado por hacer este divorcio entre religión y justicia humana» (ídem: 274). Más

aún, si se mira con cuidado a la América de la primera mitad del siglo pasado, comprobaremos que está dividida en tres: «la América patrona, la América casi doméstica, que es la Central, y la América en tratamiento de domesticidad, que es la que sigue» (ídem: 234). En suma, este ha sido nuestro devenir y a esta es la situación a que hemos llegado, según Gabriela. En esta visión, por tanto, se destacan dos grandes actores: uno poderosísimo, que es Estados Unidos, y otro cuantitativamente grande, pero débil, como son los pobres del campo y la ciudad latinoamericanos. Entre uno y otro no hay una relación causal, es decir, los campesinos e indígenas no son pobres debido a la intervención de Estados Unidos en nuestro continente -aunque bastante culpa tiene-, sino debido principalmente a la organización interna de cada nación cuyos gobiernos han llevado a la pauperización a estos sectores; situación que el gigante del Norte ha sabido muy bien aprovechar para seguir aplicándonos su «tratamiento de domesticidad».

Si bien es muy probable que en esta visión haya influido su origen campesino, y por eso su sensibilidad estaba más atenta hacia este sector, y por extensión hacia todos los desposeídos, no se puede dejar de reconocer que se trata de una visión muy fundamentada en nuestra realidad y, aunque casi no maneja cifras, su diagnóstico en general es muy certero, pues busca las causas no solo en el presente, sino también en el pasado y en nuestras relaciones internacionales, enfatizando el papel que ha jugado y juega Estados Unidos en América Latina.

La situación de los campesinos

Recordemos que hasta los inicios de los años sesenta Latinoamérica era un continente predominantemente agrícola; el desarrollo industrial era aún incipiente, por lo que el campo seguía siendo el sector clave de la economía. Sin embargo, aparte de la escasa modernización en el cultivo de la tierra se añadía la situa-

ción casi servil de los trabajadores del agro, situación que muy poco había cambiado desde las antiguas encomiendas. Gabriela Mistral, de neto origen campesino –reiteramos– y del cual se enorgullecó siempre, vivió muy de cerca esta desmedrada situación del inquilinaje chileno. Por eso en este aspecto su palabra es doblemente autorizada, precisamente porque habla desde dentro de este ámbito. Es así como primero se refiere a la ideología que sostiene y orienta este estado de cosas: «La ideología señorial se compone de una serie de actitudes y creencias sobre la naturaleza de la tierra como elemento de rango, atesoramiento, poder y dominación social y sobre el carácter paternalista de las relaciones entre haciendas y campesinos dependientes» (Figuroa, 2000: 14). Tal ideología, en cuanto discurso legitimador del poder en el agro, ha llevado y mantenido por siglos su dominación e influencia sobre los campesinos:

No hay, entre lotes de desventura, que son tantas en este mundo labrado célula a célula para la desgracia, no hay lote como el inquilinaje nuestro. Desgracias que el campesino se da, –alcoholismo, pereza, indiferencia, suciedad–, desgracias que le dan: el salario impío, el atropello cotidiano y diverso, en la propiedad (cuando la tiene); en la ciudadanía (si vota); en la mujer y en la hija, en la fe, en cuanto asoma en él y que por parecer ejercicio de hombre libre, se castiga y se quiebra, para envilecerlo junto con hambrearlo (Quezada, 1994: 268-269).

Más adelante agrega: «Nuestro latifundismo corresponde a una barbarie rural que Europa ha dejado atrás hace un siglo» (ídem: 1994: 279). Sus juicios son implacables para con los dueños de la tierra; pero eso sin embargo no la lleva a idealizar a los dominados. Al contrario, Gabriela se esfuerza en mostrar su miseria, pero también sus debilidades y defectos. En todo caso el conjunto de su visión, aunque de hecho es muy deprimente, deja también

un espacio a la esperanza. Como ex habitante del Norte Chico chileno, donde predominaba la pequeña y mediana propiedad, cree que una solución para el campesinado sería que todos, o un número importante de ellos, se convirtieran en pequeños propietarios; así estarían en lo suyo y seguirían haciendo lo que saben hacer, pero ahora con mucho amor porque serían para ellos todos los frutos de la tierra. Otra solución más radical, a su juicio, sería aplicar un largo y complejo proceso de Reforma Agraria, tal como lo había hecho el presidente Obregón en México aprovechando el impulso y el poder de la revolución triunfante. Sin embargo, sabe que la realidad del resto de nuestro continente es otra y que los detentadores del poder, tanto en el campo como en la ciudad, no aceptarán fácilmente un proceso de esta naturaleza y envergadura. Tan insalvable obstáculo la lleva a confesar con mucha sinceridad su impotencia y dolor. En efecto, en un comentario que hace a un libro sobre el campesinado que está escribiendo el diplomático latinoamericano César Arroyo, expresa: «¿Qué somos él y yo para convencer a nuestros capitanes políticos de que la Colonia era latifundio y que no hemos salido de la Colonia? ¿De dónde sacamos garra de concepto y fuerza de miedo –que es la única que allá vale– para convencerlos de que solo la propiedad numerosa puede salvarnos de un comunismo tártaro? (ídem: 270). Sin duda este planteamiento de Gabriela –producto de su «pasión agraria»– estaba muy adelantado para su tiempo y comprende que la evolución político-social de América Latina aún no está madura para llevar a cabo una Reforma Agraria como ella quería. No obstante, aprovechando su larga ausencia de Chile y de que muchos sabían que había quedado anímicamente muy mal después del suicidio de su hijo Yin-Yin, cuando viene a nuestro país en 1954, en el discurso que hace desde los balcones de La Moneda, felicita al presidente Ibáñez porque por fin ha iniciado una Reforma Agraria en Chile, lo que no era verdad. Tanto el Mandatario como los presentes pensaron que estaba mal informada o estaba siendo víctima de

algún traspíe mental producto de su delicado estado psíquico y físico. Pero según los que la conocían de cerca, lo más probable es que esto haya sido una oportuna ironía y, a la vez, en el fondo, una controlada reacción de impotencia frente a una realidad que no podía ya contribuir a cambiar de ningún modo.

Situación de los indígenas

Dentro del sistema de convenciones en que vivimos, hablar de indígenas o de indios es hablar expresamente de «raza» y tácitamente de un «otro» distinto a nosotros, sobre todo en cuanto al color de la piel. En el caso de nuestra poeta, «la madre le aporta lo vasco de los Alcajaga, en tanto que el lado paterno le aporta la ascendencia india» (Calderón Ruiz de G., 1993: 11). Pero el Yo de Gabriela en cuanto núcleo de una identidad pública a partir de su aspecto físico oscila entre la aceptación resignada de una victimización racial («soy de los que llevan entrañas, rostro y expresión conturbados e irregulares, a causa del injerto; me cuento entre los hijos de esa cosa torcida que se llama una experiencia racial, mejor dicho, una violencia racial» (Figueroa, L., 2000: 53), a la aceptación orgullosa de su mestizaje indígena («soy india aunque a muchos no le guste»). Es más, tampoco vacila en condenar a aquellos mestizos que reniegan de su condición étnica («El indio no está fuera nuestro: lo comimos y lo llevamos dentro. Y no hay nada más ingenuo, no hay nada más trivial y no hay cosa más pasmosa que oír al mestizo hablar del indio como si hablara de un extraño» (ídem: 54).

Lo concreto es que en nuestro continente conviven –conflictivamente– los blancos, los indígenas, los mestizos y los negros; es decir, cuatro sujetos étnicos frente a los cuales ella considera que debe optar: desde su condición de mestiza lo hace –emocional e intelectualmente– por los indígenas o «indios», como los llama con paternal-maternal afecto. ¿Y qué lectura hace de la situación de los indígenas en nuestro continente? Veamos.

En una primera mirada los ve como víctimas del despojo y la marginación:

El indio se queda sin suelo, sin herramientas y sin educación agrícola; le dejan el alcoholismo y la coca, para que desaparezca por su voluntad y sin reproche para el blanco; le dejan sin tocárselos, los hábitos de la suciedad y la riña, los de la brutalidad para la familia, y los de fatalismo. Reciben, si les llegan, los peores maestros; en la policía el carabinero peor, en la justicia el patrón rural mismo, si no el mayordomo (Quezada, 1994: 269-270).

En este contexto el despojo llega a convertirse en una institución que cuenta con la complicidad e indiferencia de los dos principales poderes de la sociedad: el Estado y la Iglesia:

Nos manchan y nos llagan, creo yo, los delitos del matón rural que roba predios a los indios, vapulea hombres y estupra mujeres sin defensa a un kilómetro de nuestros juzgados indiferentes y de nuestras iglesias consentidoras (Pizarro, 2008: 9).

En otra parte compara, en general, la situación del indígena tanto en el pasado como en el presente: «La suerte del indio –dice– hizo presencia más vertical en la Colonia que en el período independiente». Es a partir de aquí que «el indio ha sido rebanado de nuestra conciencia, barrido de nuestras preocupaciones» (Scarpa, 1978: 169-170). Tal invisibilidad no es más que otra forma casi radical de marginación frente a la cual Gabriela se revela y no duda en hacérsela presente personalmente al mismísimo Presidente de los Estados Unidos a quien solicita ayuda. En efecto, en una entrevista que este le concede, le dice: «¡Yo quería pedirle algo, señor Presidente; en un país tan rico como el que usted dirige, debería ayudar a mis indiecitos de América Latina que son tan pobres, que tienen hambre, que no tienen escuela!». Truman volvió

a sonreír sin decir nada (Figueroa, L., 2000: 12-13). Es notorio el tono paternalista y afectuoso de Gabriela para con los indígenas, y al usar la frase «a mis indiecitos» parece llegar a la cumbre de dicho paternalismo. Sin embargo, esa sería una lectura errónea: pensamos que dicha expresión obedece a un intento, tal vez inconsciente, de hablar de igual a igual con Truman y que este no la vea solo como una latinita morena y talentosa. Pero este no le da ni siquiera una respuesta negativa a su petición. ¿Se equivocó de destinatario? Al parecer su fracaso fue completo. Probablemente por esto, en algún otro momento parece bajar la guardia y aconsejar una suerte de resignación: «Que el indio espere sin acedia su justicia y su desagravio. Él tiene paciencia; lleva cuatro siglos de paciencia» (Revista *Orfeo*, 1967: 135). Parece evidente que en este texto se filtra una especie de resignación cristiana que invita a seguir esperando sin rencor, no ya la justicia humana, sino la celestial, tan divina como lejana. En todo caso, como para acercar un poco esa hipotética justicia divina a los indígenas, Gabriela, mujer de profunda fe, en una entrevista con el papa Pío XII le pide, como un don preciosísimo, le dé una bendición «para sus indios».

Seguramente este abandono de la lucha terrenal, más otras expresiones que destacan algunos de nuestros defectos como herencia indígena y la imagen extremadamente idealizada que entrega de ciertos personajes históricos españoles, llevan a algunos estudiosos a ver claras contradicciones en el pensamiento indigenista de Gabriela. Por ejemplo, Olga Grandón-Lagunas afirma que «(...) evidencia un discurso dominante, altamente patriarcal y colonizador de acuerdo con la labor evangelizadora occidental sobre los pueblos indígenas(...)». En contraste con esta visión, el discurso referido al indígena en estos artículos arroja una visión bastante disminuida y hasta denigrada sobre él, con calificaciones como: ‘languidez tórrida’, ‘nuestro fatalismo indio’, ‘nuestros vicios raciales’ (...). El tratamiento general para los pueblos aborígenes es de ‘indios’, término que contiene hasta hoy una fuerte

connotación negativa y denigratoria en nuestra cultura; de lo que deduzco que Mistral defiende lo criollo-mestizo como ideal de la identidad latinoamericana, más que lo indígena, con algunas posiciones reivindicativas de lo indígena, y esto constituye un pliegue de significación contradictorio y perturbador en su obra» (Grandón-Lagunas, 2004: 86-88).

Sin el afán preciso de defender a Gabriela, consideramos necesario, no obstante, aclarar algunos puntos. Primero: es obvio que ella lee nuestra historia impregnada de la «leyenda blanca» de la Conquista y la Colonia y que Grandón-Lagunas lo hace, al parecer, desde la «leyenda negra». Por eso se torna más notoria la contradicción. Segundo, estimamos que en varias oportunidades se autodefinió como «india» solo como un gesto público de solidaridad y compasión para con los indígenas del continente, pero estando consciente de que ella misma era una mestiza. Por eso, la identidad latinoamericana a que ella apela para definir nuestro «ser» es justamente la de «mestizos». Tercero, reiteramos que nuestra poeta jamás entregó una imagen idealizada de los indígenas y que su conocimiento de ellos era más bien exterior, fruto de una percepción desde su «otredad» mestiza; tampoco conocía ninguna de sus lenguas. Seguro, eso sí, que sabía muy bien la connotación negativa de la palabra «indio» en el seno de nuestra cultura, pero la utilizaba, creemos, con una fuerte carga emocional, cariñosa, compasiva, cristiana; porque, ¿cómo podría identificarme de este modo con una etnia que íntimamente desprecio? Sería una impostura. Cosa distinta es que al final de su vida haya perdido la fe en sus reivindicaciones más urgentes.

III

En los tiempos de Gabriela aún no comenzaba en gran escala la expansión de la economía norteamericana, pero sí sus actitu-

des y actos imperialistas eran ya de larga data (recuérdese, por ejemplo, el «apoyo» de USA a la independencia de Cuba, Puerto Rico y Filipinas en 1898). En su repudio a esta constante en el comportamiento del gobierno yanqui, obviamente la poeta no está sola; la verdad es que se trata de una posición compartida por casi todos los grandes pensadores latinoamericanos de su tiempo: José Vasconcelos, José Ingenieros, José Carlos Mariátegui, Raúl Haya de la Torre, etc.: (*cfr.*: Devés Valdés: 1999). Por ello no vacila –repetimos– en adjudicarle a los Estados Unidos una parte de culpa por la triste situación en que se encuentra Latinoamérica, a tal punto que lo esbozado respecto de los campesinos e indígenas es solo una muestra parcial pero elocuente de su visión. Sin embargo, la poeta distingue muy bien los conceptos de «gobierno» y «nación». Esto hace que condene enérgicamente los actos imperialistas del gobierno, pero que, en general, tenga una opinión favorable respecto de la nación norteamericana.

Todo esto desemboca en una clara actitud antiimperialista frente al comportamiento del gobierno de USA en nuestro continente; es decir, se pronuncia categórica y aun irónicamente en contra del imperialismo practicado por este país (lo mismo hubiera hecho frente al imperialismo inglés, soviético o chino).

El imperialismo norteamericano, como se sabe, actúa por lo menos de cuatro maneras: la expansión económica, la expansión cultural, la intervención soterrada con el fin de derrocar gobiernos «non gratos» e instaurar sangrientas dictaduras militares, y la intervención directa y a plena luz del día, o sea, las invasiones armadas. Los escritos de Gabriela se concentran de preferencia en estas dos últimas maneras. Examinemos cada una de ellas.

Las dictaduras militares

Tempranamente advierte Gabriela cuáles son las reales motivaciones de Estados Unidos para con Latinoamérica. En carta que dirige a Alfredo Palacios, le comenta:

No resto una sola línea a su afirmación de que los Estados Unidos aspiran a dominar sobre nuestros países y que ya lo han conseguido en buena parte. En mis tres años de viaje, me he formado la conciencia de que esta dominación tiene dos aspectos: el natural, y casi involuntario, del país enorme, de grandes pulmones activos, que, como un hombre fuerte, aspira el aire de los otros y les impone su mercado intenso; y el consciente, el deliberado, de dirigir la política de nuestros países, alejándonos de la influencia europea que tuvimos hasta hace poco y que era para nosotros menos peligrosa por la distancia y por ser ejercida de parte de varias naciones a la vez (Devés Valdés, 1999: 69).

Pero cuando esta influencia casi monopólica se traduce en la entronización de gobiernos autoritarios en el continente, tal hecho le produce un profundo impacto: «Italia siempre fue para mí la cura del ánimo. No sobra añadir que me deprime bastante el panorama de la América criolla que es la que más me importa en el mundo. Observe usted ‘la cría de dictaduras’» (Figueroa, L., 2000: 11). Por eso, añade en otra parte, «el silencio y la quietud sí existen en los pueblos que cobija la tiranía, son viles y envilecen; solo cuando existen bajo el estandarte flamígero de la libertad son admirables y enaltecen» (ídem: 36). Porque, en efecto, «la repugnancia que los pueblos indoamericanos sienten por los tiranos o tiranuelos, abre a nuestros países la posibilidad de rehacer nuestra perdida unidad nacional».

«La honra de nuestra historia es precisamente esta: los países mestizos nunca dejaron de sentirse irritados y cuando menos disgustados, del tirano benévolo y no digamos del perverso» («Recado para Frei», *La Época*, 23 de junio de 1989). Esta repugnancia e irritación que ella comparte como indoamericana no vacila en manifestársela también al presidente Truman en la misma entrevista mencionada: «Señor presidente, ¿no le parece una vergüenza que siga gobernando en la República Dominicana un dictador tan cruel y sanguinario como Trujillo? Truman, por

supuesto, no contestó, limitándose a una ancha sonrisa» (Figueroa, L., 2000: 12-13). ¿Ingenuidad, contradicción? Creemos que no; pero pareciera ser la típica actitud del débil que se consuela con enrostrarle su culpa al victimario todopoderoso. Esto ocurriría en su fuero interno. Pero al nivel del diálogo la asimetría de la comunicación y su condición de diplomática le aconsejan utilizar preguntas indirectas con su interlocutor, casi sabiendo que no tendrán eco alguno en este. Quizás esta entrevista le sirvió solo para comprobarlo.

En lo personal, Gabriela padeció directamente la acción represiva y discriminadora de un dictador chileno: Carlos Ibáñez del Campo, quien le suspendió por seis años su jubilación de maestra, lo que la obligaba «a escribir una barbaridad de artículos Gaceta para poder mantenerme», según sostiene Matilde Ladrón de Guevara (L. de Guevara, 1962: 105-106). Por eso, aun en 1954, siendo Ibáñez ahora todo un Presidente democrático de Chile, conversando con el poeta y ensayista Alfonso Calderón, este observa: «Bajando la voz, pues tenía presente que Ibáñez había sido dictador, lanzaba frases muy fuertes sobre la desgracia de América, los militares. ‘Los mandones’ –decía ella» (Calderón, 1990: 102).

En suma, Gabriela Mistral tenía una definida posición antimilitarista, por cuanto las fuerzas armadas del continente –con las excepciones de México y Costa Rica– siempre acogieron (casi hasta fines del siglo pasado) las sugerencias, peticiones y ayuda subrepticia de Estados Unidos para derrocar gobiernos democráticos y reemplazarlos por dictaduras militares más favorables a la política de dicho país, con toda su carga de abusos, represión e injusticias, en especial para con los más pobres.

Las intervenciones armadas

Como todas las acciones humanas, las invasiones que llevó y lleva a cabo Estados Unidos obedecen a ciertos objetivos económi-

cos, políticos y militares –que no es del caso examinar aquí–, pero tienen, igualmente, ciertos fundamentos que no están solo en el cerebro de su clase dirigente, sino también al nivel de la ideología dominante entre su población. Al respecto es muy ilustrativo «el credo de norteamericano respecto de los pueblos débiles, pobres y desordenados» que le explica un cuáquero yanqui a Gabriela:

–Un pueblo fuerte y magníficamente organizado tiene derecho natural que no necesita consultarle a nadie, de vigilar un poco sobre sus vecinos, cuyo desorden impenitente puede dañarle:

–Nosotros necesitamos para nuestra industria, que va camino de hacerse mayoritaria en el mundo, el petróleo de México, la caña de Cuba y el café de Centro América. Si dejamos que en estos países cunda la riña, no explotarán lo suyo o nos estorbarán las explotaciones a nosotros. Es prudencia, que redundará en bien de ellos, el que intervengamos.

–Por otra parte, el cristiano debe interesarse en parar la matanza cotidiana de esos países. Ayudamos casi siempre a los mejores.

–Ayudan Uds. casi siempre a los peores –le dije– porque tienen que ser los peores quienes pidan que la policía extranjera les arregle la reyerta» (Quezada, 1994: 233-234).

Como se puede apreciar, se trata de los mismos fundamentos que antes habían dado Kant, Von Herder, Lord Acton, Renan, etc. y que luego sirvieron como sustento teórico para el advenimiento del nazismo. Es decir, se trata de una corriente de pensamiento que cruza varios siglos de historia europea y que siempre es sostenida y aplicada por las naciones más poderosas para sus propios fines y violando todo derecho o, mejor aún, imponiendo un solo derecho: el del más fuerte.

El caso de la invasión a Nicaragua con el fin de aplastar a Sandino fue una acción de este tipo que afectó profundamente el alma de Gabriela, no solo porque le tocó informarse de los hechos

mientras estos ocurrían, sino porque le impactó sobremanera la heroica resistencia que presentó el general Augusto Sandino a los invasores norteamericanos. Entonces, nuestra Premio Nobel habló con fuerza, vehemencia y dolor y lo hizo por todos los medios posibles. No en vano le dedica tres artículos en *El Mercurio* de Santiago. Dice Gabriela:

Son ciertas las palabras con que Froilán Turcios ha hablado del general Sandino: ‘Los ojos del mundo (yo diría del mundo español, porque al resto le importa bien poco) están puestos en Sandino’. Sin esperanza alguna de que él venza, por un destino de David hondero, que ya no aparece, con la esperanza únicamente de que alargue lo más posible la resistencia y postergue la entrega del territorio rebelde, a fin de que se vea hasta dónde llega la crueldad norteamericana, hija de la lujuria de poseer (ídem: 228).

Ve al ejército de Sandino como un «pequeño ejército loco de voluntad de sacrificio». Luego profundiza sobre el significado de la lucha de este general heroico:

Sandino carga sobre sus hombros vigorosos de hombre rústico, sobre su espalda viril de herrero o forjador, con la honra de todos nosotros. Gracias a él la derrota nicaragüense será un duelo y no una vergüenza; gracias a él, cuando la zancada de botas de siete leguas que es la norteamericana, vaya bajando hacia el Sur, los del Sur se acordarán de ‘los dos mil días de Sandino’ para hacer lo mismo. Gracias a él, los nicaragüenses que ayudan al establecimiento del protectorado, ellos mismos, serán menos desdeñados que el protector que les concederá cierta honra porque son, al cabo, el hermano o el pariente de ‘aquel Sandino’. Suelo arrebatado pulgada a pulgada, como es el de la zona rebelde, y no entregado como una pieza de lienzo, suelo mordido por la granada de los aeroplanos, por el precio infinito de la hazaña y que centuplica los fusiles y

las máquinas infernales, cobra el valor de sus poblaciones: como que se vuelve la carne viva de la historia (ídem: 231).

Efectivamente, la derrota de Sandino es solo cuestión de días. Su aplastamiento significará establecer en Nicaragua el «protectorado» norteamericano, eufemismo cuasi pudoroso con el cual a veces los dominadores pretenden modificar favorablemente la percepción de sus repudiables actos. Y como si esto fuera poco, simultáneamente, «Mister Hoover ha declarado a Sandino ‘fuera de la ley’. Ignorando eso que llaman derecho internacional, se entiende, sin embargo, que los Estados Unidos hablan del territorio nicaragüense como del propio, porque no se comprende la declaración sino como lanzada sobre uno de sus conciudadanos: ‘fuera de la ley norteamericana’ y que, además, la prensa de Estados Unidos califica de ‘bandido’» (ídem: 237). Incluso en cierto momento pide públicamente que los latinoamericanos que solidarizan con Sandino no se queden solo en las palabras y lo apoyen con dinero y ojalá vayan a sumarse a sus disminuidas huestes. Sin embargo, la derrota final del general Sandino no hace más que aumentar su vehemencia, ira e impotencia: « [L]os marinos de Mr. Hoover van a recoger en sus manos un trofeo en el que casi todos los del Sur veremos nuestra sangre y sentiremos el choque del amputado que ve caer su muñón. Mala mirada vamos a echarles y un voto diremos bajito o fuerte que no hemos dicho nunca hasta ahora, a pesar de Santo Domingo y de Haití: ‘¡Malaventurados sean!’ ».

«Nos hará vivir Mr. Hoover, eso sí, una sensación de unidad continental no probada ni el 1810 por la guerra de la independencia, porque este héroe no es local, aunque se mueva en un kilómetro de suelo rural, sino rigurosamente racial. Mr. Hoover va a conseguir, sin buscarlo, algo que nosotros mismos no habíamos logrado: sentirnos uno de punta a cabo del continente en la muerte de Augusto Sandino». (ídem: 238-239). Nótese como siempre destaca nuestra condición de «raza» (mestiza, se

entiende) en cuanto rasgo esencial de nuestro ser latinoamericano –según su mirada–, por tanto, con un sentido positivo y no racista discriminador.

Otra acción típica de todos los imperialismos es «dividir para reinar». La antigüedad y eficacia de este adagio se hace presente una vez más en los actos, gestos y palabras de los imperialistas norteamericanos para con las otras dos Américas. Obviamente cada intervención armada no contribuye a unir nuestros países, sino a instalar una nueva división entre los que apoyan a los invasores y quienes los repudian. Nuestra poeta, por su parte, en su condición de observadora atenta de lo que sucede en nuestro continente, destaca también cuán divididos estábamos en el pasado y cuán divididos seguimos hoy. Al respecto, y con desazón, se remonta a Bolívar que tanto luchó para que nos uniéramos. Lo evoca con estas palabras: «Esta frente se pone a mirar la tierra de Sudamérica para ver si la han dividido, y allí está ella, todavía hecha provincias, con su poltrón mestizo dueño de la cosecha india; se echa atrás la frente para mirar lejos, y lo que ve son las fronteras que él no quiso y que cada día se cuajan y se enderezan más» (ídem: 197). Esta hipotética sensación que atribuye a Bolívar la hace suya cuando habla de Martí, pero para referirse al presente: «Angustia siento yo, americana ausente, cuando me empino desde la tierra extraña a mirar hacia nuestros pueblos y diviso a mi gente atollada todavía en las viscosidades acuáticas de las componendas y en las malquerencias fronterizas que tijeretean el continente de todos lados» (ídem: 441).

Simultáneamente con todo esto Gabriela acusa otra situación lamentable, y para decirlo y expresar todo lo que le duele apela a su propio origen: «La que habla necesita ser campesina de origen, campesina de costumbres (...). Para que el problema le golpee el corazón después de quemarle los ojos con los que ha mirado la venta paulatina de la América nuestra» (ídem: 295) ¿Se trata entonces de dividir para vender? Tal parece ser la mercantil lógica

de todo este proceso de enajenamiento de nuestro suelo, según su denuncia. ¿Qué hacer si es que algo se puede hacer todavía?

La unión latinoamericana

Frente a esta realidad la solución parece obvia: debemos unirnos. Y Gabriela se esfuerza por hacernos entender la urgente necesidad que tenemos de deponer y superar nuestros rencores y diferencias y actuar unidos: «Nosotros debemos unificar nuestras patrias en lo interior por medio de una educación –explica– que se transmute en conciencia nacional y de un reparto del bienestar que se nos vuelva equilibrio absoluto». Respecto de lo exterior añade: «Debemos unificar esos países nuestros dentro de un ritmo acordado un poco patagónico, gracias al cual aquellas veinte esferas se muevan sin choque, con libertad y, además, con belleza» (ídem: 156). Esto será posible, a su juicio, solo respetando nuestras «particularidades nacionales».

Los indoespañoles fuimos y seremos fieles al principio de la particularidad nacional, que hemos cuidado hasta hoy con harta tino. Y esto no impide que aspiremos a alguna forma de federación en el futuro. Quienes manejen esta empresa, sabrán muy bien no malograrla con el atropello a la originalidad de cada pueblo. Federar es cosa muy diversa de ... devorar y una herramienta 'vinculadora' no se parece en nada a una aplanadora de asfalto... (Pizarro, 2005: 97).

Las palabras que siguen revelan incluso un moderado optimismo no exento de ingenuidad:

Estamos llenos de injusticias sociales, pero ellas derivan más de una organización torpe que de una sordidez 'congenital'; andamos buscando un abastecimiento racional de nuestros pueblos y cuando lo hayamos encontrado, los sistemas económicos de la América serán mucho más humanos que los europeos (en Quezada, 1994: 439).

Por último, advierte que esta búsqueda de una vida mejor y de una unidad bajo alguna forma de federación no debe caer en la imitación burda del modo de vida del gran país del norte y llama a volver la mirada a nuestras raíces:

Nuestra imitación americana es dolorosa; nuestra devolución a nosotros mismos es operación feliz (ídem: 413).

Tal como señalamos con anterioridad, su condena al imperialismo no la conduce a desconocer nuestras propias fallas y las virtudes de la nación norteamericana. Por eso, en palabras de Calderón, precisa con más claridad su pensamiento:

Los americanos, sin que nos asista el equívoco, debemos unirnos 'por dos cosas estupendas: la lengua que Dios nos ha dado y el Dolor que nos da el Norte'. No se trata de convertir al yanqui en el objeto del odio o en la metáfora de la rapacidad, pues él nos está venciendo y arrollando 'por culpa nuestra, por nuestra languidez tórrida, por nuestro fatalismo indio'. Somos muy vulnerables a su 'clavo de acero y de oro', y él remata el golpe, uno tras otro, poniéndonos en el camino de 'su voluntad', en la ruta de la opulencia que nos irrita.

¿Tienen ellos la culpa por todo cuanto perdemos en existencia y en destino? Fuimos nosotros –piensa– quienes 'ensoberbecimos con nuestra inercia' al yanqui, creando con nuestra pereza su opulencia. Además, nos perdemos discutiendo sin fin 'mientras él hace, ejecuta; nos despedazamos, mientras él se oprime, como una carne joven, se hace duro y formidable, suelda de vínculos sus estados de mar a mar; hablamos, alegamos, mientras él siembra, funde, asierra, labra. Multiplica, forja, crea con fuego, tierra, aire, agua; crea minuto a minuto, educa a su propia fe y se hace por esa fe divino e invencible' (Calderón, 1989).

Muy probablemente, como lectores latinoamericanos de su poesía y de su pensamiento, mientras sus críticas a los actos

imperialistas de los Estados Unidos, y sobre todo su defensa del general Sandino, concitan toda nuestra simpatía y entusiasmo, el contenido del extenso párrafo precedente nos incomoda y hasta nos duele. ¿Se contradice nuestra poeta? Y por lo mismo, ¿nos decepciona? Superado el impacto emocional, sin embargo, la razón nos sugiere que hay otra lectura que podemos hacer de sus palabras: en realidad, Gabriela no solo nos llama a meditar sobre este tema, sino que nos sugiere una lectura más bien especular: según su visión, así son los yanquis y así somos nosotros. O sea, no le echemos toda la culpa de nuestros males al imperialismo norteamericano; miremos nuestra idiosincrasia y el modo de vida que hemos construido a partir de la Independencia y es muy posible que le concedamos a Gabriela una buena parte de razón. En lo que tal vez no estemos de acuerdo con ella es en las causas que nos han conducido a la actual situación, en particular el «fatalismo indio», pero esto no borra el impacto que nos produce al ver proyectada nuestra imagen en su espejo verbal.

Esto nos demuestra, además, que Gabriela tiene una mirada de largo alcance, lo que le permite entender el presente no como una superación de los errores del pasado, sino simplemente como su lamentable reiteración y prolongación: seguimos divididos; seguimos disputándonos fronteras y, lo que es peor, seguimos desunidos internamente, haciendo mal uso del poder, de la libertad y de los negocios y degradándonos cada día más. ¿Soluciones? Parece no haber ninguna, y esto la llevará a la decepción y al escepticismo en el aspecto social-político, según veremos en seguida.

IV

Dado que nuestro enfoque se ha centrado en el pensamiento de la poeta, estimamos procedente destacar algunas de sus líneas ideológicas principales que permiten dar sentido a todas sus ideas

y planteamientos. No se trata de encasillarla (eso sería una pobre lectura de sus palabras) ni de definirla en forma rígida y *per se*, sino sencillamente de esbozar lo más grueso y unificador de su mirada latinoamericanista; al menos la que mantuvo a lo largo de la mayor parte de su vida.

Para este propósito disponemos de dos fuentes: lo que dijo ella misma en determinados momentos de su vida y lo que es posible inferir de sus textos.

Sus autodefiniciones

Como mujer latinoamericana se declara «tradicionalista» en cuanto a su función de esposa y madre (Quezada, 1994: 286). A pesar de que en el terreno netamente político manifiesta una posición bastante avanzada. Por ejemplo, en 1936 escribió: «Color lo tengo y en ninguna parte lo he negado; soy socialista no internacionalista, es decir, con herejía o cisma en el sentido de desear que nuestro socialismo futuro sea americanista criollo» (ídem: 209). Esta afirmación, al parecer, se ubica en el contexto cercano de la fundación del Partido Socialista de Chile y el APRA en Perú, por ejemplo, que se plantearon como una nueva alternativa de izquierda y americanista frente a los partidos comunistas en ascenso. El socialismo, entonces, en cuanto sistema económico y organización de la sociedad aparece para Gabriela como la solución más completa y acertada a todos nuestros males.

Empero, hacia 1938 le recomienda al presidente Pedro Aguirre Cerda que converse con un grupo de militantes de la Juventud Conservadora, pues «los muchachos conservadores son gente de calidad espiritual», le explica. Esto es interpretado por sus adversarios como un claro apoyo a la Derecha (Calderón Ruiz de, 1993: 11).

En un artículo titulado «Mis ideas sociales», ya en plena Segunda Guerra Mundial, aclara también su posición pacifista: «Mi

posición a favor de la paz no dimana de partido político, pues no pertenezco a ninguno. Mi posición moral de pacifista es la reacción normal que la guerra levanta en una mujer, y particularmente, en una ex maestra y en una hispanoamericana que sabe de la estrechez de nuestros recursos» (ídem: 162). En efecto, estando en Europa, debió venirse a Brasil cuando estalló esta guerra, pero tanto allá como acá se dedicó a utilizar todas sus tribunas para hablar a favor de la paz del mundo. Desde el lugar de su discurso, es decir, desde la elite latinoamericana, sabía que sus palabras podrían tener algún efecto en los gobernantes y en la opinión pública. Lo que no sabía es que esta actitud moral suya en pro de la paz iba a ser uno de los antecedentes que la academia sueca tomaría en cuenta en 1945 para otorgarle el Premio Nobel de Literatura.

Años después, en un discurso que pronuncia: «En el día de la cultura americana», define con nitidez desde qué perspectiva ideológica plantea sus ideas sociales, pacifistas y políticas para nuestro continente:

Creemos todavía, en las fórmulas cristianas como válidas, frescas e intactas para un vivir terrestre. Aunque nuestros abuelos hayan traicionado o torcido cien veces al cristianismo, por malicia, por molicie, o por endurecimiento de sus almas feudales, aunque ellas hayan desperdiciado las líneas divinas de la justicia entrañable, de la cenital justicia evangélica, creemos en la posibilidad de una vida común cristiana, más posible en América, mucho más hacedora aquí, que en otra tierra de este mundo (ídem: 285).

Esta posición indudablemente la acerca muchísimo a los ideales de la Falange Nacional (después Democracia Cristiana chilena). En efecto, aunque Gabriela no perteneció nunca a ningún partido político chileno, sí estuvo a punto de inscribirse en este movimiento en 1952. Según cuenta el ex senador y ex candidato presidencial Radomiro Tomic, «Me pidió una solicitud para in-

gresar a la Falange (Nacional). Que le enviáramos el documento para firmarlo y transformarse en ‘militante’. Le dijeron que no: No había otra persona en el mundo que nos honrara y ayudara tanto como ella con su incorporación. Pero sabíamos que ella pertenecía a todos los chilenos y Chile necesitaba un símbolo de unidad: ella encarnaba algo que iba más allá de lo que nos separa y antagoniza. Rehusamos el privilegio y las ventajas electorales de reclamarla como ‘nuestra’ (entrevista a R. Tomic, 1989)». Recordemos que en esa fecha Neruda ya llevaba alrededor de siete años militando en el Partido Comunista de Chile. En el caso de Gabriela es muy probable que esta decisión suya haya estado motivada por su amistad con el filósofo francés Jacques Maritain y, en nuestro país, con los jóvenes dirigentes de la Falange Nacional, todos los cuales proponían una suerte de humanismo cristiano como fundamento filosófico para orientar la acción política. Es decir, en esos años Gabriela estuvo muy cerca de ser demócratacristiana.

Anotemos también que, dentro de este orden de ideas, la poeta, durante su juventud, no fue católica como podría pensarse por lo anotado en el párrafo anterior, sino budista: «Yo fui budista por más de veinte años», le habría confesado a Matilde Ladrón de Guevara (L. de G., 1962: 47).

Lo que se infiere de sus textos

El escritor y crítico chileno Fernando Alegría propone cinco categorías para sintetizar la posición ideológica de Mistral:

1. Derechos humanos: especial preocupación por las minorías sociales y raciales (mujeres, infancia, trabajadores, indios, judíos, perseguidos políticos).
2. Cristianismo social.
3. Antitotalitarismo: antifascismo, antimilitarismo, oposición a todo extremo político.

4. Pacifismo: apoyo a las tácticas de la antiviolencia de Mahatma Gandhi; ataque a las guerras imperialistas y a la diseminación de armas nucleares.

5. Americanismo: exaltación literaria de la organización comunal indígena y promoción de la reforma agraria (Teitelboim, 1994: 295).

Estas cinco categorías, en verdad, cubren lo fundamental de la posición ideológica de Gabriela. Sin embargo, debemos hacer notar por lo menos cuatro omisiones y/o desconocimiento de otras situaciones: primero, dentro de su posición contraria a todo totalitarismo, Alegría no menciona el fuerte anticomunismo de nuestra autora, para quien el régimen instaurado por los bolcheviques en Rusia es simplemente un sistema totalitario y antirreligioso («comunismo tártaro»), punto este que a ella como creyente cristiana le duele sobremanera, tal como lo señalamos en una cita precedente; segundo, y en esto además hay una ira personal acumulada, su cuasi odio a los masones debido a que estos, según su propio testimonio, le sabotearon permanentemente su carrera pedagógica; por eso en 1938 decide no regresar a vivir en Chile: «Y no iré a vivir entre la mafia pedagógico-masónica», afirma (Calderón Ruiz de G., 1993: 10); tercero, dentro de su defensa de los derechos humanos y de los perseguidos políticos, siempre criticó a los gobiernos que reprimían a sus ciudadanos por postular determinadas ideas. Tal es el caso de Pascual Vuotto, un anarquista argentino detenido en la cárcel de Bragado, en Buenos Aires, por el dictador Urriburu, a quien le envía una carta de apoyo en 1939. Aunque solo le dice que «su caso me ha conmovido en profundidad» y lo alienta para que no pierda las esperanzas en recuperar su libertad, algunos militantes de este movimiento quieren ver en ella también a una anarquista. Para eso se basan en un prólogo que aparece en un libro argentino de pedagogía anarquista y en su amistad con los escritores chilenos Manuel Rojas y José Santos González Vera, que sostuvieron ideas anarquistas durante

la mayor parte de sus vidas; y, cuarto: existiría algo así como una cara oculta de Mistral: habría vivido adscrita a un cierto tipo de esoterismo que compartió con Zacarías Gómez, un librero español residente en Santiago, dueño de la única «Librería Orientalista» de la capital y que profesaba estas ideas. En la postdata de una carta que le envía a Gómez en 1954, le dice: «la compañera que llevaré es una rosacruz muy amante de nuestras ideas» (González Pizarro, 1989: 134).

Como lo normal y lo sensato es que nuestras ideas y posiciones vayan evolucionando o cambiando en el transcurso de la existencia, todo lo que acabamos de decir de Gabriela en cuanto a su definición ideológica debe entenderse bajo un carácter provisorio y en ningún caso totalizador de su pensamiento.

Eso sí, para cerrar el examen de este aspecto, es oportuno hacer notar el punto de quiebre de sus ideas políticas y sociales y el advenimiento de la decepción e incluso de la depresión que la aquejó durante los últimos años de su vida. Dicho punto es algo que la conmociona o, más precisamente, la deja traumatizada para el resto de su existencia: es el suicido de su hijo Yin-Yin el 14 de agosto de 1943 en Petrópolis, Brasil. El impacto de su muerte es tan grande que ni siquiera el Premio Nobel que se le otorga en 1945 logra darle alguna conformidad a su espíritu. Desde entonces sus enfermedades se van agravando y el desánimo —ratificado por una realidad continental donde poco y nada cambia y, por el contrario, los problemas se agudizan cada día más— se apodera de su espíritu a tal extremo que parece renegar de todo lo que ha dicho y hecho. Por ejemplo, en una carta que le envía a Benjamín Carrión, se pregunta:

¿Pero qué tengo yo de creadora de la América? En primer lugar, yo siento una profunda decepción de nuestros países, que cada hecho nuevo me acidula más; yo he abandonado la actitud mesiánica que tuve algunos años, convencida de que el mesianismo es vanidad en parte, en

parte ingenuidad, en parte vocinglería, puro *meeting* en la sabida plaza. Yo me he separado violentamente de 'nuestros maestros de América' (Bueno, 1957: 65).

V

En verdad la excesiva extensión de la mayor parte de las citas ha sido una manera casi obligada de reproducir más fielmente sus ideas, primero, para no dañar la belleza de sus textos, y, segundo, para compartir con el lector de esta manera los movimientos de su rica subjetividad.

No obstante, intentar en tan pocas páginas dar cuenta de toda la extensión y complejidad del pensamiento social y político de Mistral es un esfuerzo sin duda meritorio pero no exhaustivo; mas, conlleva la invitación a otros investigadores para que continúen con esta tarea y planteen otras lecturas de sus escritos políticos.

Reiteradamente hemos relacionado al sujeto de la enunciación con su propia vida. En este caso, creemos, es absolutamente pertinente hacerlo, no solo porque una ilumina al otro, sino porque también Gabriela trataba de otorgarle mayor sinceridad y fuerza a sus palabras aludiendo a su origen y condición social. Además, este gesto envolvía otra intención: conferirle asimismo más autoridad a su discurso. Es decir, yo conozco, yo sé lo que digo, porque hablo desde dentro y no como una intelectual que se ha informado desde fuera. Todo esto, igualmente, explica sus motivaciones y sus énfasis al exponer sus temas.

Es muy digno de destacar el hecho de que Gabriela, una vez que logró situarse entre las más grandes figuras de la cultura de América Latina, hizo lo que su conciencia y su saber le indicaban: decir su verdad utilizando todos los medios a su alcance, muy consciente de que sus ideas y planteamientos serían tomados en cuenta por lo menos para una discusión seria sobre la realidad y el destino de nuestro continente.

Por otra parte, si consideramos el origen social, la condición genérica, su estatura, su carácter y, en especial, el lugar de enunciación del discurso político de Mistral, se entienden su actitud crítica y sus apologías y rechazos respecto de la sociedad y la cultura latinoamericanas; pero se entienden también las resistencias, la ira y la envidia que suscitó sobre todo en la clase dirigente de Chile, tanto, que no la conmovió ni siquiera el Premio Nobel y se demoraron casi seis años en otorgarle el Premio Nacional de Literatura.

Pese a todo, Gabriela –según hemos visto– jamás fue una intelectual con un pensamiento rígido; al contrario, siempre manifestó una sabia flexibilidad y una altura espiritual que le permitieron mantener lo más grueso y medular de su pensamiento a lo largo de casi toda su vida: su pacifismo, su crítica a favor de los desposeídos mestizos e indígenas, su condena al imperialismo norteamericano, su antimilitarismo, su repudio a las dictaduras, su cristianismo social, su valoración de la democracia, etcétera.

Finalmente, hemos enfatizado la condición de mujer y de ciudadana de América y del mundo de Gabriela Mistral, no solo para «desdivinizarla» sino para que al lado de la poeta ocupe su legítimo y urgente lugar la pensadora y se descubra y valore la innegable vigencia de muchas de sus ideas fundamentales, tanto en lo social y político como en lo pedagógico, aunque esto último no haya sido tocado en estas páginas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bueno, Salvador (1957), «Aproximaciones a Gabriela Mistral», en *Anales de la Universidad de Chile*, Homenaje a Gabriela Mistral.
 Calderón, Alfonso (1990), *Memoria de memorias*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
 Calderón, Alfonso (1989), «Grandeza americana», *Diario La Época*, 7 de abril de 1989.

- Calderón Ruiz de Gamboa, Carlos (1993), *Gabriela Mistral, Premio Nobel de Literatura*, Editorial La Noria, Santiago de Chile.
- Carrión, Benjamín (1950), *Santa Gabriela Mistral*, Casa de la Cultura Ecuatoriana. *Diario La Época*, Suplemento Literatura y Libros, 31 de agosto de 1997.
- Devés Valdés, Eduardo (1999) «La red de pensadores latinoamericanos de los años 1920. Relaciones y polémicas de Gabriela Mistral, Vasconcelos, Palacios, Ingenieros, Mariátegui, Haya de la Torre, *El Repertorio Americano y otros más*, Boletín Americanista, Barcelona, año 2, n° 49, pp. 67-79.
- Figueroa, L., Silva K., Vargas P. (2000), *Tierra, indio, mujer. Pensamiento social de Gabriela Mistral*. Universidad ARCIS, Editorial LOM, Stgo. de Chile.
- Figueroa, Virgilio (1933), *La divina Gabriela*, Imprenta El Esfuerzo, Santiago de Chile.
- González Pizarro, José Antonio (1989), «La otra Gabriela Mistral. Cultura, ideología e intimidad en la correspondencia con Zacarías Gómez», *Anales de Literatura Hispanoamericana*, n° 18, Editorial Universidad Complutense, Madrid.
- Grandón-Lagunas, Olga (2004), «El acervo rural en los 'Recados' en prosa de Gabriela Mistral», *Identidad y nación en América Latina*, Ediciones de la Facultad de Humanidades de la U. de Chile, Santiago.
- Ladrón de Guevara, Matilde (1962), *Gabriela Mistral. Rebelde magnífica*, Editorial Losada, Buenos Aires.
- Mistral, Gabriela (1994), *Escritos políticos*. Selección, prólogo y notas de Jaime Quezada, F.C.E., Colección Tierra Firme, Santiago de Chile.
- _____ (1989), «Recado para Frei», *Diario La Época*, 23 de junio de 1989.
- _____ (1978), *Gabriela anda por el mundo*, Selección de prosas y prólogo de Roque Esteban Scarpa, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.
- Pizarro, Ana (2005), *Gabriela Mistral. El proyecto de Lucila*, Editorial LOM, Stgo.
- _____ (2008), «Referente simbólico de la nación», en revista *Patrimonio Cultural*, DIBAM, n° 46.
- Teitelboim, Volodia (1994), *Gabriela Mistral. Pública y secreta*, Ediciones Bat, Santiago, 4ª edición.
- Vargas Saavedra, Luis (1989), «Balance de un centenario», *Diario El Mercurio*, 7/5/89.

REVISTAS Y COMPILACIONES

- Anales de la Universidad de Chile* (1957), «Homenaje a Gabriela Mistral», Santiago de Chile.
- Orfeo*, Revista de poesía y teoría poética, n° 23-27. Edición extraordinaria en Homenaje a Gabriela Mistral», Santiago de Chile, 1967.
- Revista de Educación*, n° 69-71, marzo-diciembre de 1957, año XVII dedicados a Gabriela Mistral, órgano oficial del Ministerio de Educación Pública, Santiago, Chile.

LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA
SEGÚN CLARENCE FINLAYSON¹

*Hugo Ochoa Disselkoen*²

CLARENCE FINLAYSON NACE EN 1913 en Valparaíso, Chile, y muere en Santiago en 1954. En su época alcanzó gran reconocimiento, desempeñándose entre los años 1939 y 1942 como profesor en la Universidad de Notre Dame (Indiana) y en 1943 en la Universidad Nacional de México donde recibe el grado de Doctor Honoris Causa. Entre los años 1943 y 1947 se desempeña como profesor en las universidades de Antioquia y Católica Bolivariana de Medellín, donde publica sus obras más importantes. En años siguientes será profesor de la Universidad de Panamá, *Visiting Lecturer* en la Universidad de Harvard, en la Universidad de North Carolina, Universidad Central de Venezuela y luego en la Universidad de Zulia, Maracaibo, para retornar a Chile en 1954 donde se incorpora como profesor en la Universidad Católica de Chile. El 15 de septiembre de ese año Finlayson tenía que dictar una conferencia en la Escuela de Derecho de la Universidad Católica de Chile a las 18:00 horas, sin embargo la conferencia no se lleva a cabo

¹ Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt 1095076.

² Doctor en Filosofía. Profesor del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

porque Clarence Finlayson muere misteriosamente al caer desde el séptimo piso de un edificio de Santiago.

Finlayson es, pues, un espectador privilegiado de lo que ocurre en América, en la medida que la recorre de norte a sur dando clases en las principales universidades del continente y manteniendo relaciones académicas con múltiples intelectuales y filósofos. Respecto de la orientación filosófica de Finlayson, esta puede clasificarse como neotomista, en la medida que intenta hacerse cargo de problemas actuales a partir de principios tomistas, pero incorporando también elementos de vertientes filosóficas contemporáneas. Si bien nunca perteneció formalmente al movimiento iniciado por Jaques Maritain y que influyó notablemente en la América hispana, sus trabajos pueden ser comprendidos bajo esa órbita.

Desde esta perspectiva se puede comprender la importancia que tiene para Finlayson la Edad Media y, luego de estar en los Estados Unidos haciendo clases, publica en la *Revista de las Indias*, Bogotá, nº 73, de enero de 1945 un artículo que lleva por título «Expresión de la cultura americana». Allí afirma que los Estados Unidos careció de una Edad Media, lo cual significa que en el ámbito económico y en lo político ha conseguido un alto nivel de vida, «sin embargo, su proceso espiritual interior ha permanecido en la infancia» (1945: 94 y 1969: 31). La falta de una Edad Media significa, para Finlayson, la ausencia de una identidad de sentido que trascienda lo propiamente terreno. La Edad Media habría significado, sobre todo para Europa, el asentamiento del ser humano de cara a una dimensión en la que se comprende a sí mismo como llamado a un destino superior, por una parte y, por otra parte, el que ese llamado es a un destino esencialmente común, es decir, en el que importa el otro porque sin él el propio fin no es alcanzable. La Revolución Francesa habría secularizado esta concepción, pero la misma secularización vuelve evidente que sin la previa dimensión trascendental, asumida como principio «hominizador», no habría sido posible ni

el principio igualitario ni el fraternal. De modo que la carencia de Edad Media que caracterizaría a los Estados Unidos significa que «a pesar de sus ancestros europeos, se conforma y limita en un abocamiento al presente por encima de todo» (ibídem: 90 y 28). Lo presente debe ser entendido no solo en un sentido temporal, sino también como lo que está a la mano, lo cual significa que las especulaciones metafísicas o las preguntas que interrogan por el fundamento, en la medida que se alejan de las ocupaciones vitales inmediatas, aparecen como un sinsentido y como una pérdida de tiempo. No significa esto que carezcan de principios, sino que estos, por decirlo así, están ya resueltos de antemano y de una vez. En este sentido, es necesario remitirse a los elementos religiosos que están a la base de la fundación original del Estado, y que siguen estando vivos aunque se hayan trasmutado en valores cívicos. «Nadie podrá entender jamás la cultura y la historia de los Estados Unidos si no tiene antes en cuenta el trasfondo «telónico» del puritanismo» (ídem). Efectivamente, el puritanismo hunde sus raíces no en la benevolencia y misericordia divinas, sino en su rigor y exigencia, en el temor de Dios, por una parte y, por otra, en una concepción de la salvación que la entiende como radicalmente individual y que se manifiesta en signos visibles y terrenos. «La conciencia religiosa lucha y se enfrenta sola ante Dios y el universo» (ídem), lo cual se pone de manifiesto en el trabajo, en las actitudes vitales, en las formas de organización política. El puritanismo que está a la base de la conciencia de sí que caracteriza al pueblo estadounidense, conlleva la creencia en que la virtud es premiada, pero en esta vida, como una señal de predestinación, con la posesión de bienes materiales que dulcifican la vida. De este modo, «la economía pasó a ser así una prolongación de las mansiones eternas» (ídem), signo de estar entre los elegidos, lo cual no cuesta demasiado extrapolar a los pueblos y las naciones, de modo que la misma riqueza de los Estados Unidos probaría que su pueblo es, en algún sentido, también elegido. Asimismo, si hay quienes no son premiados por la fortuna,

o no alcanzan una posición de privilegio en el conjunto social, ello ocurre por una decisión absolutamente superior e inescrutable, y lo mismo ocurre con los pueblos y los países abandonados de la fortuna. «La conquista material, la expansión en el espacio, la garantía de asegurarse la existencia deleznable en el mejor posible modo, son elementos de tal posición espiritual» (ibídem: 92 y 29-30), y estos mismos elementos permiten comprender por qué al pueblo de los Estados Unidos le parece que la pobreza de países que son ricos en recursos solo puede deberse a la naturaleza e idiosincrasia de sus habitantes.

La paradoja es, pues, que ambas Américas, tanto la sajona como la latina, nacen como tales a partir de un impulso religioso que, no obstante, tiene presupuestos radicalmente diferentes. Sin embargo, si no se atiende a estos presupuestos se vuelve incomprendible el diferente derrotero que una y otra han cogido; del mismo modo, si no se consideran estas cuestiones fundamentales, en el sentido propio del término, al hacer un proyecto-país o un proyecto-continente, incluso hoy se arriesga al fracaso. América Latina debe encontrar su propio camino, ya que intentar imitar los caminos y los procesos recorridos por otros pueblos conduce a abortos o tiranías en la medida que otros caminos y otros procesos se fundan en figuraciones principales que tienen cada uno su propio contenido y que dan lugar a otras idiosincrasias. «La trasplatación sin cortapisas del europeo a nuestra América señala una debilidad terrible» (1953 y 1969: 44), debilidad porque ese trasplante se hace mediante una simplificación que no se asienta, como en el viejo mundo, sobre una vivencia real y un fundamento que da sentido y orienta a un pueblo. La ingeniería social tiene su límite en el fundamento originario sobre el que se sostiene un modo de ser que se podría calificar de metafísico.

En contraste con lo que ocurre con la América sajona, América latina, en cambio, habría tenido su Edad Media, si bien ésta fue muy peculiar, tal fue la época de la Colonia. «España demoró la

Edad Media y se constituyó en baluarte de todos sus valores, así, a ultranza y de bulto, sin distinciones» (*Ibídem*: 31), Edad Media que privilegió la fe por sobre la esperanza, la noción de pecado por sobre la de virtud, limitando esta última casi de forma exclusiva a cuestiones relativas a la sexualidad (*cfr.*: *ibídem*: 43), por su herencia platónica que ve en el cuerpo y en la sensibilidad la fuente del error y del mal. «La moral, que es eminentemente subjetiva en cuanto a conjunto o proceso de perfeccionamiento personal, tiende en Sudamérica a la preocupación 'social', al comportamiento del prójimo antes que a la atención profunda que uno se debe a sí mismo» (*ibídem*: 46). Esta mirada bizca que elude, de alguna manera, una mirada directa sobre sí mismo y que caracterizaría a los pueblos de América Latina, tiene como consecuencia una superficialidad en las relaciones con el otro, que no están nunca cimentadas en la confianza sino que lo están en la sospecha.

La Colonia fue una Edad Media en la que se afianzaron instancias de clientelismo que, pese a diversas modificaciones, siguen vivas. El feudalismo colonial se caracterizó por una forma de servidumbre impermeable, que asignaba a cada sujeto un lugar preciso en la estructura social. Pero a eso se agrega que la fuente de primacía social estaba dada por la pertenencia a un lugar remoto y, en algún sentido, mítico para los habitantes nativos. Esta preeminencia de lo foráneo, que originalmente marcó la organización social, fue incorporada de tal modo en el imaginario colectivo que ha seguido imperando hasta ahora bajo diversos ropajes y figuras.

Asimismo, el principio de administración del gobierno era en lo fundamental una forma de delegación de un poder del todo lejano y que desconocía propiamente la realidad americana, por ello se estaba obligado a conciliar de forma permanente las órdenes, dictámenes y regulaciones emanadas desde el centro con las condiciones reales de la periferia. Así, si bien la distancia permitía alguna autonomía, esta autonomía era solo privilegio de la autoridad, por cuanto para el pueblo esto significaba un sometimiento

aún más riguroso, en la medida que las formas de apelación eran de hecho inviables.

De este modo, la autoridad se convierte en sinónimo de poder. Así, pues, frente a la amenaza del poder, el débil intenta volverse invisible; de este modo la invisibilidad es la única «fuerza» del débil, y constituye un asilo peculiar porque, paradójicamente, pareciera que su invisibilidad la logra en virtud de una exacerbación de la propia debilidad, disminuyéndose a sí mismo hasta el punto de casi desaparecer. Sin embargo, esta autoinvisibilización solo debe significar una forma de transparencia que conserva la presencia, por cuanto el poder así lo exige, y por ello consiste en una suerte de mimetización indiferenciadora que replica una mera presencia, como un estar sin ser. Lo anterior porque ineludiblemente el poder se siente siempre amenazado, es más, para el poder todo es amenaza, incluso la misma debilidad del débil es una amenaza; el fuerte nunca se siente suficientemente fuerte.

Asimismo, frente al poder el débil suele asumir también otra forma de invisibilidad para neutralizar la amenaza del fuerte, la cual es convertirse en el espejo de este, de tal modo que el poderoso solo escuche el eco de sí mismo y vea en cada uno de los que le rodean un reflejo de sí; como es lo característico, por ejemplo, de todas las formas de cortesanía. En este caso se trata de una invisibilidad mimética que, al mismo tiempo que se vuelve de cierta manera invisible para el poderoso, intenta en alguna medida recibir, por su misma calidad de reflejo, el derrame de algunas migajas del mismo poder que, en realidad, lo oprime. No obstante, esta invisibilidad mimética puede ser vista por el poder como una amenaza en la medida que puede sospechar una sustitución de sí. Para el poder no solo todo es una amenaza sino que, precisamente por eso mismo, tiende fácilmente a caer en la teoría de la conspiración; de este modo el poder vive en la permanente duda de sí mismo, contempla las mímisis que lo rodean, a los

débiles que lo aclaman, a los autoinvisibilizados que lo rehúyen y sospecha de todos ellos.

Por otra parte, el débil suele recurrir también a una forma de invisibilización pueril de la amenaza; el niño en la oscuridad frente a los ruidos que cree oír se repite a sí mismo: «no es nada, no es nada». Se trata de un modo por el cual intenta vencer la propia debilidad pero sin dejar de ser débil, porque sabe que no es capaz de enfrentar la amenaza si esta efectivamente se presentara. Pero esta actitud puede incluso llegar a invisibilizar ya no la amenaza sino el daño mismo, como una forma de autoprotección. La autoafirmación de la propia integridad puede ser una forma de ocultarse a sí mismo, volviéndolo invisible, algún daño recibido o, también, el hecho de estar sometido al poder de otro. De modo que el poderoso puede contar con la complicidad del débil para ocultarse en los pliegues de su conciencia. La invisibilización del daño pretende negar no solo la propia debilidad y vulnerabilidad, sino sobre todo resguardar formas de pertenencia que dan significado a lo que carece de este; por ello se trata de una complicidad inconfesable y, por ende, culpable, de allí que el débil casi demande el sometimiento como forma de aliviar su culpa, porque entonces, habiendo perdido el dominio sobre sí, se autoexculpa y hace recaer toda la culpa sobre el poderoso.

De modo que la Edad Media que fue la Colonia significó para América Latina en realidad una forma de administrar las culpas, por una parte, y, por otra, tendió a invisibilizar, sea por propia decisión sea por imposición del poderoso, a todo un sector de la población, fomentando formas de servidumbre o de clientelismo cortesano.

Dado lo anterior, toda una dimensión cultural se volvió simplemente invisible, por ello la integración cultural de los pueblos de América Latina ha sido solo superficial, por cuanto la misma invisibilidad impidió que el mestizaje fuera efectivamente expresión de una nueva cultura.

La independencia encuentra a estas naciones en una situación tal que solo podía ser llevada adelante por las capas superiores de la sociedad colonial. «La influencia de la Revolución Francesa y de la independencia de Estados Unidos significó adoptar ideas que correspondían a procesos diversos a los que había vivido América Latina, la cual hizo su revolución francesa, pero sin clase media» (*ibidem*: 41). Sin experiencia de libertad, sin clases medias, pero también sin grupos aristocráticos definidos, sin comunicaciones, pero con ejércitos triunfantes, era de esperar que los ejércitos asumieran las riendas de la cosa pública, remitiendo siempre el peligro de la anarquía y de la dictadura. De este modo, en general, los ejércitos han cumplido la función de incorporar al pueblo a una nación, a veces incluso promoviendo distancias y conflictos artificiosos.

Pero los libertadores de América Latina no solo pretendían la autonomía respecto de una España ya en decadencia, vencida por los ejércitos de Napoleón, sino que también estaban movidos por un ideario filosófico que tiene su origen en la Revolución Francesa. «Cuando una teoría filosófica deviene la expresión de una clase o de una agrupación se decanta en el sentido social y se hace entonces un componente histórico, viene a formar parte de la vida de dicha agrupación o clase» (*ídem*). En este sentido, el principio fundacional de las repúblicas de América Latina no radica solo en el asesinato del padre, sino también en la búsqueda de una unidad que, no obstante, desde el mismo comienzo se abandona por lo inmediato y urgente. A comienzo se trata de reconstruir un pasado remontando la historia del presente a un pasado anterior a la latinidad, no obstante que ese componente histórico es absolutamente extraño a la clase que promueve y lleva a cabo la independencia. Por ello se puede afirmar que «las doctrinas filosóficas que han venido de Europa y las que continúan llegando no han surgido sino indirectamente y en forma limitada se ha hecho este proceso de decantación; permanecen extrañas y

forasteras al destino del hombre íntimo y propio de nuestras realidades sociales. Son expresiones ‘adscritas’, no resultado y fruto de una explosión interna» (*ídem*). Y, en la medida que permanecen extranjeras, no son propiamente asimilables, sino solo recubren como una película tenue una realidad que no es subsumible por esa doctrina, pero que es utilizada como arma justificatoria y de prestigio. Además, se pretende así eludir el riesgo al importar ideas que ya han alcanzado un presunto desarrollo y han pasado la prueba de su realización. Debe tenerse presente, a este respecto, que el bien social por antonomasia para la burguesía es la seguridad. Desde la perspectiva burguesa el ciudadano se convierte en «socio» de una empresa, interesado en los beneficios que de ella se siguen y los cuales tiene pleno derecho de exigir y gozar. Ahora bien, el interés común que liga a los ciudadanos entre sí es la protección y salvaguarda de vidas y haciendas contra los más fuertes, naturalmente depredadores, pero cuál sea el propósito y destino que cada ciudadano asigne a esa hacienda y a su propia vida excede del todo los límites y propósitos del contrato. Con lo cual se escinde de forma rigurosa una esfera pública de una esfera privada; lo que interesa a todos constituye el ámbito de lo político, pero esto se refiere exclusivamente a la dimensión de la seguridad, entendida como mero medio para que cada ciudadano pueda proyectarse y eventualmente alcanzar lo que haya escogido como su fin, que es siempre propio y privado. De este modo la sociedad política tiene un carácter puramente instrumental y será juzgada conforme a ese carácter.

A partir de esto se puede entender que para Finlayson solo existen «dos sendas y dos visiones para el hombre: la heroica y la burguesa. Por la primera perspectiva sobre el universo, el hombre se siente un ser personal que debe realizar la doble misión de conquistarse y recobrase a sí mismo en el arquetipo de un ideal, de salvarse en su realidad substancial. Por la segunda, el hombre pasa a ser un átomo del cosmos, un pedazo material del universo,

una sombra efímera sumergida en el tiempo y en el espacio y ante los cuales todo heroísmo es ridículo e ilógico» (*Ibidem*: 46). Tal vez la deshumanización del héroe, de la que habla Germán Arciniegas (1945), coloca a este en tal nivel que el hombre común ni siquiera intenta emularlo.

Sin embargo, el heroísmo, para Finlayson, no debe entenderse como una actitud de arrojo sobrehumano, ni tampoco como una exigencia que excede los límites de lo plausible, sino simplemente como la condición misma de lo humano, la cual es, precisamente, la conquista y dominio de sí mismo. Pero esta conquista de sí debe hacerse de cara a lo real, no como un sujeto adánico o aislado de su mundo entorno, de allí que sea tan grave el que «uno de los rasgos más sobresalientes que caracterizan al hombre moderno es la ignorancia en que permanece respecto de su época» (Finlayson, 1949: 112 y 1969: 215). Como sostuvo Carlos Arturo Torres, «por una fatalidad de nuestra formación mental, existe en nosotros como impulso nativo la tendencia a levantar a la categoría de inconcusa verdad la idea consagrada por la moda o por la fe hermética en la predicación de nuestros directores espirituales» (Torres, 1935: 34).

Esta ignorancia pretende ser paliada en virtud del conocimiento científico, cuyo avance y progreso es evidente. Sin embargo, «por peyorativa que sea la expresión, la ciencia ha llegado a ser en el manejo que de ella se hace un instrumento político, y la política responde actualmente a los intereses económicos y morales (tomo la palabra «moral» en el amplio significado de humano)» (Finlayson, 1949: 113 y 1969: 216). De modo que el saber de la ciencia contemporánea ha adquirido un carácter puroamente instrumental, de allí que «las épocas técnicas son épocas que no pueden ser consideradas como sapienciales» (*ibid.*: 119 y 222). Asimismo, «la técnica no puede en sí misma realizar la plenitud y la felicidad del ser humano» (*ibid.*: 120 y 223), y depositar en ella la confianza, ya que yerra el camino. «Nuestra vida cotidiana

está plantada muy hondo en el territorio del ser y refleja en sus manifestaciones las raíces hondas de donde procede» (Finlayson, 2006: 25), y si no se remonta y crece a partir de tales raíces está condenada a una vida sin sentido. El saber que verdaderamente importa versa sobre la posición del ser humano en el mundo y sobre sí mismo, y «el científico se mueve hoy aislado en un mundo a-humano; no le interesa sino conquistar nuevos territorios, ampliar teorías de explicación y dar cabida a mayor multitud de fenómenos. El uso que los hombres hagan de estos poderes está fuera de su horizonte» (Finlayson, 1949: 133 y 1969: 236). Lo cual lleva a Finlayson a exclamar: «Las ciencias han llegado a ser un peligro para el hombre. Puede que esta afirmación parezca a algunos como medieval o tribal» (*ídem.*: 135 y 238).

Finlayson sostiene, pues, que sin un auténtico saber que se remonte a los principios y que hurgue en la intimidad de lo humano, un pueblo o una nación están condenados a ser pasto de los poderes de turno. América Latina se gestó en torno a una lengua, un Dios y un ideario que se pueden remontar incluso más allá de esa Edad Media que fue la Colonia, y la no consideración de estos elementos conducen inevitablemente a experimentos sociales que fracasarán. La constitución de una clase media amplia, cultivada y laboriosa, en la que se destaque un sentido de pertenencia permitirá que el futuro de esta América signifique un reencuentro con su verdadera identidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Arciniegas, Germán (1945), «El siglo XIX y la deshumanización del héroe», *Este pueblo de América*, México, Ed. Hermes, 1945.
- Finlayson, Clarence (1945), «Expresión de la cultura americana», *Revista de la Indias*, Bogotá, n° 73 (reeditado en Finlayson, Clarence (1969), *Antología*, Santiago, Editorial Andrés Bello).

_____ (1953), «Consideraciones sobre la cultura filosófica en la América Latina», *El Nacional*, Caracas, 10 de octubre (reeditado en Finlayson, Clarence (1969), *Antología*, Santiago, Editorial Andrés Bello).

_____ (1949), «Consideraciones sobre los tiempos actuales», *Revista Nacional de Cultura*, n° 73, Caracas (reeditado en Finlayson, Clarence (1969), *Antología*, Santiago, Editorial Andrés Bello).

_____ (2006), «Observaciones sobre sentimientos y actitudes», *Escritos pensados*, Santiago, Ed. Universidad Diego Portales.

Torres, Carlos Arturo (1935), «Los ídolos del foro», *Idola Fori*, Bogotá, Ed. Minerva.

CUBRIMIENTO Y RUPTURA, EDUCACIÓN Y FILOSOFÍA: ESBOZO DE LA IDEA DE AMÉRICA DE HUMBERTO GIANNINI¹

Cristóbal Friz Echeverría²

*«El gesto fundacional se prolonga por la historia americana
como un ritual, casi como un automatismo:
la obsesión de estos pueblos de empezar cada cierto tiempo de
cero, todo da capo; en política, en educación,
en economía; la obsesión de lo discontinuo y
de no dejar rastros tras sí, como si solo
a través de la destrucción pudiera construirse algo.
Un antiplatonismo natural.
Diríamos, el olvido como técnica para avanzar.
El horror al pasado».*
Humberto Giannini

ACASO EL PENSAMIENTO DE Humberto Giannini sea como un árbol frondoso: un pensamiento abundante en ramificaciones y en hojas. Como tales, éstas adquieren su pleno sentido en cuanto

¹ Este texto fue publicado en *La Cañada. Revista del Pensamiento Filosófico chileno*, n° 1, 2010, pp. 100-125.

² Licenciado en Filosofía y Doctor © en Estudios Americanos, Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), Universidad de Santiago.

relacionadas a un tronco común, a un núcleo que se fortalece y renueva por la acción de sus extremidades. Sobre la naturaleza de este tronco principal, Jorge Acevedo ha afirmado que el tema central de Giannini es la experiencia común (Acevedo, 1988: 27). Por su parte, el mismo Giannini, en la entrevista que le hiciera Iván Jaksic en 1985, lo ha identificado con el de la convivencia humana (Jaksic, 1996: 139).

Sea cual sea dicho tronco, el presente artículo se detiene en una de sus ramificaciones, en una de sus aristas, la cual –me parece– nos puede ayudar a apropiarnos más comprensivamente de aquel. Por ser una ramificación, una de entre tantas, he optado por hablar del «esbozo de la idea de América de Humberto Giannini». Esbozo, porque no encontramos en Giannini un tratamiento detenido ni sistemático del tema. La preocupación por nuestro continente aparece como suelta, como repartida en y entre las otras preocupaciones del autor. Esbozo, entonces, porque este artículo no aspira sino a dar unos pequeños trazos iniciales sobre la cuestión propuesta, trazos que acaso deban ser coloreados en alguna instancia futura, con más detención de la vertida aquí.

Como se verá, el presente esbozo de la idea de América de nuestro filósofo recorre cuatro momentos principales. Los dos primeros constituyen el diagnóstico de Giannini sobre América. Los dos últimos, las propuestas para hacer frente a lo diagnosticado.

El primero muestra cómo América, más que ‘encontrada’ y ‘descubierta’ por el europeo, fue cubierta por éste. El segundo, más específico que el primero y que es su consecuencia presente, refiere a cómo dicho cubrimiento ha quedado instalado en nuestra realidad continental, imposibilitando o dificultando que nuestras sociedades devengan sociedades históricas y reflexivas. Esto hace que nuestra experiencia del tiempo se dibuje como ruptura constante respecto del pasado y de la tradición.

En el tercero, revisaré brevemente la idea –la propuesta, la apuesta– de que la educación y las instituciones educacionales

son las instancias idóneas para encarar y enfrentar la constante ruptura, instalada como sello permanente de nuestra realidad americana. El cuarto momento está dedicado a revisar someramente las reflexiones del autor sobre la posibilidad de una filosofía en Latinoamérica. La cuestión es abordada a la luz de la problemática general rastreada: en la alternativa de hacer o no filosofía, radicaría una de las condiciones de posibilidad de que las nuestras devengan sociedades históricas y reflexivas.

I

El cubrir supone la presencia y conjunción de varios elementos, entre los cuales es pertinente destacar los siguientes. En primer lugar, el ‘algo’ que queda cubierto, velado, inasequible a nuestra consideración directa. En segundo lugar, otro ‘algo’ que cubre, que estando ante nuestra mirada, nos imposibilita ver lo que ha quedado cubierto. En tercer lugar, está el agente cubridor, quien, deliberadamente o no, al cubrir a parte de nuestra atención lo que ha quedado cubierto, dejándonos únicamente la experiencia de lo cubierto, o del cubrir (del cubrir como gesto).

Considerado lo anterior, es evidente que el que América haya sido y sea aún una realidad cubierta, solo se entiende en vistas de lo que la ha cubierto y del sujeto que ha realizado el cubrimiento. Así, el primer paso para entender cómo y en qué sentido América ha sido cubierta, es revisar el momento en el que esta fue supuestamente ‘des-cubierta’ por el mundo europeo. Hemos de comenzar, por lo tanto, centrando nuestra atención en el sujeto cubridor, considerando el momento histórico en que, al ‘toparse’ con nuestro continente, lo cubre.

En una obra que recoge la opinión de varios intelectuales chilenos sobre la relación de Chile y América Latina con la cultura occidental, se señala, entre otras, la siguiente pregunta: «¿En qué

consiste la cultura occidental y cuáles son sus rasgos fundamentales?» (Giannini, 1987: cap. I). En su respuesta, Giannini llama la atención sobre lo equívoca que puede ser la cuestión, al menos planteada así, de un modo tan general. En primer lugar, porque lo que sea la cultura occidental, como cultura, es algo vivo, en constante movimiento y desarrollo. Asimismo, tal cultura no puede entenderse por sí misma, al modo de una mónada cerrada, sino que, desde sus orígenes, se define en relación con sus límites y fronteras, a lo que ella no es (43). Como lo explica el autor, el concepto de «mundo occidental» es «(...) un concepto posicional, relativo, asumido por una región del mundo, en cierto momento de su historia» (42).

Son varios los elementos que cabe destacar en esta historia de constitución de Occidente: ingredientes de distinta índole –religiosos, políticos, culturales– como el cristianismo y su incorporación de la espiritualidad hebrea y judía, la asimilación de los grandes frutos de las civilizaciones helénica y romana, las relaciones con el Oriente, entre otros. Ante esta gran gama de elementos, Giannini afirma que «(...) podría decirse que solo a partir del descubrimiento de América o del descubrimiento del Yo –ambos hechos tienen mucho en común–, Occidente terminará de configurarse como una realidad geográfico-espiritual: como la *trayectoria* espacial de *un proyecto* de ser, de una intención histórica» (44).

¿Por qué el ‘des-cubrimiento’ de América, el que Europa se haya encontrado «(...) con América, así, por azar, camino de las Indias» (Giannini, 2004:66), sería según el filósofo uno de los momentos decisivos en la configuración de Occidente como proyecto? Para no malentender la cuestión, no debemos pasar por alto el carácter fortuito o azaroso (ese «por azar») de América en dicha constitución. Sobre dicho carácter casual, Giannini ha afirmado:

[...] Tal vez pueda decirse –y a nosotros nos agrada decirlo– que la Edad Moderna se inicia con el Descubrimiento

y Conquista de las tierras americanas. Es una manera de compartir el centro de la historia. Sin embargo, hay muchas razones para suponer que al menos para la mentalidad emprendedora y extrovertida del Emperador, no se trataba de un hecho tan crucial (...), sino de un hallazgo en el camino y de una fuente providencial de financiamiento imperial (Giannini, 2008: 1045).

Lo que está pensando Giannini es que en el siglo XV Occidente ya tiene incoado –esbozado al menos– un proyecto. Este surge de la crisis o desgarramiento interno que ha venido experimentando la cultura occidental en diversos ámbitos. Por mencionar solo un ejemplo entre varios posibles, cabe destacar el Renacimiento en Italia, como movimiento en el que la conciencia de crisis –y la necesidad de encontrar nuevos horizontes de sentido– se hace prístina. El Renacimiento, con su búsqueda de nuevos rumbos –desde lo arquitectónico hasta lo político– (búsqueda que toma a la antigüedad grecorromana como modelo) es, al tiempo que prueba de la riqueza del espíritu de la época, clara expresión de una profunda conciencia de crisis que lleva al espíritu hasta la tensión máxima de la creatividad.

«Una brisa refrescante recorre el viejo mundo, y Europa, enclaustrada, (...) en severo cuidado de sus tradiciones, un buen día se hace a la mar» (Giannini, 1987: 159). Cargada por este espíritu de aventura (de apertura a lo que advendrá), al ‘encontrarse’ con nuestro continente, da rienda suelta a la «voluntad de poder» del conquistador: a su disposición a refundar la historia –y a refundarse a sí mismo en ella– mediante una abierta ruptura respecto de la tradición (159). Como tan claramente lo ha expresado Giannini, «Europa descubre en América las condiciones ideales para fundar la historia, a lo divino: a partir de la nada» (Giannini, 2004:66)³.

³ Sobre este asunto, J. Acevedo ha aclarado que, para Giannini, la imposición de Europa sobre los pueblos indígenas tendría, entre otras, una explicación

Por desgracia, nuestro filósofo no se detiene mayormente a explicar la relación entre el ‘encuentro’ del europeo con el mundo americano, y la entronización de la subjetividad (el descubrimiento del Yo). Por este motivo, solo cabe hacer una conjetura al respecto, intentando amarrar de un modo apropiado los cabos que, queriéndolo o no, Giannini deja sueltos. Tratemos de esclarecer el sentido de dicha relación a la luz de la noción de voluntad de poder⁴.

Sin entrar en la discusión historiográfica que un tratamiento detenido requeriría, podemos afirmar que la modernidad europea tiene su punto de arranque en el siglo XV, siglo de crisis para Europa. Dicha crisis la podemos rastrear aún a comienzos del siglo XVII, en la figura de René Descartes. Este es testimonio fiel del desmoronamiento de la unidad de la verdad, cuya manifestación plena fuese la filosofía escolástica, con su intento de comprensión total e integral de las distintas esferas de la realidad (el esfuerzo de Santo Tomás, en el siglo XIII, en pos de la síntesis entre razón y fe, entre conocimiento natural y revelación divina, puede ser considerado uno de los intentos más tenaces a favor de la conservación de dicha unidad). Ante esta crisis, la actitud de Descartes es fuertemente propositiva, voluntarística: antes que arrojarse al pozo sin fondo de la nostalgia, el francés decide reconstruir el edificio del conocimiento desde sus mismos cimientos, con el fin de asegurar, desde el comienzo, la integridad de la obra. Para ello, habrá de partir de cero, desde un punto arquimédico. Dicho punto el filósofo lo encontrará en el ‘Yo pienso’, en la subjetividad y sus

metafísica: que esta imposición solo se haría comprensible a la luz del «principio metafísico» de la voluntad de poder, el cual sería como el motor de la historia europea –el espíritu impositivo de la técnica moderna– que se encontraba ausente en la América precolombina (Acevedo, 1988: 33).

⁴ Conviene insistir en que esto no es más que un intento de respuesta, dado que el tratamiento de Giannini sobre la cuestión no es detenido. Esto se manifiesta, por ejemplo, en el poco tratamiento dado a la noción de voluntad de poder –concepto central en el pensamiento de Nietzsche–, pero sin hacer explícita la filiación o el distanciamiento respecto de la comprensión nietzscheana de la misma.

categorías, las cuales comparecen como juez último del ‘proceso’ de la realidad⁵.

Este anhelo de fundación de la realidad en un primer conocimiento indubitable, tiene como correlato el deseo del conquistador de refundar la historia y refundarse en ella desde un punto cero, desde un primer momento fundante, desde el que poder narrar la historia nuevamente. Para ello, nada mejor que ‘toparse’ –azarosamente quizás– con «una naturaleza ‘sin historia’ », con «una realidad ‘sin mundo’ » (Giannini, 2004: 66), como probablemente fuese la experiencia del conquistador al arribar a las tierras americanas. Sin embargo, solo por intermedio de una predisposición anímica particular, es que dicho ‘toparse’ con los hombres y mujeres de nuestro continente no fue un ‘toparse’ con un *Otro* al que el europeo otorgase su reconocimiento. Pues solo por la acción de un espíritu ansioso, impositivo, es que todo un continente puede aparecer como el terreno fértil de fundación de la historia del conquistador. Algo similar es observable en Descartes y, en general, en la filosofía y la ciencia natural modernas: no es sino por la imposición de un espíritu ávido de poder el que la naturaleza toda comparece como *res extensa*, como materia carente de cualidades, sedienta de ser operacionalizada mediante la cuantificación y el cálculo racional, quedando a merced del dominio humano. Así, no parece descaminado afirmar que el

⁵ El espíritu voluntarístico y el anhelo de emprender desde nuevos cimientos la construcción del edificio del conocimiento, es acaso una constante en el desarrollo del pensamiento europeo moderno. Además de Descartes, lo encontramos en autores como Kant y Husserl, por citar solo un par de ejemplos. Supuesto que dicho espíritu en Descartes sea la respuesta afirmativa a una clara conciencia de crisis, ¿cabe afirmar que el pensamiento moderno europeo –o gran parte de él– es un pensamiento en constante crisis? A propósito del anhelo de inaugurar el saber desde una verdad autoevidente, plenamente autónoma, Giannini comenta: «[...] Partir de la nada en el plano de las suposiciones –o en el plano que sea– es lo mismo que no partir en absoluto. Creemos a veces partir de la nada. Y *lo creemos* justamente en virtud de que nuestras *creencias* son como la tierra firme que solo venimos a saber que nos afirma cuando nos falta debajo de los pies» (Giannini, 1968: 17).

punto de convergencia entre el ‘descubrimiento’ de América y la entronización de la razón, sea justamente la voluntad de poder del europeo: su voluntad de ser más, de imponerse a la realidad con el fin de dominarla, pasando por sobre todos los obstáculos que se impusieron a este, su deseo⁶.

Independiente de la pertinencia de esta conjetura –cuestión que no cabe zanjar acá–, lo evidente es que «la joven América (...) no podía ofrecer nada nuevo, desde el momento en que fue el viejo mundo el que vino a instalarse en ella (...)» (Giannini, 2008: 1045), imponiendo su comprensión de la realidad, su credo, sus lenguas, sus costumbres, sus aparatos institucionales, etc. Así, aquel ‘encuentro’ de América por el hombre europeo fue, «más que un descubrimiento, una invención de sí. Y el drama de América –concluye Giannini– es haber quedado cubierta, quizá definitivamente, después de este descubrimiento» (Giannini, 2004: 67).

II

El constatar el cubrimiento de nuestro continente no tendría mayor importancia si dicha constatación no guardase relación alguna con nuestros problemas actuales. Ello implicaría una suerte de revisión ‘desinteresada’ de nuestro pasado, como en un ejercicio ocioso del pensamiento, de espaldas a nuestra realidad presente.

En Giannini, dicha constatación conlleva todo lo contrario: permitirnos comprender más adecuadamente la situación actual

⁶ Sobre el particular, son atingentes las reflexiones de Max Horkheimer y Theodor Adorno sobre la Ilustración. En lo que respecta a la entronización de la subjetividad moderna, han afirmado que esta, reduciendo el mundo natural a una pura extensión sin diferencias ni cualidades, lo hace comparecer como la materia dócil para el cumplimiento de los proyectos humanos, para su sometimiento. En palabras de los autores: «El despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones», poder que se corporiza en el afán de dominio, convertido en fin último de la vida (Adorno y Horkheimer, 1998: 64, 85).

de nuestras sociedades latinoamericanas, de cara a los desafíos de la hora actual. En este sentido, lo que importa destacar ahora es cómo el gesto cubridor queda operando en nuestras sociedades hasta el día de hoy, marcando nuestra experiencia de la temporalidad, dificultando el que las nuestras devengan sociedades históricas y reflexivas.

Según el filósofo, el gesto cubridor, el gesto de fundación de la historia y de la realidad a partir de los pertrechos categoriales del conquistador, ha instalado una experiencia de la temporalidad propia de los pueblos americanos. Esta experiencia sería la de un tiempo «cronicida» (Giannini, 1987: 159): un tiempo que, en su pasar, se destruye a sí mismo. Un tiempo que se devora como tiempo, que se niega a ser tiempo. En palabras del autor, esta experiencia cronicida de la temporalidad es un modo «(...) mediante el cual el americano renueva, remueve, destruye todo lo que construye; y a causa del cual jamás acumula ni tiempo ni historia» (159-160). Ésta sería la explicación de nuestra constante fascinación por las modas, por situarnos ‘a la altura de los tiempos’. En esto no habría perjuicio alguno, con tal que el afán de novedad hundiera sus raíces en un proyecto que inscribe lo presente y lo por venir, en una relación de reconocimiento del pasado y la tradición. Mas el nuestro es, en palabras de Giannini, un «(...) tiempo que tiene el defecto o la virtud de no acumularse; de no ser, en general, reflexivo» (160). Un tiempo que no vuelve a sí, que en su premura y urgencia se olvida de sí⁷.

⁷ A propósito de este tiempo cronicida que no vuelve a sí, que no es reflexivo, conviene recordar brevemente el concepto –central en Giannini– de reflexión, con su doble significación. Por un lado, designa a la ‘reflexión cotidiana’ (en cuyo caso cabe encomillar la palabra ‘reflexión’), la que describe el movimiento circular de la vida cotidiana, el cual «[...] es ‘reflexivo’ simplemente porque, ‘a través de otras cosas’, regresa constantemente a un mismo punto de partida (espacial y temporal)» (Giannini, 2004: 17). Por el otro, reflexión (ahora sin comillas) designa aquel «fenómeno fundamental de la vida psíquica», que reputamos como una de las más altas conquistas del pensamiento racional (17). Ésta se fundaría en aquella reflexión ‘primera’,

De lo dicho, se desprende que la experiencia cronicida del tiempo constituye una suerte de desvío respecto de una experiencia de la temporalidad que fuese más ‘original’ o ‘verdadera’. Rastreando someramente la cuestión en Giannini, aparece efectivamente así. Por paradójico que pueda parecer, el tiempo cronicida –que en tanto pura proyección de futuro no vuelve a sí, devorándose– encuentra su opuesto en un tiempo que deviene real en cuanto se interrumpe y tropieza, obligado a volver sobre sí mismo para devenir tiempo. Es el tiempo que se funda en el contratiempo.

Según el filósofo, contratiempo y reflexión constituyen momentos que se iluminan mutuamente, al punto de ser inapropiado querer entender sus sentidos por separado. La reflexión es un contratiempo, una pérdida en la ruta de nuestros afanes cotidianos. El contratiempo es «(...) lo que nos sale a la ruta y convierte lo obvio de nuestras rutinas mentales, de nuestros planes y proyectos –lo que simplemente damos por descontado– en algo repentinamente lejano, problemático e incierto» (Giannini, 2005: 87). Concernidos por nuestros proyectos cotidianos (¡debemos ser sagaces en la determinación y cumplimiento de los medios que nos lleven del modo más efectivo a la consecución del fin deseado!), nada puede resultar más inoportuno, nada puede contrariarnos más, que el advenimiento de lo inesperado, de aquello otro que remueve nuestras supuestas seguridades, en las que no nos hemos detenido. En tal sentido, afirma Giannini que «(...) el contratiempo es una revelación negativa que nos muestra que hemos descuidado algún elemento agazapado de la realidad, y que ahora salta al camino y nos obliga a revisar nuestra experiencia del mundo, a enriquecerla e integrarla. Que nos obliga a volver a partir mejor provistos» (87-88).

en aquel retorno espacial y temporal a sí. La elucidación de este fundarse la reflexión psíquica en la ‘reflexión cotidiana’ es, por cierto, uno de los temas centrales de *La «reflexión» cotidiana*, elucidación que no cabe revisar en el presente artículo.

Consideradas así las cosas, el detenernos, el demorarnos a reflexionar, a dejarnos interpelar por lo que nos dificulta el paso, es sin duda un predisponernos al tropiezo, a perder el tiempo en su sentido lineal devorador, heracliteano: ese tiempo insolidario, que solo avanza, incapaz de volver a sí con tal de devenir tiempo. En esta perspectiva, la experiencia cronicida del tiempo encuentra su opuesto en la experiencia de la temporalidad que hunde sus raíces en el contratiempo, en la reflexión.

Ésta infringiría una herida al tiempo lineal, obligándole a volver a sí, a perder el tiempo con tal de que haya tiempo. En tal sentido, la reflexión es sin lugar a dudas uno de esos modos de la existencia humana que Giannini ha denominado «transgresión»: quebrantamiento, violación de la normatividad irreflexiva de la vida cotidiana y de la experiencia de la temporalidad que le viene aparejada; «(...) una especie de *rescate* del tiempo –y de unos seres– perdidos o dispersos en la línea sin regreso de la rutina» (Giannini, 2004: 46).

Inmersos en el tiempo lineal, en la experiencia cronicida de la temporalidad, el volver sobre nuestros pasos es despiste, fuente de desazón y de quebrantamiento del sentido siempre idéntico del mundo y de nuestros proyectos en él. De aquella experiencia emergemos mediante lo que se nos presenta de modo contrario o adverso, poniendo ante nuestras miradas una exigencia de reflexión, entendida por el autor como aquel «(...) *regreso a sí –pero, algo distinto de sí–, desde lo ajeno*» (Giannini, 2005: 88). Giannini afirma que, en oposición a dicha experiencia lineal-cronicida, «(...) el contratiempo es la condición ineludible del tiempo que llamamos real. Si no nos encontrásemos al menos alguna vez con la conciencia contrariada a propósito de lo que urdimos y proyectamos, entonces, ni siquiera habría aprehensión del tiempo» (88)⁸.

⁸ Podemos relacionar esta idea del contratiempo como condición de la aprehensión del tiempo real, con uno de los tratamientos del fenómeno de la temporalidad más famosos en la historia del pensamiento occidental: el desarrollado a fines del siglo IV por San Agustín. Sin entrar en los detalles, cabe recalcar que –al menos según lo indica la disposición de los libros de las

Volviendo a América, cabría afirmar que el gesto cubridor –el gesto fundacional que se prolonga por nuestra historia, como una costumbre que se osifica por su reiteración constante– tiene el rendimiento de dificultar el que nuestras sociedades se constituyan como sociedades históricas y reflexivas. Esto no significa que las naciones americanas carezcan de una ‘historia’, en el sentido de un cúmulo de hechos desperdigados en el tiempo. Significa simple y llanamente que no hemos desarrollado la capacidad de volvernos reflexiva y críticamente sobre estos hechos y que, por el contrario, hemos sabido dar cuenta únicamente de un anhelo de futuro, pero que –sin continuidad respecto del pasado y de la tradición– queda trunco, obligándose a partir siempre de cero, como lo hiciera el conquistador al querer fundar absolutamente su historia en medio de una naturaleza carente de ella. O como lo hiciera Descartes, queriendo refundar el edificio del conocimiento y de la realidad desde la aprehensión autoevidente del Yo (Giannini, 2004: 65).

En contraste con esto, Giannini afirma que en una sociedad, la historicidad y la reflexión van necesariamente de la mano; que solo hay verdadera continuidad en tanto el contratiempo se presenta como engarce, como el gozne entre el pasado y nuestros proyectos futuros. Así entendido, el contratiempo es condición de posibilidad de la continuidad histórica, del reconocimiento

Confesiones–, es el tratamiento de la memoria (Libro IX) el que conduce al pensador cristiano al problema de la temporalidad (Libro X). En otras palabras: solo después de volver sobre su vida pasada (Libros I al VIII) –manifiesta entrega al contratiempo–, Agustín se detiene en la facultad anímica mediante la cual puede recordar (revalorar, resignificar) los hechos del pasado. No es casual que en el paso del tema de la memoria al de la temporalidad, Agustín concluya que la temporalidad es ante todo un fenómeno del espíritu o del alma (términos que el obispo considera casi sinónimos de memoria). Si el tiempo no es sino la facultad que tenemos de proyectarnos desde el presente hacia el pasado y el futuro, no es temerario afirmar que en Agustín encontramos una intuición al menos parecida a la de Giannini: solo hay experiencia de un tiempo real, en tanto la temporalidad lineal es interrumpida por el ejercicio reflexivo que se vuelve sobre el pasado, y que desde él es capaz de proyectarse a un futuro (Agustín de Hipona, 2005: Libros IX y X).

de una sociedad como una y la misma a pesar de los avatares de los tiempos (Giannini, 2005: 91). Carente de dicho gozne, a todo proyecto de futuro no le cabe sino el ser una *ruptura*, un divorcio respecto del horizonte histórico que le pudiere dar sentido. Esta ruptura constante respecto del pasado y la tradición es, justamente, lo que habría quedado instalado en nuestras sociedades, ávidas de futuro, pero olvidando que, sin una mirada reflexiva sobre el pasado, la posibilidad de futuro no pasa de ser como aquel esfuerzo del célebre Barón de Münchhausen: elevarse sobre el suelo jalando de los propios cabellos⁹.

Solo mediante el ejercicio reflexivo que vuelve sobre sí mismo, haciendo del mero cúmulo de hechos historia, es que es posible, según Giannini, la conformación de una identidad, ya sea nacional, social y –por qué no, cabría agregar– americana (92). En sus palabras, «(...) identidad plena es la que se genera en el reencuentro de una generación con la otra; en la exposición de la generación mayor que intenta proponer verdades, valores, usos y costumbres ante una generación que siempre será una sorpresa y un contratiempo como receptora y heredera de aquello que se le entrega» (91).

Imposibilidad de volvernos reflexivamente sobre nuestros pasos, de constituir y reconocer nuestra identidad en un horizonte histórico amplio: tales serían nuestros rasgos de hombres y mujeres americanos y de nuestras sociedades. O, volviendo a Horkheimer y Adorno: olvido de aquella exigencia de pensar el pensamiento, apurados como estamos en regir la praxis (Adorno y Horkheimer, 1998: 79). Hecho grave, toda vez que recordamos que, para Giannini, la reflexión es el modo más humano de hacer frente a

⁹ Personaje literario creado por Rudolf Erich Raspe a partir de Karl Friedrich Hieronymus, noble alemán del siglo XVIII, quien se habría hecho famoso por narrar las más extraordinarias hazañas de su vida. Entre las muchas maravillas atribuibles al Barón, cuenta la de haberse sacado de una ciénaga jalando de la coleta de su cabello (o de los cordones de sus zapatos, según las distintas versiones del periplo).

lo que nos pasa (Giannini, 1997: 23). Tal sería el legado del ‘descubrimiento’-cubrimiento y posterior conquista y colonización de nuestro continente por parte de Europa. Legado presente –no está de más insistir en ello– que, lejos de quedar sepultado en los doscientos años de la vida republicana de nuestras naciones, sigue operando como parte de lo que hemos venido a ser. Pues aún liberándose ‘en los hechos’ de los yugos de la Corona española,

(...) las naciones latinoamericanas –indica Giannini–, en la necesidad de ser, de instalarse como entidades reales en el concierto del mundo moderno, no han tenido el tiempo para volverse más atentamente sobre ellas mismas, de realizar este acto colectivo de reflexión (...) Han improvisado, han imitado, han sido profundamente inestables y expuestas a los modelos ideológicos que vienen impuestos desde fuera. Y así han seguido expuestas a nuevas colonizaciones (Giannini, 2005: 94).

III

Hasta aquí, el diagnóstico de Giannini sobre el pasado y la condición actual de nuestras sociedades. A continuación, corresponde revisar la cara propositiva de su idea de América. Lo primero será revisar su apuesta por la educación y las instituciones educacionales, como las instancias idóneas para hacer frente a la ruptura, instalada como constante de nuestro ser americano.

Para encarar adecuadamente la cuestión, conviene volver brevemente a la idea que da comienzo a este estudio: que la filosofía de Giannini puede ser considerada como un árbol robusto, pletórico en ramificaciones y hojas, que adquieren su sentido en cuanto relacionadas a un tronco común. Dilucidar la naturaleza de éste –como indiqué en la introducción– no es cuestión del presente texto. Sin embargo, podemos recordar que Acevedo

y el propio Giannini nos han dado pistas al respecto. Según Acevedo, el tema central de Giannini sería el de la experiencia común. Nuestro filósofo, por su parte, lo identifica con el de la convivencia humana. Dejando de lado la discusión (la relación o incluso identidad entre convivencia humana y experiencia común, por ejemplo), no cabe duda que adentrarnos en la educación nos acerca al tronco común del pensamiento de Giannini. Con esto no quiero decir que la educación sea una cuestión neurálgica en la obra del autor, al modo de la savia que nutriría el tronco y sus ramificaciones. Pero como él mismo declarara años atrás, «(...) el filósofo siempre termina preocupándose de la educación, como Platón, porque la educación es una parte central de la vida, de la vida en común» (Jaksic, 1996: 137-138).

Como se desprende de lo ya recorrido –la América cubierta por las categorías del conquistador, debilitada en su capacidad de acumular tiempo– el problema de nuestro continente es justamente no haber podido constituirse como una vida en común, para lo cual es imprescindible la reflexión. Dicha vida o experiencia común sería el lugar en el que convergen –dice Acevedo comentando a Giannini– la tradición y la innovación (Acevedo, 1988: 28), lo pasado y lo nuevo como continuidad. (Incluso la crítica que no olvida su pasado es continuación, en cierto sentido, de él). De esto se sigue la exigencia, lisa y llanamente, de «(...) que América empiece a hablar consigo misma y llegue a reconocerse (...) en una experiencia común» (Giannini, 1978: 32).

Sobre esta exigencia, la propuesta de Giannini no da pie a ambigüedad alguna: según él, son únicamente la educación y las instituciones educacionales, las instancias apropiadas para lograr el reconocimiento de una sociedad en medio de los avatares de los tiempos (Giannini, 2005: 93) Solo mediante ellas, al parecer, las sociedades latinoamericanas encontrarían las condiciones para reparar los estragos del constante cubrimiento de nuestro ser americano. Para el autor, la educación no es un adorno que corone la

vida social, al modo de una joya que, por hermosa, no por ello deja de ser un accesorio del que podemos prescindir. La educación no es un lujo de la vida, sino una necesidad de sobrevivencia (95). Por intermedio de la educación –instancia eminentemente reflexiva–, la sociedad no solo se reflexiona a sí misma, sino que se proyecta al mundo por venir (93), cuya complejidad es del todo inaprensible para nuestra imaginación y nuestro entendimiento presentes. En palabras de Giannini, «(...) la educación es un bien en sí –no un instrumento– que la sociedad constituida *debe* al individuo. Si nuestra sociedad logra defender este principio de sobrevivencia, tal vez sea posible la pretensión de tener nuestra propia identidad en el mundo ecuménico al que aspiramos incorporar» (95).

Enunciada así la cuestión, en términos tan amplios, parece acuciante la pregunta por los contenidos y fines de la educación. Sin una indicación por lo menos somera de éstos, las declaraciones anteriores no pasan de ser meras generalidades, lugares comunes incluso. Respecto de los fines, Giannini ha afirmado que estamos sobrepasados por los medios, que el gran problema de la educación actual en nuestro país y nuestro continente, es que «(...) hay sobredosis de medios en la medida en que no tenemos claros los fines» (Águila y Guzmán, 1995:17). ¿Cuáles serían, según el filósofo, esos fines que hemos olvidado, que hemos confundido, ocupados en la avalancha de los medios? Por el momento, baste aclarar –lo que por cierto es una obviedad– que los medios, como tales, pierden su sentido si se desentienden de los fines respecto de los cuales se definen como medios. La preparación instrumental para el trabajo, para la competencia, para el consumo; la instrucción en las herramientas de última hora (el inglés, la computación); el modelamiento de un ciudadano dócil, adaptable a las situaciones laborales más disímiles, ¿caben ser considerados como medios o como fines?

Giannini ha declarado que es un derecho humano fundamental el conocer al hombre histórico, según la posición a la que ha

llegado en la historia (Jaksic, 1996: 137). ¿Un derecho a perder el tiempo lineal, a vivir el contratiempo? «(...) No sería una pérdida de tiempo –son las palabras del autor– el que nuestra educación se preocupara de entregar una humanidad más amplia (...)» (137), tarea que a todas luces aparece como un contratiempo respecto del tiempo lineal, propicio para el consumo y la competencia. Humanidad más amplia: expresión que puede sonar vacía –grandilocuente, pomposa–, si olvidamos que el ser humano es el ser que se define por su capacidad de comunicarse con los suyos, de hacer comunicable y común su experiencia de las cosas. Así, si «no somos átomos, sino seres ligados específicamente (...) el individuo (...) se educa (...) para su relación específica con los seres humanos inmediatos, con sus conciudadanos» (Águila y Guzmán, 1995: 20). En tal sentido, conocer los frutos del hacer humano en la historia, puede ayudarnos a recordar que son hombres históricos –de carne y hueso, como mi prójimo, el cual es siempre un prójimo concreto que me reclama un modo específico de relación con él– los que han constituido el mundo tal cual lo conocemos, actuamos e interactuamos en él.

Baste lo anterior como un rápido bosquejo de los fines de la educación para Giannini. Sobre los contenidos, resulta claro que se definen en cuanto vehículos adecuados de aquéllos. Si uno de los fines es promover una humanidad más plena –como condición de un trato idóneo con los seres humanos inmediatos con los que compartimos el espacio de la convivencia–, de ahí se deriva una clara decisión a favor de una educación ‘humanista’. No es que el progreso material y el desarrollo científico y tecnológico carezcan de importancia para la vida actual. Sin embargo, Giannini ve que el desarrollo de las ciencias y de las humanidades se encausan por caminos distintos: que no es lo mismo hacer ciencia que hacer de la conciencia un momento de vuelta sobre sí, de reflexión. «Hacer ciencia –en sus palabras– es un saber en línea recta, y no es reflexivo porque no vuelve sobre sí mismo. (...) La conciencia la veo

en actividades muy distintas a las científicas. En la literatura, por ejemplo, cuando uno lee a autores chilenos, se está representando a sí mismo y los problemas del propio país» (17-18).

De ahí la necesidad de volvernos a las humanidades –ellas ya son de por sí una vuelta reflexiva, un modo de retornar a sí con el fin de sopesar lo dado–, para poder reconocernos en nuestra tradición, y hacer que las nuestras devengan sociedades históricas y reflexivas (18).

De lo anterior se desprende –casi como una obviedad, como un corolario– la importancia decisiva que tienen las instituciones educacionales en la conformación del carácter reflexivo de las sociedades latinoamericanas, conformación mediante la cual poder contrarrestar los rendimientos negativos del cubrimiento. Sobre el asunto, Giannini ha esgrimido una fuerte crítica a las implicancias educacionales que tiene la entronización del modelo neoliberal en Chile y –por extensión– en las naciones del continente, a partir de fines de la década del 70. Nada tan claro al respecto, como afirmar que estamos «(...) muy mal por la política de liberalismo total, aplicado también a la educación. Que el problema salte con la educación me parece casi natural» (20). La crítica a la educación privatizada no espera a hacerse escuchar: ésta, según el filósofo, es una de las mayores trabas para la convivencia democrática y la identidad nacional (18). La educación privatizada, al ponerse al servicio de grupos económicos y sus intereses privados –y no al servicio de nuestra convivencia– atentaría contra la condición humana misma, al hacernos creer que, como seres de competencia, somos autosuficientes, aislados, ligados de un modo meramente accidental con nuestros prójimos (20). De ahí, quizá, que nos encontremos abrumados por la sobreabundancia de los medios que, como los árboles que nos imposibilitan la visión del bosque, nos ocultan los fines.

Sobre las instituciones educacionales, cabe detenerse, por último, en el papel que compete a las universidades en la conformación

del carácter reflexivo e histórico de una sociedad. Siguiendo muy de cerca a Jorge Millas (Millas, 1962: Cap. VII; 1981), Giannini parece defender la centralidad de la universidad respecto de los niveles primario y secundario de la enseñanza formal. En sus palabras, «(...) ni siquiera es imaginable la identidad social sin una vida reflexiva común, cuya cúspide reside en la vida universitaria, abierta a la comprensión de lo común y de lo universal» (Giannini, 2005: 92). El otorgar tal centralidad a la institución de enseñanza superior, reposa en la idea de que es ella –como lugar eminentemente reflexivo, cuyos baluartes deben ser el cultivo de la actitud crítica y de la comprensión racional–, y no la escuela o la familia, por ejemplo, el lugar idóneo para pensar la vida de la polis, de la vida común (91).

En este sentido, es sumamente esclarecedor el nombre del artículo que ha iluminado estas últimas consideraciones: «Millas: reflexión y universidad». En dicho rótulo, se evidencia la convicción –que fuera nuclear en Millas– de que el sentido de la vida universitaria reposa en la posibilidad de ser una instancia reflexiva, con todos los ‘riesgos’ que ello conlleva: ser la instancia del contratiempo, de la pérdida de ese tiempo lineal en el que confiados caminamos día a día. Asimismo, el carácter reflexivo de la sociedad, parece depender de la existencia de una institución –la universidad– que la saque del tiempo rutinario, en el que no reparamos en el sentido de nuestros proyectos.

Aunque Giannini no se refiere expresamente a ella, aquí parece hacer eco la tesis de Millas sobre la universidad: en tanto instancia que eleva como máximo valor la reflexión y la capacidad de crítica y de integración racional de la experiencia, la universidad no es ni debe ser el reflejo, sino la norma de su sociedad (Millas, 1981: 73s). Una vez más, vuelve a aparecer la crítica a la privatización de las instituciones de educación: si la universidad deviene una empresa más entre otras, parece difícil el que pueda mantener el espíritu ‘desinteresado’, libre y autónomo que requiere para ser el momen-

to en el que la sociedad se vuelve reflexivamente sobre sí misma, momento por el que nuestras sociedades latinoamericanas podrían hacer frente a nuestra tendencia a refundarnos constantemente, desde un punto de partida desarraigado del pasado y la tradición.

IV

Con la apuesta por la educación y las instituciones educacionales –las cuales habrían de reparar nuestra arraigada tendencia por lo discontinuo y la ruptura, instalada como modo de ser y de experimentar la temporalidad, fruto del cubrimiento de nuestro continente–, pareciera estar completado este pequeño esbozo de la idea de América de Humberto Giannini. Ante esto, pudiere parecer forzado dedicar un último momento a la tan manida discusión sobre la posibilidad o imposibilidad de una filosofía propia del continente. Como es sabido, el debate tiene una larga historia en América Latina, siendo uno de sus ejemplos ilustres la polémica que a fines de los 60 mantuvieron Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. En Chile, contamos con una versión del litigio, encarnada en las figuras de Joaquín Barceló y Giannini, entre los años 78 y 80. Aquí no cabe detenerse en los pormenores del mismo, sobre todo considerando que unos años más tarde, en 1987, Giannini declarara que la discusión sobre la posibilidad de una filosofía propiamente latinoamericana le parecía desdeñable por narcisista, «estéril e insignificante» (Giannini, 1987:286)¹⁰.

¹⁰ Sobre la discusión entre Augusto Salazar-Bondy y Leopoldo Zea, véanse Salazar-Bondy, 1988 y Zea, 1989, cuyas primeras ediciones corresponden a 1968 y 1969, respectivamente. Sobre la versión local del debate, ésta tuvo lugar en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile, durante los años 1978-1980. La misma se gatilló con la respuesta de Giannini (1978) a una entrevista a Barceló publicada por *El Mercurio* de Santiago («Los filósofos chilenos», *El Mercurio*, Santiago, 16 de octubre de 1977, pp. 6-7). Ahí Giannini llama críticamente la atención sobre las consecuencias que se siguen de las declaraciones de Barceló: en América, habríamos de conformarnos con

Cabe, sin embargo, detenerse brevemente en la idea de filosofía del autor –y en la posibilidad de que ella se arraigue en América Latina–, por cuanto me parece que de ella se derivan una serie de oportunidades y exigencias respecto de la eventual conquista del carácter histórico y reflexivo de una sociedad y, en lo que aquí interesa, de las sociedades latinoamericanas. Por el momento, corresponde indicar un hecho que salta a la vista de quien se enfrenta a las obras de Giannini: su constante referencia a la naturaleza de la actividad filosófica y de la labor del filósofo. Por cierto que este reflexionar sobre la índole de la filosofía es una constante en la historia del pensamiento filosófico. Esto sirve de índice, por el momento, del carácter altamente reflexivo de esta actividad: ese regreso a sí, ese contratiempo que comparece como condición de la aprehensión del tiempo real –como si el filósofo, para ser tal, tuviese que estar constantemente a tropezones con su propia actividad, revisándola, desarmándola y volviéndola a armar.

Giannini piensa a la filosofía como la actividad reflexiva que en su radicalidad conlleva la pretensión de erigirse como un pensamiento universal: pensamiento que pueda interpelar a todo ser humano, independiente de las coordenadas históricas y geográficas en que se encuentra. Para que dicha universalidad sea real, es necesario que sea construida, no desde alguna perspectiva reputada como privilegiada (la Grecia antigua, la Alemania

ser profesores-repetidores de filosofía, pero jamás sujetos filosofantes. Ante esto, Barceló respondió con un texto que pretendía salvar las ambigüedades en que habría caído anteriormente, dado el carácter informativo y breve de la entrevista anterior (Barceló, 1979). Giannini decidió darle una última estocada al asunto al año siguiente, re-enfatizando su desacuerdo con la postura de Barceló, desacuerdo que no se veía modificado por la revisión que el propio Barceló hiciera de su posición (Giannini, 1980), después de lo cual se hizo la calma –o advino el silencio, al menos. (Para un comentario esclarecedor del asunto, véase Sánchez (1992: 142-155)). Siete años después, Giannini retoma muy sucintamente la pregunta por la posibilidad de hacer filosofía en nuestro continente, pero sin referir –en lo explícito al menos– a J. Barceló, y en una actitud de abierto rechazo a la pregunta misma (Giannini, 1987: 286).

moderna, por ejemplo), sino desde las distintas experiencias históricas y geográficas en las que el ser humano se manifiesta. Es en este sentido que ha afirmado que «(...) defender la propia lengua, el propio modo desde el cual se piensa, significa defender, al mismo tiempo, la universalidad del pensamiento filosófico, esto es, su decibilidad desde otras lenguas distintas a la mía» (Giannini, 2008: 1044).

Bajo esta perspectiva, resulta plausible sostener que, de acuerdo con Giannini, en la disyuntiva entre tener o no tener (o entre hacer o no hacer) filosofía, estaría en juego una de las posibilidades de que una sociedad devenga histórica y reflexiva. Si la actividad filosófica es ante todo como aquel «(...) tábano (...) para el pensamiento pensado y no pensante» (Giannini, 2004: 80), no parece injustificado el suponer que ella se erige –junto con la educación– como una de las instancias de contratiempo y reflexión más necesarias para desandar aquel tiempo lineal, herencia de nuestro cubrimiento, en el que no reparamos en el sentido de nuestros pensamientos y de nuestros actos. Por lo que respecta a nuestro continente, el autor ha afirmado tener «(...) la convicción de que la experiencia latinoamericana de la historia, de la naturaleza, del otro, es una experiencia que importa esencialmente a la reflexión filosófica» (Giannini, 1997: 23). Esta experiencia abriría zonas que han quedado ocultas por la tradición filosófica europea. Así, ya no sería privilegio exclusivo de ésta el plantear los problemas o las perspectivas teóricas en filosofía (23). Esto no supone oponer nuestro pensamiento o nuestras perspectivas a las de la tradición occidental –como si solo una fuese válida–, sino simple y llanamente reconocer que nosotros también somos protagonistas del drama humano, al mismo nivel que lo han sido otros pueblos, pero desde un lugar y una perspectiva que solo pueden ser nuestras (Machado, 2009).

Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para que haya filosofía en nuestro continente? En primer lugar, Giannini

llama la atención sobre uno de los escollos con que se topa una aproximación apresurada al problema: el de creer que solo habrá filosofía si somos ‘originales’ y ‘creativos’ en la elaboración de los conceptos, en la formulación de los problemas y en las tentativas de respuesta. Nuestro autor pone en entredicho la disyuntiva entre ser creador y ser receptor de filosofía (Giannini, 1978: 30). La misma recepción es ya un gesto activo, creativo, siempre y cuando constituya un momento por el que dejo medir mi ser y mis pensamientos con los pensamientos de una tradición, bajo una perspectiva –una preguntas, un ir detrás de las respuestas– que solo puede ser la mía, pero que en tanto comunicable (traducible, por ejemplo a otras lenguas, a otras experiencias de vida) se hace común y, por tanto, universalizable (Giannini, 1968: 17). Asimismo, el momento creativo no es nunca un empezar de cero –como lo quisieran un Descartes, un Kant, un Husserl. El empezar, de hecho, requiere como tal de un suelo sobre el cual posarse, un punto de apoyo para poder ser, justamente, un punto de arranque: y éste es siempre la tradición que el pensador encuentra a mano (17).

Superando la oposición entre la recepción y la creación, Giannini afirma que el acontecimiento propiamente filosófico, es aquel en el que una vida testimonia en relación con la tradición filosófica (Giannini, 1987: 285). Esta idea del testimoniar puede ser iluminada desde otras intuiciones del autor, como la que guarda relación con el carácter autobiográfico de la labor del filósofo (Giannini, 2004: 17), o la que indica que cada pensador debe replantearse toda la filosofía da capo (Giannini, 1968: 16-17).

Esta última exigencia –replantearse toda la filosofía da capo– es una labor imposible si la entendemos como un someter al propio escrutinio todos y cada uno de los momentos de la historia de la filosofía, como un avalar por propia experiencia cada uno de los supuestos, de las preguntas y de las respuestas que han esbozado los autores de alguna tradición de pensamiento. Y aun cuando fuese posible, no queda claro en dónde

residiría la utilidad de una labor tal. Pues si lo que anima la labor filosófica es ante todo el intento de dar solución a las preguntas (Giannini, 1980: 32) que solo pueden surgir de nuestro trato con la realidad, ¿qué sacamos poniendo bajo nuestra mirada todas las preguntas de una tradición, que pueden no ser las que motivan nuestra propia reflexión? Bien entendida, la exigencia de replantearse toda la filosofía da capo significa, en palabras de Giannini, «(...) repensar las cosas que ya otros filósofos han pensado –como si dijésemos: repararlas bajo una mirada alerta– y medir aquellos pensamientos con los nuestros, con nuestros anhelos y desde una perspectiva que no puede ser sino la nuestra» (Giannini, 1968: 17).

Este reparar bajo nuestra propia mirada lo ya pensado por los filósofos precedentes, es traducible a esa otra idea del carácter autobiográfico o diarístico de la filosofía. Ya se han hecho célebres aquellas palabras con que Giannini comenzara uno de sus libros más conocidos, esas que indican que «(...) la filosofía, si quiere conservar su seriedad vital, sus referencias concretas, no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que ex-plica» (Giannini, 2004: 17).

La seriedad, la responsabilidad del filósofo radicarían, al parecer, en que lo pensado guarde una relación viva, dinámica –no meramente formal, no meramente especulativa– con la vida real y concreta del pensador. El testimonio se distancia del afán de erudición y de pulcritud que, si bien importantes, no dejan de ser herramientas en el momento de la reflexión. Así, testimoniar equivale al esfuerzo de hacer que tal o cual filosofía, tal o cual principio o doctrina, iluminen nuestras vidas, las cuales siempre tienen una raigambre histórica y cultural –un lugar desde– del que no podemos ni debemos desentendernos.

Giannini ha afirmado que en nuestro país hay filósofos pero no filosofía (Machado, 2009), queriendo dar a entender que, si

bien ha habido grandes esfuerzos personales por entablar una relación viva, testimonial con el pensamiento filosófico, éstos no han encontrado eco en una tradición propia. Vale decir, que no se han inscrito en un ambiente propicio de discusión y diálogo, de contratiempo. «(...) [E]n Chile –dice Giannini– la filosofía muere con quien la piensa» (Jaksic, 1996: 140), lo cual la obliga a tener que ‘renacer’ con cada pensador. ¿No se reproduce aquí, una vez más, aquel gesto fundacional que marcaría nuestra experiencia de la temporalidad: aquella dificultad de volvernos reflexivamente sobre nuestros pasos, y la manía consiguiente de ir siempre tras la huella de las modas y de la novedad? Este obstáculo para conformarnos como una sociedad histórica y reflexiva parece reforzarse, asimismo, con esa nuestra tendencia –generalizada, pero de la que Giannini y otros pensadores y pensadoras chilenos constituye una notable excepción– a concebir la tradición filosófica (europea, por ejemplo) como alteridad, como algo que repetimos y enseñamos, pero que jamás asumimos como nuestro (Sánchez, 1992: 147). Es la tendencia a concebir la historia de la filosofía como algo venerable, pero ante lo cual no nos atrevemos a entablar una relación viva, un diálogo (Santos Herceg 2010).

Asumida la posibilidad de que el cultivo de la filosofía nos ayude en la conquista del carácter histórico y reflexivo de nuestras sociedades latinoamericanas, parece evidente la necesidad de replantearse los modos en que producimos y reproducimos filosofía. Giannini ha insistido en la necesidad de de-formalizar el estudio de la disciplina (Jaksic, 1996: 135), con el fin de que, más que ser la repetición de las doctrinas de los grandes autores, sea un verdadero encuentro con los problemas que ellos han pensado. Asimismo, ha criticado abiertamente el ensimismamiento que ha caracterizado al cultivo de la filosofía en nuestro país. A este respecto, es sumamente iluminador el llamado que hiciera en 1980, a que la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile se abriese a «[...] todo discurso serio que hable de ‘la realidad’ para

mostrarla en algún aspecto desconocido u olvidado»: los aportes de las ciencias, de la historia, de la sociología, del estudio del folclor, de la crítica literaria y artística, con el fin de poder «(...) vivir entre los problemas que debiera enfrentar» (Giannini, 1980: 34).

Sentado lo anterior, la posibilidad de que, como latinoamericanos, nos constituyamos en sujetos filosofantes –y, por su intermedio, en sujetos reflexivos que asumen la temporalidad como conquista del propio ser, no como pérdida– depende, según Giannini, de un solo requisito. En sus palabras: «Hay una condición previa para que se produzca una auténtica y continua reflexión en Latinoamérica y ésta es que América empiece a hablar consigo misma y llegue a reconocerse (...) en una experiencia común». (Giannini, 1978: 32). Para esto, lo único que necesitamos –no poco, por cierto– es el valor, el riesgo de asumir el contratiempo, riesgo sin el cual continuaremos reproduciendo la ruptura que instalara el cubrimiento de nuestro ser americano –la ruptura respecto de la tradición y de nosotros mismos– nublando nuestra mirada hacia el futuro, por nuestra incapacidad de volvernos reflexivamente sobre nuestro pasado y nuestra situación actual.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona (Santo) (2005), *Confesiones*, Buenos Aires, Losada.
- Acevedo, Jorge (1988), «Una aproximación al pensamiento de Humberto Giannini», *Revista Chilena de Humanidades*, n° 10, Santiago, Universidad de Chile, pp. 23-37.
- Águila, Ernesto y Manuel Guzmán (1995), «Humberto Giannini. Hacia una sociedad reflexiva» (entrevista), *Revista de Educación*, n° 230, diciembre, Santiago, pp. 17-20.
- Adorno, Theodor y Max Horkheimer (1998), *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta.
- Barceló, Joaquín (1979), «Tradicionalismo y filosofía», *Revista de Filosofía*, vol. XVII, n° 1, junio, Santiago, Universidad de Chile, pp. 7-18.

- Giannini, Humberto (1997), «Discurso inaugural Congreso 'Democracia y Filosofía en América Latina y el Caribe'», Bonzi, Patricia y Humberto Giannini (edit.), *Congreso latinoamericano sobre filosofía y democracia*, Santiago, LOM, pp. 21-24.
- _____ (1968), *El mito de la autenticidad*, Santiago, Editorial Universitaria.
- _____ (2008), «En el diálogo de las lenguas. Pensar desde el español», *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXIV, 734 noviembre-diciembre, Madrid, pp. 1041-1046.
- _____ (1978), «Experiencia y filosofía (apropósito de la filosofía en Latinoamérica)», *Revista de Filosofía*, vol. XVI, n° 1-2, diciembre, Santiago, Universidad de Chile, pp. 25-32.
- _____ (1987), «Humberto Giannini» (respuestas de H. Giannini a un cuestionario), Godoy Urzúa, Hernán (coord.), *Chile en el ámbito de la cultura occidental*, Santiago, Instituto de Estudios Bancarios Guillermo Subercaseaux, Editorial Andrés Bello, pp. 42-48, 158-160, 209, 285-286.
- _____ (2004) *La «reflexión» cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 6° edición, Santiago, Editorial Universitaria.
- _____ (1980), «Lego ut intelligam», *Revista de Filosofía*, vol. XVIII, n° 1, diciembre, Santiago, Universidad de Chile, pp. 29-34.
- _____ (2005), «Millas: Reflexión y universidad», *Revista de Ciencias Sociales*, n° 49/50 (volumen homenaje a Jorge Millas), Valparaíso, Universidad de Valparaíso, pp. 87-95.
- Jaksic, Iván (1996), «Humberto Giannini, La vocación filosófica en Chile», entrevistas a Juan Rivano, Humberto Giannini, Gastón Gómez Lasa y Juan de Dios Vial Larraín, *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta Serie, n° 3, septiembre, Santiago, pp. 129-141.
- Machado, Mabel (2009), «'Me convertí en un optimista', entrevista con Humberto Giannini, Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales de Chile», entrevista con ocasión de la Feria del Libro de La Habana, *La Jiribilla, Revista de Cultura Cubana*, año VII, 14 al 20 de febrero, La Habana.
- Millas, Jorge (1962), *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile.
- _____ (1981), *Idea y defensa de la universidad*, Santiago, Editorial del Pacífico, CPU.
- Salazar-Bondy, Augusto (1988), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, 13° edición, México D. F., Madrid, Siglo XXI Editores.

- Sánchez, Cecilia (1992), *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, Santiago, CERC-CESOC, LOM.
- Santos Herceg, José (2010), «Democrática, crítica, viva, arraigada, actual, provocadora, dialógica. La idea de filosofía tras la *Breve historia de la filosofía* de Humberto Giannini», *Humberto Giannini, filósofo de lo cotidiano*, Universidad de Humanismo Cristiano-LOM, Santiago de Chile.
- Zea, Leopoldo (1989), *La filosofía americana como filosofía sin más*, 13ª edición, México D. F., Madrid, Siglo XXI Editores.