

AHC
021-1767
C 1.

ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

CIRCULO DE FILOSOFIA

ACION

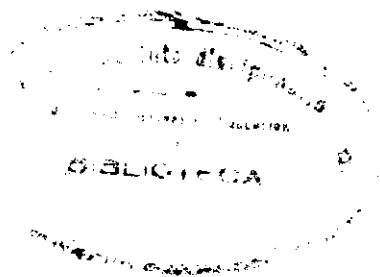


Panorama del Pensamiento en Chile.
Panorama del Pensamiento Popular chileno.

Diciembre 1981.

CONTENIDO

- Eduardo Devés V. Panorama del pensamiento en Chile. (Panorama II)
- Pablo Salvat B. Notas introductorias al pensamiento de E. Molina.
- Maxim. A. Salinas C. La sabiduría campesina y popular del Siglo XIX.
- E. Devés V. Recabarren y su interpretación de la historia de Chile
- C. A. Ossandón Alejandro Venegas y las posibilidades de un pensamiento nacional.
- Jose M. de Ferrari Rasgos del pensamiento social de la Iglesia chilena 1810-1880.
- E. Valenzuela y J. Weinstein El pensamiento de la FECH de los años 20.
- Ricardo Salas A Violeta Parra: "algunas dimensiones de su visión del mundo"
- Maxim. A. Salinas C. Bandolerismo rural y sabiduría popular y campesina chilena del siglo XIX.
- E. Devés V. Una metodología para ~~estudiar~~ el estudio del pensamiento popular chileno (1)



PRESENTACION

Este volumen está compuesto por un conjunto de charlas expuestas en los cursos Panorama del Pensamiento en Chile y Panorama del Pensamiento Popular chileno dictados por el Círculo de Filosofía de la Academia de Humanismo Cristiano en el 2° semestre de 1980 y en el 1° de 1981 respectivamente.

El hilo conductor que unifica dichas exposiciones es la preocupación por lo que en Chile siempre durante el período republicano se ha pensado y en particular lo que el pueblo chileno ha hecho suyo como conjunto de ideas, valores, principios, teorías o visiones del mundo.

La totalidad de los textos corresponde a investigaciones llevadas a cabo por los mismos expositores quienes, mediante un trabajo más o menos coordinado, desean desentrañar los hitos esenciales del desarrollo de las ideas o mentalidades en Chile.

Nos es grato presentar a los interesados en los problemas que atañen a la cultura en nuestro país este volumen que ha podido salir a la luz gracias al Círculo de Filosofía de la Academia de Humanismo Cristiano.

EDUARDO DEVES V.

PANORAMA DEL PENSAMIENTO
(Panorama II)

Eduardo Devés V.

INTRODUCCION

Algunos se formularán seguramente la siguiente pregunta: ¿Cuál es la relación existente entre el pensamiento eclesástico decimonónico y Enrique Molina o entre Recabarren y el social cristianismo? a qué se debe el que dichos temas se expongan en el marco de un mismo curso?

La primera respuesta es que tanto unos como otros contribuyen a constituir lo que es el pensamiento chileno y por ello se hace razonable tratarlos a todos como partes de un panorama. La segunda razón, y más particular, es que son cuestiones que han sido abordadas por personas de uno u otro modo conectadas al Círculo de Filosofía de la Academia de Humanismo Cristiano y por ello era fácil reunirlos en un curso que les otorgara unidad, alguna continuidad.

Una segunda pregunta que también más de uno se habra hecho es la causa por la cual nos interesa detenernos en la historia del pensamiento en Chile.

Queremos destacar dos de los factores que nos han movido a preocuparnos del desarrollo del pensamiento en nuestro país.

El primero de índole política, de carácter académico el segundo.

Diremos, en síntesis, para aclarar la primera motivación, que una de las cuestiones que preocupan, en mayor o menor medida, a los que hemos organizado este curso es el afán por contribuir a la formulación de un proyecto político para la patria que sea expresión de sus modos de existencia. Dicho de otra forma: un proyecto que se entronque cabalmente en la historia y la cultura de los pueblos de nuestro continente y en particular, en el caso de nosotros, del pueblo chileno.

Para desempeñar dicha tarea es necesario considerar lo que atañe al desarrollo del pensamiento; cuestión que sin ser quizás la más importante tampoco es para dejarla fuera ni para arrojlarla al tacho del olvido. Con la intención de aportar, en el sentido antes señalado, lo reafirmamos, no es indiferente la historia de las ideas en Chile.

Ahora bien, la consideración del desenvolvimiento ideológico nos evoca un problema de primera magnitud para muchos de los que habitamos sobre esta larga y angosta...: el sentido de remitirnos al pasado. Podría pensarse que hacia lo que apuntamos es la posibilidad de "aprender las lecciones que nos enseña la historia". ¡No! De eso no se trata.

En verdad no es ese el objetivo. Sabemos que, en buena medida, la mentada magestra vitae poco enseña a pupilos que están viviendo lo que por definición dicha profesora jamás podrá experimentar: el presente y el futuro. Lo que nos mueve no es sacar lecciones sino más bien captar cuales son las temáticas y las respuestas, abordadas y elaboradas, por personajes o grupos de modo de apreciar el ámbito, el género, el tipo de problemas en torno a las cuales parte de nuestro país ha reflexionado.

Se objetará en seguida: Pero si no hay una finalidad pedagógica, si no se busca aprender algo de la historia entonces ¿para qué ocuparnos de ella?

!Distingamos!

Efectivamente hay algo que "aprender" -sobre todo en el sentido de aprehender-, pero no es cuestión de "sacar lecciones".

Aprender es una tarea, aprender que en primer lugar significa tomar conciencia. Tomar conciencia de lo que hemos sido, de lo que hemos querido ser, de lo que no hemos sido y de lo que no hemos querido ser; de lo que algunos han sido y querido ser opuesto a lo que han sido y querido ser otros. Todo esto que ha o no sido Chile lo somos un poco nosotros mismos. Estamos marcados por el sello de ese devenir, de ese pasado y darle la espalda, no tomarlo en cuenta, no asumirlo, por negligencia o estupidez es, en verdad, estupidez o negligencia. Tomar conciencia de lo que hemos sido como país es de eso que se trata; de mirarnos en el espejo de la historia que no por estar hecho con el esmalte de la historiografía, que siempre es algo borroso, es menos espejo.

Al igual que el todo no puede jamás reducirse a la pura suma de las partes, Chile es un poco más que su sólo pasado; en este sentido Chile no es igual a historia de Chile. Desde otro ángulo, en cambio, la cosa es distinta: Chiles es igual a su historia. En este segundo sentido Chile no es más que lo que ha sido y es cada uno de los chilenos; desde esta perspectiva nuestra patria no es una suerte de entelequia existente por sí, autosustantada, sino que es el producto, la suma, el conjunto de lo que somos todos, desde Pinochet hasta el último torturado de sus carceles.

Porque Chile no es sino lo que somos cada uno de los que lo constituimos es que tomar conciencia de lo que determinadas personas han pensado es concientizarse de lo que Chile ha pensado; tomar conciencia de los asuntos que han preocupado a O'Higgins, a un inquilino de su hacienda Las Canteras, al obispo Casanova, a Recabarren o a Eduardo Frei significa concientizarse de los asuntos que a Chile preocupan y las soluciones, alternativas o tareas que estos mismos hombres se han puesto son, en cierto modo, las metas que Chile se ha asignado.

Pero un momento!

Como Chile es, simultaneamente, algo más que el conjunto de sus habitantes es que no podemos tampoco tomar la suma de las partes por el todo ni la historia por la realidad. Porque historia de Chile y Chile no son lo mismo, es que irreductiblemente ni la historia ni la historiografía podrán ser nunca maestras de las vidas de nadie. No podrá ser, en rigor, maestra que entrega lecciones o recetas puesto que el discípulo vive una situación diversa a aquella de quien pretende enseñarle y, por ello, incurriría la profesora del pasado en una extrapolación si pretendiera hacer valida su experiencia para el alumno del presente. La mentada maestra podría enseñarle, en propiedad, a aquellas personas que viviesen lo mismo que ella vivió. Esas personas se reducen a una sola, ella misma, y autoenseñarse lo que se sabe es del todo ocioso. A los demás, en estos pantanosos y disparejos terrenos del devenir, no se trata de "enseñarles" -o más bien hacerles creer que están aprendiendo lecciones objetivas del pasado, cuando lo que hacen no es beber en la fuente de la historia el agua que les aportará salud y bienestar sino únicamente acarrear esa agua para el propio molino- sino contestarse con que tomen conciencia de aquello que los constituye, de lo que ha contribuido a darles forma, estructura y existencia: démonos por satisfechos con ello que ya es tarea hasta ardua.

Se me replicará a continuación: pero ¿de qué modo se liga esta pretendida toma de conciencia con un proyecto político emergente de la propia existencia?

Estimados interlocutores, la ligazón es estrecha y sensibilísima.

Permítaseme una imagen autopomorfica que estimo legitima. Cuando el ser humano logra aceptarse y asumirse decimos que es psíquicamente maduro; cuando toma conciencia de lo que es, de lo que son sus límites y posibilidades, lo denominamos adulto (bueno dentro de lo que son la debilidad y la fragilidad de los haceres y pareceres humanos). Pues bien algo análogo acontece con un país o con un ámbito geo-cultural. Cuando este llega a constituirse como pueblo -y, ojo, esto no quiere decir necesariamente que se niegue la existencia de las clases- y deja de ser un mero conglomerado heterogéneo de razas, de trahumantes culturales o de individuos con intereses particulares, entonces es posible pensar que como entidad global se apropie de su pasado: lo acepte y lo asuma no como puro ERROR, no sólo como PECADO, no como únicamente MAL sino simplemente como error, pecado o mal que se es y bueno eso se es. A partir de allí entonces viene la mirada distinta que no apunta a la VERDAD, a la VIRTUD o al BIEN, como autonomía de lo que antes fuerase, sino que a una verdad, virtud o bien formado y forjado, aspirado y deseado dentro del marco de lo que se ha sido porque hace tomado conciencia de los límites y posibilidades que se tienen. En este sentido el proyecto político, de vida y existencia, la manera de ser como hombres y como país

que se vaya formulando ya no sera extraida de la cultura y de la historia de una "madre patria", de una "hermana mayor" o de las "vanguardias de la civilización occidental", sino que se forjará a partir de una experiencia propia y apropiada superando la enajenación en que tratan de mantener a las masas quienes se benefician con la copia, la alienación y la inautenticidad. La superación de la enajenación, en el sentido de no reconocer lo que se es, de no autoasumirse, es una tarea de liberación a la que tanto la historiografía como la filosofía y otras disciplinas pueden contribuir.

Es claro, que el referirnos a la primera motivación, la política, nos hemos ido adentrando en la segunda, la académica; diremos, de todos modos, algunas cosas específicas acerca de esta última.

Se ha dicho que la filosofía en la América del Sur, y por extensión prácticamente todo el pensar, es un quehacer inauténtico y que su norte se halla constituido por el afán repetidos expresión inequívoca de un cierto complejo de inferioridad.

Inauténtico, repetidor, complejo de inferioridad, conceptos configuradores de un análisis que apunta a la realización en el Continente de una praxis -de la cual la filosofía sea una manifestación- que posea los caracteres de un quehacer signado por la propia circunstancia, cotidianidad, y temporalidad no, en cambio, fruto de intereses subordinados a las metrópolis o a las minorías dominadoras occidentalizantes.

"Pero la meta era la misma; hacen filosofía auténtica, es decir, hacer una filosofía que no fuera una copia mal repetida de filosofías importadas sino que fuera expresión de un pensamiento filosóficamente vivo, que emergiera de nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando todos los medios intelectuales disponibles" (pág. 9).

Francisco Miro Quesada, a quien pertenece el texto precedente, en su obra Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano sostiene que el objetivo fundamental de lo que denomina la "tercera generación" de filósofos latinoamericanos -aquella compuesta por hombres que nacen en las primeras décadas de nuestro siglo- es llevar a cabo esa misión de apropiación del pensamiento, de apropiación que significa tarea de autenticidad. No es posible contentarse con seguir repitiendo. Repetir es hacer mala filosofía y filosofía ajena; mala y ajena es sinonimo de inautenticidad.

Sin embargo, ¿a qué se debe que el latinoamericano repita? No se encuentra, en cierta manera, obligado a repetir? ¿La inautenticidad no es la única alternativa que no es capaz de convencer a otra y ni siquiera a si mismo; no es la única alternativas en un ámbito geocultural que no se cree capaz de nada digno, que, a secas, no se crea?

Es decir, el complejo de ser de segunda clase, de ser solo a medias o, usando las categorías del estagirita, de ser únicamente en potencia y no en acto ¿no obliga acaso a intentar la repetición de lo que piensan los entes substantiales que siempre será mejor, bien formulado, más verdadero que lo pensado por los accidentes que somos, inconsistentes, existentes en la medida que otros nos lo permiten?

En la medida que la aspiración por hacer filosofía, pareciera que en América Latina se inicia no tanto como un afán por comprender la realidad en sus aspectos más constitutivos sino como una búsqueda por realizar entre nosotros una actividad que el Viejo Mundo practicaba y que podía ser honorífica, decorativa, snob, o lo que se quiera, se parte con una cierta obligación de repetir. Es decir, si efectivamente es la intención imitativa (el ser como allá) la que funda el filosofar se hace del todo comprensible e inevitable, a la vez, que se comience repitiendo y que sólo en cuanto al afán por comprender la realidad se va manifestando en tal actividad vaya esta, entre nosotros, adquiriendo una calidad diferente: con más personalidad o perfil americano, con más peculiaridad, autonomía o autenticidad, con mayor diferencia y menor enajenación.

En la medida, entonces, que no se logra superar el nivel inicial de trasplante, el filosofar o, más ampliamente, el pensar latinoamericano y chileno continúa presentándose como incapaz para llevar a cabo una reflexión asentada en lo que es el ser del continente o el país. Se ha dicho que nuestro desarrollo filosófico e intelectual proviene de un trasplante (Miro Quesada) y que no ha echado raíces sino que ha continuado, paradójicamente, viviendo de la antigua planta sin alimentarse de la tierra donde se asienta y, en consecuencia, sin dar frutos contundentes y sabrosos.

Hay que destacar que esa carencia de raíces es verdadera pero no se debe a que no existan en absoluto dichas raíces -y aquí la imagen vegetal nos traiciona- sino que al desconocimiento y falta de conciencia de un pasado, de una tradición que es real pero que tomamos muy poco en cuenta. No se trata de que no haya en que afirmarse sino que desconocemos los elementos que podrían servirnos como fundamentos y, por ende, no los constituimos como tales. En otras palabras, llevamos a cabo una actividad intelectual que muchas veces nos obliga a volver la espalda a lo que aquí se hace por la búsqueda de planteamientos más rigurosos, más bellos o que puedan otorgarnos más prestigio como individuos y por esa vía nos desconectamos y lo que se hace en este suelo pasa a no tener importancia; luego, el desconocimiento lo hace perder consistencia; finalmente, el desprestigio lo liquida y nos encontramos en pleno círculo vicioso: como no conocemos no valoramos, como no valoramos no intentamos conocer.

Decíamos que una segunda motivación para organizar este curso era la netamente académica. En este sentido la idea que preside y orienta el ciclo de charlas que hoy día iniciamos es la de llenar un vacío, cual es, a saber: la

desinformación y falta de conciencia de lo que es nuestra evolución intelectual; en segundo lugar, también, la carencia de un estudio global de lo que es el pensamiento en Chile.

Demás esta ahondar en la idea que este curso no pretende llenar este vacío sino que apenas apuntar en esa dirección. Apenas apuntar pues no tenemos capacidad para hacer un tratamiento exhaustivo y acabado de lo que ha sido el desarrollo del pensamiento en Chile. En verdad lo que haremos se limita a la exposición de algunos temas que han sido o están siendo abordados en investigaciones que llevamos a cabo los organizadores y que hemos estimado interesante el darlas a conocer conjuntamente.

Desde hace algunos años, de modo más o menos orgánico, aunque con intervalos de aislamiento, hemos venido unificando personas interesadas por los temas que atañen, en su más vasta acepción, al pensamiento nacional, latinoamericano. En este marco se ubican una serie de trabajos y proyectos de diversa índole o calidad que venimos emprendiendo sea como Memorias o Tesis de grado, como investigaciones en universidades u otras instituciones preocupadas por el desarrollo de la cultura, sea como en artículos en revistas o como ensayos. Algunos de dichos textos, los menos, han visto la luz.

NOTAS INTRODUCTORIAS AL PENSAMIENTO DE
ENRIQUE MOLINA

Pablo Salvat. P.
Oct.-Nov. 80.

INDICE GENERAL

INTRODUCCION	1.-
I.- BIOGRAFIA GENERAL DE ENRIQUE MOLINA	2.-
II.- ALGUNOS CONCEPTOS BASICOS DE SU FILOSOFIA	4.-
2.1.- El predominio positivista en el ámbito intelectual.	4.-
2.2.- Su concepción propia.	6.-
III.- VISION DE AMERICA	12.-
IV.- CONCLUSIONES	18.-
V.- BIBLIOGRAFIA	19.-

INTRODUCCION

Queremos presentar una notas introductorias al Pensamiento de Enrique Molina, que nos permitan ir conociendo algunos conceptos básicos hallados en él; referidos especialmente a algunos términos de su filosofía y a sus apreciaciones sobre América Latina. Ambas conforman los núcleos centrales de la Memoria que estamos realizando para la obtención de la Licenciatura en Filosofía (que ver sa sobre La Visión del Hombre y América en Enrique Molina).

Este estudio quiere ubicarse en un marco más general que tenga por objetivo lograr rescatar las líneas fundamentales que ha tenido el desarrollo del Pensamiento en Chile, en su acepción más amplia (desde lo popular hasta lo ilustrado); sabiendo que nuestro pensar se ha dado y sigue dando condicionado por su lugar histórico-cultural propio, es decir, América Latina y, por las relaciones que éste guarda con los centros de irradiación cultural principales.

Hablamos de rescate porque pensamos, que el exámen de las ideas chilenas no ha sido realizado aún con la extensión, rigurosidad y sistemática que éstas requieren para formar un cuerpo determinado que, pudiéramos decir, corresponda al desarrollo histórico de ellas en el país.

Buscamos, también, al reflexionar sobre lo nuestro en el terreno de la historia de las ideas, la posibilidad de encontrar las herramientas para reconocernos a nosotros mismos, en esa historia cultural del país, con sus propias carencias y positivities. Y, creemos, lo anterior nos puede proyectar en la línea de constitución posible de un pensar propio, que asumiendo críticamente los legados pasados, internos y externos, pueda abrirse camino en la búsqueda de nuestra propia identidad, es decir, la búsqueda de una conciencia nacional y de sus elementos componentes.

Por otra parte, y de manera indirecta, creemos que éstas investigaciones, desde la óptica nacional anunciada, podrían repercutir saludablemente en la formulación general de los proyectos sociales liberadores que puedan proponerse al país. Y ello no por mera voluntad de primacía técnica u afán de originalidad. Sino porque, por una parte, se han dejado de lado, muchas veces, figuras, períodos, ideas u sentimientos nacionales a merced de interpretaciones distorsionadoras, por no haber sabido ver en ellos momentos propios del desarrollo histórico, valiosos como tales; y por otra, porque creemos que un proyecto de sociedad nueva para el país, más allá de proposiciones coyunturales o parciales, debiera ser capaz de interpretar y sacar a luz los elementos o las estructuras que constituyen el fondo propio de nuestro ser; y en tanto se logre reflejar, retratar, conocer la personalidad nacional se estará posibilitando su asunción real, política y ética, por una gran mayoría de chilenos. Ese es el desafío.

Esta es, entonces, la perspectiva más amplia en que quiere ubicarse éste traba-

jo. No pretendemos, por demás, encontrar en nuestro autor una originalidad cabal; sino, poder aproximarnos al modo cómo éste nos plantea las temáticas americanas habiendo asumido, de una manera propia, las distintas influencias culturales que conoció y recibió.

Con respecto a las tematizaciones de América podemos adelantar su diferente trato en el autor. La primera recibe preocupaciones, estudios y deflexiones concienzudas; mientras que sobre América no hubo, al parecer, un pensamiento sistemático que la considerara entidad digna de preocupación ontológica. Pero, a su vez, no pudo dejar de tomarla en cuenta: sus hombres y sus problemas le afectaron profundamente, y no dejó de decir su palabra sobre ella.

Molina, creemos, no realiza una filosofía latinoamericana; sino que piensa filosóficamente y, a la vez, reflexiona sobre América.

I.- BIOGRAFIA GENERAL DE ENRIQUE MOLINA

Enrique Molina nace en 1871 en la ciudad de La Serena. Su vida, muy longeva, se extiende hasta 1964, cuando tiene 93 años.

En el año que nace gobernaba en Chile el liberal Federico Errázuriz Zañartu.

En el 1887 se va a SANTIAGO e ingresa a la Escuela de Derecho.

Veamos algunas características del ambiente santiaguino que le toca vivir: primero, el chileno de esa época pensaba que su país era el primero de Hispanoamérica en cuanto a prosperidad, calidad de la raza, progreso de sus instituciones políticas y sociales. Con él, sólo resistían comparación Francia, Alemania e Inglaterra.

Segundo, esos sentimientos de elevada calidad de la nacionalidad se acentuaron aún más con la guerra del Pacífico; se mantuvo, a pesar de la contrarevolución del 91 y se proyectó hacia nuestra época.

Para nuestro autor, el siglo XIX proyecta y hace surgir con claridad el concepto y conciencia del hombre chileno en todos sus rasgos distintivos.

Tercero, desde el punto de vista del ambiente socio-cultural se destacan la influencia de los problemas que afrontaba la Iglesia Católica frente al indiferentismo religioso y al antireligiosismo del liberalismo; la presencia del positivismo, como intento de disputar la hegemonía de la visión cristiana de las cosas y el mundo.

En 1889 se funda en Santiago el Instituto Pedagógico. A él ingresa Molina movido por el deseo de servir a las tareas más acuciantes que acusaba nue

tro país; en sus palabras lo hace "por ser lo más ausente en el progreso del pueblo: la falta de maestros." Estudia Historia y Filosofía. Se recibe en 1892 y se dedica, en su labor pedagógica a propagar la Reforma Educacional del Ministerio de Instrucción Pública, muy influenciada por el positivismo que, ya desde mediados del siglo XIX, se presentaba como elemento filosófico predominante de las nuevas concepciones en boga del Continente: "su objetivo (el de la reforma mencionada) consistía en propagar los principios racionales de la ciencia experimental en oposición a los dogmas cerrados de la simple fe".

En ésta etapa la más fuertemente influenciada por el positivismo reinante; en especial lo que dice relación a las cuestiones sociales y biológicas.

Se traslada ese año a Chillán, donde haría clases de Filosofía e Historia.

Lee en esos momentos, entre otras cuestiones, la "Antropología" de Taylor, la "Descendencia del Hombre" de Darwin; libros que lo influenciaron en la formación inicial de un criterio positivista para la visión de los fenómenos sociales y biológicos. En lo pedagógico está leyendo a Herbert Spencer.

Pero no sólo está leyendo a los europeos en boga, sino también, tiene un gran acercamiento y admiración, en especial, a la obra del chileno Valentin Letellier que era para Molina: "el más señalado gufa espiritual de nuestro tiempo".

Viaja y reside en Concepción desde 1903 a 1905, constituyendo un período de retiro, meditación y autocrítica del positivismo asumido.

De 1905 a 1916, estará en la dirección del Liceo de Talca, junto a su gran amigo y compañero de labores, Alejandro Venegas. En este período de tiempo va forjando y llevando adelante "su acción renovadora en la educación y el pensamiento".

Más adelante, comienza a buscar y recibir nuevas influencias intelectuales que van más allá del positivismo: en 1907 da su Conferencia sobre Lester Ward", filósofo americano que lo influye en dos sentidos: una actitud meliorista ante la vida (término medio entre optimismo y pesimismo), y en la sociocracia, vale decir, en el predominio del interés social por sobre el individual.

Ese año y al siguiente se preocupa por el tema de la Ciencia y sus posibilidades, en un comienzo de crítica de la concepción positivista de ella. En 1908, asiste al Congreso Científico Panamericano, exponiendo un estudio sobre el Pragmatismo de William James.

En 1911 viaja a Europa comisionado por el Gobierno, para realizar estudios de Educación en Alemania y Francia. Este viaje es importante porque le sig'

nifica el conocimiento personal y de sus obras, de Henri Bergson, de Durkheim y Guyau.

En 1915 abandona Talca y se dirige a Concepción. Ya comenzaban a fraguar las ideas para establecer un centro de estudios superiores, una universidad. Esta tiene su primer comité formativo en 1917.

Molina fué Rector de ella por treinta y tres años consecutivos (1917-1953).

En 1918 viaja a EEUU para conocer la aplicación práctica de la Teoría de W. James. Conoce a John Dewey. En 1940 asiste al Congreso Panamericano en Washington. En 1947 tiene una fugaz participación en el Ministerio de Educación Pública de Gabriel González Videla.

Muere en Concepción en 1964. Según Claudio Rosales en su Discurso de Recepción que dieron a Molina en su incorporación a la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile (1941):

"La vida del Señor Molina es la expresión simbólica de los esfuerzos que ha hecho la República, en los últimos decenios, para avanzar en la línea del tiempo al compás de las naciones más adelantadas, y es a la vez, el más genuino personero de las actividades educacionales... y del pensamiento...".

II.- ALGUNOS CONCEPTOS BASICOS DE SU FILOSOFIA

2.1.- El predominio positivista en el ámbito intelectual

Habíamos mencionado ya algunos rasgos del ámbito cultural-intelectual en el que se forma como pensador Molina; ámbitos en los cuales se destaca la preeminencia del criterio positivista en la formulación de las críticas políticas, sociales, educacionales al modo de hacer las cosas reinantes por ese entonces.

No somos conocedores profundos de la historia cultural chilena (ni pretendemos aquí hacer historia), por ello no pretendemos afirmar que el positivismo haya sido la única corriente renovadora con presencia.

Quizás si podríamos decir, que ella adquiere cierta relevancia, al compás de lo que sucede en América Latina, en ciertos medios culturales e intelectuales ilustrados del país.

En general sabemos que el positivismo europeo fué adaptado por una serie de pensadores chilenos entre los años 1860-1890, como un intento de luchar contra las concepciones metafísicas y religiosas reinantes en los distintos campos del quehacer nacional. Esa lucha no era

puramente especulativa, abstracta u por cuestiones de principio. Molina nos dice al respecto que "ya a finales del siglo XIX se enfrentaban las doctrinas católicas, en ese entonces representando tendencias conservadoras, versus, la doctrina positivista científica, asumida por las tendencias liberales u "progresistas", es decir, que profesaban su fe en el progreso".

Esa pugna estaba cargada de problemas y preocupaciones socio-económicos y políticas donde como vemos, las posiciones políticas de la filosofía metafísica eran de carácter conservador y, las científicas del positivismo, progresistas y liberales, por lo que la contraposición entre ambas se hacía inevitable.

Ahora bien, al parecer, la necesidad de introducir el criterio positivo en la normación de la vida política, cultural, económica del país se hacía evidente, por el retraso, la falta de conocimiento adecuado de nuestra propia historia, su pueblo, su realidad (al respecto se preguntaba Letelier: por qué se rehace constantemente la historia? respondía: por que todavía no ha sido convertida en ciencia"); necesidad ésta que también asumiría Molina, aunque desde una perspectiva distinta.

Entonces, esa falta de conocimiento se avenía bien con una consideración de ellas al modo puramente genérico, abstracto, sin recurrir a los datos de la experiencia misma; sin capacidad de descubrir las causas de los sucesos en sí mismos.

Para estos pensadores, la cuestión central estaba en la conversión a Ciencia (según el paradigma de las Ciencias Naturales) los conocimientos sobre nuestra realidad; y sólo mientras fuéramos científicos en el análisis de esa realidad podríamos abrigar esperanza de progreso, mayor libertad y desarrollo. Y, ser científicos era ser capaces de encontrar, captar las causalidades internas, propias, de los distintos fenómenos que se muestran ante nosotros.

En nuestro país no se dió un positivismo puro y solamente filosófico, sino que éste fué una herramienta para comprender y combatir los principales problemas con que se encontraban nuestros políticos, intelectuales u gobernantes, cuáles eran (entre otros): las cuestiones religiosas; políticas, sociales, educacionales; su labor fué, podemos decir, eminentemente sociológicas y variando en su interpretación (adaptación) según sus seguidores fueran más o menos ortodoxos.

El positivismo en general, asumido especialmente por Letelier (más sus versiones europeas: Comte, Stuart Mill, Littré) incluyeron y dieron un marco a la atmósfera intelectual en que crece Molina.

Pero nuestro autor no era un hombre preocupado preferentemente por la ciencia de la sociedad. A él le inquietaban los problemas de su época, de Chile, de América, el mundo, y buscaba una respuesta a ellos, en todos los planos posibles, desde el filosófico hasta el social.

En el plano de su evolución y formación filosófica, Molina va diferenciando y decantando sus propias concepciones, al mismo tiempo que recibe y asimila las nuevas direcciones del filosofar europeo y norteamericano (influencias predominantes: Ward; James; Bergson; Guyau).

No podríamos decir que es tan sólo un mero repetidor de algún pensador en especial; ni, a la vez, que posee una total originalidad. Como pensador en América, educado en las fuentes milenarias y europeas del ser, está abierto a las positivas influencias externas, siempre y cuando éstas, puedan ser asimiladas críticamente y puestas al servicio de su patria personal y la patria grande del continente.

Es a partir del conocimiento de las nuevas filosofías que comienzan a ganar terreno, tanto en Europa como en EEUU, cuando Molina comienza a asumir una visión crítica del positivismo tan en boga.

2.2.- Su concepción propia

No basta el estudio de los hechos; no basta la pura experiencia de las cosas, y la imposibilidad, para seguir siendo ciencia, de elaborar discursos metafísicos posteriores. Los hombres, al parecer, necesitan descubrir los "sentidos", el orden que poseen las cosas que los rodean. Para Molina lo esencial de la filosofía es la "intuición del ser", la posible "interpretación" que demos de él, y luego la "actitud" asumida ante él. (la ontología u teoría del ser; la axiología o teoría de los valores).

Entonces, la realidad, el hombre, la naturaleza, no se agotan en los hechos palpables; en su pura experiencia.

El positivismo en su estado "científico" de desarrollo consideraba las cuestiones sobre el ser, o los valores, como discursos con poca relevancia, al carecer de carácter científico. Molina comienza ya, a concebir un papel distinto para el trabajo filosófico (y del pensamiento): "Con el hombre hizo -nos dice- su aparición la estructura superior del ser y éste hecho trascendental vino a darle un sentido, porque la búsqueda de un sentido ... y sus derivaciones son problemas exclusivamente humanos" (1).

(1) Molina, Enrique, "Tragedia y realización del Espíritu", Ed. Nascimento, Santiago, 1952, pág. 11.

A partir de aquí sus preocupaciones se encaminarán a fundar ese sentido en el contenido "espiritual" de la creación humana, cuestión puesta en duda, dejada de lado por el discurso filosófico del positivismo; en una de sus obras fundamentales, nos presenta uno de los motivos para su realización como "una tentativa para salvar de las marejadas de la duda lo espiritual y ofrecer una interpretación de ello... en lo que tiene de constructivo y creador, y de exigencias éticas" (2).

Tenemos aquí dos preocupaciones que serán intensas en Molina: la fundamentación del carácter distintivo, propio, de la producción humana (no asimilable a naturaleza o fenómenos biológicos) en lo "espiritual"; y el echo que, de allí, se deriven deberes de comportamiento resumidos en valores éticos.

De ésta forma vemos que el esfuerzo de Molina se encamina no a despreciar o combatir todo el positivismo, sino lo que hay en él de limitador, de frustrante para las potencialidades y sentidos que adquiere la vida multifacética de los hombres: no basta el cientificismo, con su lema de orden y progreso, para arribar, justamente, al real progreso y libertad.

Pero, á la vez, no se trata de pensar en el aire, o por un puro motivo de formación individual, para así, desligado de preocupaciones y acontecimientos externos; en ese sentido nos dice que "ha procedido empujado (además del primer motivo ya mencionado) por un imperativo nacional y social".

Nos la ofrece (su obra) como "una pequeña contribución a la labor del pensamiento en nuestra raza, tan poco estimada aún a causa de su falta de aportes originales, y donde la lucubración filosófica se haya en verdad todavía en pañales" (3).

Detengámonos, entonces, en su concepción de lo "espiritual".

En primer lugar, digamos que lo espiritual en Molina no nos habla de alguna entidad supra-material, causa eficiente o generadora; tampoco lo concibe como espíritu substancial, con existencia propia y en sí; sino que éste es la realización, la creación múltiple encarnada por los hombres a lo largo de la historia, del brazo de la libertad. Nos expresa: "Lo espiritual existe y existirá, mientras haya vida humana como una "función" de nuestro ser, función que supone la actividad orgánica

(2) Molina, Enrique: "De lo espiritual en la vida humana", Ed. Nascimento, Stgo., pág. 221.

(3) Molina, E. Ibidem, pág. 221.

de la sustancia primitiva, llámase la cuerpo, materia o como se quiera, Lo espiritual no es principio, sino un resultado que a su vez se convierte en causa" (4).

Lo espiritual estaría mostrando lo que somos; lo que hemos hecho de nosotros mismos y la naturaleza: es decir, el proyecto de mundo que hemos forjado realmente, al cual arribamos en su sentido desde los hombres y, que es producto de nuestra creatividad. Sentido, creación, razón, se ven subsumidas y expresadas en lo que el hombre ha levantado con sus manos en su largo peregrinar y que posee, para Molina, un carácter casi divino: "... cuando al realizar su vida espiritual el hombre llega a una acción creadora, pasa a ser al mismo tiempo realizador del espíritu, y nos parece ver que por esa acción lo humano a veces se diviniza y lo divino, buscando hacerse real, desciende a humanizarse" (5).

En segundo lugar, ese espíritu que no es entidad supramaterial o substancial, es la cualidad distintiva entre el hombre y la naturaleza; signo de su predominio y calidad de ser: "la naturaleza no sabe, pero el hombre sí. En esto consiste principalmente el rasgo distintivo, la dignidad del hombre". Porque la tarea esencial del hombre es la "realización de su vida espiritual", punto máximo de la serie evolutiva. (6).

Veamos ahora qué elementos abarca en general el contenido espiritual:

- a) Tanto la "formación de proyectos como el ejercicio de la libertad,
- b) se nos manifiesta cuando "pensamos, reflexionamos, nos asalta una idea nueva, nos deleitamos en la belleza... queremos, comprendemos... buscamos la verdad y la justicia,
- c) se objetiva también en los libros, templos, monumentos, obras de arte, leyes, usos, costumbres, etc.,

Pero, cómo se engarzan esas creaciones de lo espiritual, quién las produce? Molina nos hace ver que lo espiritual se nos manifiesta en tres campos: i) personal, ii) objetivo, iii) objetivado.

El espíritu personal está afincado en la persona humana y es el más importante, porque tiene como sujeto al hombre mismo, su capacidad de creación, y valoración ética. Pero no como espíritu personal aislado, porque así no existe; como fenómeno social que después toma la segunda forma de lo espiritual: lo objetivo.

(4) Molina, E. Ibidem, pág. 136.

(5) Molina, E. ibidem, pág. 20.

(6) Molina, e. Confesión Filosófica y Llamado de superación a la América Hispana, ed. Nascimento, Santiago, pág. 70.

La persona humana, entonces, es el núcleo creador, en compañía de otros de las obras humanas, en cuanto él posee como atributos esenciales "la libertad" y la "apreciación de valores éticos".

En segundo lugar, el espíritu objetivo se nos presenta con las siguientes características: está formado por:

- a) pueblos, naciones, razas, la humanidad; por las manifestaciones de su vida: creencias, derecho, moral, usos y costumbres; canciones y bailes populares,
- b) también en las instituciones educacionales; en las Iglesias, partidos, gremios, sindicatos,
- c) es, a su vez, algo más que la mera suma de espíritus individuales que lo sustentan; nos dice: "constituye una novedad ontológica..." Es decir, la entidad o alma nacional de un pueblo o raza. Cierta sello propio; cierta manera de enfrentar la vida,
- d) como tal, constituye una "red" en que se imbrica a todos los individuos desde que nacen. Pero no es red fatalista, sino de condicionantes. El hombre puede obrar y cambiarlas, a partir de ellas mismas,
- e) y, en esas formas del espíritu objetivo hayamos a los principales protagonistas de la historia: pueblos, razas, colectividades religiosas.

Pero aquí no hay espíritu ejerciendo la historia por intermedio de los hombres "porque únicamente el espíritu personal tiene conciencia y cuanto de ella se deriva" (7).

Es el espíritu personal quien posee conciencia de sí, el que marcha ligado con el espíritu objetivo formando un todo (... "la tragedia, a veces, del espíritu objetivo es "encontrarse inexpresado y sin dirección... histérico en su impotencia" nos dice Molina (8).

Por último tenemos el espíritu objetivado, que se haya en las expresiones "del espíritu vivo (personal y objetivo) incorporados en algo material." Es decir, la memoria cultural, espiritual del hombre en su historia: "el pasado con sus monumentos... obras de arte; libros de poesía y literatura; de construcción arquitectónica, música, teatro, cine,

(7) Molina, E. "De lo espiritual en la vida humana", pág. 150.

(8) Molina, E. ibidem, pág. 150.

etc.". Todos elementos, pasados y presentes, que constituyen la trama creativa de la actividad humana (9).

Este espíritu, en general, se dá como un todo en movimiento; sólo podemos separarlo en función del análisis y de su mejor conocimiento.

Además, este espíritu no es estático o acabado en algún momento de la historia. El tiene un desarrollo, una evolución, es decir, un progreso.

Vemos aquí cómo Molina asimila también un concepto básico del positivismo, dándole un nuevo significado. No lo limita tan sólo al desarrollo económico-social; sino que es y tiene sentido "a condición de mirarlo como creación espiritual, como uno de los modos por donde el hombre llega a la realización de su vida espiritual" (10).

Recalca lo anterior haciendo notar que no basta el progreso técnico-social o económico-político, si esos procesos no llevan a un "mejoramiento de las relaciones entre los hombres..." y a que "sirvan para el bien, por consiguiente, que sus aplicaciones tengan valor moral y social" (11).

Pero no es un progreso mecánico y lineal, llevado por ciertas fuerzas o leyes ocultas. Es un avance progresivo, con intermitentes retrocesos, doloroso (implicando a veces: guerras, miserias, injusticias, etc), que requiere y exige la libertad y responsabilidad de los hombres sobre él.

Necesita de la libertad como elemento espontáneo, renovador, hacia lo mejor, de lo dado ante ellos; y ésta libertad, a su vez, es libertad que debe emplearse a fondo, no tan sólo como facultad de hacer lo que se quiere, sino también como "poder hacer lo que se debe hacer...".

Este progreso debe superar situaciones anómalas y obstáculos porque está "en relación directa de la dominación del hombre sobre la naturaleza, y en razón inversa de la dominación y explotación del hombre por el hombre" (12).

Esos obstáculos son: la injusticia; las desigualdades; la falta de educación, el menoscabar la libertad; lo anterior puede suceder cuando "se descuida y olvida el mundo espiritual, o sea, a los valores morales, espirituales, jurídicos, estéticos, ; allí, el mundo material, a su vez, empieza a descomponerse, hasta que se derrumba..." (13).

(9) Molina, E. *ibidem*, pág. 152.

(10) Molina, E. *ibidem*, pág. 19.

(11) Molina, E. *ibidem*, págs. 60-63.

(12) Molina, E. *ibidem*, pág. 99

(13) Molina, E. *Tragedia y Realización del espíritu*, pág. 15.

Esto nos habla de la necesidad de una actitud ética ante el mundo, los hombres, y las distintas manifestaciones suyas. Si el hombre es capaz de progresar, y ello lo hace porque es creador y libre, necesita la óptica de ciertos valores que guíen su producción. Pueden ser la justicia, la bondad, el amor, la igualdad, libertad... etc.

Decimos entonces que, el hombre vive y se desarrolla en un proceso evolutivo, en un orden natural-humano, abierto a lo trascendente, que le llevan, guiado por determinados valores, a las cimas de su cualidad propia: lo espiritual.

Y lo espiritual, como lo que dá sentido, densidad ontológica a la creación humana: sea de ideas en sí o materializadas.

Los hombres no deben actuar en base a puros dogmas teóricos; deben poner en juego su capacidad crítica, y la posibilidad de ordenar coherentemente sus creaciones libertarias por medio de la razón.

Los hechos, la necesidad del orden, la pura experiencia por sí solos, al modo positivista, no nos dan el rumbo, la profundidad de las creaciones humanas, no nos liberan u emancipan de por sí; no basta la pura ciencia, es necesaria también la filosofía, es decir, la capacidad de escudriñar los sentidos, los caminos, perspectivas, los valores en juego por los que las creaciones se orientan.

Es cierto que ~~hay~~ hay evolución y progreso, sea político, cultural o social (tecnológico), y que debemos promoverlo; pero no con una fe cuasi-fatal en él, sino buscándole un sentido, una orientación; con flexibilidad para admitir ideas, valores, realidades nuevas en ese movimiento ascendente.

Es justamente al interior de ésta perspectiva que cabe el uso y validación de la ciencia. Ella "obra del espíritu creador del hombre, fundada en la naturaleza de las cosas, y escudriñadora de esa naturaleza, pasa a ser auxiliar de ese espíritu creador e intuitivo cuando actúa y florece en la acción" (14).

A su vez, los elementos sobre los que ella trabaja no están ordenados naturalmente en el devenir, por que éste es un "fluir de hechos confusamente encadenados"; la tarea de ordenación y formulación de sentido le cabe a la inteligencia del hombre, con un esfuerzo conjugado de

(14) Molina, E. "Ciencia e intuición en el devenir social", separata, Discurso de incorporación a la Facultad de Ciencias jurídicas y sociales de la Universidad de Concepción. Ed. Nascimento, Santiago, 1946, pág. 215.

intuición y razón. Realizar ciencia es conjugar acertadamente la intuición subjetiva, primera, con la razón ordenadora y objetiva de las cosas u hechos a conocer.

Ella es parte, un instrumento al interior de la totalidad creada por los hombres, y, no puede, así, convertirse en panacea (ella sólo) de todos los males.

III.- VISION DE AMERICA

Partamos diciendo, como ya anotábamos más arriba, que Molina no es sólo un pensador filosófico en un sentido estrecho y tergiversado del concepto: concebida como pura lectura de textos filosóficos; como reflexiones alejadas de lo real, de las preocupaciones vitales de los hombres de su tiempo. El es un pensador inserto y enmarcado desde su situación singular de hombre americano. No le éran en absoluto ajenos los desvelos y ocupaciones que llenaban las horas a sus coterráneos por llevar adelante, por hacer progresar, en todo sentido su patria y el Continente americano.

En primer lugar, Molina ve en nuestro continente la necesidad de realizar una tarea; una inmensa misión: descubrir, orientar, avanzar en la creación de una nueva cultura, en medio de las dificultades, peligros que amenazan desde Europa y América del Norte. América Latina no ha dado todo de sí. Ella recién viene despertando como pueblo, evolucionando hacia su realización espiritual; observando el desorden, la poca claridad que convulsionan al mundo occidental norteamericano, a los que estábamos acostumbrados a ensalzar.

En sus palabras "En medio del horroroso desconcierto del mundo (lo escribe en 1942: ascenso del fascismo y comienzo de Segunda Guerra Mundial), es fácil percibir una nota de la psique de América en que ésta siente su destino de ser "salvadora" de la cultura amenazada. Bajo éste signo y el de crear una cultura nueva pugnan los pueblos del Nuevo Mundo" (15).

Creación cultural y renovación no exenta de peligros y amenazas de los vecinos dispuestos a subyugar la política, militar y económicamente, Para realizar ésta nueva cultura, América Latina necesita ejercer por sí misma su libertad, y modificar lo injusto, sin perjudicar su modo de vida democrático, cualidad necesaria e insuperable para su realización.

América Latina ha obtenido su independencia política, pero debe luchar por alcanzar una independencia integral: desde lo político-económico, hasta lo cultural, porque "estos países atrasados, políticamente libres, siguieron sien

(15) Molina, E. "Llamado de superación a la América Hispana", Ed. Nascimento, Santiago, pág. 85-86 (1942).

do vasallos del viejo mundo en las ciencias, letras, artes y otros; sin mención del orden económico..." (16).

Ella ha sido vista por otros, conquistadores y sus aliados, como terreno de riquezas materiales, de ganancias, y como tal se la ha tratado; y recién ahora empiezan a tomar en cuenta los aportes dados al viejo mundo, desde su posición geográfico-cultural. Para Molina éstos aportes dados al viejo mundo se han centrado en la "creación literaria" (donde a su juicio destacan, entre otros; Martí, Pello, Lastarria) y en una política internacional basada en la confraternidad entre los pueblos, en el amor a la paz; y en el ejercicio del arbitraje, como camino racional para resolver conflictos.

Observa a reglón seguido, que recién está comenzando la producción en las universidades, en lo científico y humanista; y que ellas deben arribar a frutos provechosos para nosotros, como novedosos para el otro mundo.

Esto supone dejar de lado el ansia desmedida de imitación de todo lo extranjero que nos llega: "los grandes progresos (iniciados en Europa o EEUU) suelen despertar en los hispanoamericanos una ansia desatada de imitación, y para seguirlos rápidamente, las dictaduras, que con frecuencia han sufrido, han copiado lo externo y lo frívolo, atropellando derechos, desconociendo el valor de la persona humana y no llegando a la raíz espiritual de toda verdadera cultura" (17).

Confiando en nosotros mismos, se comienza a realizar una labor científica, y a darse atisbos de reflexión filosófica independiente: "anuncios de madurez: América ha comenzado a alzarse contra la tutela espiritual de Europa. Soplan en ella empujes de cierta autonomía, ráfagas mesiánicas, signos propios de su personalidad" (18).

Hemos visto los aportes realizados hasta ese momento por América Latina: la urgencia de sus tareas renovadoras. En medios de estas cuestiones Molina quiere mostrarnos que, para cumplir esa tarea, América Latina no debe oponerse totalmente a lo que nos puede entregar sea EEUU o Europa. Hay que establecer una justa relación con los otros mundos, que nos ayude a progresar, y a contribuir, desde nosotros a la cultura universal.

Está en desacuerdo con aquellos que para lograr una cultura nueva quieren prescindir de lo recibido desde afuera. Cuestión, por demás, imposible e irreal: "la actitud anterior sería por el "prurito" de la búsqueda de una perfecta originalidad... pero que la cultura americana sea retoño de la de Oc-

(16) Molina, E., *ibidem*, pág. 106.

(17) Molina, E., "De lo espiritual en la vida humana", pág. 205.

(18) Molina, E., "Llamado de superación a la América Hispana", pág. 108.

cidente, no empece a que posea los rasgos genuinos, anunciadores de un mundo nuevo" (19).

Lo anterior nos está diciendo, hablando, de la necesidad de saber asimilar de un modo, diríamos nosotros, crítico, lo recibido hecho desde fuera, de tal manera, que aquello no se convierta en un nuevo factor apresivo. Molina diría que "no debemos seguir modelos preestablecidos o inconvenientes para nuestro progreso". No debemos seguir los ejemplos de "regímenes totalitarios". Ni adoptar los modos pesimistas, escépticas u irracionistas, pertenecientes a otras vivencias, ajenas a nuestra cultura y pueblos.

Lo telúrico, sus raíces como base de arranque de una cultura nuestra, como lo entiende un autor americano, hasta hoy no han sido expresadas más que en la literatura, sostiene Molina; y si ello ha podido ser, lo ha conseguido por "medio de elementos trasplantados a nuestro continente, por la cultura ibérica" (en éste caso el lenguaje).

Para nuestro autor, 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" (20).

Es decir, no podemos ser solamente autocronistas, u expresarnos de tal modo de quedar incomunicados del resto del mundo. En éste sentido Molina no habló de la creación de una filosofía americana, desde y para América Latina; pero sí, comprendió, y luchó por la necesidad de poseer nosotros independencia cultural, y, una capacidad de enfrentarnos a las otras creaciones humanas, con una concepción propia, culta, que nos refleje como continente.

Hemos revisado la tarea de América Latina; sus aportes dados hasta ahora; y las relaciones que debiera guardar con el viejo mundo.

Pero América Latina también sufre; tiene dificultades; es atrasada, comparación a otros continentes. Porque la necesidad del desarrollo cultural, que refleje al espíritu americano no se dá en el aire. Necesita del desarrollo económico: "Nuestra América se resiente en su vida espiritual de inferioridad económica" (21).

Esa dependencia suponía un imperialismo económico desde fuera u otras causas explicativas del sub-desarrollo. Molina piensa que el imperialismo es uno de los factores, pero no el único o el más importante. La presencia extranjera no constituye imperialismo de por sí, para él; para que lo haya en sentido estricto tendría que darse "la dominación de un estado sobre otro

(19) Molina, E. id. págs. 119-120.

(20) Molina, E. ibidem, págs. 119-120.

(21) ibidem, pág. 102.

por la fuerza" (22). En este aspecto Molina nos revela su desconocimiento sobre las nuevas formas de dominación socio-económica-política post primera guerra mundial.

Pero, a la vez, reclamaba contra esa falencia económica porque "nuestras industrias se encuentran en estado incipiente y las más importantes son, de ordinario, propiedades de explotadores extranjeros" (23).

La superación de nuestra dependencia no la lograremos con puras declamaciones contra los diversos imperialismos. Hemos de servirnos, en relaciones justas, de sus aportes técnicos-financieros; pero "no nos engañemos con esa falsa civilización materialista que hace al hombre frívolo, inescrupuloso, explotador e injusto; ... que la aspiración de autonomía económica, no significa que supeditación a fines sólo económicos u materiales..." (24).

A final de cuentas, no quedan más que dos soluciones:

- 1) O producimos lo que deseamos o prescindimos de ello, y
- 2) o nos hacemos aptos para explotar nuestras propias riquezas o preferimos que queden sin explotarse".

El desafío es, entonces, para... "la filosofía, las ciencias, ... que no han contribuido todavía al progreso general en forma apreciable. Es un imperativo de la hora actual y que continuará en el horizonte de nuestro futuro como ideal indeleble mientras no lo realizemos, superar la dependencia, económica de nuestra América y adquirir la capacidad de explotar por nosotros mismos y en condiciones de equidad con los otros, las inmensas riquezas y posibilidades de nuestra tierra..." (25).

Pero no estamos ni somos dependientes por pura voluntad ajena; hay causas en nosotros mismos que lo hacen posible. Veamos algunas.

En primer lugar, nuestras desventajas se hayan en que "somos civilizados para consumir y primitivos para producir". Ya lo decíamos. Nos falta técnica e industrialización de la producción; somos meros productores de materias primas, pero no nos quedamos atrás en las formas de consumo, parangonando el mejor estilo norteamericano o occidental (sea como realidad o como puro deseo). Queremos, según Molina, cómodos y vistosos automóviles; queremos radios que aturden los oídos; oficinas perfectamente equipadas y otros elemen

(22) Molina, E., pág. 100.

(23) Molina, E., "De lo espiritual en la vida humana", pág. 204.

(24) ibidem, pág. 210.

(25) Molina, E., "Discurso en el Centenario de la Universidad de San Marcos, Lima", 1951, separata.

tos suntuosos. Y, fuera de la desigual distribución que ellos tienen, ni si quiera los producimos, debemos importarlos.

En segundo lugar, en nuestros pueblos predomina cierto "idiferentismo, bajo nivel educacional; algunas malas inclinaciones; ciertos vicios, que nos lleven a tener una carencia de disciplina y constancia (carácter) básicas para lograr el progreso requerido, tanto en lo económico como en lo cultural. Hay carencia, nos dice, de educación política y educación económica.

La falta de educación económica es y ha implicado la "causa de que las riquezas de éste continente no hayan sido bien aprovechadas y que cuando lo han sido, han servido para beneficiar a naciones extranjeras" (26).

A su vez, sin educación política "no es dado pensar en el regular funcionamiento de una democracia y aquello supone, en primer lugar, una amplia educación general" (27). Una educación humanista, y no meramente técnica (en este sentido es ilustrativo la discusión que al respecto sostuvieron Molina y Encina respecto a los contenidos y destinos de la educación en Chile, por allá en 1912).

Una educación general acorde a las necesidades del progreso integral de América Latina; masificada, que ponga énfasis en los criterios racionales de resolución de conflictos; en la necesidad del pluralismo y la democracia, enseñando sus contenidos, puede forjar pueblos y los hombres capaces de interpretarlos.

Ahora bien, los caminos de resolución de las injusticias, miserias y desigualdades de todo tipo que se viven, no son, a su juicio, en primera instancia las revoluciones, por cuanto ellas "no pueden ser jamás fines en sí... aún siendo justas... no tienen otro sentido que ser medio, doloroso medio, para conquistar la independencia, derribar una tiranía, introducir un nuevo orden social"; porque tendrá justificación cuando "se cierran las puertas salvadoras de la reforma o la situación es tal que no admita más salida que la ruptura, como aconteción en la revolución de la independencia".

Ese es el marco de validación de una revolución social para Molina. No predicar la revolución en sí, por ella misma o afán anarquizante, de modo irresponsable y como acción de minorías. Ella debe ser la salida final, después de haber agotado todos los otros caminos de transformación, teniendo la validez, de contar, además, con el apoyo de una mayoría nacional.

(26) Molina, E. "La Revolución, los Estudiantes y la Democracia", Separata, Discurso en la Federación estudiantil de la Universidad de Concepción, 1931, págs. 12-13.

(27) Molina, E., id. pág. 13.

Para Molina los caminos adecuados, prioritarios, los más adecuados a nuestras necesidades nacionales y capaces de respetar los caracteres americanos, son la educación y la reforma. Y el término Reforma connota aquí, el cambio necesario, en todos los niveles, que requieren las estructuras de los países para salir adelante, crecer y crear en los sentidos ya anotados.

Con respecto a lo anterior, hay un tercer factor que complica aún más la situación actual que poseemos, y estriba en la incapacidad de mantener el mejor nivel la solidaridad y cooperación entre los pueblos americano.

Mientras América Latina trabajó en conjunto para su liberación colonial, no lo hizo así desde su independencia política, dejando a cada país, de cierto modo, destinado a su propia suerte (cuestión que no sucedió en los EEUU y marca, en gran medida, la diferencia en su desarrollo).

La desunión latinoamericana; la no integración de los elementos indígenas, le han restado las fuerzas necesarias para trabajar unida en la perspectiva del progreso global: "El sueño de Bolívar ha quedado sin realizarse... me deja este ~~fracaso~~ la impresión de un vacío, como si hubiera abortado una expresión del alma y del poderío de nuestra raza" (28).

Esa imposibilidad temporal de realizar el sueño de Bolívar, nos ha llevado al "panamericanismo" como sustituto, mal menor, que quiere lograr un mejor conocimiento entre las naciones, y la mantención de la paz.

No es el mejor camino: pero puede ayudar a reconquistar nuestra unidad.

También ha conspirado para que fracase ésta unidad un nacionalismo mal comprendido, que pone énfasis en las cuestiones propias, en el expansionismo económico o geográfico, y en la resolución violenta de los conflictos.

Porque el nacionalismo "sano" "no es otra cosa que el mismo amor por la patria convertido en doctrina de independencia económica y espiritual, en afirmación de la personalidad colectiva..." (29).

Y, junto con lo anterior, influye cierta desconsideración de la creación propia y el valor que ella tiene en los diversos campos "por vasallos dóciles y sumisos, fáciles de deslumbrar y henchidos de admiración por los escritores que guían al mundo desde París o Madrid" (30).

(28) Molina, E. "Llamado de Superación a la América Hispana", pág. 105.

(29) Molina, E. "Por los valores espirituales", Ed. Nascimento, Santiago, 1938, pág. 161.

(30) ibidem, pág. 162.

Un sano nacionalismo debe propender a educar en el amor a cada país, y sus creaciones propias; y ese amor a la nación debe insertarse al interior de una "solidaridad" de la raza latinoamericana, que se proyecta y crece con la humanidad.

Para salir de todas estas dificultades y desafíos, y alcanzar el progreso material y cultural necesarios, Molina no nos ofrece un proyecto político global propio. El sólo hace incapié en las posibles herramientas: la educación integral y todas las reformas necesarias que se requieran. Todo ello, en el marco de la más estricta democracia para evitar a "los tiranuelos y tiranos más o menos bárbaros o sanguinarios... que azotaron a nuestros pueblos en la primera mitad del siglo XIX".

Educación y reforma bajo una égida libertaria y justa, ello es parte del ideal de América que debemos realizar; y, que Molina nos representa así: "Oh América, te queremos en tú vida siempre libre y en el exterior gozando de plena autonomía e independencia, y por ello no dejaremos de luchar jamás; te queremos lumbrera y creadora en la cultura mundial, y a ello dedicaremos todos nuestros más constantes y honrados desvelos; te queremos... más unida, capaz de hacer justicia y la felicidad de tus hijos... porque aspirais, aspiramos... a que nuestras Repúblicas sean una democracia lo menos imperfecta posible, una comunidad de hombres libres..." (31).

IV.- CONCLUSIONES

1) De acuerdo a lo visto, podemos afirmar que Molina no recibe pasivamente las influencias del positivismo predominante en su época formativa; sino que, adoptando algunos de sus conceptos les confiere un nuevo significado al calor de la asimilación de otras influencias filosóficas ya señaladas.

Eso realiza, al parecer, un cierto esfuerzo por realizar una síntesis, de carácter heterodoxo, de las distintas filosofías y corrientes que lo influenciaron: síntesis que creemos, al menos hasta lo aquí estudiado, no es mera repetición, sino intento de renovación propio de lo recibido.

2) En segundo lugar, no hay una relación directa, por lo menos claramente a la vista, entre los conceptos filosóficos y sus comentarios sobre América. Quizás si profundizando más en el autor puedan encontrarse las raíces de los distintos niveles de reflexión que el autor realiza para ambos temas.

3) En tercer lugar, lo anterior nos lleva a pensar que no habría en él, al me-

(31) Molina, E., "Discurso en el Centenarios de la Universidad de San Marcos, Lima, 1942.

nos en los textos revisados hasta ahora, una tematización explícita sobre nuestra América. Tematización que, pudiera decirse, representa una aplicación de sus conceptos filosóficos al tema americano.

Es decir, pensamos que Molina realiza una reflexión de carácter universalista para la filosofía; y, a la vez, una reflexión particular sobre América.

V.- BIBLIOGRAFIA

- Para la BIOGRAFIA: - Bazán, Armando, Enrique Molina. Vida y Obra. Ed. Nascimento. 1952. Santiago.
- Da Costa Leiva, Miguel, "Cuadernos de Filosofía de la Universidad de Concepción", 1977.
El artículo "El Pensamiento de Enrique Molina C.". pp. 45-82.
- En general: - Molina, E. "De lo espiritual en la vida humana". Ed. Nascimento, Santiago, 1945.
- Molina, E. "Confesión Filosófica y llamado de superación a la América Hispana", Ed. Nascimento, Santiago, 1942.
- Molina, E. "Tragedia y realización del Espíritu". Ed. Nascimento, Santiago, 1951.
- Molina, E. "Por los valores espirituales". Ed. Nascimento, Santiago, 1938.
- Molina, E. "La Revolución, los Estudiantes y la Democracia". Separata, Discurso a los estudiantes de la Federación estudiantil de la U. de Concepción, 1931.
- Molina, E. "Discurso en el Cuarto Centenario de la Universidad de San Marcos", Lima, Perú, 1951.

LA SAPIDURIA CAMPESINA Y POPULAR DEL SIGLO XIX

Maximiliano A. Salinas C.

I.- Introducción. Acerca de la sabiduría popular

En este curso que pretende dar un panorama del pensamiento chileno se presenta la reflexión de la Iglesia, los intelectuales, los estudiantes, los dirigentes sindicales, etc. Nuestro aporte quiere situarse en el nivel del pensar popular chileno, entendido como la sabiduría construida colectiva y anónimamente por las masas trabajadoras, en una cultura, delimitada en términos más o menos precisos, por la resistencia frente al mundo ajeno y hostil de la dominación y la explotación.

1.- Sabiduría popular y resistencia de los oprimidos

Entendemos la sabiduría popular como el esfuerzo interpretativo del mundo llevado a cabo por los sectores oprimidos y reprimidos oficialmente en la sociedad, en vistas a la construcción de un mundo antagónico e inverso al impuesto por el sistema de dominación. La sabiduría popular constituye, así, en términos fundamentales, el reverso de la ideología dominante, la respuesta antitética a la interpretación oficial del mundo.

Si la ideología oficial es la cristiandad hispano-católica, la sabiduría popular resistirá en las formas paganas. Si más tarde la ideología dominante es una cristiandad ilustrada, la sabiduría popular se mostrará como un cristianismo supersticioso. En fin, si la ideología oficial es la modernidad civilizante, la sabiduría popular aparecerá como bárbara, atrasada, o inculta.

Esto que surge como la negación del universo oficial (lo pagano, lo supersticioso, lo bárbaro, lo atrasado, lo inculto, etc.), es estrictamente la afirmación de un mundo nuevo, distinto, antagónico e inverso del oficial. En general, como dice el autor argentino Rodolfo Jusch, en su libro "Esbozo de una antropología filosófica americana" (Buenos Aires, 1978), si la ideología oficial -urbana y moderna-, es objetivizante, afirmativa, aferrada a lo pensable, dueña y maestra de la palabra, la sabiduría popular se mueve en el mundo de lo simbólico, lo consagratorio, lo que surge desde lo impensable, lo que se revela en el gesto.

El anti-mundo oficial o contracultura oficial, y su sabiduría, como expresión de la experiencia histórica y cultural de los oprimidos, es la respuesta propia, auténtica, de los que se resisten a ser avasallados en su identidad humana, a pesar del peso sojuzgante de la dominación y sus ideólogos.

2.- El surgimiento de la sabiduría popular en un contexto de opresión: la era colonial en Chile

Siempre en el marco introductorio acerca del carácter de la sabiduría popular como un pensar de la resistencia frente a un mundo hostil y ajeno, damos una rápida visión acerca del nacimiento y desarrollo de una sabiduría popular concreta e históricamente determinada. Nos referimos a la que surge en Chile a partir de la dominación colonial, durante los siglos XVI, XVII y XVIII, y que constituye el marco necesario para la comprensión de la sabiduría popular y campesina del siglo XIX.

En un primer momento, necesariamente, la conciencia de resistencia se manifiesta en las formas del paganismo indígena frente al mundo colonial hispano. Si el cristianismo llega íntima y directamente asociado al proceso colonialista, la sabiduría indígena rechaza la concepción católica de la vida y la muerte. Es conocido el caso de los indios que rechazan el bautismo y la conversión al imaginar que su futuro definitivo en el cielo es una continuación de la dominación española (1).

Sin embargo, en un segundo momento, los oprimidos pasan a ser evangelizados, cristianizados, como una fase más de su proceso de colonización. Junto a la dominación económica, social y política que cae sobre ellos, también cae la doctrina cristiana, dentro de la progresiva historia colonial. Mas, y he aquí lo importante, las masas oprimidas hacen del cristianismo una fragua desde la cual forjan y modelan su íntima y resistente sabiduría popular. En este proceso sociorreligioso, el catolicismo español va siendo superado como alianza inextricable de la espada y la cruz, y va naciendo un cristianismo autóctono, chileno, basado más bien en la alianza entre la cruz y los pobres, encontrando en la situación histórica del dolor y la opresión, toda su fuerza.

(1) Cf. Diego de ROSALES, Historia general del Reino de Chile, Flandes indiano, Valparaíso, 1877, tomo II, p. 396. Véase también, Melchor CALDERÓN, Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebelados de Chile,..., 1599: "si alguna vez se les rezaba el Ave María era para darles allí juntos las bateas de sacar oro, de donde les quedó mucho tiempo con temor al rezar porque les parecía que no era más de disposición para enviarlos a sacar oro, y aún dicen hoy día los rebelados que tras el Ave María vienen las bateas y el servicio personal". en CDICH V, 35.

Tres rasgos caracterizan esta sabiduría popular. Expresa una situación compartida y comunitaria: es una sabiduría colectiva. Alude a un antagonismo con las fuerzas concretas que aplastan a los pobres: es una sabiduría conflictual. Rompe desde la alegría y la esperanza, la vida adolorida del pueblo: es una sabiduría festiva.

Percibimos en estos tres aspectos, la actitud contestataria del pueblo frente a una ideología de la dominación que quiere imponer a los oprimidos su disgregación como comunidad, la conciencia de que el universo oficial es necesario, y que, por lo tanto, sólo cabe la resignación ante la realidad dada. La sabiduría popular se alza contra esta triple expresión ideológica, aspirando a un universo inverso donde cabe la unidad, la lucha y la esperanza.

Analicemos brevemente en este sentido dos importantes tradiciones populares, religiosas, de Chile colonial, que se remontan una al siglo XVI y otra al siglo XVII, y que llegan con fuerza hasta nuestros días, demostrando una notable vitalidad histórica. Ambas surgen en un contexto social explícito de opresión, la explotación de las minas de oro, y el trabajo forzado de los indios.

La más antigua, y que conserva elementos formales quechuas prehispánicos, es la tradición de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, que tiene su mayor expresividad como fiesta popular. A través de esta tradición, originada en una leyenda que manifiesta la predilección de la Virgen María por un indio trabajador de las minas del lugar, se abre un nuevo sentido histórico para los oprimidos. La realidad colonial, a partir de aquí, no logra cubrir por entero el universo, hay una clave de salvación: la protección y el auxilio de la Virgen. Andacollo es, desde el principio, una experiencia de conciencia colectiva, conflictual y festiva. Agrupa a una comunidad de trabajadores, los enfrenta al poder de la opresión, y les introduce la fuerza de la esperanza (2).

(2) Cf. Principio ALRAS, Historia de la imagen y del santuario de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, Santiago, 1943. Acerca de la relación entre la cruz de Cristo y los pobres, véase este titular relativamente reciente en un periódico obrero de provincia, "Continúa via crucis trabajadores de Condoriaco", en Morte Chico (La Serena), órgano oficial de la CUT, 14/enero/1961, p. 2.

Esta nueva alianza entre la cruz y los pobres, signo de la sabiduría popular chilena, puede apreciarse claramente en el siglo XVII, expresada en la tradición del Señor de la Tierra de Cunlagua, en la zona de Illapel. Allí los indios, trabajadores de la mina de oro más importante de la región, son capaces de descubrir, a través del hallazgo de una efigie natural de la cruz de Cristo, la predilección del Señor por los pobres, y el castigo o llamado a conversión de los ricos, en ese caso, del encomendero español propietario de la mina (3).

La sabiduría popular en la Colonia no sólo expresó la resistencia de los oprimidos en las zonas ya sometidas por el español, sino que también expresó la de los indios cristianos que defendían sus derechos en la guerra de Arauco. La convicción de éstos acerca de la justicia de Dios iba a tener una manifestación colectiva y conflictual con ocasión de la sublevación indígena de 1655. La ofensiva victoriosa de los oprimidos fue reconocida como la manifestación de la fuerza de Dios que, junto con castigar al opresor hispano, se ponía de parte de los ofendidos, por su situación de tales (4). Este formidable trastorno del orden colonial, que liberaba un amplio territorio que los españoles creían ya definitivamente asegurado para su dominio, aseguraba en la sabiduría popular de la historia el hecho de que Dios actuaba de tal modo en favor de los oprimidos que podía subvertir la realidad social. Podemos decir, por lo mismo, que la interpretación de la guerra, junto con ser naturalmente conflictual y colectiva, fue al mismo tiempo festiva, ya que rompía la dominación en la alegría y la esperanza en el Dios vivo, verdadero señor y juez de la historia (5).

(3) Cf. Hugo POZO, El Señor de la Tierra, en Dos siglos en la vida de Illapel, Santiago, 1954.

(4) Comentaba el padre Diego de Rosales: "No hay indio destes que niegue la fe, ni que reniegue de Dios ni de Jesucristo, ... reconociendo la Providencia de Dios, y su justicia, cuando se vian victoriosos, decían que, como Dios conocía su causa y su inocencia, aunque eran muchos sus pecados en otras materias, les favorecía a ellos y castigaba a los españoles; porque (Dios) se daba por más ofendido de los escándalos de los cristianos y de los malos tratamientos que hacían a los indios", en Diego de ROSALES, Manifiesto apologético de los daños de la esclavitud del Reino de Chile, 1670, en Domingo AMUNATEGUI SOLAR, Las encomiendas de indígenas en Chile, Santiago, 1910, tomo II, p. 227.

(5) La concepción festiva de la historia fue muy propia de los oprimidos. Los Obispos que asumieron la causa de los indios no llegaron, al parecer, a captar esta dimensión; más bien, ellos vivieron el dolor del castigo de Dios por la opresión, así, por ejemplo, Diego de Humanzoro, Obispo de Santiago de Chile, en la segunda mitad del siglo XVII, cf. Colección de Documentos Históricas del Archivo Arzobispal de Santiago, tomo I, p228-329.

Hemos destacado que la sabiduría popular implica la inversión del universo oficial, con sus pautas y valores. Se trata del reverso ético de la dominación. En el caso de la época colonial, la sabiduría popular niega, desde una conciencia cristiana y oprimida, la construcción socioeconómica del mundo en la riqueza y la aristocracia, tal como se hizo especialmente explícito durante el siglo XVIII.

A lo largo del último siglo colonial, la sabiduría popular, recogiendo la experiencia acumulada en los siglos anteriores, ejercía un claro discernimiento religioso del poder y la riqueza. Para los oprimidos, todo el ámbito vinculado a la explotación de oro -personajes o lugares-, poseía una dimensión demoníaca, un contacto directo con las fuerzas del mal, y, más concretamente, con el propio Satanás, como se puede observar en leyendas relativas a lugares como Petorca, Alhué, u otros (6).

En general, era tal la desconfianza con respecto a la riqueza y a los detentores de ella, que cualquier persona que adquiriese un relativo bienestar, o dispusiese de algún grado de riqueza, por más pequeño que éste fuese, era considerada por los pobres como entrando en relación con el poder del Diabolo (7).

Los pobres del campo y la ciudad, en el siglo XVIII, signaban a los más encumbrados personajes de la aristocracia criolla, como cómplices o en trato con las fuerzas del mal. Esa era, por ejemplo, la íntima convicción de los campesinos de Purutún con respecto al propietario agrícola del lugar, y primer rector de la Universidad de San Felipe, Tomás de Azúa (8). Una leyenda similar se forjó en torno al Corregidor de Santiago Luis Manuel de Zañartu. Los pobres creyeron que éste tenía pacto con el Diabolo o que era el mismo Diabolo en persona. A raíz del carácter opresivo y represivo de la conducta de este representante de la autoridad colonial, la sabiduría popular acuñó incluso un modismo: "volverse un Zañartu" era una manera de expresar un carácter violento y atropellador. Más aun, la sabiduría popular forjó una leyenda en la cual San Pedro impedía su entrada al cielo, reteniéndolo, al menos por un tiempo, en las puertas de la Gloria (9).

(6) Cf. Benjamín VICUÑA MACKENNA, La edad del oro en Chile, Buenos Aires, 1969; Ricardo DONOSO, El Diabolo en Alhué, en Atenea, IV, 8, 1927, p.250-8; Justo Abel ROSALES, Los amores del diablo en Alhué, Santiago, 1895.

(7) Benjamín VICUÑA MACKENNA, La era colonial, Santiago, 1974.

(8) Benjamín VICUÑA MACKENNA, De Valparaíso a Santiago, Santiago, 1877, tomo II, p. 21.

(9) Benjamín VICUÑA MACKENNA, Algunos proverbios, refranes, motes y dichos nacionales, Santiago, 1931, cf. "Es un Zañartu", p. 90-99; Oreste PLATH, Folklore chileno, Santiago, 1969, p. 345-346.

A fines de la Colonia, el pueblo cantaba unos versos que proclamaban el destino escatológico, por lo menos incierto, de dos expresiones de la crueldad de los poderosos de la época, durante los siglos XVII y XVIII, el corregidor Zañartu y la encomendera de La Ligua, conocida popularmente como "La Quintrala":

La Quintrala está del pelo
sin bajar ni subir,
y Zañartu mira el Cielo
sin entrar ni salir (10).

Con profunda ironía, expresión de un arraigado sentido festivo, los oprimidos de la era colonial afrontaron el terror de la dominación, con la sabiduría religiosa del Dios bíblico que "resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes" (11).

II.- La sabiduría campesina y popular chilena del siglo XIX

1.- Una expresión infranqueable al racionalismo urbano de la época

Hacia 1830, el gran organizador de la República aristocrática, Mariano Egaña, quiso que el Gobierno empleara los conocimientos médicos de un famoso curandero popular, un viejo inquilino de la hacienda Choapa. Para el efecto encargó una comisión gubernamental que no cosechó sino el fracaso de comprobar que el curandero campesino no podía transmitir un don de Dios destinado a ejercerse sólo en medio de los pobres (12). Quizá este hecho sea todo un símbolo de la distancia infranqueable entre ricos y pobres, el campo y la ciudad, durante el siglo XIX.

La sabiduría campesina del siglo pasado fue mirada con desprecio o recelo por las ideologías dominantes(12a).

(10) Cf. Justo Abel ROSALES, Historia y tradiciones del Puente de Cal y Canto, Santiago, 1888.

(11) Cf. Proverbios 3, 34; 1 Pedro 5,5; Santiago 4,6.

(12) Diego BARROS ARANA, Historia General de Chile, Santiago, tomo XVI, pp. 259-260.

(12a) Los prejuicios racionalistas frente a la religión campesina son una constante del siglo XIX chileno. En un ambiente influido por la Ilustración católica, se afirmaba que los campesinos "embrutecidos como los animales que los rodean, sin oír jamás la palabra divina, no saben ni los más necesarios fundamentos de nuestra santa religión" (cf. El agricultor, 21, 1842, p.159-168). Más tarde, el Positivismo enjuiciará la religión campesina como una expresión, sin más, de fanatismo y superstición. El

El racionalismo ascendente de la época, que alcanzó su máxima expresión en el positivismo de fin de siglo, se mofaba de lo que consideraba la ingenua credulidad de los ignorantes campesinos. Paralelamente, en las clases dominantes, no dejaba de existir también un cierto temor frente al mundo campesino y su sabiduría, como expresión de una conciencia enigmática, misteriosa y, en el fondo, más allá de toda dominación, dueña de la tierra. En una página muy sugerente, Joaquín Edwards Bello nos ha dejado un testimonio del miedo de los patrones decimonónicos frente al pobre y su sabiduría (13).

Uno de los escasos reconocimientos al valor del discurso campesino de la época lo encontramos al promediar el siglo cuando Francisco Pilbao, joven intelectual influido por el romanticismo social, transcribe en su obra de 1844, "Sociabilidad chilena", la siguiente décima popular:

"El cura no sabe arar
ni sabe enyugar un buey,
pero por su propia ley
él cosecha sin sembrar.
El para salir a andar
poquito o nada se apura;
tiene su renta segura,
sentadito descansando.
Sin andarse molestando
nada gana más que el cura." (14)

campesino chileno parece de religión, o tiene sólo por tal ideas supersticiosas (cf. El trabajador rural, en Revista Chilena, tomo 6, 1876, p. 508 y 210). A fines de siglo, el profesor radical influido por Stuart Mill, Evaristo Molina A., se mofaba de los "fanáticos campesinos que ven a Dios y al diablo en cualquier matorral de la montaña." (cf. E. MOLINA, Los Papas a través de la historia, Santiago, 1896, p. 303).

- (13) "Las mujeres ricas, de raza blanca, creen descubrir en sus criadas morenas las más sutiles y constantes e invencibles enemigas de su propiedad, por cuanto los pobres conocen los secretos de la tierra. A los pocos días de entrar en sus casas, las sirvientas de inteligencia regular se hacen dueñas de sus parques, de sus hierbas, de sus frutos. Se vuelven asimismo las dueñas del clima. Tienen la propiedad del suelo en la sangre". "Todo el siglo pasado estuvo lleno de miedo." "Todo el siglo pasado es una historia de miedo"., cf. Joaquín EDWARDS BELLO, Valparaíso. Fantasmas, Santiago, 1955, p. 346.
- (14) Francisco PILBAO, Obras Completas, Santiago, 1897, tomo I, p. 22.

Pilbao comenta estos versos de denuncia, diciendo: "He aquí la expresión plebeya, la literatura original, la expresión del despotismo." (15). La "So^{ci}abilidad chilena" de 1844 era todo un manifiesto de protesta por la super^vivencia del régimen colonial en el nuevo orden republicano, y una ardorosa defensa de los trabajadores chilenos.

Esta valorización del discurso campesino, desde su propio lenguaje, y la de^fensa de los intereses de los oprimidos, provocó una favorable reacción en^{tre} ciertos sectores populares. En una curiosa publicación hecha al año si^guiente, en 1845, denominada "El Tricolor" y escrita por quien se hacía llama^r "el plebeyo Santiago Ramos, el Quebradino", se presenta una obra dra^mática en la cual dialogan sobre el destino de Chile una serie de personajes como la Razón, la Memoria, y la Estrella (de la patria), entre otros. En un momento, interrumpiendo esta prosopopeya, aparece un nuevo personaje, ahora de carne y hueso; el "Roto". Su misma presentación es todo un quie^bre del elevado diálogo previo. El "Roto" se anuncia:

"Fájale mi bien fajále
no le tenga miedo al toro
eche el pial a las dos manos
échele chicha y no llore,
la gata está con dolores
y el gato la está partiendo,
de balde se la pellizcan
ya yo sé de qué vive el pescador." (16).

Tal exabrupto provoca la inmediata respuesta airada de la "Estrella" de Chi^le: "Silencio, roto atrevido, déjate de dicharachos." Esta represiva respues^ta da lugar a que el "Roto" emprenda una extensa defensa de los pobres, y de Francisco Bilbao, como intérprete de los pobres. Comienza así:

"Ese es brote. Se queja como si fiera la cabra.
Calle la boca, señora, que a U. me la han pisao como han
querfo, y agora no más viene a cacarear. Si U. hubiera visto
lo que yo vide en Chile, cuando venfa de los laos de arriba
bellaqueando o haciendo cuantadablura pofa, para no morirme
de hambre, entonces verfa gueno,..."

De Bilbao comenta:

"Apúcha el ángel atrevido. Bien haiga al mozo
valientón: pero puf diablos, qué filósofo el guainita,

(15) Ibid.

(16) Santiago RAMOS, El Tricolor, Santiago, 1845, pp. 10-12.

en un momento les ijo a los justicieros una porción de filosofías en su mismita cara, colorao como una fragua ~~estaba~~-viva el defensor del pueblo, dijo tosta la gendada- cuando señora con los diachos lo hemos sacao toi tos en andas ... como iba iciendo, qué pico de mocito, qué pico de diacho pa isir tanta verdá pura -si a toos nos pintó nuestros padeceres- y los jueces como unos toros de enojaos llegaban a crujir los dientes.....".

Al final, el "Roto" recoge los versos campesinos reproducidos por Bilbao asegurando que él podría enseñarle otras "payaduras" de carácter similar. La escena termina con el escándalo de la "Estrella" que exclama: "Dios mío, qué hombre tan ordinario, que no hable por la prensa, que se ilustre primero, que se pula." (16).

Estrictamente, no podemos evaluar la veracidad histórica de un discurso popular de este tipo en la época. Sólo hemos querido mostrar el interés por una expresión campesina propia en Chile a mediados del siglo XIX. Y el hecho de que el reconocimiento de una sabiduría popular estuvo asociada a una defensa de los grupos oprimidos. (17).

2.- Una interpretación ético-religiosa del mundo

Pasemos ahora a reconstruir, en la medida de lo posible, la sabiduría campesina y popular del siglo XIX. Para ello, hemos recurrido a dos tipos de fuentes básicas. En primer lugar, el testimonio directo de los Cantores populares a lo Humano y a lo Divino del siglo XIX, especialmente Bernardino Guajardo, Daniel Meneses, y Nicasio García. En segundo lugar, el testimonio de la sabiduría campesina recogida por historiadores de la época (Miguel Luis Amunátegui, por ejemplo), y, sobre todo, por los investigadores del folklore durante las primeras décadas del presente siglo, entre los que se destacan Julio Vicuña Cifuentes ("Mitos y supersticiones", 1910; "Romances populares y vulgares", 1912), y Ramón Laval ("Oraciones, ensalmos y conjuros del pueblo chileno", 1910; "Cuentos de Pedro Urdemales", 1925). Junto a ellos hay numerosos autores de trabajos monográficos sobre el folklore de Colchagua, de Linares, etc, o de tradiciones, leyendas, y refranes populares en general (véanse las notas). Entre estos trabajos monográficos queremos destacar especialmente los emprendidos por el religioso franciscano Pedro Bustos Recabarren,

(16) Santiago RAMOS, El Tricolor, Santiago, 1845, pp. 10-12.

(17) Casi treinta años más tarde, en los años 1870, la hermana de Benjamín Vicuña Mackenna, doña Dolores, denunciaba por la prensa la miseria y la opresión de los campesinos chilenos, escribiendo también en "estilo huaso", cf. Benjamín VICUÑA MACKENNA, Dolores, Santiago, 1904.

quien publicó por los años 1910 una serie de entrevistas a viejos campesinos de La Granja, casi todos octogenarios, y que constituyen una pieza documental de primer orden para estudiar la sabiduría campesina del siglo pasado (sus trabajos fueron publicados en la "Revista Seráfica de Chile").

Recordemos las tres notas dominantes de la sabiduría popular. Ella es colectiva, conflictual y festiva. Concretamente, ya en nuestro caso, esto significa que parte de la totalidad de los pobres, se enfrenta al dominio de los ricos y los poderosos, y manifiesta el entusiasmo mesiánico de los primeros, la ineludible victoria de los oprimidos.

La interpretación campesina del mundo se mueve a partir de un profundo eje ético-religioso basado en el pensamiento cristiano y en el dramático contrapunto histórico entre ricos y pobres. Desde allí se yergen las fuerzas del bien y del mal, de la opresión y la libertad.

2.1.- Las fuerzas opresivas del mal

En íntima relación con la realidad histórica del siglo XIX, Satanés, maestro del mal, adquiere en la imaginaria popular, una apariencia característica, la del caballero burgués, de elegancia impecable, el "futre", que si viste en forma acampada, luce un finísimo poncho, y unas lujosas espuelas de plata (18).

La apariencia patronal de Satanés refleja con claridad la vinculación histórica de éste. Son los ricos las personas comúnmente poseídas por el Diablo, al que, al mismo tiempo, hay que invocar para adquirir la riqueza. La vinculación entre Satanés y la riqueza es directa. Vicuña Cifuentes dice en este sentido:

"Con gran desenfado, mezcla de malicia e ingenuidad, (los campesinos) señala(n) las personas que por medio de esos pactos (con el Diablo) han allegado cuantiosas fortunas, y estoy cierto de que daría ocasión a candorosas protestas el conocimiento de los nombres, muchos de ellos respetables, que andan a este respecto, en boca de los rústicos campesinos." (19).

(18) Hugo POZO, Tradiciones chilenas, Illapel, 1934, cf. "De cómo el Diablo perdió el poncho en Petorca", pp. 34-37.

(19) Julio VICUÑA CIFUENTES, Mitos y supersticiones. Estudios del folklore chileno recogidos de la tradición oral, Santiago, 1947, pp. 122-4, 14-27, 33-35, 63-, 81, 221-2 (1ra. edición, 1910).

En concreto, de un ex-párroco de Aculeo hemos escuchado personalmente la sostenida convicción de los campesinos del lugar acerca del pacto con Satanás realizado por un antiguo propietario de la hacienda Aculeo, en el siglo XIX, fruto de lo cual dicho patrón se halla desde entonces "encadenado en la Judea" (20).

Si el rasgo principal de Satanás es poseer al rico, su forma de comportarse, reflejo del desorden que provoca en la realidad, es, según expresión de la época, la falta de "sosiego" o, en forma positiva, el "ataranto". Con estas expresiones, la sabiduría campesina quiere expresar también la desesperación y confusión en que se hallan los que obran el mal. Hablando de la condenación eterna, dice el poeta Bernardino Guajardo:

"...
mas los diablos confundidos
no podrán tener sosiego
y en un gran lago de fuego
serán todos consumidos." (21)

Si el mal es ausencia de paz, la guerra es incitación directa de Satanás. Así pudo decir un campesino, a propósito de la Primera Guerra Mundial:

"Por eso yo hei andao muy contistao y hei pensao que esas guerras las ha endustriao y movío el mesmo demonio;..." (22)

Esta afirmación no deja de ser original ya que el Romano Pontífice de la época, Benedicto XV, consideraba la guerra mundial más bien como castigo de Dios por la laicización de las costumbres. Un siglo antes, con ocasión de las guerras de independencia de Chile, la sabiduría popular había percibido en el ejercicio del poder violento por parte del ejército español, una dimensión explícitamente diabólica (23).

-
- (21) Cf. La Biblia del Pueblo, Santiago, 1978, p. 298 y 300. Sobre el "ataranto" de Satanás, cf. Daniel MENESES, Las tentaciones de Lucifer y el poder de Jesucristo, Santiago, 1897.
- (22) A partir de esta cita vamos a citar los trabajos del religioso franciscano Pedro Pustos. Lo vamos a hacer con la abreviatura de la Revista Seráfica de Chile (RSCh), más la indicación del año y la página. El texto que corresponde ahora es RSCh, 1916, p. 265.
- (23) Cf. Miguel Luis AMUNATE UI, La Reconquista española. Apuntes para la historia de Chile, 1814-1817, Santiago, 1912, p. 257.
- (20) Conversación del autor con el Pbro. Gustavo Quirós, del Instituto Nacional de Pastoral Rural.

En la raíz de la dinámica del mal, junto a la riqueza, tan clara en el pacto y la posesión del rico por el Diablo, está la voluntad de poder o de mando. Daniel Meneses, poeta del siglo XIX, decía que el intento de Satanás "era gobernar/todo el mundo en su ataranto/..." (24). Como una extensión generalizada de esta voluntad, un campesino decía a principios de este siglo: "todos ahora quieren ser señores" (25). La alarma popular frente a la voluntad de riqueza y el rol del dinero en la destrucción de las relaciones humanas, durante el siglo XIX, ha quedado de manifiesto en el canto de Bernardino Guajardo (26).

Este progresivo avance de la voluntad moderna del poder y la riqueza viene envuelto, para los campesinos, en una atmósfera de temor e inseguridad. "Yo no les envidio sus cosas (a los ricos), porque me le figura qui a menúo ni dormirán seguros, por timor a perder sus haberes;..." (27). Este desasosiego va acompañado por un afán desesperado por fijar y detener el tiempo (28).

- (24) Cf. Daniel MENESES, Las tentaciones de Lucifer y el poder de Jesucristo, Santiago, 1897.
- (25) RSCh, 1917, p. 36.
- (26) "Se perdió toda nobleza/ y amistad como les digo/ Don dinero es muy altivo/ otra vez se lo confieso/.../ Atiendan lo que les digo/ señores y caballeros/ es triste cuando el dinero/ selecciona los amigos./ Es duro como el membrillo/ el hombre que se embrutece/ la amistad no se merece/ en el mundo en realidad/ la historia quise contar/ de lo que en Chile acontece./", cf. La Biblia del Pueblo, Santiago, 1978, p.. 166-7.
- (27) RSCh, 1916, p. 397.
- (28) Cf. los versos de Bernardino Guajardo: "Decidme feudal mezquino/ la causa de tu avaricia/ ¿por qué ejerces la injusticia/ en contra del campesino?/ Sigue roto tu camino/ y no quieras más porfiar/ eterno es tu malestar/ y acortemos la cuestión/ tú naciste para peón/ yo nací paga gozar./", reproducción en La Biblia del Pueblo, p. 443.

Finalmente, los proyectos del mal terminan mal. Como dice el refrán, "la harina del diablo se vuelve afrecho" (29). El juicio implacable de Dios castiga la voluntad desmesurada de la riqueza y el poder. "Que los ricos y los gobiernos son malos, como muchos lo son; ya darán cuenta a Dios de su proceer a su tiempo..." (30). Este tiempo preciso es, básicamente, el tiempo escatológico, después de la muerte, la que adquiere rasgos amenazantes para los ricos (31). Como lo expresa el siguiente refrán: "Los avaros llegan a la sepultura, con fortuna y sin ventura" (32). Mas, el tiempo escatológico del juicio de Dios es un tiempo real, concreto, palpable, tal como lo atestiguan tradiciones campesinas como la de "El Desbarrancado" de Doñihue, donde una conformación de la naturaleza -una quebrada-, se interpreta como el castigo de Dios al rico avariento. (33).

Por último, digamos que, en el pensamiento campesino, Satanás, al contrario de lo que ocurre con los ricos, no posee mayor influjo ni poder sobre los pobres. Todo lo contrario, son los pobres los que engañan al Diablo, burlándose de sus pactos. Existen, en este sentido, diversas variantes de la leyenda popular "la historia maravillosa del roto que engañó al diablo". La realidad cotidiana del pueblo se vuelve un obstáculo para los intentos de Satanás por engañar a los pobres: la pericia de una mujer humilde para coser un pantalón, incluso el analfabetismo de los campesinos, se transforman en situaciones que, al fin de cuentas, hacen que el Diablo salga burlado y vencido por los pobres. Esto llevó a pensar al folklorista Julio Vicuña Cifuentes que, para la conciencia popular chilena, el Diablo es tonto pero inteligente. Sin embargo, ello no se ajusta a la visión general religiosa del pueblo, y al hecho de su relación con los ricos, Quizá sea preferible afirmar que el Diablo es vendido por los pobres y que, de allí, no posea aquél una potestad amenazante. Al respecto, nótese el siguiente dicho popular, mezcla de conjuro y desprecio: "maiz crudo para el diablo cornudo, flores de manzanillón para el diablo rabón, tífame la cuerda diablo de mierda". (34)

(29) Agustín CANNOPPIO, Refranes chilenos, Santiago, 1901, p. 60.

(30) RSCh, 1916, p. 400.

(31) RSCh, 1916, p. 397.

(32) Agustín CANNOPPIO, Refranes chilenos, Santiago, 1901, p. 27.

(33) "El Desbarrancado de Doñihue", tradición campesina chilena, en RSCh, 1918, pp. 230-2.

(34) Cf. Hugo POZO, Tradiciones Chilenas, Illapel, 1934, p. 37. Véase también, Julio VICUÑA C., Mitos..., p. 67; Antonio ACEVEDO HERNANDEZ, Leyendas chilenas, Stgo. 1952. por ejemplo, la leyenda "El cerro de Mauco" (pp. 236-247), recogida hacia 1936; Julio CHACON DEL CAMPO, Folklore linarense: La puntada del diablo, en Linares N° 14 (Abril-junio 1936) 106-108 (cuento recogido en 1914).

2.2.- Las fuerzas de salvación

La concepción popular de Dios nos conduce de lleno al discernimiento concreto entre las fuerzas del bien y del mal expresadas en los opuestos campos de pobres y ricos, respectivamente. El gran Cantor del siglo XIX, natural de Pelequén, Bernardino Guajardo, pone en boca de Dios las siguientes palabras dirigidas a Satanás:

"Si por pobre me desprecias
busca un rico que te dé
y cuando el rico te falte
busca tu pobre otra vez." (35).

De la enorme riqueza significativa de esta cuarteta tomada de un tema de la lírica profana, y que el Cantor la transforma a lo Divino, destaquemos, por de pronto, que Dios aparece identificado con la realidad del pobre, como ámbito antagónico e inverso al de los ricos.

Con todo, es la persona de Cristo la que adquiere toda la fuerza ontológica del pobre, en toda su complejidad y dramatismo histórico. Podríamos llegar a decir que, en la sabiduría campesina, Jesucristo es la explicabilidad del pobre o, en otras palabras, el pobre lleno de sentido histórico.

Cristo pobre llega a la tierra, en un ambiente de crueldad y persecución (36). Cuando José y María buscan un lugar para su nacimiento, "sólo hallaron crueldad/ en toda la monarquía/", decía el Cantor Daniel Meneses a fin de siglo (37). Las autoridades diabólicas de su tiempo no descansarán hasta asesinarlo (38).

Como una paradoja abismante, Cristo niega radicalmente en su vida esta realidad histórica homicida y cruel. Asume toda la precariedad de la "humilde pobreza", el hecho de que "no quiso ser distinguido". Veamos tres secuencias de la vida de Cristo,

(35) Cf. La Biblia del pueblo,..., p. 299.

(36) Cf. Daniel MENESES, Poesías populares, 1897.

(37) Cf. ID, Poesías populares, 1895.

(38) "Decían: ha murmurado/ del emperador Tiberio/ gritó el infernal imperio/ que muera crucificado/", en Nicasio GARCIA, Poesías populares, Santiago, 1884.

cantadas por los poetas campesinos del siglo XIX.

La primera es el nacimiento, cantada por el campesino de Coihueco, nacido en 1840, Agustín Matus:

"nació en un pobre pesebre
 Jesucristo, señor nuestro,
 el salvador de los hombres,
 el Dios-Hombre verdadero,
 lo vemos entre unas pajas
 abatido hasta el extremo.
 En su primera catédra
 el divinísimo M'estro
 da sus primeras lecciones
 de humildad y de desprecio.
 ¡Oh, si yo pudiese aquí
 ponderar por un momento
 cómo estaría José
 y María de contento!
 ¡Qué finísimas caricias,
 qué tiernísimos afeutos! (39).

Veamos ahora un pasaje de la predicación de Jesús, cantado por el poeta Bernardino Guajardo:

"Caudal, honor y belleza,
 títulos y dignidad,
 todo es pompa y vanidad
 hecha por naturaleza;
 Cristo la humilde pobreza
 era lo que más amaba
 y amarla nos enseñaba
 dando a saber de esta suerte
 que en la nada se convierte
 todo cuanto el mundo alaba." (40).

Finalmente, veamos una descripción de la entrada a Jerusalén, que inicia la Pasión del Señor; relatada por el poeta Daniel Meneses:

"Humildemente vestido
 iba el Hacedor sin brillo

(39) Julio VICUÑA CIFUENTES, Romances populares y vulgares, Santiago, 1912, p. 320.

(40) Cf. Bernardino GUAJARDO, Poesías populares, Santiago, 1881, Tomo V.

montado en un jumentillo.
 No quiso ser distinguido
 en aquel glorioso día." (41).

Por otra parte, Cristo aparece enseñando la igualdad, el perdón, y la muerte generosa como la más grande delicadeza del amor, la "fineza mayor", como decía el Cantor Guajardo, en medio de una historia asesina, que no puede dar la vida, porque sólo la quita:

"Querer sólo por querer
 es la fineza mayor
 el querer por interés
 no es fineza ni es amor." (42).

En la sabiduría popular, Cristo es la paradoja del mundo, la contradicción de lo dado e impuesto, en fin, la vida del pobre. Básicamente, el Cristo campesino y popular es el de la Pasión y la Muerte, el que acoge con gusto y ternura un suplicio por amor. Sin embargo, la noción de libertad que aportó la independencia política de Chile, ayudó a visualizar la Resurrección de Cristo como un hecho liberador, al punto que llegó a celebrarse la Pascua cristiana como una especie de fiesta de la independencia de Cristo, en los festejos del "Dieciocho de On Jecho", en la localidad de Colliguay (43).

Otra figura sagrada del pueblo es la Virgen María la que, desde el siglo XIX es para los pobres, ante todo, Nuestra Señora del Carmen. Ella cumple funciones directas de auxilio, y, a partir de la independencia de Chile se la asocia al anhelo o la promesa de una tierra propia y libre para los afligidos y los oprimidos. (44).

Uno de los rasgos mesiánicos y, por lo tanto, profundamente salvíficos y liberadores, de la sabiduría campesina del siglo XIX, es la identificación que se establece entre los campesinos y la Iglesia triunfante del cielo, formada por santos y santas. Ellos

(41) Cf. Daniel MENESES, El codiciado de las niñas, cancionero, cuaderno uno, 1897.

(42) Cf. La Biblia del Pueblo,..., p. 192, cf. también pp. 151, 244.

(43) Cf. Juan URIBE ECHEVARRIA, Folklore de Colliguay, Santiago, 1965.

(44) En 1869 la Virgen del Carmen fue declarada, por ejemplo, "Patrona y Reina de las prisiones de Chile", cf. Joaquín ALLIENDE, Carmen de los valientes, Santiago, 1974, p. 78.

expresan y procuran la profunda vitalidad, la vida abundante que los pobres necesitan y anhelan. Los santos viven regocijadamente la festividad campesina de esta tierra, y se revelan como serviciales y generosos amigos del pueblo, entre los que se destacan, en el siglo XIX, San Sebastián de Yumbel y Santa Rosa de Pelequén (45). Acerca del carácter festivo-popular de la vida de los santos en la Gloria, véase el siguiente extracto:

"San Pedro, como patrón,
mandó a buscar chica y vino,
arrollado con tocino,
patitas p'un salpicón,
un ponche bien cabezón
y un canasto de tortillas,
pa que tuitas las chiquillas
de la Corte celestial
se pudieran alegrar
y no les diera fatiga

...

S'estaba poniendo tarde
cuando dijo San Antonio:
caracho, por los demonios,
que'está la fiesta que se arde!
Echaré una cana al aire
como la echan los demáh
y con mucha suavidad
a Santa Clara un capote,
sin que ninguno lo note,
se lo voy a dar nomah!

... (46).

Digamos de paso que, por el contrario, la Iglesia jerárquica terrestre es comprendida en el pensamiento popular como una instancia ajena y no-mesiánica, un contra-signo salvífico. El clero se ubica entre quienes necesitan ser servidos en esta tierra (47).

(45) Cf. Reinaldo MUÑOZ OLAVE, El Santuario de San Sebastián de Yumbel, Santiago, 1927; Domingo Benigno CRUZ, Vida de San Sebastián y el santuario de San Sebastián en Yumbel, Concepción, 1934.

(46) Cf. Ramón LAVAL, Oraciones, ensalmos y conjuros del pueblo chileno, Santiago, 1910, pp. 10-4.

(47) Cf. la décima reproducida por Francisco BILBAO, en su Sociabilidad chilena (cf. nota 14). Véase también la noción de Iglesia implícita, en Ramón LAVAL, Cuentos de Pedro Urdemales, Santiago, 1925.

El gran signo de salvación y de gracia en la historia es eminentemente el pobre. En él se manifiesta la bendición abundante y generosa del cielo, sobre todo de la Virgen y los santos, en la vida cotidiana del hogar y el trabajo. Era, incluso, costumbre en la época llamar "bendito de Dios" a las personas buenas y generosas, entre los mismos campesinos (48).

La bendición de Dios a los pobres, haciendo de ellos vivos signos mesiánicos, es uno de los grandes secretos de la sabiduría campesina de la época:

"¡Ay, cuánto más desterraos vivimos los pobres en este mundo, que no los ricos, que, a las veces, se nos cree que nuestro Dios nos echa en olvido! ¡Ave María Purísima! Pero no es así, qu'El, teniendo atención de los pajaritos, mayormente la tiene a los cristianos. ¡Qué no podría yo contar de la misericordia de Dios en los difíciles casos porque he pasado! No son las hambres y na las sés comparás con su misericordia" (49).

Los campesinos acogen la pobreza como un estilo de vida rigurosamente evangélico, no ya por imposición del sistema de dominación, sino como una íntima y voluntaria confianza en Dios; como una pobreza libre y gozosa:

"En teniendo el pan que se necesita y un peacito de suelo onde acurrucarse, no hay que pedir más nuestro Dios" (50).

"Yo doy gracias a mi Dios que no mi ha dao na de que puea testar, porque las tiras qui un pobre tiene, ónde las va a testar nunca,..." (51).

s. 01

La sabiduría campesina, fundamentada en una honda intimidad con Dios, confía en su amor salvador:

"Yo confío en su misericordia, puesto que paeció por nosotros pecaores y además yo siempre he vivido allegao a su Majestá" (52).

(48) RSCh, 1917, p. 126.

(49) RSCh, 1918, p. 436.

(50) RSCh, 1916, p. 432.

(51) RSCh, 1918, p. 384.

(52) RSCh, 1917, p. 76.

A imitación de Cristo, el pobre, junto con vivir en la gratitud ante Dios, ejerce el bien y el perdón en una sociedad injusta:

"Aunque soy pobre he tenido
nobleza de corazón
por esta misma razón
a Dios soy agradecido
... De este modo como ven
aunque infeliz y fatal
a los que me hacen más mal
les deseo yo más bien" (53).

Incluso, es un tema de los cuentos campesinos de la época, el hecho que los pobres den la salvación a los ricos, Así, por ejemplo, en el cuento "El hijo, ahijado del pobre", recogido en Colchagua, los pobres, imágenes de Dios, traen la dicha y la ventura a los ricos, frágiles y amenazados en su vida (54).

Si la culminación del camino del mal es el castigo de Dios y la muerte pavorosa del rico, el destino último del bien es la plenitud de los pobres en la Gloria. Con confianza el campesino puede exclamar:

"Le pío a mi Dios que me lleve y me dé
su santa gloria" (55).

De este modo se cumple el anuncio evangélico de la muerte como paso hacia la vida:

"Mi Dios pa too tiene remedio, hasta pa la muerte,
como muramos en su gracia" (56).

Es impresionante la emotividad con que el campesino anhela el encuentro con Dios, con una fuerza y una familiaridad muy intensa:

"Eso hei pensao yo infiní de veces que qué será ver la
cara de nuestro Dios. Ya ve que, cuando uno ve algún

(53) Cf. La Biblia del Pueblo,..., p. 147.

(54) Cf. Rebeca ROMAN GUERRERO, Folklore de la antigua provincia de Colchagua, en RChEG, tomo LXII, 1929, pp. 213-8.

(55) RSCh, 1917, p. 77.

(56) RSCh, 1916, pp. 135-8.

amigo, mayormente a los hijos, a quien mucho tiempo que no veida, siente contento tan grande, que casi ni puee hablar, y muchas veces, en vez de hablar, llora de puro gozo...

Agora pensar que en el cielo hay tantos cantos, es pa pagarse" (57).

Tan importante fue la dimensión mesiánica del pobre atribuida por la sabiduría campesina del siglo XIX que llegó a crear un "descenso a los infiernos" del pobre, con los mismos rasgos del que realizó Jesucristo antes de resucitar. Así, el pueblo, en este caso el huaso, emprende una gesta liberadora, de carácter escatológico, contra Satanás y los poderes malignos, liberando a las almas condenadas en las regiones infernales:

Si Dios me presta el avío
y San Pablo los pellones
Santiago las estriberas
y el Diablo los espolones
Pongo toda mi esperanza
en el Salvador divino
para que el angen malino
no tenga conmigo alianza,
mi verdadera confianza
esta en el Padre querido
que a todos ha reunido
y desde que su hijo soy
a caballo al cielo voy
si Dios me presta el avío.
Con orden del Padre Eterno
y armado de todas armas
echaré fuera las almas
que hubiesen en el infierno;
atropellaré al Gobierno
de infernales escuadrones
acabare las legiones
si San Martín el Arcángel
me facilita su alfanje
y San Pablo los pellones.
Haré lo que hizo Judith
con Holofernes temible
saldré del infierno horrible

triumfante como David
temblarán de verme allí
los calabozos y hogueras
las más espantosas fieras
serán como una figura
si me da de su montura
Santiago las estriberas
Con la vara de José
y las fuerzas de Sansón
en el reino del Dragón
aún ni escombros dejaré;
las almas libertaré
de sus eternas prisiones
y si esas dominaciones
me diesen batallas crudas
perdera la bolsa Judas
y el Diablo los espolones
Al fin cuando dé la voz
la trompeta de Jerónimo
admiraremos a Dómino
que es el verdadero Dios;
temblará el infierno atroz
y el mundo será acabado
ese día desgraciado
cielos y tierra verán
el milagro que a San Juan
Dios le tiene reservado (58)

(57) RSCh, 1918, p. 386.

(58) Reproducido en Maximiliano SALINAS C., El Canto a lo Divino en Chile, Mensaje, julio 1980, p. 368.

RECARBARREN Y SU INTERPRETACION DE LA HISTORIA DE CHILE

E. Devés V.

"Hay progresos evidentes en el siglo transcurrido, ello no puede negarse. Pero esos progresos ostensibles son precisamente la causa de la miseria proletaria". Recabarren

La Colonia, la patria, el patriotismo, la Independencia, los proceres, los hitos más importantes, amén de otros temas, son las cuestiones que Recabarren va abordando cuando se refiere al acontecer nacional. Desmitificar, develar, desenmascarar son los objetivos que se propone. Defenderse, aclarar y orientar es la misión que acomete.

Es sobre todo con motivo de 1910, el centenario de vida independiente y republicana, que Recabarren ordena las reflexiones que ha venido haciendo él y los pensadores populares en torno a la historia de Chile: esa historia que se les ha presentado parcelada y por parcelada falsa; aquella de la cual se ha mostrado un solo lado: el de los que con ella se han beneficiado; la descripción del devenir nacional requiere su completación. Es necesario interpretar la historia patria también desde la perspectiva de quienes la han sufrido.

Tema y perspectivas

Para comenzar quisieramos explicitar dos cuestiones. En primer término la elección del tema, en segundo lugar los supuestos de Recabarren para abordarlo.

Entre los que han pensado en América Latina pareciera que un lugar privilegiado para detectar las reflexiones más originales, más propias y más auténticas es fijarse en aquello que han dicho sobre su país o sobre el continente. Es lo que viven desde más cerca a la vez que es algo sobre lo que Occidente ha escrito poco y por ello copiar o repetir se hace mucho más difícil que cuando se habla, por ejemplo, de las materias clásicas de la filosofía.

El tratamiento, en consecuencia, de la realidad nacional, de la historia de Chile, es un ámbito privilegiado para descubrir en Recabarren, dado el caso, aquello que penso más propiamente y, a partir de allí, aquello que puede ser de relevancia para alguien que se interesa por el desarrollo de las ideas en nuestras tierras.

La lectura que hemos hecho de él apunta, en parte al menos, hacia allá. Apunta a descubrir los elementos que puedan formar parte más cabalmente de una elaboración intelectual afincada en la propia circunstancia, experiencia, cultura e historia chilenas. He ahí algunos de los principios que nos han servido de guía para redactar este trabajo.

Por su parte el personaje estudiado establece también determinados criterios con los cuales trata este género de problemáticas; es cierto que no son principios muy elaborados pero sí nos entregan algunas orientaciones acerca de la manera como él mismo concibió su quehacer.

En su conferencia Ricos y pobres... la inicia poniéndose en guardia, ante eventuales críticas, mediante algunas precisiones en torno a lo que es la captación de los hechos. Parte sentando el objetivo que se propone:

"procuraré que estas expresiones sean el retrato de la verdad" (1).

Inmediatamente, sin embargo, pareciera que echa atrás en una pretensión que le parece ingenua. La verdad no es algo que pueda captarse así no más. Hay diferencias para apreciarla. De lo que se trata entonces es llevar a cabo una particular captación de ésta:

"es decir, de la verdad como yo la comprendo, como yo la siento, ya que desgraciadamente existen diferencias para apreciar la verdad" (2)

De este modo Recabarren sienta el relativismo en la comprensión de los fenómenos. Este relativismo o subjetivismo es planteado incluso de modo más claro y radical. El acontecimiento histórico se aprehende de manera diversa de acuerdo al sujeto:

"porque el modo de apreciar el desarrollo de la historia de un pueblo es diferente, según sean las personas que lo juzguen" (3).

Ahora bien, según él, lo que lleva al sujeto a adoptar una óptica, una perspectiva diferente a la del otro, no es una cuestión fundamentalmente personal sino que es algo que proviene de la existencia de clases en la sociedad. El hecho que existan clases diversas implica ópticas diferentes y pareciera que para llevar a cabo una visión lo más completa posible del fenómeno histórico se hace necesario adoptar las perspectivas de uno y otro sector social salvando así una visión parcelada; afirma:

"no es posible mirar a la nacionalidad chilena desde un solo punto de vista (...) es culpa común que existan dos clases sociales opuestas" (4)

De lo que se trata entonces es poner de manifiesto la perspectiva de los explota-

(1) Recabarren Luis Emilio: RICOS Y POBRES A TRAVES DE UN SIGLO DE VIDA REPUBLICANA, Quimantu, Stgo.-Chile, Segunda Edición, 1972, p. 244.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Id, 246.

dos pues la historia de Chile hasta el momento, piensa Recabarren, ha sido interpretada únicamente con los ojos de la burguesía. Pero ¿cuál es, dónde se encuentra, ese elemento básico que permite una comprensión de la realidad desde este particular punto de vista que es el de los oprimidos?

A esta pregunta responde un texto que no es de Recabarren pero que creemos se ubica en la misma postura. El factor básico que permite dicha aprehensión no es algo "teórico" pues

"las teorías no están al alcance de nosotros los obreros" (1)

A pesar de ellos, a pesar de esa carencia teórica, sostienen los redactores de este escrito

"sabe el trabajador de que manera es correcto el desempeño de un movimiento en las faenas que milita y sabe cuando está mal dirigido; sabe cuando está sufriendo los intereses del patrón y sabe también como remediarlos" (2).

Reformulamos la pregunta anterior: ¿Cómo "sabe" todo esto si, como dicen, las teorías no están a su alcance?

"No están a nuestro alcance las teorías por la sencilla razón de que, como trabajadores, la ilustración más avanzada que poseemos, está basada en la práctica adquirida durante largos años de rudo y esforzado trabajo" (3).

Es entonces la "práctica", nos dicen, lo que determina ese criterio capaz de enfrentar y afrontar las cosas desde un punto de vista propio. La misma idea es todavía corroborada con lo que sigue:

"para saber que el premio, o sea el salario que obtenemos por recompensa, está o no consultado con equidad y justicia, basta mirar si nuestras finanzas, cuyo regulador principal es el estómago, están bien equilibradas. Para saber esto no se necesita ser teórico" (4).

¿Qué ocurre, pues, cuando se olvida dicha realidad, esa experiencia de los explo

(1) Documento del consejo directivo general de la Mancomunal Iquique, aparecido en el periódico El Trabajo, de la misma ciudad el día 12-VII-1902.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

tados? Ocurre lo que ha pasado a los historiadores burgueses chilenos: se toma la parte por el todo, creyendo que lo que uno experimenta lo viven todos y lo que uno ve todos lo perciben idénticamente. Lo que pretende entonces Recabarren con su actividad es superar esa parcelación; mostrar la otra cara del acontecer nacional. Está bien, hay que referirse a lo que a ocurrido a la burguesía, a sus progresos y grandezas, pero colocándolos en su verdadero sitio, sacando simultáneamente

"a la luz, todas las miserias que están olvidadas u ocultas o que por ser ya demasiado comunes no nos preocupamos de ellas" (1).

Algunas categorías interpretativas

Quisieramos poner en relieve una serie de categorías mediante las cuales Recabarren conceptualiza alguna etapa, momento, proceso o fenómeno de nuestro acontecer histórico.

Se diga que Recabarren no es un académico sino que un político, un agitador incluso, y que por ello adentrarse en su obra escrita con determinadas preguntas puede ser en extremo falseador pues se intenta hacer algo que no procede y eso mismo lleva a traicionar el carácter de su pensamiento. Pareciera que tal objeción puede ser relativamente válida cuando se intenta analizar, y eventualmente cuestionar, el método, las categorías interpretativas, los criterios. Efectivamente creemos que su obra no puede agotarse allí pero que tampoco está demás detenerse en ese aspecto pues lo "académico" y lo "político" no están tampoco del todo desligados.

Aproximarse, por ejemplo, a la noción "progreso" o al uso de categorías como "feudalismo" o "proletariado" o a su criterio moral para juzgar el nivel de un pueblo, son cuestiones desde un cierto punto de vista relevantes pues lo llevaron a tomar posturas políticas y opciones que posiblemente no habrían sido idénticas si hubiera manejado otro lenguaje, de una parte; interesante también detenerse en estas cuestiones, de otra parte, pues son aspectos que en el ambiente académico nacional y latinoamericano han tenido mucha relevancia en lo que concierne a la interpretación de la propia historia y la propia realidad. En este sentido el carácter del período colonial o de las clases sociales existentes a comienzos del siglo XIX forman parte de una serie de preguntas que se han discutido y que inclusive todavía hoy día se tocan a la hora de hablar de la situación nacional. Por todo esto no nos parece inútil tomar en cuenta estos temas en Recabarren aunque, eso sí, poniéndonos en guardia contra lo que podría constituir su hipervaloración y la extrapolación de las conclusiones en el sentido de afirmar, por ejemplo, lo siguiente: puesto que ciertas categorías son inapropiadas todo el pensamiento de Recabarren

(1) Recabarren, Op. Cit. p. 245.

ren se derrumba; estimamos que su obra escrita o su actividad política es infinitamente más que algunas malas categorías que utiliza o que algún lenguaje del que permanece prisionero.

Trataremos brevemente las siguientes problemáticas:

- a) Su concepción de la Colonia como sistema feudal, entendiendo el feudalismo como el mal, el "pasado" y la superstición.
- b) Su concepción de las clases sociales en el período de la Independencia: burguesía y proletariado.
- c) Su concepción moralista o moralizante (no en sentido peyorativo) de la historia conceptualizada en términos de "progreso".

Hemos elegido estas tres cuestiones pues en la actualidad son fuertemente cuestionadas, al menos por ciertos sectores, al interior de nuestro país. Nos limitaremos a exponer sin entrar, obviamente, en la polémica.

a) Colonia-feudalismo

"Cien años ha, cuando la población de este país vivía en el ambiente propio de una colonia europea, que le había inculcado sus usos y costumbres (...). Se vivía en este país bajo el régimen de la sociedad feudal, algo atenuado si se quiere, pero con todas las formas de la esclavitud y con todos los prejuicios propios del feudalismo" (1).

b) Burguesía-proletariado en 1810

"(los llamados "padres de la patria") una vez terminada la guerra y consolidada la independencia, ni siquiera pensaron en dar al proletariado la misma libertad que ese proletariado conquistaba para los burgueses" (2)

c) Moralismo-progreso

"Si fuera posible reproducir ahora la vida y costumbres de esta clase (la última: gañanes, jornaleros, peones, etc.) de aquella época (1810) y compararlas con las de hoy día, podríamos ver fácilmente que no existe ni un solo progreso social. En cuanto a su situación moral, podríamos afirmar que en los campos permanece estacionaria y que en las ciudades se ha desmoralizado más" (3).

(1) Recabarren, Op. Cit. p. 247.

(2) Id. 262.

(3) Id. 247.

Por cierto estos no son los únicos problemas categoriales que suscita el lenguaje de Recabarren pero nos han parecido lo suficientemente relevantes como para dar una pauta del ámbito conceptual en el cual se mueve. Demás está señalar que un trabajo específicamente referido a esto podría apuntar a otros muchos aspectos si milares.

La consideración de los hechos

Una cuestión importante en el tratamiento de la concepción de la historia de Chile para Recabarren es el proceso mediante el cual llega su planteamiento, como el de sectores del movimiento popular de la época, a cuestionar la imagen imperante de la evolución nacional.

En un primer momento (mutualista) el movimiento popular asimila todos los argumentos del liberalismo; su conceptualización de la historia patria es bastante semejante al postulado liberal. Para el mancomunalismo, sin embargo, las cosas no son tan claras y en su seno coexisten interpretaciones disímiles y antagónicas. Poco más adelante, el Partido Obrero Socialista sostendrá una visión profundamente crítica de la interpretación liberal dominante que es aquella de la prensa y del discurso político oficial.

Quizas el punto más importante en torno al cual se produce esta polémica es la Independencia Nacional. Lo ocurrido en 1810 es objeto de interpretaciones y valoraciones hatto disímiles y que contribuirán a armar distintas versiones de lo que ocurre posteriormente con el Chile republicano y que no serán sino proyecciones de lo ocurrido el año 10. El hecho que se celebre el centenario de la Independencia es un motivo particularmente relevante para reflexionar sobre su sentido y proyecciones.

Según Recabarren, la versión que entregan los grupos en el poder del primer siglo de vida republicana es la de un mundo de progreso y felicidad generalizadas, el mejor de los mundos posibles.

" o miro y veo por todas partes generales alegrías y entusiasmos al acercarse cualquier ocasión de festividades, y yo en mi ser, en lo íntimo de mi ser, no siento ni siquiera el contagio de esa alegría ni de ese entusiasmo.

" siento tristeza porque creo que aquellos que sienten alegrías viven en el mundo de las ilusiones, muy lejos de la verdad" (1).

Transcribimos a continuación algunos pasajes de un artículo conmemorativo del centenario de la independencia nacional redactado por José A. Alfonso en el pe-

(1) Id. 245.

riódico de mayor significación para las clases dominantes de la época: El Ferrocarril, del 18-IX-1910.

Allí señala Alfonso:

"Resumamos.

"Fuimos de todas las republicas latinoamericanas, el país que primero, en 1830, aseguramos la paz interior.

"Nuestra Constitución de 1833 ha sido de una sólidez in-contrastable.

"Las dos revoluciones contra la Administración de don Manuel Montt y la del 91 no la han alterado.

"(...)

"La nota dominante de nuestro movimiento nacional puede decirse que ha sido el buen juicio, un sólido buen juicio que nos ha salvado dentro de nuestras fronteras y fuera de nuestras fronteras.

"Hemos sido, en general, muy bien gobernados.

"La clase dirigente merece bien de la patria.

"Y la clase dirigida, el pueblo, merece nuestra afeción profunda, por su patriotismo, por su energía, por su sencillez, por las condiciones de su carácter y acaso hasta por su excesiva mansedumbre.

"Otra nota dominante, que nos debe enorgullecer: puede decirse que nos hemos bastado a nosotros mismos.

"La ayuda extranjera, con la escasísima inmigración que hemos tenido, ha sido en realidad muy poca.

"Y, sin embargo, este rincón del mundo, la última y más miserable colonia española, aislada todavía entre la inmensa cordillera y la vasta soledad del mar, ha progresado enormemente.

"Aún más: muchas de las reformas en todo orden y muchos de los progresos, como los ferrocarriles y telégrafos, fueron aquí, en este apartado rincón, donde se iniciaron por primera vez en la América del Sur.

"Si bien nos fijamos, es ello sencillamente admirable.

"La colaboración extranjera, poca en cantidad, ha sido eficiente y distinguidísima con calidad y ante ella nos descubrimos reconocidos.

"¡Orden, paz, progreso!

"He ahí la resultante de nuestra obra.

"He ahí el triunfo de nuestro buen juicio y del esfuerzo combinado de nuestras mentes y de nuestros brazos.

"(...)

"¡Chilenos!

"Lo tenemos todo" (1)

(1) El Ferrocarril, Santiago-Chile, 18-IX-1910.

He aquí una versión bastante fiel, a pesar de lo simplificada y esquemática, de la interpretación liberal dominante en tiempos de Recabarren. ¿Cuál es, por su parte, la postura de este y cómo llega a sostener una concepción de la historia de Chile opuesta a la señalada?

Como ya lo insinuábamos el tema de la Independencia es una clave para entender este proceso. A continuación desarrollaremos, tomando sólo algunos hitos, la evolución en los planteamientos del movimiento popular y de Recabarren en particular.

Independencia y período republicano

Por ejemplo, Pedro P. del Carmen Araya, Secretario General de la mancomunal de Tocopilla y hombre de posiciones más bien moderadas dentro del mancomunalismo, en 1903 sostiene:

"Nuestro país, en tiempo del coloniaje era un factor sin mérito, sin nombre alguno que le diera valía o justa apreciación de sus productos o de su vida en el continente de las letras: Chile y sus hijos habían caído bajo la presión de intrusos señores" (1)

La triste visión del período colonial contrasta con la gloriosa gesta independentista.

"Pero la sucesión de los tiempos marcó una era de vida y cesando el tictac del reloj de Natura señaló en la esfera del Andes majestuoso la Emancipación política del territorio: Chile libre, vistió la túnica del ciudadano abriéndose paso para ocupar el asiento de honor que se le reservaba en el banquete de las naciones cultas y soberanas" (2).

Como puede verse lo que postula Araya no es sino la manera como el liberalismo ve los fenómenos de la Colonia e Independencia. Araya es un exponente de esta concepción de nuestra historia en el seno del movimiento popular. El mismo periódico, El Marítimo, editorializa el 17-IX-1903 sobre el tema:

"El sol del 18 de septiembre, de recuerdos nos trae la memoria las lides por la independencia, en la que tomaron parte hombres de otro temple y de otra índole, no igual a los de la generación actual" (3).

(1) El Marítimo, Antofagasta, 13-VI-3.

(2) Ibid.

(3) Id. Editorial.

Hasta aquí no hay gran diferencia respecto al articulista citado anteriormente ni con la visión imperante de las cosas, pero a continuación el mismo texto comenta:

"La ruptura de la coyunda que nos sujetaba al yugo español, ha empeorado nuestra situación, como ciudadanos de las clases menesterosas de la nación, en vez de servir nuestra independencia para que nuestros hombres dirigentes levanten al grado moral que de suyo nos corresponde en el desarrollo progresista de nuestro querido Chile" (1).

La Independencia continua siendo, para el editorialista de El Marítimo, un momento de gloria pero no abre paso a un período del mismo carácter. En concreto, las "clases menesterosas" luego de la gloriosa gesta han empeorado su situación.

Ya en 1904 Recabarren avanza otro tanto en lo que se refiere a la caracterización de la historia del país y que consiste en la descalificación de lo que ocurre entre 1810 y 1818. La Independencia constituye, dicho en síntesis, una fecha

"que marca una nueva jornada de esclavitud para el pueblo" (2).

Y no es casual que se inicie una "nueva jornada de esclavitud" con lo ocurrido a comienzos del s. XIX si se comprende la esencia de ese fenómeno. En el mismo texto afirma:

"Lo que hay de verdad, mirando las cosas sin pasión, es que un grupo de ambiciosos de poder y de dinero y que hoy son llamados padres de la patria, armaron a los esclavos de la colonia para hacer la revolución y una vez vencedores ellos se apoderaron de la dirección de los pueblos y del dinero" (3).

Esta Independencia genera una etapa en el acontecer nacional que no es mucho más gloriosa; o mejor dicho: es feliz para algunos en tanto que para otros no lo es tanto; existe en este nuevo período.

"una grandeza deslumbradora e inmensos progresos en las grandes industrias en donde se enriquecen unos cuantos, mientras nosotros (los obreros) vamos quedando atrás, muy abajo sumergidos en la más horrible

(1) Ibid.

(2) El Proletario, Tocopilla, 16-IX-1904.

(3) Ibid.

miseria" (1).

Decíamos, hace un momento, que Recabarren quería ver la historia desde el punto de vista de los ricos y del de los pobres. Eso es lo que hace en el último texto citado; caracteriza lo ocurrido a unos y otros: es cierto, hay progresos inmensos, pero estos son a costa de la miseria popular.

Hay entonces una determinada concordancia con la versión de los dominadores simultáneamente con una gran diferencia. A continuación desglosaremos y revisaremos dos niveles específicos en los cuales se expresan dichas diferencias y concordancias.

- a) El progreso económico: el cuestionamiento del progreso nacional como realidad universal que a todos beneficiaba se encuentra sintetizado, por ejemplo, en el escrito siguiente:

"De lo expuesto en el transcurso de esta conferencia se deduce que de todos los progresos de que el país se ha beneficiado, al proletariado no le ha correspondido sino contribuir a él, pero para que lo gocen sus adversarios" (2).

De este modo Recabarren opera el desenmascaramiento de la visión dominante de Chile. Es efectivo que hay progreso pero también es verdadero que dista mucho de ser para todo el país; es el progreso de la burguesía. A forjar estos adelantos han contribuido los explotados o, mejor aún, ellos los han producido pero no los pueden gozar. Se trata de un progreso que, en consecuencia, pierde gran parte de su validez. A este respecto es Recabarren más radical aún:

"Hay progresos evidentes en el siglo transcurrido, ello no puede negarse (...). Pero esos progresos ostensibles son precisamente la causa de la miseria proletaria. El progreso está constituido, pues, con cuotas de miseria" (3).

Cuando el progreso es sólo de una clase y eso todavía a costa de otra clase y cuando algunos tratan de presentarlo como general para todos los habitantes del país se está manifiestamente parcelando la historia y la realidad. A través de sus obras Recabarren intenta clarificar los límites y significaciones de esos progresos y desenmascarar la visión idílica y falaz de nuestra historia.

(1) El Trabajo, Tocopilla, 6-XII-3.

(2) Recabarren, Op. Cit. p. 282.

(3) Ibid.

b) Democracia y libertad: Lo mismo ocurre con estos otros dos elementos que no son menos relativizados que el anterior.

"Esta democracia pura que da a la República su aureola de grandeza, grandeza nacida en el seno mismo del pueblo no es sino una ficción, una simple ilusión...
¿llamaremos emancipación política del pueblo al cúmulo de corrupciones electorales que hoy se realizan? (1)

Dicha democracia y dicha libertad de que hablan los ricos es la de ellos; la que ellos conquistaron -aunque también, como en el caso del progreso, por el esfuerzo de los trabajadores- mediante la independencia de España. Según Recabarren, los proceres de la Independencia

"ni siquiera pensaron en dar al proletariado la misma libertad que ese mismo proletariado conquistaba para los burgueses, reservándole para sí la misma esclavitud en que vivía" (2).

Esa es, entonces, la segunda mistificación de la historia de Chile. Esta democracia y libertad no la goza el pueblo, para él es una simple ficción. Al pueblo, en verdad, le toca sufrir también dichas libertad y democracia pues los ricos para preservar sus derechos le "entregan" al pueblo la represión, el amedrentamiento, la conculcación de sus derechos, la destrucción de sus imprentas, la clausura de sus periódicos y la corrupción de sus conciencias por medio del cohecho.

Historia de Chile e historia de los explotados

Hay un aspecto dentro del acontecer nacional que para Recabarren tiene una importancia particular: se trata de la historia de los explotados. No se trata, sin embargo, de cualquier hombre o mujer del pueblo sino de la conciencia y de las organizaciones populares. En este sentido, más que la historia de los explotados lo que le preocupa es el acontecer de emancipación: el desarrollo de la conciencia y de la unidad.

Este acontecer emancipatorio tiene un curso opuesto a la vez que paralelo a la historia global del país. Tiene un curso paralelo en la decadencia, pues, el pueblo de un cierto modo es más miserable, más vicioso y más corrupto que antes; en ese sentido se retrocede. De otro lado, en cambio, es opuesto porque existen sectores en que el sentimiento de rebelión cunde. Así parece que dos discursos antagónicos se contrapusieran; afirma que:

(1) Id. 268-269

(2) Id. 262.

"La verdad de que en cien años de vida republicana se constata el progreso paralelo de dos circunstancias: el progreso económico de la burguesía; el progreso de los crímenes y vicios en toda la sociedad" (1).

"(La última clase) en cuanto a su situación moral, podríamos afirmar que en los campos permanece estacionaria y que en las ciudades se ha desmoralizado más" (2).

Sin embargo, simultáneamente, dice que:

"Una parte del pueblo, formada por obreros, los más aptos, por empleados, pequeños industriales salidos de la clase obrera y algunos profesionales, pero todos considerados dentro de la clase media, ha podido realizar algún progreso" (3).

"La clase trabajadora chilena, a despecho de los que no lo creen, tiene una conciencia formada, que ha venido desarrollándose desde hace más o menos treinta años en la epública" (4)

En estricto rigor estas afirmaciones son contradictorias, entendidas en su contexto no lo son tanto. ¿Por qué no lo son del todo? Dos son las posibilidades de conciliación.

Hay que entender a Recabarren. Lo que trata de probar con las primeras afirmaciones es que, en realidad, 1810 no es una fecha de independencia popular y 1910 no es fecha, por tanto, de celebración para el pueblo. En otras palabras: la historia del Chile republicano ha perjudicado al pueblo, o por lo menos, lo ha mantenido estacionario pero, y eso es claro, no lo ha hecho progresar; esto como globalidad en 1910.

No significa ello, sin embargo, que ciertos sectores del pueblo, pertenecientes por lo demás a lo que él llama "clase media", hayan realizado algunos progresos en esa misma fecha y que ya en la década de 1920 la clase obrera misma haya alcanzado niveles de conciencia y organización que permiten sostener que se han efectuado progresos pero que tampoco son resultado de lo democrático o republicano o rico de Chile sino que de la miseria, la explotación, etc.

(1) Id. 254.

(2) Id. 247.

(3) Id. 257.

(4) LOS ALPORES DE LA REVOLUCION CHILENA In: Obras escogidas, Imprenta Arancibia hermanos, Santiago, 1965, p.34.

El segundo razonamiento para conciliar ambas posturas se basa en el afán permanente de Recabarren por prestigiar al pueblo y desprestigiar a la burguesía. Esto opera del modo siguiente: cuando caben posibilidades que los dominadores se atribuyan el mejoramiento del pueblo él dice que este se encuentra en peores condiciones que antes y que por ende nada pueden atribuirse. Cuando, por el contrario, la burguesía pretende atacar al pueblo y sobre todo a las organizaciones de trabajadores, Recabarren sale en su defensa diciendo que estas representan un progreso dado que el pueblo en ellas se educa, adquiere hábitos higiénicos o lo que sea.

En lo que respecta a la visión de la historia del país y en ella de las organizaciones y conciencia proletarias ambas visiones tienen relevancia. La historia del pueblo es decadencia y progreso.

De una parte, el pueblo retrocede en la medida que la miseria permanece mientras los burgueses se enriquecen -retrocede en términos relativos-. En términos absolutos retrocede su nivel moral pues es un pueblo más vicioso y corrupto que antes. De otra parte progresa. Progresa como fruto de la rebelión espontánea frente a la injusticia y también como fruto de la mayor educación y organización que se ha ido dando.

En este sentido la historia del pueblo es análoga a la historia global de la patria donde el progreso, lo estacionario y la decadencia se manifiesta unidos. Contrariamente a lo que postulan las clases dominantes, para Recabarren, el signo marcante no sería el progreso, al menos en las cuestiones más destacadas, sino que lo estacionario y la decadencia. El progreso se da sobre todo en lo económico y en aquella economía que favorece a los explotadores. También se encuentra progreso en el pueblo pero pareciera que la mayoría de las veces permanece opacado por otros factores que son más fuertes.

Incluso acerca de esto no tiene Recabarren una postura única a lo largo de toda su vida; la que hemos mencionado corresponde más bien al año 10. En 1921, en cambio, sostiene una posición harto más optimista. Dice, por ejemplo, en un discurso ante la Cámara que ya citábamos:

"La clase obrera de Chile, a despecho de los que no lo creen, tiene una conciencia formada, que ha venido desarrollándose desde hace más o menos treinta años, en la República: que tiene ideales, que tiene altura de pensamientos y que siempre ha tenido interés de contribuir a la grandeza de la nación" (1).

Y en el mismo texto:

(1) *Ibid.*

"Pocos meses después se rehicieron esas imprentas volvieron a iniciar sus publicaciones y a continuar su labor cultural y de civilización. Esto es lo que hace el pueblo de Chile, lo que hace la clase genuinamente trabajadora. Ella, con su entusiasmo, con su inteligencia, con lo que a ella se le ocurre, ella tiene una aspiración grande de salir del estado caótico de ignorancia en que vive, y entonces busca ella misma los elementos para poder formar su capacidad intelectual" (1).

EDUARDO DEVES VALDES

(1) Id. 53-54.

I.- INTRODUCCION

En el estudio que hemos hecho de Alejandro Venegas no nos ha guiado tan sólo una motivación historiográfica. Junto con el interés que puede tener - en el marco de los distintos hitos del pensamiento chileno que se están presentando en este Seminario (1) - el hecho de destacar la figura intelectual de un personaje que nos parece relevante, y que merece ser más conocido y mejor justipreciado por la historiografía nacional, está también, de parte nuestra, el interés por examinar el significado y el aporte que el autor escogido ofrece - si nos fijamos en sus objetivos, en su metodología y en algunos de sus contenidos más sobresalientes - en la configuración de un pensamiento que surgido desde nuestra propia historia nos sirva para apoyarnos y proyectarnos críticamente en él. En otras palabras, quisiéramos preguntarnos acerca de la importancia que la obra de Venegas tiene en el nacimiento y desarrollo de un pensamiento nacional, capaz de interpretar a y de responder por nuestra circunstancia (2). De aquí que lo que haremos a continuación no apuntará solamente a enseñar lo que dijo o pensó Venegas, ya que más allá de un afán meramente reproductor (3), nos preocupan aquellas cuestiones de su pensamiento que, aunque no siempre explicitadas por él, puedan ser rescatadas, negadas o funcionalizadas en el sentido que ahora nos interesa.

Al hacer este trabajo, hemos partido de dos supuestos y una sospecha. El primer supuesto se refiere a la necesidad misma de desarrollar una expresión intelectual propia que, sin que esto signifique la adopción de un autoctonismo a outrance, retrógrado y paralizante, y sin que ello se contraponga a su vez a un universalismo bien entendido, nos permita sí - en la develación de nuestras raíces, tradiciones y obstáculos culturales más importantes - un estar-hacer-proyectar más conforme

- (1) "Panorama del Pensamiento en Chile", en la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, Segundo Semestre de 1980.
- (2) La noción pensamiento nacional no debe entenderse en el sentido estático de cuerpo de ideas o doctrinas propias, sino en el sentido dinámico de manera o estilo específico de teorizar y comprender el mundo. Esta noción incluye los distintos esfuerzos que desde Pilbao y Lastarria han propiciado una Biblia o Corán Americano, en el primer caso, y la necesidad de una "literatura nacional", en el segundo caso.
- (3) Este trabajo ya en buena parte se ha hecho por Enrique Molina y Julio César Jobet.

con lo que efectivamente somos. El segundo supuesto es que la expresión que nos importa instar no adviene de la nada, como tampoco puede ser el producto de un raciocinio puramente deductivo, sino que es preciso para acceder a ella buscar sus pistas en lo que ha sido y es nuestra historia, especialmente en el quehacer histórico-cultural del pueblo de Chile, para desde aquí - afirmando o negando - descubramos el verbo o el télos donde poder concientemente "montarnos". Una inmersión de este tipo - no siendo el único camino que es dable imaginar - crea, a nuestro entender, las mejores condiciones de posibilidad, la base más sólida, para la configuración de nuestro ser intelectual. La sospecha mencionada se refiere a la particular significación que, en esta perspectiva, hemos creído ver en Venegas. Con esto estamos valorizando el papel que un pensamiento no proveniente del mundo estrictamente popular, aunque sí profundamente anti-oligárquico, puede jugar en lo que hemos querido destacar brevemente en esta Introducción.

II.- VENEGAS Y SU CIRCUNSTANCIA HISTORICA

Antes de entrar, con la nueva mirada que se ha señalado, en el análisis del pensamiento de Venegas, se hace un deber siquiera mencionar algunos aspectos de su biografía y las circunstancias históricas más importantes que le tocó vivir. Es ésta una exigencia metodológica que nos parece fundamental cuando se quiere examinar y proyectar la eventual validez de un pensamiento; exigencia que debe estar presente en cada paso que se de y no tan sólo como un marco que se indica al comienzo y después se olvida. En este caso, sin embargo, vistos los objetivos particulares que nos hemos trazado - que han consumido buena parte de nuestros esfuerzos - y la falta de un espacio mayor, no podremos dar por ahora sino un rápido vistazo inicial.

Alejandro Venegas nace en Melipilla en 1871 y muere en Santiago, en marzo de 1922. Una vez egresado del Instituto Nacional, forma parte del primer curso del Instituto Pedagógico que había abierto sus puertas en 1889; conoce aquí a Enrique Molina, con quien entabla una larga y fructífera amistad. En abril de 1893 obtiene su título de profesor de francés. En mayo de 1905, el mismo Molina, que acababa de ser nombrado rector del Liceo de Talca le ofrece la vice-rectoría y las clases de castellano. Es en esta ciudad donde Venegas, bajo el pseudónimo de Dr. Valdés Cange, escribe su obra más importante: Sinceridad. Chile íntimo en 1910. (4)

- (4) Los datos de la biografía de Venegas están consignados especialmente en su "Página Autobiográfica", en Por propias y extrañas tierras (La Cultura Chilena, Nascimento, Stgo. de Chile, 1922) y en la obra de Enrique Molina: Alejandro Venegas (Dr. Valdés Cange). Estudios y Recuerdos. (Editorial Nascimento, Stgo. de Chile, 1939).

Veamos someramente algunos de los acontecimientos y rasgos más destacados de su tiempo histórico:

En 1879 nuestro país se embarca en la llamada Guerra del Pacífico. Las consecuencias de este hecho serán de gran importancia. "Desde el punto de vista económico - basamos nuestra exposición en la interpretación que hace Hernán Ramírez Necochea del período -, la guerra posee una significación extraordinaria. La incorporación de las provincias de Tarapacá y Antofagasta, significó la posesión de enormes fuerzas productivas en estado actual y potencial. Entre ellas se destaca el salitre. La adquisición de tan vasto emporio de riquezas, gravitó en todos los planos de la economía nacional " (5). El desarrollo que se experimenta por esos años no es el resultado de una expansión armónica de nuestra economía, sino que éste se debe tan sólo a la incorporación de la industria salitrera. "Esto, naturalmente, consolida y hace más intensa nuestra calidad de país monoprodutor; Chile enfrenta una seria deformación en su desenvolvimiento: una industria hipertrofiada supera a todas las demás en importancia" (6). A esto hay que agregar el dominio que el capital inglés, a través del salitre, hará sentir sobre el conjunto de la economía chilena. De ambas anomalías hubo, sin embargo, una cierta conciencia en determinados sectores del país. Balmaceda - según Ramírez - se enfrentó con decisión a estos problemas, promoviendo una serie de proyectos tendientes a dinamizar y diversificar los recursos del Estado, multiplicando las fuerzas productivas, y, a la vez, impulsando un desarrollo con características de independencia, de no sujeción al capital foráneo. Todo este impulso - que no tan sólo se expresa en el terreno económico - se verá bruscamente frenado por la conflagración de 1891. Las fuerzas triunfantes en esta contienda interrumpen el desarrollo del capitalismo nacional, tan acelerado en la década de 1880, y consolidan nuestra dependencia al imperialismo inglés.

En el terreno de la organización política, se instaura el régimen parlamentario que va desde la mencionada guerra civil hasta 1925, consagrando la tución del cuerpo legislativo sobre el ejecutivo. "Con ello las fuerzas económicas y sociales dirigentes aseguraron el predominio de un Poder público al cual tenían más fácil acceso, al que podían controlar con mayor efectividad y desde el que su representación más genuina estaba en condiciones de actuar en equipo y en forma perfectamente organizada" (7).

(5) Ramírez Necochea, Hernán y Paltra Cortés, Alberto: Balmaceda. Pedro Aguirre Cerda (Editorial Orbe, Santiago, 1960, p. 25).

(6) Ibíd., p. 26.

(7) Ramírez Necochea, Hernán: Balmaceda y la contrarrevolución de 1891. (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1972, p. 229).

1.1. En relación con la primera faceta de esta cuestión, Venegas utiliza y distingue los siguientes dos vocablos, que se expresan a la vez como criterio y contenido. Se trata, en primer lugar, del concepto de inmoralidad, entendido como aquello que atenta contra la moral o se opone a ella. "Al decir inmoral - especifica Venegas - tomo esta palabra en su sentido más amplio, que no es moral" (10). El segundo concepto es el de amoralidad, entendido como aquello que no tiene o está desprovisto de sentido moral. Es lo que - según Venegas - "algunos filósofos han querido designar con la palabra amoralidad, esto es, la ausencia de los sentimientos morales" (11). Estos dos sencillos vocablos-criterios, que afloran como plasmaciones concretas del Chile de la época y no como meros frutos de una construcción, son los que estructuran lo medular de su balance moral. Nuestro país, desde las últimas décadas del Siglo XIX, viene padeciendo una grave y profunda decadencia y desquiciamiento moral. Esta crisis generalizada, nunca a tal nivel experimentada, ha calado hondo en nuestra alma nacional. Se trata, señala Venegas, "de un mal que de la superficie callosa e insensible de la epidermis ha pasado a la sangre y amenaza los órganos vitales del cuerpo social. No se trata ya de meros síntomas, sino de una dolencia honda y completamente desarrollada" (12). Esta "ola de fango que nos inunda" y que nos arrastra a todos, salvo poquísimas excepciones que existen en todas las clases sociales y que son "como joyas perdidas y olvidadas en un basurero", se manifiesta, esta ola, en la inmoralidad más abyecta, en la multiplicación más increíble de todo tipo de vicios, como también, en el oscurecimiento y la pérdida más extrema del sentimiento moral. Y esto es aún más grave, si va acompañado del acostumbamiento, debido a nuestra connaturalización con el mal que nos afecta. "Nos pasa lo mismo - indica Venegas - que a los que se ocupan en los mataderos, a quienes por fuerza de la costumbre no les repugna el mal olor, ni les dan asco las inmundicias, ni les horrorizan la sangre derramada y las convulsiones de la muerte" (13). Ni siquiera vemos nuestra in y a-moralidad, ya

(10) Ibíd., p. 101.

(11) Ibíd., p. 146.

(12) Valdés Cange, Julio: Cartas al Excelentísimo señor don Pedro Montt. Sobre la crisis moral de Chile en sus relaciones con el problema económico de la conversión metálica (Soc. Imprenta y Litografía "Universo", Segunda Edición, Valparaíso, 1909, p. 24).

(13) Ibíd., p. 19.

que estamos completamente habituados a ella. La causa más importante de la crisis moral, caracterizada por "un utilitarismo grosero que hace consistir el objeto de la vida, en el éxito, y la principal palanca para alcanzar este, en el dinero" (14), por la codicia y la rapiña, por el favoritismo que reina en la administración pública, por el afán de lucro de la enseñanza, por el engaño y la mala fe de la prensa, por el despojo que ha hecho al pueblo mapuche, por el abandono con que se tiene al pueblo, por el imperio de mezquinos intereses personales, etc, la causa - decíamos - de esta situación es de raíz económica, "En las "Cartas a don Pedro Montt" /.../ - recuerda Venegas - dejé demostrado que la crisis moral que hoy nos sacude tuvo su origen en un hecho económico, el papel moneda inconvertible, establecido en 1878 por las penurias del erario nacional y mantenido después por las necesidades derivadas de la guerra Perú-boliviana. El billete depreciado favoreció al agricultor rico, al hacendado, al magnate; y como este dominaba en el Gobierno, particularmente en el Congreso, cuando las necesidades cesaron y el fisco pudo retirar sus billetes, el régimen de papel-moneda subsistió con doloso perjuicio para el resto del país" (15). Este hecho económico, claramente destacado y analizado en detalle por Venegas, benefició - como se decía - principalmente a los agricultores que con este régimen "se hallaron en la situación más favorable que es dado imaginar: sus granos, vendidos en Inglaterra, eran pagados en oro, y ellos saldaban aquí sus cuentas en moneda averiada" (16). La mantención del curso forzoso de papel-moneda produjo, según Venegas, una serie de trastornos e impedimentos graves en nuestra economía, como también en los demás ordenes sociales. Es este hecho, pues, la fuente de todas nuestras calamidades y el marco que explica la podredumbre moral interna.

1.2. Decíamos que, subyacente a la denuncia moral y orientándola, es posible encontrar una manera positiva de concebir la moral, una utopía, La tarea emprendida por Venegas no se reduce tan sólo a ser mera negatividad de lo negativo, puro rechazo a la situación vigente, sino que ella implica también una afirmación, un modo auténticamente moral de ser.

(14) *Ibid.*, p. 24.
 (15) Valdés Cange, Julio : Sinceridad, p. 4.
 (16) Valdés Cange, Julio: Cartas . . ., p. 41.

Comencemos por citar su obrita La Procesión de Corpus (17), que contiene ya - como bien ha sabido detectar Julio César Jobet - toda su profunda ética (18). En este relato se asiste al encuentro - una vez que el templo ha quedado solitario y la muchedumbre se ha lanzado a las calles - entre el protagonista y un humilde individuo, cuyo aspecto es el de un artesano pobre, y que resulta ser el propio Jesús. Por boca de él, Venegas hace una crítica muy severa a la sociedad, a la Iglesia y a la forma cómo se vive el cristianismo, tan alejado de su sentido originario. Expone asimismo "su fe - aprovechamos el resumen que hace Jobet - en una sociedad nueva, justa, humana y digna, en la que hayan desaparecido la ignorancia, el fanatismo, las rivalidades y los odios que dividen a las naciones y las razas, a las familias y clases sociales. Dicha sociedad debe estar basada en el amor y el altruismo, en la que el trabajo no sea una maldición, en que no haya ni siervos ni señores, ni magnates que viven en la ociosidad y en la opulencia, y desgraciados hambrientos que trabajan como bestias de carga; en la que la mujer esté libre de prejuicios y desarrolle todas sus facultades; en la que el sentimiento patriótico haya sido reemplazado por el sentimiento humanitario (19); en la que no haya ni fronteras ni guerras" (20).

Junto con estos rasgos generales de su concepción moral, se pueden citar también algunos más específicos. Veamos tan sólo tres de ellos:

Uno de los conceptos que aparece con mayor insistencia es el de "regeneración", entendido éste en el sentido de establecer o restablecer la forma moral adecuada. Frente al desquiciamiento moral descrito, es de absoluta necesidad para Venegas el volver a levantar el sentido moral perdido o ador-

(17) Valdés Cange, Julio: Por propias y extrañas tierras, pgs. 49 a 74.

(18) Jobet, Julio César: "Alejandro Venegas Valdés (Julio Valdés Cange) precursor del movimiento democrático popular", en Atenea (Año XXIII, Tomo LXXXV, N° 257/258, Concepción, Nov-Dic de 1946, p. 462.

(19) En Sinceridad, Venegas matiza esta cuestión, indicando que hay oposición entre patriotismo y humanitarismo sólo cuando el primer término se concibe como chauvinismo (p. 275).

(20) Jobet, Julio César: Op. cit., p. 462.

medido, como también la práctica de virtudes tales como el desinterés, el auténtico servicio público, el amor a la verdad y al saber, la defensa del oprimido, el patriotismo sano no belicoso, etc. Y dado que nuestro pueblo es muy ignorante y que los males que nos afligen han tenido su origen en las alturas, "por allí mismo - enseña Venegas - debe comenzar nuestra regeneración, si no queremos que las cosas lleguen a un extremo tal que, a fuerza de padecimientos injustos e irritantes, el pueblo abra los ojos y se revuelva enloquecido contra sus duros expoliadores" (21). La amenaza histórica que representa el mundo popular y la conciencia del cataclismo que se aproxima si no se corrigen a tiempo los males, constituyen algunos de los acicates más importantes que considera Venegas para hacer ver la urgencia de la regeneración que, como vimos, "debe venir de las alturas" (22). No deja de ser significativo, en este sentido, el hecho que sus dos más importantes obras estén dirigidas en forma de cartas al presidente en ese entonces en ejercicio Pedro Montt y al recientemente electo Ramón Barros Luco. Esta regeneración entendida en forma más o menos semejante a la manera como ciertos socialistas utópicos europeos concebían algunos de los medios para alcanzar el Socialismo - la posibilidad de llegar a él a través de la conversión del jefe de Estado - muestra a su vez una de las limitantes más importantes que, a nuestro juicio, tiene la utopía del autor que estudiamos. Teniendo ésta una intencionalidad profundamente anti-oligárquica, ello no basta para situarla como emergente del propio mundo popular.

Otro de los rasgos específicos de su concepción moral - proyección inmediata de la actitud fundamental indicada - se refiere a la necesidad de examinar y de ver con toda sinceridad los elementos propios y más candentes de nuestra realidad. Frente a una situación que no vemos y a la cual nos hemos habituado en sus vicios, Venegas plantea la tarea de abrir los ojos y de reconocer nuestro estado, aunque nos pese. Sólo la verdad es moral. Para ello es preciso eliminar la distancia que hay entre lo que creemos ser y lo que real y efectivamente somos. Se trata, en suma, de evitar el error que cometió - dice Venegas - "aquella vejezuela del epigrama de Quevedo, que rompió el espejo que le mostraba la verdadera imagen de su rostro feo y amojamado" (23). Especial importancia tiene, en esta dimen-

(21) Valdés Cange, Julio: Sinceridad, p. 252.

(22) Sin embargo, y puesto que el mal es muy hondo, Venegas a ratos sólo confía en la juventud (Cfr. Sinceridad, p. 285).

(23) Valdés Cange, Julio: Sinceridad, p. 199.

sión, el conocimiento cabal de la realidad del pueblo, elemento por largo tiempo despreciado y olvidado por las clases dirigentes (24). Es menester, para Venegas, volver los ojos hacia esta realidad, no - claro está - por un afán meramente cognoscitivo, sino con la intención de redimir al pueblo, "haciéndole partícipe de nuestra cultura, nuestras virtudes y nuestra felicidad" (25). La incorporación plena del pueblo a "la" cultura - no existe aquí el proyecto de una sociedad y cultura popular, en su sentido fuerte - es lo que permitirá, entre otras medidas, enmendar los rumbos errados que hasta ahora se han seguido.

La preocupación por ver la realidad tal cual es se integra a otra semejante existente en el mismo período en otros pensadores de nuestra América Latina. Nos estamos refiriendo a autores tales como el cubano José Martí y su obra Nuestra América de 1891, a el uruguayo José Enrique Rodó y su Ariel de 1900, a el mexicano José Vasconcelos y su Raza Cósmica de 1925, etc. Todos ellos, desde perspectivas diversas, propician - como lo ha mostrado Leopoldo Zea - "una vuelta a lo propio" (26), a la propia realidad de ésta nuestra América. Esta inclinación es totalmente compartida por Venegas. Aún más, ella es en él el producto de una exigencia de tipo moral (27).

El tercer rasgo específico de su concepción moral dice relación con el lugar donde ella se juega. La moral, para Venegas, no se presenta en forma primeramente enunciativa o principista. Ella, por el contrario, se pone en movimiento una vez que se introduce en la trama social, sentando sus reales en el campo de la economía, de la política, de la enseñanza, etc. Uno de los criterios de discernimiento más importantes que se repite es el de respeto al interés general. Es inmoral lo que viola este interés. Nuestras clases dirigentes son inmorales y anti-patrióticas, concluye, porque han atentado precisamente contra

(24) Estando lejos de su ánimo la idealización, Venegas no tiene empacho alguno en reconocer la ignorancia y la ceguera del pueblo cara a su situación. (Cfr. "A través de las altas y bajas tierras peruanas", en Por propias y extrañas tierras, p. 115).

(25) Valdés Cange, Julio: Cartas..., prólogo de Enrique Concha H. (el mismo Venegas), p. 13.

(26) Zea, Leopoldo: Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo (Sep. Diana, México, 1979, p. 19).

(27) En Chile, esta vuelta a sí está íntimamente ligada al reconocimiento de la "cuestión social".

el bienestar de la mayoría, cuidando tan sólo el suyo propio. La moral, para Venegas, será pues nacional o no será.

2.- El problema del método

Como se ha podido desprender del desarrollo anterior, la cuestión moral expresándose fundamentalmente en contenidos y denuncias concretas, objetivas, tiene también - aunque en forma matizada, alejada de cualquier extremismo apriorístico - el carácter de óptica, de camino que permite el acceso a la realidad y a su estructuración crítica. Sin olvidar, pues, este carácter parcialmente metodológico de la visión moral, veamos ahora otros aspectos de este dominio, que no por estar menos tematizados que la cuestión precedente dejan de ser significativos en el pensamiento que auscultamos.

Una correcta comprensión del problema pasa por la inserción de éste dentro de lo que ha sido definido como la actitud fundamental de Venegas, a saber, su radicalidad. Esta característica central marca de pe a pa el conjunto de su análisis, como también - consecuentemente - la forma cómo este se realiza.

Es precisamente la inclinación descrita, el deseo de no engañar o engañarse, lo que va a crear las condiciones intelectuales apropiadas para destacar, por sobre las opciones ideológicas personales, los hechos tal como ellos se dan en la sociedad. Más que a la exposición o defensa de un pensamiento, asistimos - en este caso - a un análisis que se explaya a partir de los problemas y situaciones objetivas mismas. No estructurándose éste en forma deductiva, ni desde posiciones ideológicas tomadas de antemano, deja que sean los propios hechos los que se manifiesten como tales. No es, pues la doxa griega la que interesa desarrollar principalmente, sino más bien el factum latino. Evidentemente que esto - como ya sabemos desde Kant - no es posible que se de con absoluta desnudez, de aquí que el examen de Venegas incluya también, como ya se ha señalado, una óptica determinada - preñada seguramente de preconcepciones no manifiestas. Esta comprobación no cambia, sin embargo, el sentido esencial de su análisis, cual es, la valorización de lo que efectivamente se da, más allá de gustos, deseos o apologías ideológicas. Es ilustrativo mostrar la acción emprendida por Venegas para fundamentar sus estudios. "Inclinado por naturaleza al estudio de los problemas sociales - nos dice en su "Página Autobiográfica" -, traté de conocer en primer lugar los de mi patria y dediqué los días de vacaciones a estudiar la si

tuación de sus pobladores; así conocí la vida de los inquilinos en nuestros campos, visité las minas de Lota, Coronel y Curanilahue, para observar la de los que extraen el carbón, penetré al interior de la Araucanía, para conocer la situación de nuestros indígenas, recorrí las provincias de Coquimbo y Atacama para formarme concepto de la de nuestros legendarios mineros, y, por último, en Tarapacá y Antofagasta comí en una misma mesa y dormí bajo un mismo techo con los trabajadores de las salitreras, para poder escribir con conciencia sobre sus necesidades y miserias.

Frutos de estos estudios - concluye- fueron los libros en que hice el recuento de los infortunios de la patria y propuse sus remedios" (28). Los libros que menciona son, pues, el resultado de observaciones hechas por él mismo durante muchos años, del contacto directo con la realidad del país, especialmente con la realidad de su pueblo. Se trataba, en definitiva, de ir a los hechos mismos, de estar "donde las papas queman", para sólo así - fruto de un contacto personal con estos - destacarlos en toda su veracidad y crudeza. Este respeto por los hechos y la información, influenciado quizás por el ambiente positivista de la época (sus Cartas están dedicadas a Juan Enrique Lagarrigue), y la inclinación anti-doctrinaria que apreciamos en nuestro autor, constituyen una de las características más sobresalientes que se ha indicado como propia del llamado grupo "nacionalista" de comienzos de siglo, al cual Venegas pertenecería (29). En contraste - hace notar Hernán Codoy - con los ensayistas chilenos del XIX - un Bilbao, un Lastarria - en quienes "predominó la exposición doctrinaria de ideas políticas y filosóficas con escasa referencia a la realidad inmediata", los ensayistas sociales de comienzos de siglo - se refiere a Nicolás Palacios, Tancredo Pinochet Le-Brun, Francisco A. Encina, el mismo Venegas y otros - "parten del análisis de la sociedad chilena, con escaso aparato doctri

(28) Valdés Cange, Julio: "Página Autobiográfica", en Por propias y extrañas tierras, ps. 45 y 46.

(29) Visto esto desde otro ángulo, se impone una revisión de la pertenencia de Venegas a dicho grupo. Al respecto dice Cristián Gazmuri en un estudio reciente: "Este dolor por Chile no siempre refleja una actitud nacionalista en el sentido que se entiende la palabra en el presente. Nacionalistas fueron Tancredo Pinochet, Palacios, Encina, Guillermo Subercaseaux. Pero Alejandro Venegas y Luis Emilio Recabarren fueron, dentro de este criterio, claramente antinacionalistas". Testimonios de una crisis. Chile: 1900-1925 (Editorial Universitaria, Stgo. de Chile, 1980, ps. 11 y 12).

nario y teórico pero mayor consideración de los datos de la realidad" (30).

V.- ALGUNAS REFLEXIONES DESDE VENEGAS

Como decíamos al comenzar, el interés principal que mueve a este trabajo es el de iniciar, a la luz de la obra de Venegas, una reflexión acerca de las posibilidades de desarrollo y concreción que puede tener un pensamiento caracterizado de nacional. Es pensando en esta cuestión que hemos jerarquizado y estructurado la labor analítica de Venegas, teniendo sí el cuidado no de torcer sino de respetar sus intuiciones más profundas.

Teniendo ya a la vista la exposición precedente, adentrémonos ahora en aquello que nos interesa más particularmente:

I.- El primer aspecto que se ha destacado, auténtica clave para entender lo más esencial del pensamiento de Venegas, es la radicalidad de su discurso, intencionalidad ésta que marca de punta a cabo toda su obra. Principal característica de esto es su acendrado amor a la verdad. Esta no se alcanza, sin embargo, de cualquier manera. Es preciso - y es ésta una nota epistemológica de relevancia - apartar el velo de fantasías y sofismas que la ocultan; es preciso - en otras palabras - practicar una labor de des-cubrimiento de aquello que está normalmente cubierto para ojos no entrenados. Y esto es así porque la verdad no se encuentra en la apariencia, en la superficie - caldo de cultivo de los engaños de los poderosos -, sino en lo íntimo, en el núcleo interno de la sociedad.

Pensamos que este espíritu, tan importante en la obra del autor que nos ocupa, no puede estar ausente en la elaboración de una expresión intelectual que debe asentarse precisamente no en una "verdad" tendenciosa, intencionalmente acomodada por las clases dominantes, sino en una otra que refleje o desentrañe más fielmente nuestro ser colectivo. Aún más, pensamos que esta característica, este afán

(30) Todoy, Hernán: "El pensamiento nacionalista en Chile a comienzos del siglo XX", en Dilemas. Revista de Ideas (Editorial Universitaria, Stgo. de Chile, N° 9, Diciembre de 1973, p. 32). Ver también: Vargas Cariola, Juan Eduardo: "Dos mentalidades políticas a comienzos de siglo XX: los partidos tradicionales y la tendencia nacionalista", en Revista de Ciencias Sociales (Universidad de Chile; Facultad de Ciencias Jurídicas, Económicas y Sociales; Valparaíso, Diciembre, 1975).

de radicalidad, tiene que estar llamado a constituirse - al igual que en Venegas - en el elemento central y orientador de la expresión que buscamos. La autenticidad de la misma y su proyección en el tiempo descansan en este elemento central y, por ende, en la capacidad de aprehender correctamente, sin engaños ni autoengaños, la verdad de nuestro ser, el núcleo íntimo que nos caracteriza. El pensamiento que propugnamos tendrá realidad tan sólo si logra enraizarse, a través de un trabajo largo y paciente, en nuestro ethos histórico-cultural, que es nuestra verdad más profunda, todavía no suficientemente develada. Para llegar a ello habrá que, como hace Venegas, romper y desgarrar; en suma, azuzar la crítica y también, agregamos, la autocrítica. Se impone, en este sentido, - por citar sólo algunos ejemplos - una revisión rigurosa de la imagen que acerca de nuestra alma colectiva ha ofrecido la historiografía tradicional, de las ideas y creencias (en el sentido orteguiano de estos términos) que nos han servido para autoafirmarnos, de los "valores" que se han destacado y de los "contravalores" que se han menospreciado u ocultado. Se impone, asimismo, y como complemento de la revisión crítica, la necesidad de estudiarnos más a nosotros mismos, de conocer mejor nuestra producción intelectual y sensitiva, analizando la manera precisa cómo ésta se engarza con la ideología imperial, examinando la mayor o menor fuerza que en ella tienen nuestras raíces culturales más originarias, el carácter mestizo de algunas de estas manifestaciones, las posibilidades históricas inherentes a este carácter, etc. Particular importancia reviste el estudio del universo cultural popular, en su amplio abanico de posibilidades expresivas. Ello, tanto en lo referido a sus manifestaciones doctrinarias, programáticas o políticas, como a sus vivencias afectivas, éticas, míticas o religiosas.

De todo esto y mucho más debe darse cuenta. Evidentemente que para acometer con esta empresa no basta - como pudiera pensar Venegas - con lucir y practicar una honestidad o sinceridad a toda prueba. La verdad desgraciadamente, no es siempre patrimonio de los hombres de buena voluntad. Será menester, pues, practicar también - en primer lugar y en forma permanente - una labor de acecho a nosotros mismos, de estricta marcación al hombre que somos, tratando así de detectar nuestras propias formas de representación ideológica, nuestros íntimos intereses y deseos. Junto con esta suerte de epojé personal, que no implica, sin embargo, una negación de lo que somos y queremos, habrá que intentar explicitar y tematizar la perspectiva que se ha escogido como la más adecuada para la aprehensión del núcleo en cuestión. Esta perspectiva - reflejo en buena medida del proyecto histórico por el cual optamos - deberá afinarse y corregirse constantemente en estrecha recurrencia con el sentido real que transparenta dicho núcleo.

2.- Veamos enseguida las proyecciones que resultan de la metodología puesta en ejecución por Venegas:

Hemos ya señalado, en síntesis, cómo la mencionada radicalidad de su discurso, el espíritu anti-sistema que lo agita, se vincula con un acceso más directo, menos mediatizado por doctrinas, a la facticidad,. Se ha creído interesante destacar este punto porque pensamos que más allá de la justeza o no de algunas de sus afirmaciones, más allá de las cuestiones importantes que se le quedaron en el tintero - falta en él una mejor comprensión del papel que jugaba en Chile el capital inglés, por ejemplo -, más allá incluso de las parcialidades inherentes a su posición de clase, éste - por así decir - desamparo ideológico que se constata en Venegas, además de facilitar el acceso indicado, trae consigo - tra- za que nos parece de la mayor trascendencia - el reconocimiento y la revalorización ontológica de nuestra realidad. Esto de presentarse como estando a la intemperie, desprovisto de la tentación ideológica, desamparado (relativamente, por cierto), supone, a ju- cio nuestro, la dicha revalorización. Aunque Venegas no fue con- ciente de esto, es quizás este descubrimiento el sentido más prof- fundo que tiene lo íntimo tan afanosamente buscado por él.

Esta vuelta a la realidad que apreciamos en Venegas, por dura o fea que ella sea, y la revalorización de la misma que esta tentati- va conlleva, son precisamente unos de los requisitos indispensa- bles para la constitución de un pensamiento nacional, afinado en su facticidad (en cierto modo irreductible a otras facticidades) y autónomo de la ideología imperial. Es desde esta base - y sin que ello implique de manera alguna aislamiento o negación de la soli- dad internacional - que es posible, además, como señala Arturo Andrés Roig, "desenmascarar el saber importado, denunciar el espí- ritu imitativo y arrojar por la borda todo lo inauténtico" (31). La necesaria inmersión y a la vez resurgimiento que postulamos, el conocimiento del devenir histórico-cultural nacional y especialmen- te del devenir cultural popular, la patentización de los esfuerzos - muchas veces dramáticos - que en nuestro medio se han dado por romper con la dependencia, y, fundamentalmente la irrupción con- creta, histórica, de todo esto nuestro, es, a nuestro entender, uno de los caminos más adecuados para superar la alienación ideológi

(31) citado por Cerutti, Horacio: "Propuesta para una filosofía política latinoamericana", en Revista de Filosofía Latinoamericana (Ediciones Cas- tañeda, Argentina, N° 1, Enero-Junio 1975, p. 53).

ca, desde la cual nos alimentamos. Un pensamiento nacional - no colonizado - debe fundarse en este contacto, para desde aquí romper y desgarrar, como diría Venegas. En particular, repetimos, esta inmersión-resurgimiento tendrá que poner en un relieve especial la praxis histórico-cultural de Calibán, símbolo por oposición a Ariel del pueblo americano, según enseña Roberto Fernández Retamar (32). Tarea ingente ya que exigirá la utilización de criterios distintos y a veces opuestos a los comunmente empleados en este dominio. Para acceder a este mundo tendremos que potenciar una cualidad quizás recóndita en nosotros, tendremos que ser - si se me permite la expresión - nictálopes, es decir, desarrollar esa capacidad que permite ver mejor de noche que de día. Sólo así se dará cabida, ya no a lo "visible" (en el sentido de Eduardo Mallea) (33) o a la razón de la "civilización" (en el sentido que le da Domingo Faustino Sarmiento) (34), sino a lo "invisible" (en el mismo sentido de Mallea), a la noche en lugar del día oficial, a lo aparentemente mudo u oculto, al pueblo que tiene luz y que clama por expresarla. Se tratará, en definitiva, de sumergirse en la realidad popular, en ese universo profundo, aunque no vacío ni completamente asimilado al poder, que pugna por manifestar y desarrollar su propio verbo. Es desde esta palabra creadora, leviatánica para las concepciones del statu quo, que debe irse gestando - sin que ello signifique practicar innecesarias exclusiones - el pensamiento nacional que propugnamos. Este no será ya una mera proyección de intereses o deseos particulares, sino más bien el resultado - siempre cambiante - de lo que en nuestra realidad y no en otra se ha ido larvando. Inmersos en esta corriente - que no supone la exclusión de un proyecto político, como en Venegas no supuso tampoco la ausencia de un programa detallado de reformas sociales - los filósofos deberán renunciar al monopolio de la palabra. Esto no será nada de fácil de aceptar, especialmente por aquellos, que creían tener ya apropiado y congelado el sentido del ser. A estos, una vez más, la historia les mostrará su astucia.

(32) Fernández Retamar, Roberto: Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América (Editorial La pléyade, Buenos Aires, 1973).

(33) Cfr. Mallea, Eduardo: Historia de una pasión argentina (Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1969, capítulos III y IV). También: Conocimiento y expresión de la Argentina (Sur, Buenos Aires-Madrid, 1935).

(34) Sarmiento, Domingo Faustino: Facundo o Civilización y Barbarie (Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1977).

3.- Pasemos, por fin, a la cuestión moral:

Como se ha podido apreciar, es ésta una temática que claramente sobresale en el friso analítico de nuestro autor. De aquí que se haya señalado, en cierta ocasión, la raigambre española, especialmente senequista de su obra. En la perspectiva que ahora nos interesa desarrollar, la cuestión moral ocupa un lugar no menos central que en Venegas. Y esto tanto en el aspecto de negación como de afirmación que esta cuestión ofrece. Se recordará que Venegas no practica tan sólo una labor de denuncia moral, sino también - y en forma subyacente a esta labor - es permitido encontrar en él una utopía. El carácter destructivo-constructivo de la moral aparece, a nuestro entender, plenamente incorporado al desarrollo de un pensamiento que exige para constituirse el tener claridad acerca de los elementos que lo distorsionan o engañan, como también acerca de aquellos que auténticamente lo afirman y proyectan. El pensamiento nacional que impulsamos debe estar, pues, debidamente pertrechado del bagaje moral, denunciativo y utópico, correspondiente a su dominio específico. El criterio de discernimiento moral adecuado a este dominio no habrá que buscarlo - como no fue tampoco el caso de Venegas - en principios abstractos, anteriores a todo contacto con la realidad, sino más bien en estrecha y directa relación con esta misma. Es esta inserción concreta, practicada permanentemente, la que nos permitirá - desde ella - ver, negar o relanzar. Será moral, entonces, aquello que posibilite - sin provincianismo pero tampoco sin complejos - la emersión, el núcleo fundante que nos caracteriza como pueblo; será inmoral, por el contrario, aquello que niegue este núcleo, nos aleje o aliene en formas extrañas e imperiales. No se trata, pues, de - como decíamos - formularse principios, para después - en un acto segundo - examinar si éstos se cumplen o no en los hechos, ya que el criterio orientador de la práctica moral se encuentra ya operante en la particular teleología del ethos colectivo. Es desde esta dinámica que se confunde especialmente con la experiencia y la sabiduría popular acumulada en largos años de lucha, que debe surgir críticamente el pensamiento - preñado de contenido profundamente moral y humanista - nacional que buscamos. Y esto porque, como señala Julio De Zan, "el ethos tradicional que recibimos de los antepasados y del cual somos portadores vivientes, no es un depósito muerto, una pieza de museo, sino que es algo vivo y dinámico; no es solamente memoria del pasado sino también fantasía del futuro" (35).

(35) ° De Zan, Julio: "Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional", en Cultura popular y filosofía de la liberación (Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1975, p. 115).

Los tres rasgos específicos que aparecían en la propuesta moral de Venegas pueden - si son reformulados en el sentido que nos interesa - ayudarnos en la tarea que estamos impulsando. La urgencia de ver la realidad sin fingimientos ni simulación, especialmente la que le toca vivir y sufrir al pueblo; la urgencia también de reestablecer la forma moral adecuada, en la dirección que apuntábamos recientemente, a saber, como recomposición del ethos; así como la inclinación a respetar los intereses y la vocación ontológica de la mayoría, son algunas de las cuestiones que una vez asumidas como tendencias naturales por nuestro pensamiento nacional pueden contribuir a revertir el proceso de negación o desidentificación cultural al cual hoy día, en nuestra patria y en buena parte del continente, estamos sistemática y programadamente sometidos. Esta es la responsabilidad más delicada e imperiosa que este pensamiento tendrá que sobrellevar. En la faena, larga y trabajosa, de reconstrucción y reidentificación de nosotros mismos, el futuro no se presentará tan sólo como lo nuevo, será también reposición.

CARLOS A. OSSANDON.

José Manuel de Ferrari F.

INTRODUCCION

En primer lugar, es necesario dar una explicación que modere las expectativas que despierta un título tan ambicioso como el que encabeza nuestra ponencia. (1).

De partida, yo supongo que ustedes comprenden las dificultades que tiene el pretender:

- componer el mundo de las ideas,
- ideas que se dan en una institución compleja como es la Iglesia Católica,
- en un período de tiempo largo.

Mirando el título en absoluto; nos encontramos con dos dificultades básicas:

- No hay un sujeto homogéneo; no es una persona.
- No hay un hecho preciso frente al cual fijar el pensamiento.

Sin embargo, esta dificultad no nos debe paralizar en un intento por entender el pensamiento como proceso amplio y dinámico, lo que supone un esfuerzo de interpretación global.

¿Cuál es el sujeto del pensamiento, es decir, de qué Iglesia hablamos?

Fundamentalmente es la que se entiende como "Iglesia Oficial", que se expresa a través de su jerarquía o con su anuencia. Sin embargo, también mostramos algunas posiciones que podrían entenderse como disidentes del pensamiento oficial, pero que se encuadran, de todos modos, dentro de los marcos oficiales.

¿Qué ideas, qué pensamiento tratamos? El pensamiento que se expresa en el diálogo de la Iglesia con las corrientes ideológicas en boga.

(1) El tema de la ponencia abarcó los primeros 100 años de vida republicana, es decir, de 1810 a 1910, en los cuales se destacaron tres períodos: la Independencia Nacional (1810-1840), el ascenso liberal (1840-1880) y el apogeo liberal (1880-1910). Por motivos de fuerza mayor el autor no ha podido entregar la ponencia completa, pero con su autorización nos permitimos publicar la parte correspondiente a los dos primeros períodos, abarcando los años 1810-1880.

El pensamiento que se da a conocer en las formulaciones del proyecto de sociedad que la Iglesia propicia para el país.

El pensamiento que se manifiesta en la relación que tiene la Iglesia con los movimientos sociales y con las instituciones políticas. En síntesis, el pensamiento que surge de la integración de la Iglesia con la sociedad de su época.

Pues, éste pensamiento tiene carácter teológico y también político. Es teológico por su motivación, por su finalidad y por su metodología, pues corresponde a un esfuerzo eclesial por interpretar, a partir de la fe y responder desde la misma perspectiva a la sociedad. También es de carácter político por su objeto e interlocutor.

En este entendido, podemos decir que el objeto de nuestra exposición es el pensamiento social de la Iglesia o su teología política (entendido el término en sentido amplio).

I.- UNIFICACION HISTORICA

La historia de la Iglesia en Chile nos señala dos grandes épocas religioso-culturales, en las cuales se anida el pensamiento teológico. Estas son:

- a) La época de la Cristiandad Colonial (s. XVI-XVII).
- b) La época de la Nueva Cristiandad (s. XIX-XX).

El hecho que marca la división de épocas es la Independencia nacional.

Durante la primera época la Iglesia se inserta en los marcos de la sociedad colonial y de la monarquía hispana, donde los poderes religiosos y civiles se confunden con sus mutuas invasiones de terrenos. El derecho de patronato de la Corona sobre las colonias permite a los reyes actuar en el campo eclesiástico con plena autoridad, mientras la Iglesia Católica tiene el privilegio de ser la oficial y única en las colonias españolas, lo que le permite penetrar e impregnar todas las instituciones civiles.

La vida y el pensamiento de la Iglesia se desarrollan en ese modelo institucionalizado de oficialidad y superposición de lo religioso con lo civil que llamamos "Cristiandad Colonial",

En la segunda época la Iglesia se inserta en los marcos de la sociedad republicana, que ha roto su dependencia del imperio español y ha redefinido el papel de sus instituciones propias.

La vida y el pensamiento de la Iglesia se desarrollan al interior de un nuevo modelo, que se va gestando poco a poco, y que solo encuentra su expresión más coherente a lo largo del siglo XX.

Esta presentación se sitúa en los primeros 70 años de la segunda época, cuando se vive la crisis de la Cristiandad Colonial y se busca un modelo de nueva Cristiandad que reemplace. En un primer momento se vive el proceso independista, y la crisis de la cristiandad colonial (1810-1840).

Poco a poco va tomando forma la nueva sociedad republicana marcada por un ascenso liberal (1840-1880).

<u>Cristiandad Colonial</u>	<u>Indep.</u>	<u>(Nueva cristiandad)</u>		<u>(2)</u>
1500	1810	1840	1880	
	Período de la Indep.	Período del ascenso liberal	Apogeo liberal y período conservador	

2.- EL PERIODO DE LA INDEPENDENCIA (1810-1840)

La revolución de la Independencia es un hito histórico que conmueve a toda la institución colonial de la época. En torno a este hecho se desarrollan dos teologías políticas básicas que se enfrentan: la teología monarquista, -que defiende el estado colonial y se opone al movimiento de independencia-, y la teología republicana que critica el estado colonial, defiende el movimiento de independencia y propugna el orden republicano.

El Pensamiento Monarquista

Apreciación general de la revolución

El pensamiento monarquista le da a este período la connotación religiosa de prueba y castigo divino por las iniquidades de los hombres. De este modo, la revolución se carga de significación negativa al ser considerada como manifestación de la ira de Dios. El llamado a la conversión, que sigue a esta denuncia, se conecta con la posibilidad de volver al estado de orden, paz y religiosidad que caracterizarían a la sociedad colonial y

- (2) Este cuadro presenta en forma esquemática un avance de interpretación del pensamiento teológico en el período republicano. Después de 1880, se va estableciendo un período que llamamos "conservador" en el cual se va estructurando un modelo de sociedad diseñado para reemplazar al modelo colonial. Este nuevo modelo lo hemos caracterizado como una nueva cristiandad.

que es la prueba de la fidelidad del pueblo a Dios, según la interpretación del texto de Paruc 3,13: "si hubieras andado por el camino de Dios, habrías vivido en paz eternamente" (3/(18)).

Argumentos

En la defensa de la monarquía hispano-colonial la reflexión teológica recurre a textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, a la Patrística y a la tradición de la realeza cristiana. Los argumentos tomados de la Sagrada Escritura defienden el poder divino del monarca a partir de afirmaciones de la relación que hay entre Dios y el rey en pasajes de la literatura sapiencial: Prov 8,15; Sab 6,3-4 (4). También se afirma el carácter sagrado de la realeza a partir del texto de Ecclo. 49,4 que se refiere a la santidad de los reyes David, Ezequías y Josías (5); y se emplea el texto de Dt 17,14 para apoyar la idea del beneplácito divino sobre la monarquía (6). Con el texto de Mt 27,37 se procura identificar a Cristo con el título de Rey (7). Las referencias patrísticas son sólo de autoridad, es decir, se

(3)/(18) Cf. ANONIMO, Mística Junta, 1810; José Santiago RODRIGUEZ ZORRILLA, Carta al Rey, 1814 (Sobre la ubicación de estas obras, y las siguientes que aparecerán mencionadas en la presente exposición, véase el volumen colectivo, del cual somos autores, junto a otros, titulado Pensamiento teológico en Chile. Contribución a su estudio. I. Epoca de la Independencia nacional, 1810-1840, de los Anales de la Facultad de Teología (Santiago de Chile) vol: XXVII 2, Santiago, 1878).

Franciscanos de Chillán. Refutación al Obispo Andreu, 1813.

"De modo que V.S., sin acción, sin voz, y sin jurisdicción alguna, expide su proclama en que lejos de anunciar el Reino de Dios, la práctica de las virtudes y firmeza en la fe del Redentor, como hacían los Apóstoles, se encara con los que tienen a Dios, honran al Rey, conservan la pureza de costumbres y viven horrorizados de las blasfemias, obscenidades y estragos con los que se llaman patriotas provocan la ira de Dios, que visiblemente los oprime...".

"Con estas buenas almas, repetimos se encara V.S. y los persuade de pie firme que abracen un sistema preparado para arrojar de este reino la religión Católica, Apostólica, romana, única y verdadera que hay sobre la tierra, un sistema revolucionario que despoje a su Rey y legítimo Señor de los derechos, honor y obediencia, que tanto recomendaron a los pueblos el Redentor y sus apóstoles: un sistema, en fin, que larga las riendas al libertinaje, como lo tocamos con dolor, en cuantos por malicia o por engaño le han abrazado...".

(4) Cf. Franciscanos de Chillán, Ibid; Domingo VELASCO, Circular, 1815; ANONIMO, Mística Junta, 1810.

(5) Cf. José María TORRES, Refutación, 1816.

(6) Cf. Franciscanos de Chillán, ibid.

(7) Cf. ibid.

cita el testimonio de Padres que apoyen la institución monárquica, pero sin referirse a sus argumentos. También se afirma el testimonio de Tomás de Aquino en este sentido (8). Finalmente, se recurre al argumento histórico que destaca los valores que ha encarnado la monarquía desde Constantino hasta los Reyes Católicos españoles: santidad y catolicismo, especialmente (9/19).

La refutación de la revolución se basa en la calificación del intento independentista como pecado de subversión y rebelión contra la autoridad legítima. El texto bíblico que se emplea como apoyo doctrinal es el de Gén 3,1-7 (tentación de la serpiente a Eva) en cuyo comentario se hace aparecer la rebelión que seduce al hombre como la serpiente que tienta a Eva (10). Los teólogos monarquistas fundamentan esta calificación en varios textos del Nuevo Testamento que enseñan la sumisión al poder político: Rom 13,1-7; 1 Tim 2,1-3; 1 Cor 11,16-19; 1 Pe 2,13-17 (11).

En otro sentido, la reflexión teológica fundamenta la impugnación de la lucha republicana por el poder, en textos que se interpretan de modo tal que se destaca el rechazo de Cristo a asumir roles políticos y su respeto a la autonomía de las cosas que son del César, evitando señalar, cualquier enfrentamiento entre ellos (12). Asimismo, en el uso de la patrística

(8) José María TORRES, Refutación, 1816.

(9/19) Ibid; Domingo VELASCO, Circular, 1815; ANONIMO, Mística Junta, 1810; Franciscanos de Chillán, Refutación, 1813, José María TORRES, Viva el Rey. Prospecto, 1814; José Santiago RODRIGUEZ ZORRILLA, Carta al Rey, 1814; Diego VILLODRES, Pastoral a la diócesis de Concepción, 1814.

"Ilustrísimo señor: los enemigos del sistema trazado por los insurgentes, no son enemigos de la paz de los habitantes de esta provincia, que le contradicen: sino restauradores de la paz, que bajo la protección del soberano, gozaron sus padres y disfrutaban ellos, antes de la rebelión..."

"Y así debemos decir que los reyes vienen inmediatamente de Dios, que siempre protege lo justo, y mira por el bien del hombre como Padre Universal de todos. El mismo Dios nos lo dice por su boca (cita Prov 8,15 "por mí los reyes reinan)... A consecuencia de esto San Pedro en el Cap. 2º de su primera carta nos dice que estemos sujetos a toda humana pro- testad porque viene de Dios, pero con especialidad al Rey... San Pablo en el cap. 13 de Rom Cristo..."da al César..." (345).

(10) Cf. José María TORRES, Refutación doctrinal, 1816; José Santiago RODRIGUEZ ZORRILLA, Carta al Rey. 1814.

(11) Cf. José María ROMO, Discurso, 1810; Diego VILLODRES, Pastoral a los habitantes de Valdivia y Osorno, 1814.

(12) Cf. la serie de textos bíblicos Jn 6,15; Jn 18,36; Jn 19,12-15; Mt 22,21; Lc 22,24-27.

ca, del magisterio y de los teólogos, la reflexión monarquista utiliza aquellos textos que enseñan la sumisión al poder y la imposibilidad de rebelarse contra la autoridad civil (13). Del magisterio se cita por ejemplo el Concilio de Constanza (siglo XV), en las disposiciones que condenan las ideas de Wicleff y Huss sobre el derecho de rebelión contra el tirano y sobre el tiranicidio, y el Concilio de Trento (siglo XVI), que hace lo mismo con las ideas que propician la insurrección contra la tiranía política, defendidas por los reformadores Lutero, Calvino, Zwinglio (14).

El Pensamiento Republicano.

Apreciación general de la revolución

El pensamiento republicano le da a este período la connotación religiosa de tiempo favorable de vendición y liberación otorgado por Dios. De este modo la revolución se carga de significación positiva al ser considerada como manifestación de la voluntad liberadora de Dios (15).

La consideración del período revolucionario como tiempo de castigo, también está presente en esta teología, pero en un sentido muy diferente al que le daba la teología monarquista. En la emancipación ellos ven la justicia divina que cae sobre el imperio español (16/21).

- (13) Cf. Franciscanos de Chillán, ibid. De San León se recuerda el Sermón Octavo de la Pasión en el cual se presenta la humildad y mansedumbre de Cristo. De Tertuliano se destaca su descripción de los cristianos como los súbditos más fieles del imperio, ajenos a las conspiraciones contra la autoridad civil, cf. José María TORRES, Refutación, 1816.
- (14) Cf. Domingo VELASCO, Circular, 1815; José María TORRES, ibid.
- (15) Cf. Camilo HENRIQUEZ, Sermón, 1811; Manuel de SALAS, Discurso, 1812; Rafael ANDREU, Pastoral, 1813; José María TORRES, América vindicada, 1818.
- (16) Cf. Camilo HENRIQUEZ, Reflexiones, 1813; José IRISARRI, Sobre la justicia de la revolución, 1813. Reunión en la Instalación del Primer Congreso Nacional, 1811. "Legisladores, enterneced; mirad con compasión la suerte de los pueblos cuyos destinos están en vuestras manos. Gustad el placer de hacer dichosos. Inmortalizad vuestro nombre y el de la patria. ¡Y vos, árbitro soberano de nuestra suerte, padre de los hombres, autor, vengador y protector de los cuerpos políticos; vos, que habéis señalado a cada una de las naciones un cierto tiempo de prosperidad y de gloria; vos, cuya impresión augusta, cuya diestra se ve sensiblemente en los grandes acontecimientos de nuestros días; vos, por cuyo influjo se han confundido los enemigos de la América y viven condenados a un silencio amenazador pero impotente...". Reflexión sobre la libertad americana... 1813. "Hay crímenes nacionales, y aunque los pecados de los individuos tengan su condigno castigo en la otra vida, los pecados de las naciones

Argumentos

La impugnación de la monarquía hispano-colonial recoge su argumentación de la Sagrada Escritura, preferentemente de la vertiente histórica y profética- y del magisterio. Uno de los temas preferidos es el de la exclusividad de la realeza divina sobre todos los hombres, deduciendo de allí la imposibilidad de que un hombre se convierta en rey sin expulsar a Dios de la vida social del pueblo. En este sentido se cita Jueces 8,23: "no seré yo quien reine sobre vosotros ni mi hijo; Yavé será vuestro rey" y 1 Sam 8,10-22 (17). En este mismo sentido se pretende demostrar que la institución monárquica es consecuencia directa de la dinámica de la enemistad a que se ve sometido el hombre desde el pecado de Adán y Eva (18). Consecuentemente se interpreta el pasaje de Prov. 8,15: "Por mí los reyes reinan" en el sentido de una relativización del poder y autoridad de los reyes, en respuesta a los monarquistas que veían en ese pasaje una afirmación de la causalidad directa de Dios a la realeza (19). De aquí surge también la crítica a la idolatría o sacralización del poder político en la persona del rey (20) y una amenaza general de castigo para los poderosos, según los anuncios de Sab 6,6; "los poderosos serán poderosamente castigados" (21). Más concretamente, se presentan textos de la literatura del Antiguo Testamento en los cuales la idolatría del poder y la infidelidad de los reyes motiva los anuncios proféticos de que la ira de Dios caerá sobre el reino e incluso sobre la persona del tirano (ver 1 Re 12,1-24; 14, 21-31; 22,38; 2 Crón 12,1-16; 1 Mac 6,8-13; 2 Mac 9,28).

solo pueden ser castigados en este mundo. La España está manchada con grandes delitos contra el género humano; y a los ojos de Dios tal vez no había habido pecador más ingrato sobre la tierra. Favorecida con vastas, nuevas y opulentísimas regiones, en vez de civilizarlas no hizo más que destruirlas tratando como brutos a sus antiguos habitantes. Su sangre clama al cielo. No puede leerse sin horror la multitud de millones de hombres que aniquilaron en el continente y en las islas de ambas américas... Había pues de llegar el tremendo día de las venganzas. Todas las repúblicas y todos los tronos han comparecido tarde o temprano delante de la Tribuna del Juez Supremo".

- (17) Cf. ANONIMO, Catecismo político cristiano, 1810; Camilo HENRIQUEZ, Catecismo, 1813; A. IRISARRI, Origen y naturaleza de las monarquías, 1813; etc.
- (18) Cf. Rafael ANDREU, Proclama de Concepción, 1813.
- (19) Cf. José María TORRES, América vindicada, 1818.
- (20) Cf. José María BAZACUCHISSCUA, Discurso moral, 1812; José María TORRES, América vindicada, 1818.
- (21) Cf. ANONIMO, Catecismo o despertador patriótico, cristiano y político que se ha formado en diálogo para el conocimiento de la sagrada causa que la América del Sur se propone..., 1814.

Otro aspecto que toca la impugnación de la monarquía se refiere a que el ejercicio tiránico del poder invade, atropella y conculca los derechos de los pueblos, lo cual también provoca el celo de Dios (22). Uno de los es fuerzos importantes que hicieron los teólogos que favorecían la revolución fue impugnar la pretendida identificación entre monarquía y reino de Cristo, a partir de la Escritura. Los pasajes de Jn 6,15, Jesús se retira al monte después de la multiplicación de los panes porque quieren hacerlo rey, y Lc 12,14, Jesús rechaza ser juez en el caso de la herencia, se interpretan como el rechazo de Cristo ante el poder político o de juez temporal (23). Jn 18,36 sobre el reinado escatológico de Cristo y Jn 19,12-15 sobre los reinados de Cristo y del César, se emplean para enfatizar la distinción entre el poder de Cristo y los poderes de este mundo. Así también debe entenderse la distinción que se hace entre el ejercicio del poder político como señorío absoluto y la conducta cristiana como actitud de servicio, (siguiendo el texto de Lc 22,24-27 (24)). En definitiva, las distinciones llegan hasta la persona del monarca, al cual hay que evitar mirarlo "como una deidad de superior naturaleza" (25).

(22) Cf. Camilo HENRIQUEZ y Pedro ARCF, Apología del cristianismo con respecto a la política, 1813.

(23) Cf. José María TORRES, América vindicada, 1818.

(24) Cf. nota 38.

(25) Cf. Antonio, José de IRISARRI, Sobre el origen y naturaleza de las monarquías, 1813.

Republicanos Irisarri. Sobre el origen y naturaleza de las monarquías 1813

"La mayor parte de los Reyes salieron del seno de la anarquía, que devoraba los pueblos; otros se hicieron tales abusando de la confianza y la inocencia de sus conciudadanos; y otros también fueron constituidos en esta dignidad por la barbarie que reinaba antes que ellos en algunas poblaciones... Un rey no es otra cosa que un hombre rodeado por todas partes de fuerza y de poder, que desprecia a todos sus semejantes abatidos delante de su trono; que puede quitar la vida, la honra y la hacienda de sus vasallos con el mismo derecho y la misma responsabilidad, que un lobo destruye los rebaños... Es, en fin, un Rey el mayor enemigo que pueda echarse encima la sociedad...

Entonces es mando se hacen los reyes descendientes de la divinidad, y estableciendo los ritos con que deben ser adorados como unos semi-dioses, persuaden ser enviados por el Ser eterno a regir a los mortales... Dicen algunos que las monarquías son instituidas por Dios, y para esto se valen de una aplicación violenta de la S.E."

(Sigue citando textos de la S.E. de los cuales se deduce que sólo Dios merece el título de Rey).

Tradición

La argumentación antimonárquica recurre también a la tradición cristiana. Los Padres de la Iglesia San León, Juan Crisóstomo, Gregorio de Nacianzo, Ambrosio, Basilio y Agustín son citados en diversos lugares. Por ejemplo: en 1813, Camilo Henríquez se apoya en San León para afirmar el carácter perjudicial de la autoridad que se constituye por la violencia (26). José Ignacio Cienfuegos explota en sentido político la afirmación de San Agustín que no hay cristuras interpuestas entre Dios y el hombre, deduciendo de allí la libertad humana sobre todo poder que pretenda dominarle (27) y Justo Donoso recoge el testimonio del enfrentamiento de los padres de la Iglesia con el poder de los emperadores (28).

Esta posición teórico-doctrinal se aplica en una crítica histórica de la monarquía hispana y su pretendida cristiandad colonizadora, destacando una oposición de intereses y motivaciones entre la expansión imperial y la evangelización. Aquí se hace referencia a la querrela del Papa Pablo III y el emperador Carlos V, a la defensa que el Papa debe hacer de la libertad del indio, en 1537, frente a la esclavitud a que era sometido por los colonizadores, a las denuncias que hacen Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos y, en Chile, Alonso de Ovalle, sobre la opresión de los indios (29). Por último, la crítica histórica alcanza al origen mismo de la cristiandad hispano-colonial, esto es, a las bulas pontificias que en el siglo XV conceden el territorio americano a la Corona española. Los teólogos republicanos niegan la autoridad papal en materia temporal, declaran opuesta al Evangelio su extensión arbitraria del poder y nula la donación de territorios hecha por Alejandro VI (30).

(26) Camilo HENRIQUEZ, Catecismo, 1813.

(27) Cf. José Ignacio CIENFUEGOS, Circular, 1817.

(28) Cf. Justo DONOSO, El pensador político-religioso, 1825.

(29) Cf. José María TORRES, América vindicada, 1818; Manuel José VERDUGO, Clamor de justicia, 1817; Fernando VERA, Manifiesto, 1818; ANONIMO, Manifiesto de eclesiásticos por la Independencia de Chile, 1818; Justo DONOSO, El pensador político-religioso, 1825; José Javier GUZMAN, El chileno instruido, 1834.

(30) Cf. la Thesis Theologica de 1829 elaborada en el Instituto Nacional, en Gaceta Ministerial de Chile, tomo 2, n 45, del 20 de mayo de 1820; A.J. de IRISARRI, Justicia de la revolución, 1813; ANONIMO, Desafío político-religioso, 1817; M.J. VERDUGO, Clamor de justicia, 1817; ANONIMO, Viva la Patria, Señores, 1817; José Javier GUZMAN, El chileno instruido, 1834, etc. ANONIMO, Manifiesto de Eclesiásticos por la Independencia de Chile, 1818 en (Araneda Breve Historia de la Iglesia p. 194-200) "Ni Dios quiso autorizar las predicaciones del Evangelio con el Cañón y la Espada y por eso escogió para anunciarlo los hombres más desconocidos".

Muy ligada a toda esta argumentación se encuentra la defensa de la república. Esta se realiza destacando los valores evangélicos que ella encarna. A partir de la lectura de los libros históricos del Antiguo Testamento -especialmente Exodo, Reyes, Crónicas y Macabeos- se afirma el derecho del pueblo a rebelarse contra la tiranía, así como lo hizo el pueblo de Israel guiado por Yavé en la gesta liberadora de Egipto y en la guerra de los Macabeos contra el helenismo (31). Fundado en Hechos 5,29 (Pedro no obedece la orden de no predicar en Jerusalén) se afirma también el derecho a desobedecer a la autoridad cuando ésta manda algo contrario a la ley de Dios (32). El apoyo a la rebelión independentista debe defenderse de las encíclicas de 1816 y 1824 que condenaron la insurrección americana contra la monarquía española (33). La teología republicana se apoya positivamente en la teoría de la soberanía popular de Santo Tomás y en la línea seguida por el tomismo español del siglo XVI, para defender el sistema republicano como aquel donde se encarna el ideal político cristiano (34).

En la elaboración teológica patriota se afirma que Dios no está con los monarcas ni poderosos sino con los débiles y afligidos, entre los cuales se encuentra el pueblo y los patriotas reprimidos por la reconquista española (35).

Es interesante anotar que de parte del pensamiento católico revolucionario surgió una reflexión profética y social no sólo en los términos políticos de un orden democrático, sino que también en términos económicos, en el sentido de una denuncia de los peligros del imperialismo inglés en Chile (36).

Los autores del tiempo de la Independencia.

Entre los teólogos monarquistas deben mencionarse al Obispo de Santiago José Santiago Rodríguez Zorrilla (1752-1832), catedrático de teología y rector de la Universidad de San Felipe; al receptor del Santo Oficio Judas Tadeo Reyes (1756-1827); y al profesor de teología dominico José María de la Torre (1775-1840), a pesar de que terminará apoyando la causa revolucionaria.

(31) Cf. Camilo HENRIQUEZ, Sermón, 1811; José María TORRES, Sermón del 18 de septiembre de 1811; Camilo HENRIQUEZ y Pedro ARCE, op. cit. (Nota 22).

(32) Cf. José Ignacio CIENFUEGOS, Catecismo, 1829.

(33) Cf. ANONIMO, Carta Encyclica..., en Década Araucana n° 3 del 10 de agosto de 1825; el Independiente, n° 1 del 28 de septiembre de 1827 y N° 3 del 10 de octubre de 1827.

(34) Cf. Pedro ARCE, Circular, 1817; ANONIMO, Desafío político-religioso, 1817.

(35) Cf. Juan Egaña, El chileno consolado en los presidios, 1826.

(36) Cf. José Javier GUZMAN, El chileno instruido en la historia topográfica, civil y política de su país, 1834.

Algunos de los teólogos republicanos más importantes son el Gobernador del Obispado de Santiago y Obispo de Concepción, José Ignacio Cienfuegos (1762-1845); el profesor franciscano José María Bazaguchiascúa (1768-1840); el regente de estudios del Colegio franciscano de San Diego de Alcalá en Santiago Fernando García (1761-1817); el doctor en teología y Provincial franciscano José Javier Guzmán (1759-1840); el religioso periodista Camilo Henríquez (1769-1825).

3.- EL PERIODO DEL ASCENSO LIBERAL (1840-1880)

La independencia política ya se ha consolidado y se vive bajo el régimen republicano. Este hecho, marca profundamente a las instituciones sociales y revoluciona los roles que ellas cumplían en la sociedad colonial. Al mismo tiempo, se produce una apertura de horizontes políticos, ideológicos y religiosos al entrar en contacto con el mundo europeo en forma autónoma al imperio español.

La Iglesia, se ve enfrentada a grandes desafíos. Ella busca readecuar su posición y su papel en la nueva sociedad republicana, inicia un nuevo período de relaciones con la Iglesia universal, en lo cual destaca su relación directa con la sede romana (-ya sin el patrono español)- y recibe el constante desafío ideológico y doctrinal de la cultura chilena, en la cual entran con cierta fuerza el liberalismo político y económico y comienzan a tener eco las doctrinas socialistas.

Frente a estos desafíos el pensamiento teológico de la época se desarrolla en dos grandes líneas que hemos caracterizado como pensamiento conservador -el que reacciona en oposición a las nuevas ideas que se abren paso en la sociedad - y pensamiento liberal - el que entra en diálogo y armoniza con las nuevas ideas.

Algunas ideas predominantes del pensamiento teológico del período.

Uno de los motivos centrales y predominantes de la teología es la defensa de la libertad de la Iglesia frente a Estado republicano. En la base de esta preocupación está el hecho de que la Iglesia añora la situación privilegiada en que se encontraba durante la cristiandad colonial y trata de reeditarla en la nueva sociedad republicana que, aunque le mantiene casi todos sus privilegios, propugna una organización social y política bien diferente a la monárquica. Por otro lado, los gobiernos republicanos reciben la herencia del regalismo colonial y pretenden tener las mismas atribuciones que tuvo la Corona española con la Iglesia, la cual resiste con celo su independencia y libertad frente al poder político.

Esta lucha teológico-eclesiástica se hace más aguda mientras avanza el

período y coincide con la mayor influencia que tienen los liberales en la política interna y con el endurecimiento del Vaticano contra el liberalismo, expresado en las condenaciones del Syllabus, en 1865:

Aparecen como personajes de primera importancia en la defensa de la libertad de la Iglesia el Arzobispo de Santiago Monseñor Rafael Valentín Valdivieso y el Obispo de Concepción Monseñor José Hipólito Salas. Estos dos insignes obispos fueron contemporáneos, amigos y plenamente coincidentes en sus apreciaciones teológicas, pastorales y políticas. Mientras Valdivieso influía grandemente bajo una apariencia de mesura y ecuanimidad, Salas se mostraba como un luchador fogoso e inagotable en la defensa de los intereses eclesiásticos (37). Junto a ellos se debe mencionar al Obispo de La Serena, José Manuel Orrego y al Vicario Capitular, sucesor de Valdivieso, Joaquín Larraín Gandarillas.

La preocupación por la libertad de la Iglesia frente al Estado va generando un movimiento y una reflexión de acercamiento a la Santa Sede, configurándose un avance del ultramontanismo. Un gran impulso a esta corriente lo da el teólogo argentino Pedro Ignacio Castro Barros, quien emigra a Chile en 1841, donde se desempeña como profesor del Seminario de Santiago. Desde su cátedra difunde las posiciones antigalicanas de los teólogos chilenos de la época de la independancia Justo Donoso y Tadeo Silva.

Reciben la influencia de Castro los teólogos chilenos Joaquín Larraín y Domingo Aracena, ambos de gran influencia en la época que estudiamos (38).

Junto con Castro Barros llegó a Chile su sobrino José Vitaliano Molina, el cual defendió a la Iglesia del regalismo desde las páginas de La Revista Católica (39). Fue su amigo y defendió las mismas tesis el decano de la Facultad de Teología José Manuel Orrego (40). Otro teólogo de importancia fue Francisco Belmar quien critica las tendencias regalistas y episcopalistas en Chile (41).

(37) Así, por ejemplo, en la cuestión de los cementerios, en los privilegios que la ley da a la Iglesia Católica, en el fuero eclesiástico, libertad de enseñanza, matrimonio civil y leyes laicas en general.

(38) Cf. LARRAIN G., Joaquín, Oración fúnebre por Ignacio Castro; discurso sobre la libertad de cultos, 1865; ARACENA, D., Oración fúnebre en honor de Ignacio Castro.

(39) Cf. El Catolicismo civil, en La Revista Católica, 1859.

(40) Cf. Tratado de los fundamentos de la fe, 1857.

(41) Cf. Los periódicos católicos y los partidarios del antiguo régimen? 1862 (3° ed.); España y América, 1867.

En conexión con la posición general antigalicana de la Iglesia chilena y en respuesta a la influencia que había ejercido la escuela moderna francesa y la Ilustración Católica en el pensamiento teológico desde fines de la época colonial, se desarrolla un movimiento de revalorización de la escolástica y del tomismo. Entre los escolásticos más influyentes se encuentra el profesor del Seminario de Santiago y del Instituto Nacional, Juan Faustista Loubert. Este difunde el pensamiento de Rohrbacher, A. Nicolas, P. Guéranger, J.A. Möhler, G. Perrone y, por supuesto, de Tomás de Aquino. Junto a esto polemiza y acusa a la mayoría de los teólogos chilenos de estar influenciados por la teología francesa. Uno de los pocos chilenos elogiados por Loubert es José Ramón Saavedra.

Otro ardiente escolástico es José Domingo Meneses, también profesor de ambos establecimientos y secretario del cabildo eclesiástico (42).

José Manuel Orrego, como decano de la Facultad de Teología también introduce una preocupación por la escolástica, aunque mantiene, al mismo tiempo, la influencia moderna francesa. En 1857 manifestó algunas preferencias por el tomismo en su "Tratado de los fundamentos de la fe", lo cual fue reafirmado y profundizado un año después en su memoria de licenciatura.

El tomismo fue haciendo escuela en la Facultad de Teología, destacando entre sus adeptos José Ramón Saavedra, discípulo de Orrego, y el futuro Obispo Rafael Fernández Concha.

También es mayoritaria en la teología del período una oposición al romanticismo, tanto en su vertiente filosófica como teológica.

En la vertiente filosófica, el Romanticismo se vincula a Hegel, Fichte y Schelling principalmente. Estos tres autores son sistemáticamente impugnados en la teología chilena (43).

En la vertiente teológica, el romanticismo se vincula a autores como Schleiermacher, Strauss, Bauer y Renan, representantes de un protestantismo liberal. Los aspectos más opuestos a la teología católica eran las afirmaciones más o menos coincidentes de estos autores que ponían

(42) En 1862 publica una traducción de La vida de Cristo, de Rohrbacher.

(43) Cf. GARCÍA, R.V., Tratado de la verdadera religión y de la verdadera Iglesia, 1848; ORREGO, J.M., Tratado de los fundamentos de la fe, 1857; MONTEJ., Discurso de incorporación a la Facultad de Teología, 1857; DONOSO, J., Diccionario..., 1859; FERNÁNDEZ CONCHA, R., Discurso de incorporación a la Facultad de Teología, 1875.

en duda la divinidad de Cristo y su resurrección (44).

El pensamiento conservador

Ya hemos dicho que la teología católica de este período se enfrenta al liberalismo político e ideológico y a un socialismo naciente.

La línea conservadora de la teología se opone desde los comienzos al pensamiento progresista chileno. Una de las primeras muestras es la reacción del entonces decano de la Facultad de Teología y futuro Arzobispo de Santiago, Rafael Valentín Valdivieso, frente al artículo "Sociabilidad chilena" (1844) de Francisco Bilbao, un liberal y pro-socialismo chileno. En el escrito de impugnación Valdivieso hace una apología de la religión en su función de sostén del orden social. El año 1850, ya como Arzobispo, Valdivieso vuelve a rebatir a Bilbao en una carta pastoral del 24 de Junio.

Estos dos hechos podrían llamarse los presagios de una actitud que se endurece después de la guerra civil de 1851. En efecto, la Iglesia y la teología conservadora pondrán especial énfasis en defender el principio de autoridad, el orden social y en atacar los movimientos y doctrinas que subvierten el orden (45). En este mismo sentido son notables las pastorales de los Obispos Valdivieso y Salas, en cuanto a su insistencia en el papel de la Iglesia y la religión como sostenedores del orden y de la paz social, a la vez que denuncian la agitación y el desorden que provocan las ideas liberales y socialistas.

Consecuente con esta doctrina, la teología conservadora denuncia la laicización de la sociedad como la antesala de la subversión y de la revolución. Esta ha llegado a Chile, según denuncian los conservadores, en

(44) Cf. ORREGO, J.M., Disertación al concursar a la canongía magistral del Cabildo Eclesiástico de Santiago, 1858; CRUZ, D.B., Memoria de licenciatura en Teología, 1859; MARTINEZ, F.P., Disertación en la Facultad de Teología, 1864; SALAS, J.H., Pastoral que condena y prohíbe el libro "Vida de Jesús", 1864; SAAVEDRA, J.R., Demostración de la divinidad de la religión, 1868; VERGARA DONOSO, L., Discurso de incorporación a la Facultad de Teología, 1876; VALDIVIESO, R.V., Refutación de "La Vida de Jesús" de Román. 3/3/1864.

(45) Cf. TOCORNAL, V.G., Oración fúnebre por las almas de los que por defender al gobierno murieron en la guerra civil..., 1852; MOLINA, J.V., Religión y principio de autoridad, 1852; ORREGO, J.M., Tratado de los Fundamentos de la fe, 1857.

las obras de Voltaire, Prudhon y Marx (46).

Contra el liberalismo en general, se pronuncia drásticamente Guillermo Juan Carter, en su discurso de incorporación a la Facultad de Teología en 1878. Este retoma el Syllabus y Donoso Cortés para hacer su refutación que llega hasta la declaración de los derechos del hombre y el liberalismo católico(*). En esta misma línea se deben inscribir los Obispos Valdivieso y Salas, quienes hacen eco a las condenaciones del liberalismo por el Syllabus.

(46) Cf. CIFUENTES, A., Los paganos modernos, 1872; LIRA, M.R., La comuna y sus enseñanzas, 1872. VALDIVIA, Refutación a la Sociabilidad chilena de Pilbao" (1844). "Una prueba positiva de la influencia feliz de la moral que sostenemos sobre los gobiernos, y que en ninguna parte el poder supremo está mejor y más sabiamente arreglado, ni más moderado, que en las naciones cristianas, ilustradas por las luces del Evangelio, al paso que en todo los demás países reinan la esclavitud y el despotismo".

SALAS. El despojo de los cementerios (1872).

"Sin Dios y sin religión no hay orden posible, y la eliminación de Dios y de la Religión en el orden privado o social, quiere decir la anarquía y el caos en la familia y en la sociedad".

(*) CARTER, Guillermo Juan. El liberalismo (discurso de incorporación a la Facultad de Teología (1878). en AUCH, 1878, p. 87-141).

"¿Qué es liberalismo? podría definirse: la doctrina que reconoce al error derechos legítimos e imprescriptibles y le da, por consecuencia, libertad de acción, equiparándolo con la verdad. El liberalismo proclama la soberanía de la razón, la soberanía absoluta del pueblo, desconociendo el origen divino de la autoridad.

En política (el liberalismo radical) es la revolución, es la demagogia y proclama el derecho de la multitud para alterar todos las instituciones sociales, sin más ley que su voluntad.

El liberalismo moderado y sobretudo, el liberalismo católico son los verdaderos peligros sociales, porque con su hipocresía y reticencia, con sus protestas de respeto a la Iglesia y con ese ideal de libertad con que sueñan para la casta esposa de Jesús, no hacen más que trabar su acción benéfica y despojar al divino Salvador de la soberanía social que legítimamente le pertenece.

El liberalismo dice; aunque sólo en teoría: yo respeto todos los derechos, yo me inclino sobre la libertad de todos. Pero él reconoce el art. 4º de la declaración de los derechos del hombre, que dice; "la libertad consiste en poder hacer lo que no dañe a otros"... Estos límites no pueden ser determinados sino por la ley". Con semejante libertad el error ha adquirido plenos derechos: la ley de Dios no entre para nada en la teoría liberal".

La aplicación de esta condena a personajes o grupos chilenos no se deja esperar. Así se mencionan los liberales, los francmasones y, nuevamente, Francisco Bilbao (47).

Otro aspecto que toca la crítica de los teólogos conservadores hace alusión a las consecuencias de la implantación de un liberalismo económico que echa las bases del orden capitalista moderno. Esta crítica alcanza, en primer lugar a los valores que va imprimiendo en Chile la burguesía de la época, que se caracterizan por el materialismo, el afán de lucro y de riqueza, en desmedro de valores espirituales, religiosos y sociales (48). En segundo lugar se refiere a las nefastas consecuencias económicas y sociales que tiene en Chile la aplicación del sistema liberal capitalistas. Se denuncia la miseria en que está sumida la gran masa de los chilenos frente a la acumulación de la riqueza por unos pocos y la explotación de unos sobre otros, permitida por el sistema. Junto a esto, se acusa al sistema de causar la cesantía con su comercio de importación y de condenar a la miseria al artesanado criollo. Valdívieso en un edicto de 1869 recuerda la dramática situación de los trabajadores desocupados (49).

El estudio más serio de las implicancias de la economía liberal la realiza Ventura Marín quien hace una crítica a las teorías económicas de Adam Smith por sus consecuencias sociales y por las influencias económicas de Europa sobre América que pasa a ser "factoría de la primera" (50).

- (47) Cf. RODRÍGUEZ, Z., Francisco Bilbao, su vida y sus doctrinas, 1872; Rómulo MANDIOLA, Francisco Bilbao y sus panegiristas, 1876. Esta obra fue prolongada por Crescente Errázuriz quien llamó a Bilbao "Héroe de la impiedad".
- (48) Es interesante ilustrar este pensamiento liberal con el siguiente texto: "El alza o baja del trigo o del cobre es para nosotros algo más valioso que saber si el protestantismo hace nuevos preséritos, o si bien los librepensadores chilenos aumentan o disminuyen su guarismo", en El Mercurio, 16 de Marzo de 1872.
- (49) Cf. Edicto, 1869; La Revista Católica 2, Septiembre 1847.
Teología conservadora
SOLIS DE OVANDO, Pascual: Discurso de incorporación a la Facultad de Teología. (1846).
"La industria aumenta sus productos de un modo asombroso, pero en esa misma proporción de aumento y de comercio ha crecido la miseria y hara los hombres previsores las cosas llevan una dirección errada; ... la acumulación de riquezas causada por la rapidez del movimiento mercantil tiende al planteo de un sistema que explota en beneficio de pocos el sudor y la vida de muchos, lo que sería más funesto en nuestras americanas Repúblicas".
- (50) Cf. La Estrella de Chile, 1876.

Sin embargo, a la certeza del diagnóstico no le corresponde una adecuada solución. No se llega a plantear la necesidad de un cambio de sistema, ni se destacan el sentido de la justicia, igualdad, etc. La solución para los problemas que ha traído la economía liberal se ponen a nivel de moral particular. En efecto, repetidas veces se culpa a la avaricia de los ricos y a la codicia de los pobres de la situación que se vive. Consecuentemente, la predicación de la Iglesia llama a los ricos a tener caridad y a los pobres resignación (51).

También, ante esta realidad, tanto ideológica como económica, el pensamiento conservador desarrolla algunas alternativas. Los católicos conservadores más tradicionalistas soñaron con la restauración monárquica (52), llegando a pronunciarse contrarios a los principios de la igualdad, libertad y democracia (53). La mayoría, sin embargo, prefiere un republicanismo católico autoritario como el que implantó Gabriel García Moreno en Ecuador (54).

Esta vertiente política de la teología conservadora desarrolla la tesis del "partido católico" que en un comienzo tiene la función casi exclusiva de defender a la Iglesia en el campo de las luchas parlamentarias y legislativas, pero que, poco a poco, va asumiendo un papel de organizador social y político destinado a crear un orden social cristiano (55).

El pensamiento liberal

Llamamos así al pensamiento más abierto a las nuevas ideas, tanto liberales como socialistas.

- (51) Ver las pastorales de Valdivieso, Salas y Orrego, principalmente, MARTINI, Abad. Espiritu de la Biblia y moral universal. Valpo. 1859. p. 59. Dice: "Pienaventurados los pobres que resignados en los decretos de la providencia, lo son de espíritu y de corazón; y aquellos que en medio de la riqueza son pobres, porque no sirven menos de ellos para si mismos que para los otros."
- (52) Cf. BELMAR, F., Los periódicos católicos y los partidarios del antiguo régimen, 1862.
- (53) Cf. REYES, T., Instituto de caridad..., 1862.
- (54) Cf. Elogio de Mariano Casanova con motivo de su muerte, 1875; dos cartas que le envió J.H. Salas, en 1874 y 1875, felicitándolo por su posición católica en medio de un mundo liberal y laico.
- (55) Las vinculaciones de la jerarquía eclesiástica con los líderes del Partido Conservador son evidentes; éste fue, durante todo el siglo pasado, un partido confesional católico y la Iglesia lo declaraba su representante en el campo de la política. Sobre la tesis del "partido católico" ver CRUZ, D.B., Deber de los católicos en política, 1871; ERRAZURIZ, C., El periódico católico, 1872.

Esta línea de pensamiento, en los primeros años de nuestro período, aparece directamente vinculado a la corriente teológica que dio apoyo a la revolución de la independencia, e insiste en un ideal libertario para la sociedad, donde se exaltan los "sacrosantos derechos del hombre social" y se expresa favorable a la revolución social (56).

Un personaje de relieve en la Iglesia y en la teología chilenas es José Ignacio Víctor Eyzaguirre quien fue un entusiasta seguidor de la teología revolucionaria de la época de la independencia y continuó proclive a las ideas modernas que influían en la sociedad. Hasta la guerra civil militaba en la oposición liberal de la Cámara de Diputados, lo cual le costó el exilio a Europa en 1852. Lejos de la patria escribe sus principales obras: El catolicismo en presencia de sus disidentes, 1855 y Los intereses católicos en América, 1859 (57).

Entre 1847 y 1852 se desempeña como decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Chile, a la cual integra a dos teólogos liberales, Ramón Valentín García y Francisco de Paula Taforó.

García propone, en su discurso de incorporación, las mutuas implicancias entre cristianismo y progreso (58). Más aún, esta apertura al progreso, se extiende a una simpatía por algunas formas de socialismo, especialmente por su preocupación por las clases laboriosas (59). Concretamente, sus inclinaciones lo llevan a proteger a Francisco Bilbao de la persecución política que se desata en su contra durante la guerra civil de 1851. En otras dimensiones de su pensamiento teológico habría que señalar su rechazo

(56) Cf. SANTA ANA, J., Oración fúnebre en honor de José Miguel Infante, 1854; Esta oración no fue leída por prohibición de las autoridades; MENDEZ, D., Oración de fiestas patrias, 1845.

(57) La primera de estas obras es elogiada por Lacordaire y Montalambert, dos destacados representantes del catolicismo liberal francés.

(58) Cf. La necesidad del cristianismo en medio del progreso científico y social, 1847.

(59) Cf. Tratado de la verdadera religión y de la verdadera Iglesia, 1848; La religión y la industria (Discurso), 1848.

a la escolástica y su cercanía al milenarismo (60).

Taforó es un teólogo, eclesiástico y político controvertido. Como político militó en la oposición liberal de la Cámara de Diputados, lo que le costó ser apresado y desterrado a causa de la Guerra Civil de 1851. En la época de los gobiernos liberales volverá al país donde es elegido Senador y Consejero de Estado. Como hombre eclesiástico es el principal candidato de los liberales y propuesto a la Santa Sede para ocupar la sede vacante del Arzobispado de Santiago. Como teólogo, sacerdote y predicador propicia una verdadera reforma de las conductas eclesiásticas y sociales. Propone cambios en las costumbres de los civiles, especialmente de los aristócratas. En los eclesiásticos, promueve actitudes de abertura, ilustración, sobriedad y moderación, atacando duramente el sectarismo, la intransigencia y la ostentación del clero ultramontano. En términos religioso-po

(60) Cf. Memoria sobre la historia de la enseñanza en Chile. 1852.

(Sobre religión, cristianismo, progreso y preocupación social).

GARCIA, "La Religión y la industria", Discurso 1848.

"Al lado de la Cruz se advierten formas valientes y atrevidas de la arquitectura, brújulas, vapores, ferrocarriles, acueductos, enormes máquinas, y globos aerotáticos que marchan con majestad en las alturas como meteoros atmosféricos".

GARCIA, R.V. "Tratado de la verdadera religión y la verdadera Iglesia".

1848. "Nunca la religión verdadera fue perjudicial al comercio, ni a la industria, y las naciones paganas nunca igualaron ni igualarán a las naciones cristianas en prosperidad y opulencia...".

GARCIA, R.V., "Tratado de la verdadera religión y de la Verdadera Iglesia".

1848. "La religión tiene un principio de unión, fraternidad e igualdad, que intenta hacer de los pueblos uno solo: nunca ha fomentado las discusiones, ni divisiones políticas... El catolicismo inculca la paz, el amor-recíproco y la tolerancia personal... El catolicismo civilizador y regenerador de todas las ciencias, y reformador de las buenas costumbres no puede por su sola acción formar fanáticos, crueles, despotas o tiranos".

GARCIA, R.V., "La religión y la industria". 1848.

"La religión ennoblece y aprecia las obras de la industria fabril. Ella presenta al divino Jesús al frente de las clases obreras y laboriosas. Un artista es el custodio de su infancia, pasa treinta años en un taller de la Judea, aparece como artesano entre los filósofos del Oriente, y une a la majestad infinita de Hijo de Dios el renombre de hijo del carpintero. Santificó las artes y el trabajo con su ejemplo, lo elevó a un rango eminente e importante, y le dio un valor divino. Elige unos obreros y trabajadores para emisarios de una reforma que envolvía los altos destinos de la humanidad. De las barcas de Tiberiades y de algunos talleres humildes salen los proletarios y hombres de industria que emprenden en el mundo la nueva organización social".

líticos propicia un cristianismo democrático y antitotalitario (61), pero no transigía, sin embargo, con las ideas radicales del socialismo y del liberalismo.

Esta corriente más abierta se va haciendo cada vez minoritaria, apagándose casi por completo su expresión después de la publicación del Syllabus en Chile el año 1865.

Mencionaremos por último la vertiente de lo que podemos llamar un cristianismo social. Esta línea liga directamente con el movimiento liberal y socialista y recibe la influencia del romanticismo.

Uno de sus precursores fue el discípulo chileno de Lammenais, Francisco Pilbao. Este hace un análisis histórico donde opone el cristianismo primitivo y revolucionario al catolicismo actual que ha llegado a jugar un papel legitimador de la dominación (62).

Otros representantes de esta línea son Pedro Félix Vicuña que desarrolla el tema del cristianismo como causa e impulsos de la revolución social (63), Martín Palma que integra la fe cristiana con rasgos del pensamiento de Rousseau y de los socialistas franceses (64), Emilio Corvalán, un periodista, seguidor de Pilbao, que retoma el tema de la relación entre cristianismo y proletariado (65) y, finalmente, Joaquín Chiriboga, un ecuatoriano que publica en Valparaíso, el año 1873, una obra que titula La luz del pueblo, o sea el criterio para juzgar cuestiones político-religiosas. En este libro se propone reivindicar los derechos del hombre a partir del Evangelio. Entre una serie de temas critica el despotismo político y religioso, defiende la separación Iglesia y Estado, ataca el ultramontanism o oponiéndolo al cristianismo fundado por Cristo y destaca la armonía entre fe y razón.

Esta corriente de la teología chilena de la época es, por cierto, minoritaria, pero es necesario tenerle en cuenta y seguir su influencia en el cristianismo de preocupación social que se va haciendo más amplio y oficial en el período siguiente, en el cual se echan las bases para la construcción de una nueva cristiandad.

(61) Cf. Sermón del Apóstol Santiago sobre la prudencia del celo cristiano; Cartas a Fiest Cana y Domingo Santa María; Sermón sobre los deberes del Jefe político del Estado.

(62) Cf. Sociabilidad chilena, 1844.

(63) Cf. El porvenir del hombre, 1858.

(64) Cf. El cristianismo político..., 1858.

(65) Cf. El Evangelio del pueblo y la reforma social, 1871.

EL PENSAMIENTO DE LA FECH DE LOS AÑOS 20 (*)

EDUARDO VALENZUELA
JOSE WEINSTEIN

1.

Los estudiantes de la FECH construyeron lentamente el primer movimiento estudiantil de envergadura nacional que se conociera en Chile. En 1920, Alfredo De María escribió su famosa consigna: "Jamás se logrará fundar con estudiantes chilenos una Federación que no se preocupe de los problemas de importancia de todos los chilenos", remarcando, con ello, la voluntad de los estudiantes de intervenir protagónicamente en la vida nacional. No obstante, esta voluntad de los universitarios de los años veinte no se constituyó inmediatamente. En 1906, Valentín Letelier -entonces Rector de la Universidad de Chile- otorgó su reconocimiento a la FECH aunque recogiendo la inspiración de las "asociaciones de confraternidad estudiantil" de la Universidad alemana. Letelier financió el primer Club de Estudiantes con actividades puramente recreativas y culturales. Hacia 1916 todavía el Directorio de la FECH insiste en la prescindencia política de los estudiantes y se inauguran las Fiestas de la Primavera con el fin de reconciliar a la juventud con las autoridades públicas. Porque, en efecto, desde la rebeldía del Teatro Municipal en 1906, los estudiantes desbordaron con frecuencia los intentos de corporativizar la FECH. La juventud universitaria se había hecho ya fama de inquieta, tumultuosa y rebelde.

2.

Las primeras movilizaciones estudiantiles tuvieron por horizonte el programa democrático-nacional de la burguesía reformista de aquella época. El temperamento de los estudiantes era antioligárquico y anticlerical, mientras que sus intervenciones públicas eran aplaudidas por los políticos reformistas. Ocurrió con la propia fundación de la FECH en 1906 cuando los estudiantes de medicina se rebelaron, porque en un acto de homenaje por las campañas sanitarias que hicieron en Valparaíso, se les reservó los puestos de la galería del Teatro Municipal, mientras la alta sociedad ocupaba palcos y plateas. Más tarde, los estudiantes apoyaron los proyectos de instrucción primaria obligatoria que presentó Letelier al Parlamento y participaron reiteradamente en movimientos contra autoridades universitarias o en defensa de la libertad de cátedra. Sin embargo, la revuelta contra Monseñor Sibilia en 1913, es el acontecimiento más importante de este período. Los estudiantes encabezan en ese año una espectacular movilización contra el Nuncio Papal en Chile y exi-

(*) Resumen del documento: "La FECH de los Años Veinte. Un Movimiento Estudiantil con Historia". (SUR, Santiago, septiembre 1980).

gen la constitución del Estado laico y la redefinición del patronato. El movimiento es dirigido y alentado por políticos reformistas, pero los propósitos anticlericales terminan ahogados en el Parlamento. La revuelta de 1913 radicaliza enormemente a los estudiantes. En adelante, el ánimo de la juventud será fuertemente antiparlamentario y los estudiantes (que ya habían dado prueba de su capacidad para encabezar movimientos de masas) redefinirán su alianza acercándose al incipiente movimiento obrero, de inspiración anarquista, que comenzaba a levantarse entre los artesanos y trabajadores independientes de Santiago.

3.

Los estudiantes de medicina expresan el temperamento más radical entre la juventud universitaria de la época. Desde el rectorado de Letelier, e incluso más remotamente por la influencia de la generación de intelectuales liberales que fundaron la Universidad de Chile, el carácter laico y profesionalizante de la Universidad avanzaba rápidamente. La jurisprudencia dejaba paso a las profesiones científicas y pedagógicas. La Universidad, y muy particularmente los estudiantes, representaban el espíritu de la pequeña burguesía moderna, agresiva y autónoma, dispuesta a enfrentarse resueltamente contra la oligarquía, ya no a través de la transacción parlamentaria (que se había mostrado durante años inútil e impotente), sino por medio de la acción directa. Las pretensiones estudiantiles serán hegemonizar y dirigir la reactivación del proletariado como soporte de masas de su acción política, a la vez que se autonomizan crecientemente de la institucionalidad política e incluso de los partidos progresistas. La bohemia de los estudiantes de medicina (la mayoría de ellos provincianos) expresa perfectamente esta situación. En la bohemia se congrega una juventud social y políticamente marginada (una especie de "ghetto" estudiantil que tenía como escenario los barrios de Independencia) que se caracterizaba por sus actitudes irreverentes, por sus lfos con la policía y por el boicot permanente contra las actividades sociales de la oligarquía. Desde la bohemia, también, los estudiantes se vinculan con las agrupaciones obreras y se emparentan decididamente con el anarquismo recogiendo toda su tradición individualista, romántica y moralista.

4.

El Directorio de la FECH de 1918 derrota finalmente, las posturas corporativistas en el seno del movimiento estudiantil. Los estudiantes declaran resueltamente que "vendrá una época de lucha ardiente en la que es necesario que la juventud tome la parte más activa". El Congreso Nacional de Estudiantes de 1918 agrega que "muchas personas creen que nuestros partidos al girar en torno a la cuestión religiosa han hecho ya su época". En adelante, la "cuestión social" (es decir, el problema obrero) pasa a ser el eje de una convoca-

toría nacional, encabezada por la pequeña burguesía reformista, capaz de desbarrancar al poder oligárquico. Los estudiantes se autoproclaman la "vanguardia" de este proceso. No obstante, en el Directorio de 1918 coexisten dos posturas vanguardistas. Por un lado, Santiago Labarca (militante activo aunque heterodoxo del Partido Radical) quien adhiere a la postura del Congreso del 18 recién nombrado, y por otro lado, Juan Gandulfo (militante de la sección chilena de la IWW) quien adhiere a la Convención de 1920 que se pronuncia decididamente por un horizonte anticapitalista (no únicamente antioligárquico) y desprecia intransigentemente los métodos institucionales de lucha. De cualquier manera, ambas posturas coinciden en convertir a la FECH en el eje de un movimiento nacional-popular; en romper con la lucha puramente parlamentaria en que se desenvolvía inútilmente el reformismo burqués y en colocar la "cuestión social" como verdadero centro del problema nacional. La FECH, en efecto, se pone en la primera línea de combate en esos años. En 1918-1919 crean la Asamblea Obrera de Alimentación Nacional y la Universidad Popular Lastarria, a la vez que publican periódicos de gran tiraje ("Juventud" y "Claridad"), dentro del esfuerzo permanente por construir la alianza obrero estudiantil. En 1920, la candidatura alessandrista sale al paso y los estudiantes asumen actitudes ambivalentes. Alessandri hace mucho de lo que Labarca quería hacer desde la FECH: una movilización nacional-popular de corte no parlamentario, tras un programa reformista. Los dirigentes anarquistas de la FECH, sin embargo, desconfían del populismo alessandrista aunque son incapaces de levantar una respuesta propia. En definitiva, los estudiantes participan como el sector más radicalizado de la candidatura alessandrista (sin adherir públicamente a ella) y cae sobre ellos la persecución del Gobierno de Sanfuentes en el asalto y saqueo del local de la Federación en julio de ese año y en el proceso contra la IWW a raíz del cual muere Domingo Gómez Rojas. Tiempo después, la FECH se vanagloria de haber contribuido decididamente a la victoria de Alessandri por la firmeza con que resistieron las maniobras del Gobierno por sabotear su triunfo electoral.

5.

La masacre de San Gregorio, en febrero de 1921, abre un nuevo período de la lucha estudiantil. Por primera vez, los estudiantes conocen y se interesan en el movimiento obrero del norte chileno. Una editorial de "Claridad", de aquella fecha admitía la posibilidad de que los estudiantes apoyaran un partido de clase encabezado por la FOCH. Sin embargo, la distancia geográfica-política del proletariado nortino, el obrerismo y su incapacidad histórica por asumir las reivindicaciones democráticas-nacionales desalentaron esa posibilidad. Los estudiantes retomaron su tradición vanguardista dentro de los estrechos marcos del anarcosindicalismo de Santiago con el cual mantuvieron contacto permanente. La masacre de San Gregorio, además, fue el comienzo de un nuevo impulso radicalizador dentro de la FECH, que culminó

a fines de 1921 con el rompimiento definitivo con el gobierno de Alessandri, a raíz de la destitución del profesor Carlos Vicuña Fuentes. En efecto, Alessandri no resolvió el boicot parlamentario con que la oligarquía saboteaba su programa reformista. Este reformismo burocrático y parlamentario fue denunciado ácidamente por la FECH, Alessandri se decide a fines de año a levantar una federación paralela (Federación Nacional que la FECH apodó Federación Fisco Nacional) con estudiantes reaccionarios que incluyeron a la juventud católica. El rompimiento con Alessandri y la imposibilidad de vincularse efectivamente con el movimiento obrero agotaron las posibilidades políticas de la FECH, que desde entonces comenzó una fase cada vez más aguda de crisis y deterioro. En efecto, la actitud política de la FECH se desdobló entre un anarquismo cada vez más verbalista y delirante (surge una tendencia "neo-individualista" desconectada incluso del anarcosindicalismo y que se expresó sobretodo en el terreno de la bohemia literaria y artística), y en los esfuerzos inútiles de algunos parlamentarios jóvenes (incluyendo a Santiago Labarca quien era diputado radical por Santiago) por desempantanar el reformismo parlamentario de Alessandri.

6.

En 1922, Eugenio González encabeza la reacción estudiantil dentro de la FECH, combatiendo enérgicamente el vanguardismo, el obrerismo y la hiperpolitización de la Federación, y atacando los principios de la Convención de 1920. El centro de la vida estudiantil vuelve progresivamente a la Universidad. En junio de ese año, un acuerdo del Consejo de Instrucción Pública que exigía autorización administrativa para hacer reuniones estudiantiles enciende la mecha de la reforma universitaria. Los estudiantes estuvieron al corriente del movimiento reformista que recorrió las Universidades Latinoamericanas desde Córdoba en adelante y consagraron sus principios en la Convención de 1920, pero no se interesaron concretamente por la reforma universitaria sino hasta que la FECH hubo perdido su importancia política por las razones recién aludidas. Entre junio y julio de 1922, la huelga convocada contra el acuerdo del Consejo de Instrucción sirvió para agitar los principios clásicos de la reforma. La huelga se prolongó por tres semanas, mientras que las autoridades tuvieron que cerrar y posteriormente intervenir policialmente la Universidad, pero los estudiantes no recibieron apoyo alguno ni del Gobierno ni de los profesores. En realidad, la petición de reforma fue abstracta y extemporánea, pues la Universidad de Chile era ya un sólido reducto de la burguesía reformista. Los estudiantes no chocaron contra la Universidad oligárquica y clerical de Córdoba o Lima, sino contra una Universidad casi completamente laica y profesionalizante. El conflicto de 1922 se cerró con una transacción que retiraba el acuerdo del Consejo y levantaba la intervención policial, así como las expulsiones y suspensiones de dirigentes estudiantiles, pero que no admitía ninguna reforma de envergadura en la Universidad. El gobierno de Alessandri se limitó a tramitar la jubilación del Rector Amunátegui, al término de su período ordinario, en octubre de ese año, para designar un nuevo rectorado que prontamente inició una política de endurecimiento respecto

de los estudiantes. Con el fracaso de la reforma de 1922, la crisis de la FECH se profundiza. La reacción estudiantalista dentro de la FECH adquiere contornos cada vez más reaccionarios, a pesar de la vociferante protesta de los pocos grupos anarquistas que aún perduran. Hacia 1924 la FECH se unifica con la Federación Nacional en la Federación Universitaria con un programa e intencionalidad netamente corporativas. Prácticamente, toda la generación de dirigentes estudiantiles del 20 está disuelta y políticamente frustrada.

7.

No es difícil reparar en la frustración de esta generación estudiantil. La FECH no se incorpora a la vida nacional a través de la reforma universitaria como ocurrió con casi todos los movimientos estudiantiles latinoamericanos. La impotencia del reformismo burgués por hacer la revolución antioligárquica, convence rápidamente a los estudiantes de la necesidad de apoyarse en el movimiento obrero. El vanguardismo estudiantil se profundiza al tomar contacto con los sectores más atrasados y políticamente inmaduros de ese movimiento. La FECH se coloca, efectivamente, en el centro de la turbulencia antioligárquica de aquella época. No obstante, cuando en 1921, rompe definitivamente con el reformismo, en razón de su parlamentarismo y burocratismo, la FECH pierde su calidad de centro político. En efecto, el movimiento anarquista es demasiado débil para dar sustento a una poderosa alianza obrero estudiantil. Por otra parte, la FOCH está demasiado lejos e inmadura para incorporar y atraer a los estudiantes tras una alternativa revolucionaria. La FECH intenta inútilmente reinsertarse en la vida pública, esta vez, asumiendo la tarea de la reforma universitaria, pero esta tentativa se estrella con la Universidad cuyo carácter laico y profesionalizante ha avanzado demasiado para interesar a la burguesía reformista.

Desde entonces, la misión histórica que se autoasignaron los estudiantes se encuentra agotada, los militares se harán cargo de desempantanar el reformismo parlamentario de Alessandri y el proletariado se hará cargo del socialismo. Una generación estudiantil brillante, valerosa y audaz se retirará de la escena.



VIOLETA PARRA: "algunas dimensiones de su visión de mundo".

Ponencia del Curso: Panorama del Pensamiento popular chileno.

Ricardo Salas Astrain.

INTRODUCCION

Desde varios años a esta fecha venimos asistiendo a un fenómeno de particular relevancia: el aumento de la literatura a propósito de América Latina. Estudios de la más diversa índole han tomado esta temática como punto central. Prosperan y se acumulan investigaciones históricas, económicas, culturales, entre otras acerca de este continente. Al parecer nuestra América se ha convertido en problema. Así, en muchos sectores intelectuales ha devenido, en los últimos tiempos, una preocupación por lo que son nuestros pueblos en su núcleo más íntimo, algunos exponen que existe algo que nos constituye, un ser americano.

El descubrir lo que nuestros pueblos han pensado de sí mismos, de sus instituciones de sus habitantes, en fin, de todos los aspectos de la vida social y humana que se ha dado entre nosotros se ha convertido, así, en una exigencia, ya que es un paso atopercebirnos, para forjar nuestra identidad de pueblos.

Es en esta perspectiva que el estudio del pensamiento nacional se impone en toda su dimensión, se hace necesario el estudio de los escritores y poetas aborígenes, de un Manuel de Salas, un Francisco Bilbao, un José Victorino Lastarria, un Benjamín Vicuña Mackenna, un Enrique Molina, y de muchos otros que la "historia oficial" no ha reconocido. Y así, a todos aquellos americanos que han pensado a América.

Junto a este estudio nos parece necesario iniciar el exámen del pensamiento popular en todas las facetas que éste se ha expresado: en los líderes del movimiento obrero, entre otros, Emilio Recabarren y Clotario Blest; en los cantores populares; en las tradiciones y leyendas; y quizás, muchos otros ámbitos de los que ni siquiera sabemos su existencia. Y así, para todo el mundo popular americano.

El análisis de la obra de los grandes pensadores y, especialmente, del pensamiento popular deben constituirse en los pilares de la identidad que como americanos tenemos. El análisis de esta conciencia colectiva se irá perfilando más nítidamente, pudiendo devenir en una cabal autoconciencia.

Nuestro trabajo se ubica en la perspectiva del exámen del pensamiento popular, en una de sus expresiones: la canción folklórica. Para adentrarnos en su estudio optamos por una de sus figuras más relevantes: Violeta Parra. Pensamos que ella, aparte de ser la expresión más representativa de la poesía popular, no tiene un alcance únicamente nacional; la influencia de su obra ha alcanzado a muchos países americanos, principalmente, Perú, Argentina y Bolivia. Lo que a nuestro juicio

la constituye en un personaje clave para el estudio del mundo popular latinoamericano.

El estudio de la poesía de Violeta Parra reviste serias dificultades para un análisis como el que pretendemos hacer. En primer lugar, debe tenerse en claro desde el comienzo que ella no es una intelectual que vierte su reflexión en libros, por el contrario, ella es una artista que expresa su experiencia vital a través de poemas y canciones, es en éstas que nosotros buscaremos su visión de la sociedad, del hombre y de la religión.

En segundo lugar, nuestro trabajo lo hemos iniciado en el supuesto que cada verso de sus canciones y poemas significa un determinado aspecto de la realidad. En este sentido, las no pocas contradicciones, que tiene su visión de la sociedad, del hombre y la religión para el lector neófito, las hemos estructurado en base a una visión global. En otras palabras, nuestro intento es el de reconstruir la cosmovisión o la visión de mundo de Violeta Parra respecto de lo ya señalado, i.e., buscamos el significado global de sus versos. Sólo así puede entenderse que en el análisis de un mismo tema unamos versos de épocas muy diferentes.

Este supuesto metodológico está entroncado con uno más amplio y que dice relación a la evolución de su cosmovisión. La poesía de Violeta Parra evoluciona desde una enraizamiento firmemente en la tradición campesina, de la cual ella fue una infatigable investigadora, hasta otra en que puede apreciar los fenómenos sociales y las problemáticas existenciales de una manera muy singular en un espectro cada vez más universal. Pensamos que entre una y otra existe una estrecha conexión, de modo que muchas de las características de la primera prefiguran lo que explícitamente expresará en la segunda. En este sentido, creemos que la cosmovisión que subyace en su obra es una y la misma, que evoluciona y se profundiza con el correr de los años.

El trabajo se divide en tres partes: la primera, es la explicitación de la visión que ella tiene de la sociedad; en la segunda, la que tiene del hombre, y por último, aquella de la religión.

Sabemos que estas tres problemáticas están indisolublemente unidas en la obra de Violeta Parra, es para efecto del análisis que las separamos y buscamos determinar lo específico de cada una de ellas.

1.- LA SOCIEDAD

La sociedad se la percibe como la contraposición de intereses de clases. Por una parte, encontramos a los poderosos, a los patrones, a los que tienen, y por otra, al pueblo indefenso, a los trabajadores, a los que no tienen. Nos dice Violeta:

"Nálgame Dios como están
 todos los pobres cristianos
 en este mundo inhumano
 partidos mitá' a mitá'!
 Del rico es esta maldad,
 lo digo muy conmovía,
 dijo el Señor a María:
 son para todos las flores,
 los montes, los arreboles,
 ¿Por qué el pudiente se olvida?"

Si el sol pudieran guardarlo,
 lo hicieran de buena gana,
 de noche, tarde y mañana
 quisieran acapararlo;
 por suerte que pa' alcanzarlo
 se necesitan aviones.
 De rabia esconden las flores,
 los meten en calabozos,
 privando al pobre roto
 de sus radiantes colores" (1)

La contraposición es radical: rico-pobre roto. Entre ambos existe un profundo abismo, uno busca la posesión desmesurada de los bienes que son para todos, incluso llegando al acaparamiento de lo más imprescindible; el otro, sufre la codicia del primero, siendo privado, a veces, de su don más preciado: la libertad. Esta contraposición de intereses no se da a un nivel de individuos sino de clases, las que han ido generando las estructuras más adecuadas a sus intereses.

(1) Parral, Violeta. Décimas. Barcelona, Pomaire, 1976, pág. 182.

La visión que Violeta Parra tiene de la sociedad es aquella que fue adquiriendo en el transcurso de su experiencia personal, en el contacto con los campesinos y pobladores a lo largo de todo el país. Su visión de la sociedad es, fundamentalmente, la de nuestra sociedad. Las estructuras económicas, políticas, jurídicas, etc. son aquellas que han conformado parte de la historia del Chile de este siglo. etc.

La injusticia que vive el pobre no es producto de un fatum ante el que no queda más que resignarse, tampoco los lastres que conlleva: el alcohol, los bajos instintos, el crimen. Violeta ve muy claro, una estructura política y una cabeza a su mando. Al Presidente de la República le canta:

" Si quieren poner atajo
pa' remediar este mal
la casa presidencial
tien' el remedio en la mano.
El es taita y soberano
del pobre que chupa huesos;
mas veo que se hace el lesó,
brindando por el embudo,
la ley que nos tiene mudo'
y ungüento nos vuelve el seso" (2)

El Presidente es el responsable directo de las situaciones opresivas y represivas que vive el pueblo. Ibáñez del Campo, González Videla y Alessandri Rodríguez serán acusados por Violeta de sostener estructuras que generan la pobreza de la mayoría, el hambre, el desempleo, las habitaciones insalubres, etc. La crítica será virulenta en contra del primero, en él verá nuestra autora la causa del desastre económico de su familia y la de miles de hogares más (3). En contra de Alessandri Rodríguez dirá que no ha cambiado en nada las técnicas para gobernar que su padre, también Presidente, impuso:

(2) Décimas, págs. 57.

(3) Violeta dice de él: etc.

"... cayeron miles y miles
por causa de un hombre indiano
Explica el zorro ladino
que busca la economía" (Déc. 79)
"Fue tanta la dictadura
que practicó este malvado... (ib.)

"... que Ibáñez, el Pdte.
es tan cruel como el león" (ibid. 80
"dictador", "fastidioso
Ibáñez" (Ibid. 115).

"... que el 'león' es un sanguinario
 entoda generación".(4)

El Presidente de la República es la cabeza de un sistema político generado por aquellos que tiene el poder el que utilizan para preservar sus intereses y continuar su dominación. El pueblo está ausente de las decisiones de esa elite, sólo es 'consultado' cuando se necesita su voto; para lograrlo los mecanismos más socorridos son la manipulación y la demagogia:

"Miren como sonrien
 los presidentes
 cuando le hacen promesas
 al inocente.

Miren como le ofrecen
 al sindicato
 este mundo y el otro
 los candidatos .

Miren como redoblan
 los juramentos
 pero después del voto,
 doble tormento " (5)

Las estructuras jurídicas y educacionales benefician, también, a unos pocos, aunque en la 'letra' muchas veces se pretenda servir a los más desposeídos. El derecho consagra la injusticia en contra del pobre, ya que aquellos que la administran forman parte de la misma clase de los gobernantes .

"El código es un deshecho
 de puntos muy singulares;
 en contra del que no sabe
 va la sentencia derecho;
 el que la aplica es un hecho
 que tiene títulos varios:
 conserva'or o vicario,
 alcalde o taita de grupo,

(4) La Carta (canción) VI

(5) Miren como sonrien (canción) I-III

terrateniendo macuco,
industrial o comisario" (6)

Incluso, los mismos profesionales que tienen como principio servir a los que más padecen, fácilmente, en la medida que se introducen en el sistema económico-político, se olvidan. Esta caracterización que hace Violeta de los médicos es aplicable a los demás profesionales, ya que la sociedad del dinero es atrayente, y a veces, irresistible, para los pocos que pueden ingresar en ella.

"El médico en juramento
de servir l' humanidad,
con gran religiosidad
recibe un documento;
olvid' el primer momento,
le da por matrimoniarse,
en auto quiere pasearse,
ya no le incumb' el paciente,
si no es un rico pudiente;
el pobre vaya a enterarse" (7)

Estas estructuras injustas están emparentadas con un sistema político injusto, entre ambos se conforma una sociedad que comparte el mismo apellido: la injusticia. La visión de Violeta ha llegado a uno de los niveles más altos de abstracción del problema social y político. Ellos son muestra de la penetrante mirada de nuestra autora, fruto decantado de su experiencia vital de la injusticia a lo largo y ancho del país: casuchas, hambre, desempleo, ignorancia, etc.

"Las hileras de casuchas
frente a frente, si, señor
las hileras de mujeres
frente al único pilón,
cada una con su balde
y su cara de aflicción,
arriba quemando el sol.

(6) Décimas, pág. 178.

(7) Décimas, pág. 225.

Si alguien dice que yo sueño
 cuentos de ponderación,
 digo que esto pasa en Chuqui,
 pero en Santa Juana es peor,
 el minero ya no sabe
 lo que vale su dolor,
 arriba quemando el sol" (8)

"No es vida la del chilote,
 no tiene letra ni pleito,
 tamango llevan sus pies,
 milcao y ají su cuerpo,
 pellín para calentarse,
 del frío de los gobiernos, llorando estoy,
 que le quebrantan los huesos, me voy, me voy" (9)

El despojo que se ha realizado a los mineros, pobladores, campesinos, pescadores cobra otra víctima en lo más autóctono del país: los mapuches. De raza altiva y soberbia cantada en la poesía épica de Ercilla y Zúñiga se los ha convertido en grupos indigentes: sin tierra, sin alimento, sin orgullo.

"Arauco tiene una pena
 más negra que su chamal,
 ya no son los españoles
 los que les hacen llorar,
 hoy son los propios chilenos
 los que le quitan su pan.
 Levántate, Pailahuán" (10)

Cuando el pueblo toma conciencia o se rebela de la explotación a que es sometido todo el poder represivo cae sobre él, es en esta acción que el sistema se desnuda y se muestra tal como es, con todas sus garras. El recurso a la masacre y a la represión militar no es nueva en la historia política de nuestro país, y mucho menos, la utilización que la clase dominante hace de ellas:

- (8) Cuando fui para la pampa (canción) III y VII
 (9) Según el favor del viento (canción) V
 (10) Levántate, Huenchullán (canción) VI

"Yo que me encuentro tan lejos,
esperando una noticia,
me viene a decir la carta
que en mi patria no hay justicia,
los hambrientos piden pan,
plomo les da la milicia, si" (11)

"Míren como relumbran
carabineros
'para ofrecerle premios
a los obreros'

Míren como se visten
cabo y sargento
para teñir de rojo
los paymentos" (12)

El rechazo a esta sociedad se hace cada vez más evidente en la obra de Violeta Parra en la medida que se descubre la expoliación de los obreros, las máscaras y métodos que utiliza el sistema político para perpetuarse en el poder. Para referirse a ella, nuestra autora, acuña la expresión mundo, teatro o siglo moderno, ellas expresan todo lo que hemos desglosado de la sociedad hasta el momento:

" En este mundo moderno
qué sabe el pobre de queso,
caldo de papa sin hueso.
Menos sabe lo que es terno;
por casa, callampa, infierno
de latas y ladrillos viejos
¿Cómo le aguanta el pellejo?
eso sí que no lo sé.
Pero bien se que el burgués
se pif' al pobre verdejo".(13)

Frente a esta visión negativa de la sociedad se le contraponen otra idealizada:

(11) La Carta (canción) III

(12) Míren como sonrén (canción) V-VI

(13) Décimas, pág. 40.

1a sociedad de antaño. Violeta sabe que el pasado no ofrece gran diferencia con el presente, pero se lo exalta en cuanto era posible vivir ahí, una vida de mayor contacto con la naturaleza, una vida más sosegada y menos violenta que las ciudades actuales.

"Los pajarillos no cantan,
no tienen donde anidar,
ya les cortaron las ramas
donde solían cantar,
después cortarán el tronco
y pondrán en su lugar
una letrina y un bar.

El niño me causa espanto,
ya no es aquel querubín,
ayer jugaba a la ronda
hoy juega con un fusil,
no veo la diferencia
entre niño y alguacil" (14)

Esta visión ideal de carácter utópico es posible de construirla en la transformación social de las estructuras que hacen posible la injusticia. En este sentido, Violeta considera a los estudiantes como una fuerza importante para el cambio social o exalta la valentía del guerrillero Manuel Rodríguez que deberían tener las fuerzas sociales de nuestro país. Con todo, ella no ofrece una concepción global de cómo debe ser dicha transformación, sin embargo, nos señala su núcleo: la transformación de las estructuras vigentes para dar paso a otras más justas:

"Cuestión de matar la perra
se acaba la levería;
que se abra una chichería
cuando abran miles d' escuelas.
Menos gente a la rayuela,
menos patentes de alco'les;
potreros con más frejoles
es lo que aquí se reclama,
p'al pobre una buena cama
y un cielo con arreboles" (15)

(14) Dé antiago del ochocientos (canción) II

(15) Décimas, pág. 178.

2.- EL HOMBRE

La poesía de Violeta Parra conlleva una meditación muy aguda del hombre, que se expresa, sobretudo, en sus últimas creaciones. Cada una de las experiencias vitales la condujo a plantearse la pregunta por ella misma y por los que vivían con ella. Una aguda conciencia de sí la lleva a perfilar y profundizar los problemas más trascendentes de la existencia humana.

Analizando sus versos se comprende que su conciencia está lejos de una de tipo solipsista, ellos muestran, cada vez más, en la medida que avanza en la profundización de sus problemas vitales, una decantada visión del hombre como problema. Es en este nivel más profundo de su obra, que el hombre será aprehendido al interior de la tensión vida-muerte. Sus últimas composiciones, las más ricas a este respecto, giran alrededor de esta dicotomía, de aquí que puede decirse que sus últimas creaciones estando plétóricas de vida, sean el propio anuncio de su muerte.

Sin embargo, una comprensión global de su visión del hombre debiera incluir la percepción que ella tiene de él como esclavo de las estructuras sociales injustas (que ya explicitamos en el primer capítulo) y como buscador de una realidad trans-humana (que desarrollaremos en el siguiente capítulo). Es para efecto de un análisis más específico que separamos dichas visiones. Aunque, de cierta manera, integramos esta última para completar su visión de la muerte.

La poesía de la Violeta encuentra su mayor riqueza en la meditación acerca del hombre, obviamente, se trata del hombre concreto -al cual ella ha accedido en bares, ciudades, campos, con el que ha compartido su vida cotidiana, etc.- y no de una abstracción o figura fantasmiosa. Es, en definitiva, a partir de su vivencia del hombre que aflora esta visión más decantada. Una de sus últimas canciones, nos revela esta preocupación intensa.

"Y su conciencia dijo al fin
cántale al hombre en su dolor,
en su miseria y su sudor
y en su motivo de existir" (16)

El canto a la vida es de una gran riqueza y multiplicidad, en ella la dimensión,

(16) Cantores que reflexionan (canción) IV

humana más relevante cantada es el amor. El amor hombre-mujer será el tema más importante que destacará a lo largo de toda su vida, al iniciarse su vida artística de un modo bastante picaresco y romántico como las antiguas canciones campesinas, y en la madurez, con una gran profundidad existencial. Para fraseando una estrofa de una canción suya:

"Empecé cantando
por travesura,
terminé llorando, mi vida,
por amargura" (17)

Desde sus primeros tiempos, el amor hombre-mujer tiene un rasgo de tristeza. Se le canta al hombre traicionero, al dolor de un amor no correspondido o a la desilusión y desdicha de un mal amor (18). Su poesía de madurez proyectará estas dimensiones, llegando en momentos a una angustia rebelde frente a todo; producto de desdichas y desilusiones que le provoquen algunas de sus relaciones afectivas:

"Maldigo la cordillera
de los Andes y la Costa,
maldigo, señor, la angosta
y larga faja de tierra,
también la paz y la guerra,
lo franco y lo veleidoso,
maldigo lo perfumoso
porque mi anhelo está muerto
maldigo todo lo cierto
y lo falso con lo dudoso,
cuánto será mi dolor" (19)

Las experiencias afectivas que vivió Violeta la desilusionaron mucho. Estas junto a la soledad que experimentó la llevaron en su último tiempo a interrogarse mucho por el ser del hombre y por la fuerza del amor. Respecto de esto, escuchémosla:

(17) Arranca, arranca (canción) VIII

(18) Cf. Míren como corre el agua; Ya me voy a separar; No tengo la culpa ingrato; Huyendo voy de tus rabias (canciones)

(19) Maldigo del alto cielo (canción) II; Cf. Corazón Maldito.

"El amor es torbellino
de pureza original,
hasta el feroz animal
susurra su dulce trino,
detiene a los peregrinos,
libera a los prisioneros,
el amor con sus esmeros
al viejo lo vuelve niño
y al malo sólo el cariño
lo vuelve puro y sincero" (20)

La profunda experiencia existencial del último tiempo la llevó a una radical visión del acontecer humano, ya no como canto de esperanza en la vida, sino en la disolución última que acaece en la muerte. Sabemos que la muerte es algo que impactó muy profundamente en el corazón de Violeta; primero la muerte de su padre, la de su hijita y, en sus últimos días, su propia muerte.

La muerte como tal es algo indescriptible y horroroso, nuestra autora intenta tipificarla, metafóricamente:

"La muerte es un animal
fatigoso y altanero,
bullicioso y pendenciero;
como éste no hay otro igual.
Cuando se llega a asomar,
se siente un hielo que espanta,
le sale por la garganta
un gemido misterioso,
se siente un miedo poroso
que ningúnto lo aguanta" (21)

La muerte es el momento de justicia por excelencia de todos los hombres. Frente a ella todos los hombres son iguales, no valiendo ni roles, funciones o títulos; iguala a todos los humanos puesto que ella alcanza a todos y cada uno de ellos (22).

(20) Volver a los diecisiete (canción) IV

(21) Décimas, pág. 135

(22) Cf. Décimas pp. 135-136

La muerte no actúa por cuenta propia. Ella, propiamente, es dirigida por Dios, quien tiene el suficiente poder para mandarla y ser obedecido; de ahí, que el morir de alguien querido no se impute a un destino ciego. A Dios se le maldice cuando se lleva a un deudo que se estima; hasta el lenguaje que se expresa participa de este hecho - muy común en el lenguaje popular- : Dios se la llevó. (23)

La muerte se da la mano con lo divino; al acontecer, la pregunta por algo trascendente, por un más allá, se hace patente al hombre. Violeta Parra no es una excepción, los versos que analizamos muestran la profundidad con que ella captó esta relación. Ella más que afirmar la existencia de un mundo trans-humano, propone una visión basada en su rica experiencia; de este modo, más que una seguridad que los difuntos estén con Dios -en el sentido cristiano- se enfatiza el anhelo de la necesidad de un mundo que trascienda los límites estrechos de lo humano. La muerte propiamente, es un misterio:

"... ya no tendrá sus dolencias,
porque se fue de este mundo
sumergido en el profundo
misterio de las ausencias" (24)

El recurso a la divinidad, también, es un misterio, ya que de ella no se tiene más seguridad que la que aporta el deseo que exista o que proporciona la fe religiosa. Por ello, la interrogante queda abierta al igual que una herida que no puede cicatrizar jamás:

" Cuando la carne se muere
el alma busca en la altura
la explicación de su vida
cortada con tal premura,
la explicación de su muerte
prisionera de su tumba" (25)

La radical experiencia existencial lleva a Violeta a profundizar su visión del hombre y a interpelarse por la condición que lo aflige. Medita acerca de su origen, las tentaciones que le acechan y el destino que le espera; el proble-

(23) Cf. Ibid. pp. 83-84

(24) Ibid. pág. 132; Cf. Rin del Angelito (canción) III

(25) Rin del Angelito (canción) V

ma del hombre es el propio problema de Violeta, tal como nos lo dice en su "Gracias a la vida":

"... y el canto de ustedes que es el mismo canto
y el canto de todos, que es mi propio canto" (26)

Y es aquí, donde se impone la profundidad antropológica de su "Cantores que reflexionan" donde pasa revista de lo normalmente concebido fines del hombre: el placer, la gloria, la riqueza y la verdad quedan desnudas ante su conciencia:

"Va prisionero del placer
y siervo de la vanidad,
busca la luz de la verdad
mas la mentira está a sus pies".
Gloria le tiende terca red
y le aprisiona el corazón,
en los silencios de tu voz
que se va ahogando sin querer (...)

Qué es lo que canta, digo yo
no lo consigue responder,
vana es la abeja sin su miel,
vana la hoz sin segador.
¿Es el dinero alguna luz
para los ojos que no ven?
Treinta denarios y una cruz
responde el eco de Israel.
¿De dónde viene tu mentir
y adónde empieza tu verdad?
Parece broma tu mirar
llanto parece tu reir° (27)

Es, después, del planteamiento de la cruda realidad humana en su total contingencia que adquiere pleno sentido el himno a lo humano, a lo excelsa y angustiosamente humano como lo es "Gracias a la vida". Es, después, de interrogarnos frente a las preguntas radicales que nos angustian y desnudan, que se

(26) Gracias a la vida (canción) VI

(27) Cantores que reflexionan (canción) III-IV

puede decir como Violeta:

"Gracias a la vida que me ha dado tanto,
Me dió el corazón que agita su marco
cuando miro el fruto del cerebro humano;
cuando miro al bueno tan lejos del malo
cuando miro el fondo de tus ojos claros" (28)

3.- LA RELIGION

Sociedad y religión están indisolublemente unidas en la obra poética de Violeta Parra. Frente a la sociedad injusta la actitud de los representantes de la religión es común. Ya aludimos a uno de sus versos en que al vicario aparece como uno de los que imparte "justicia" en conjunto con el resto de los que tienen poder en la sociedad, es un actuar consonante al compás de la estructura social.

El resto de las referencias, hacen mención a una vida fácil y acomodada, al extremo de identificar buena vida con vidita de fraile (29). La jerarquía eclesiástica aparece coludida con los poderes terrenos, y de otra, utilizan "lo espiritual" para encubrir las injusticias.

"El cielo tiene las riendas,
la tierra, el capital
y a los soldados del "Papa"
les llena bien el morral,
y al que trabaja le meten
la gloria como bozal. ¡palomita!
¡que cosas tiene la vida, zambita! (30)

Esta utilización de la gloria como encubridora de las relaciones injustas de los hombres reviste un carácter mucho más dramático, pues aquellos que tienen el deber de predicar, no tienen conciencia del problema, por tanto, es como estar gritando a un sordo,

(28) Gracias, Ibid. V

(29) Décimas, pág. 55

(30) Por qué los pobres no tienen (canción) V

"Ahí pasa el señor vicario
 con su palabra bendita
 ¿Podría su majestad
 oirme una palabrita?
 Los niños andan con hambre
 les dan una medallita
 o bien una banderita" (31)

Esta actitud de los representantes de la iglesia de no decir nada frente a los agudos problemas que sufren los hambrientos y explotados, le lleva a cantarle al Santo Padre, dado que éste busca la neutralidad o el arbitraje en las cuestiones sociales, pero, un juez que dice muy poco o no dice nada de los oprimidos, que redunde en un mejor estado de cosas para ellos. A él le pregunta:

¿Qué dirá el Santo Padre
 que vive en Roma
 que le están degollando
 a su paloma? (32)

Violeta sabe que lo que dice el Pontífice, por lo general, no ha cambiado la situación de los más pobres, por ello le canta, y, le pregunta por la contradicción que envuelve la predicación eclesiástica con los problemas urgentes que padecen los desherrapados.

La religión oficial, al no cuestionarse por las distintas relaciones sociales en las que se desenvuelve su mensaje, se transforma en instrumento de enmascaramiento de la vida social, terminando por servir explícitamente a la dominación de unos pocos sobre muchos.

Lo que se intenta es continuar la explotación, y por tanto, el discurso religioso se presta en toda su amplitud para estar al servicio de este intento. Los pobres, al no encontrar ningún eco a los sufrimientos de su vida en la religión, terminan engañándose con esa realidad: el objetivo se ha cumplido cabalmente.

"Porque los pobres no tienen
 adonde volver la vista

(31) Yo canto a la chillaneja (canción) V

(32) Qué dirá el Santo Padre (canción) estribillo

la vuelven hacia los cielos
 con la esperanza infinita
 de encontrar lo que su hermano
 en este mundo le quita, ¡palomita!
 ¡que cosas tiene la vida, zambita!" (33)

El cielo, como lugar de resarcimiento de los oprobios y sufrimientos de esta vida, es la primera característica que posee la religión enmascaradora. El pobre se resigna ante la situación en la cual le toca vivir, cual fatum del que no se puede escapar.

Aquellos que despiertan del sueño y de-velan el verdadero tipo de relaciones que existe en la sociedad o que cansados de la situación opresiva en la que viven busquen un cambio, se encontrarán con una nueva articulación funcional para solventar dicha problemática que tiende a cuestionar la religión y todo el sistema. Se negará el cambio de la estructura social en nombre de lo que representa.

"Para seguir la mentira
 lo llamé su confesor
 le dice que Dios no quiere
 ninguna revolución
 ni pliego ni sindicato,
 que ofende su corazón..." (34)

Acorde con esta actitud de rechazo de la expectativa de los pobres, los ricos van ocupando templos, y la iglesia, y termina identificándose sus intereses con aquellos de los eclesiásticos.

Violeta capta que la religión oficial ha terminado por formar un sólo núcleo con los intereses de las clases dominantes, empero, algo sublime, singular y misterioso impide que la identificación sea total: podrán los representantes eclesiásticos expulsar a los pobres y acoger a los ricos e identificarse con éstos; más el mensaje, que debiese haber sido la vivencia propia de ellos, los engaña. Hay un rasgo de bondad y verdad tanto en el mensaje religioso como en los templos, al respecto ilustramos:

(33) Porque los pobres no tienen (canción) VI

(34) Ibid. VI

"De esta manera pomposa
quieren conservar su asiento
los de abanico y de frac
sin tener merecimiento,
van y vienen de la iglesia
y olvidad los mandamientos, si" (35)

"Miren como profanan
las sacristías
con pieles y sombreros
de hipocresía" (36)

Sin embargo, este rasgo positivo se oscurece al recrudecer la injusticia y no ver ninguna señal palpable de cambio. Por tanto, si encontramos en algunos de sus poemas o cantos algunas expresiones que nos hicieran pensar en una cierta esperanza en el poder de Dios, debemos entenderlas como la primera actitud del que ha captado el sentir religioso de un pueblo. La exacerbadón de la injusticia, la polarización de las fuerzas sociales; el recrudecimiento de represión social, económica y militar en el pueblo tiende a oscurecerla, y a dejar la duda de que Dios se preocupe de los pobres. El paso del tiempo, la acentuación de cada una de las calamidades le llevan a perder la esperanza en lo divino y ponerla en el hombre. Graficando;

- Injusticia en el mundo	_____	Plegaria	_____	se espera en Dios
- Igual injusticia	_____	Pregunta	_____	Dios se preocupará de los pobres ?
- Igual o mayor injusticia	_____	Protesta	_____	se espera en el hombre.

La actitud de protesta frente a la ignorancia del mundo moderno, conduce a Violeta Parra a rechazar la religión por enmascaradora de la realidad. El rechazo a la religión -tra. acción liberadora del hombre- debe conducir a des-velar aquello que esconde la religión. La rebelión es propiamente una acción de des-encubrir lo que oculta "el cuento de los sermones"; los jóve-

(35) La carta: IV (canción)

(36) Miren como sonríen (canción) VII

nes, en consonancia, con su espíritu son capaces de llevarla a cabo:

"Me gustan los estudiantes
que van al laboratorio
y descubren lo que se esconde
al fondo del confesional" (37)

El oscurantismo en que nos encierra la religión no nos permita captar la verdadera realidad, el verdadero estado de cosas de nuestra sociedad. Aquello que nos permitirá superar esta ignorancia frente al mundo es la ciencia:

"Me gustan los estudiantes
que con gran elocuencia
dicen que las indulgencias
van a la bolsa negra y sagrada
Por qué y hasta cuando durará
la penitencia, señores?,
Caramba y zamba la cosa
viva toda la ciencia" (38)

Si la ciencia es la que entrega la respuesta a las interrogantes fundamentales del hombre, es a ella y a sus productos a quien debemos confiar todo aquello que ha pretendido explicar la religión. Recurre a la imagen de Valentina Terechkova, cosmonauta soviética, para que le dé certeza con respecto a que no existe tal cielo; y, que la única existencia que puede tener es aquella que le confiere el hombre al construir una sociedad nueva mediante su razón. Dice nuestra autora:

"Que vamos a hacer con tanto
tratado del alto cielo,
ayúdame Valentina
ya que tu volaste lejos,
decir de una vez por todas
que arriba no hay tal mansión,
pero mañana la funda
el hombre con su razón,
mamita mía" (39)

(37) Me gustan los estudiantes (canción) VI

(38) Ibid, VII

(39) Ayúdame Valentina (canción) V.

Todo el sentido negativo, con el que se ha caracterizado la religión, tiene una contrapartida que hace muy difícil su interpretación. El contenido religioso como tal posee una cierta bondad y verdad que permanece por sobre la utilización que la clase dominante hace de él. Esto explicaría la valorización que Violeta hace de lo religioso en muchos textos de su obra.

Los motivos religiosos, que abundan en su obra, se caracterizan por tener diversidad de sentidos. Un sentido muy importante es aquel que le concede a lo religioso un poder casi mágico sobre la naturaleza, éste puede incidir tanto en la cosecha como en las preocupaciones personales.

Esta recurrencia a algo trascendente que tiene poder para cambiar el curso de las cosas, sobre todo, de aquellas que nos hacen desdichados, es propio de la devoción religiosa popular que se expresa a través de la "manda". En versos de Violeta así se expresa:

"El día de San Francisco
nos vamos para el trigal;
habremos de celebrar
la linda cruz de los trigos.
Le dice: yo te bendigo
con este vino sagrado,
y has de cuidar el sembrado
con tus valiosos poderes;
y vengan los parabienes
a lo divino y lo humano" (40)
"Así me pasan los días
uno sobre otro en las mismas,
veo que llega cuaresma
una más y otra enseguida;
le ruego a San Jeremías,
le prende vela tras vela
más sordo que l'entretela
se burla de mis quebrantos;
si no me conduel' el santo,
¿quién quieró que se conduela? (41)

(40) Décimas, pág. 125

(41) Ibid., pág. 170

El motivo religioso en su núcleo mas íntimo -con el que nunca podrán identificarse eclesiásticos ni ricos- tiene palabras muy duras que condenan a aquellos que tienen a media humanidad en la injusticia, en la miseria. La Sagrada Escritura aparece solidarizando con la suerte de los indefensos. Violeta nos dice:

"El mundo es una escalera,
el que no sube, pues baja
al hoyo con la mortaja
de las maldad pendenciera.
Aquel de malas maneras,
habrá de tener castigo,
no ha de quedar al abrigo,
lo dice la Santa Biblia,
y en su palabra auxilia
al triste y al perseguido" (42)

No es tan sólo la referencia a la injusticia lo que caracteriza al motivo religioso, sino que aparece como algo puro, al cual se puede llegar por un cierto hábito que se impone al poeta. El motivo religioso se compara a la frescura y limpidez del amanecer.

"Cantar es lindo deleite,
mucho mejor con guitarra,
quien le hace el quite a la farra
se va por aceite;
sin mañas y sin afeites
puede llegar la cantora,
cantarle a la blanca aurora
como lo hace el chicolito,
o cantarle al angelito.
con la virgen Señora" (43)

La pureza va acompañada de la bondad. El motivo religioso se adhiere a esta diada, de modo, que la mayor parte de los poemas y canciones que encontremos lo conciben como algo bueno. Se dice que algo es celestial, o que sube al cielo, se narra algo de la visión celeste, o del paraíso, entendiéndolo como que es

(42) Ibid. Pág. 116

(43) Ibid. pág. 182

algo bueno. En una expresión más cotidiana, diríamos, se fue a mejor mundo.

"Presidenta y bienhechora
de la lengua castellana,
la mujer americana
inclina la vista y llora
por la celestial señora
que ha partido de este suelo,
yo le ofrezco sin recelo
en mi canto a lo divino,
que en un ave de dulce trino
lo acompañe al alto cielo"
"En medio del Paraíso
hay un sillón de oro fino
y un manto de blanco lino
que la misma Virgen le hizo,
un ángel de bellos rizos
esta esperando a la entrada
a la mejor invitada
que ocupará aquel sillón
hasta la consumación:
Santa Mistral coronada" (44)

De modo que, tenemos que concluir que su visión de la religión es de variada amplitud y riqueza. Existe, por una parte, una religión que está al servicio de las estructuras sociales vigentes y a la cual Violeta no vacila en criticar con fiereza, y por otra parte, existiría dentro del motivo religioso "algo" al cual no podran identificarse nunca los poderosos. Ambos aspectos de su visión de la religión están en estrecha relación, conocer, sin embargo, sus características y la dimensión específica que ocupan cada una de ellas al interior de su visión de mundo es tarea para otra investigación.

(44) Décimas, pág. 241

BANDOLFRISMO RURAL Y SAPIDURÍA POPULAR Y CAMPESINA CHILENA DEL SIGLO XIX

1.- Los pobres del campo durante el siglo XIX. Protesta social y bandolerismo.

1.- El marco del siglo XVIII.

Como una consecuencia de la estratificación social característica del siglo XVIII chileno, en el campo, los peones y gañanes, trabajadores ocasionales con baja remuneración, pasan a integrar la masa de los vagabundos. Los vagabundos, el sector más oprimido y explotado del sector rural, enfrentando alternativas para conseguir su subsistencia: la mendicidad, como asimilación pacífica de su condición de tal, o el bandolerismo, como expresión agresiva de descontento y rebeldía (1). La mendicidad es la sumisión; el bandolerismo, la protesta, el camino de la insubordinación al statu quo, el traspaso de los límites del orden social, el enfrentamiento, en fin, con los garantes de dicho orden: los detentores del poder y la riqueza.

Si bien se pueden encontrar expresiones de cuatrерismo en la primera mitad del siglo XVIII, como se observa en las medidas represivas contra los ladrones de ganado dictadas por el Gobernador José Antonio Manso de Velasco en 1739, es en la segunda mitad del último siglo colonial, donde se revela la magnitud del bandolerismo rural chileno. Observa el historiador Mario Góngora: "Particularmente, desde la década de 1750-60, los contemporáneos tienen la sensación de una epidemia de bandolerismo rural". (2) Y añade que la abundancia de causas judiciales alcanza su máximo hacia 1750-90 (3). Un Rando de Fuen Gobierno emitido en 1773, y citado por Góngora, afirma que "crece cada día el clamor por la repetición de robos en ciudades y campos de este Reyno para que se pueda sujetar la plebe, gente vagabunda y ociosa, acostumbrada a robar" (4). El historiador colonial Miguel de Olivares sostiene que, a mediados del siglo XVIII, existían alrededor de doce mil bandoleros en el territorio chileno, los que eran el terror y el desconuelo de los ricos hacendados, especialmente si estos últimos hubiesen intentado denunciar a los cuatreros. Dice textualmente el jesuita: "Los hacendados del campo, en especial en parajes mas infestados de estas aves de rapiña, como Colchagua, Maule y Chillán, lloran inconsolables la calamidad de lo que ellos cuidan y agencian, y aun lo que se mezquinan y defraudan a sí mismos y a sus hijos mucho tiempo, se lo toma en un momento el ladrón con sus manos

(1) Góngora, Mario, Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (siglos XVII a XIX), Cuadernos del CESO, 2, 1966, pp. 2, 7.

(2) *Ibid.*, p. 25.

(3) *Ibid.*, p. 10.

(4) *Ibid.*

lavadas, que llegan a la intolerable insolencia de agavillarse, para hacer mas perjuicio a aquel hacendado u honrado labrador, que alguna vez puso algún ladrón ante justicia y lo hizo padecerle pena de la ley; y es tan continuo el daño que reciben, que los más de estos hacendados aseguran, y con verdad, que si tuvieran existente cuanto les han robado en el discurso de algunos años, fueran absolutamente ricos,..." (5).

Comentando esta situación, y haciendo ver sus implicancias, Benjamín Vicuña Mackenna afirmaba: "Llegóse entonces hasta prohibirse el paso del Maule a los viajeros, como se prohíbe la infección del cólera, por medio de cordones sanitarios, y esa fue la época clásica de los cerrillos de Teno y de los "maulinos pelacaras". Ya no sólo no se permitía salir del país, sino que se prohibía por necesidades de seguridad, el tránsito de los caminos públicos y de los ríos. No se viajaba sino en caravanas como en la Arabia, y esto practicábase en el camino de Talca a Santiago, hasta hace apenas medio siglo." (6). Al finalizar el siglo XVIII, la historia nos consigna la existencia de un bandido chileno famoso, Pascual Liberona, apodado "El Brujo", quien actúa entre 1780 y 1790. En 1793 asaltó a grandes comerciantes santiaguinos, y llegó a desafiar al oidor de la Real Audiencia Juan Rodríguez Ballesteros, colocando un cartel en la cárcel con estas palabras: "Ballesteros a ahorcar/ y nosotros a saltar". Fiel al designio encerrado en estas palabras, el "Brujo" Liberona terminó sus días en la horca, asumiendo hasta el final su destino de ilegalidad (7). Se puede notar, de paso, que en los versos del bandido colonial ya existe una convicción del enfrentamiento de los elementos opuestos, protesta y represión.

2.- El bandolerismo rural en el siglo XIX.

Durante el siglo XIX, y especialmente favorecido por la crisis de la Independencia, el bandolerismo continuó siendo una expresión social y colectiva en el ámbito rural chileno. En los primeros años del siglo, una relación dirigida desde Curicó a la Real Audiencia en 1802 habla de que "los ladrones ya forman cuadrillas y acometen a los jueces" (8).

(5) Cit. en Vicuña Mackenna, Benjamín, El bandolerismo antiguo y el bandolerismo moderno en Chile, El Ferrocarril, 21 de septiembre de 1878.

(6) Ibid.

(7) Cf. Pantel A., Elvira, El bandido en la literatura chilena, Boletín de la Academia Chilena de la Historia, 2, 1935, p. 254.

(8) Vicuña Mackenna, B., art. cit.

En los años de la Independencia, junto a la crisis agrícola, y al desorden generalizado de un país en guerra, los bandidos se transforman en una fuerza social importante, a la que realistas o patriotas recurren para sus propósitos políticos. Desde 1819 a 1823, el general Ramón Freire debió fusilar y ahorcar a más de mil ladrones y salteadores, realistas y patriotas (9). A partir de 1812, era imposible el tránsito de un viajero aislado entre Concepción y Santiago (10). Sin embargo, el problema del bandolerismo seguirá subsistiendo a lo largo del siglo, como uno de los aspectos más relevantes de la vida social rural. En 1878, Vicuña Mackenna habla del bandolerismo como "un mal tan vasto, tan profundo, esta plaga nacional, peor que la lepra y el cólera, porque a la vez nos empobrece, nos mata y nos deshonra". Y agrega, "el Bandolerismo es en Chile una planta de vegetación espontánea y universal como el palqui o las ortigas. Es un mal constitucional, por más doloroso que sea el afirmarlo,..." (11). En las últimas décadas del siglo pasado, adquirió un especial relieve el bandolerismo que se desarrolló en la zona de la Frontera, alentado por el proceso de colonización y sus problemas característicos. Llegan a la Frontera cuatreros y salteadores provenientes de toda la República, los que se alían a los indios despojados de sus tierras, para robar ganado. Hacia 1886, cientos de animales robados eran vendidos en las ferias de Angol, Traiguén, Victoria, o Temuco (12).

El sentido de protesta social inherente al cuatrero parece no haber pasado inadvertido a las clases dirigentes del siglo XIX. El escritor, académico, parlamentario y ministro de Estado, Salvador Sanfuentes (1817-1860) escribió al respecto una leyenda en verso titulada El bandido donde se narra, en un escenario del sur de Chile, la rebeldía y la venganza de un esclavo contra sus opresores blancos (13). La represión de las autoridades contra el bandolerismo continuó ejerciéndose en el siglo XIX como en tiempos de la Colonia. El castigo de la horca, empleado por el oidor Ballesteros de la Real Audien-

(9) Ibid., en El Ferrocarril, 10 de octubre de 1878.

(10) Encina, Francisco A., Historia de Chile, Santiago, 1948, tomo XI, p. 558.

(11) Vicuña Mackenna, B., art. cit.

(12) Encina, Francisco A., Historia de Chile, Santiago, 1951, tomo XVIII, p. 271; Quezada, Jaime, La Frontera, Santiago, 1973.

(13) Cf. Montt, Luis y Núñez, Abelardo, Leyendas nacionales, Santiago 1885, cit. por Acevedo A., Elisa, El bandido chileno, Memoria UTE, Santiago, 1967, inéd., (profesor asesor Oreste Plath), pp. 44-45.

cia, a fines de la Colonia, era igualmente utilizado por el ministro Diego Portales durante la temprana República. La actitud de Portales frente a los bandidos puede graficarse en las siguientes palabras pronunciadas al ser informado de la muerte de los últimos Pincheiras en 1832: "Esa noticia ha endulzado mi alma y parece que me hubieran regalado cien talegos. Felicite Ud. en mi nombre al presidente, y dígame que cuando escriba a Bulnes le diga de mí por + e muchas cosas, especialmente por la viveza con que ha hecho jugar el fusil" (14). Portales organizó batidas con el concurso de los grandes propietarios agrícolas, dándole un evidente carácter de clase a la represión (15). El destino que esperaba al bandido, transgresor rebelde del orden social establecido, era la muerte violenta, a manos de las autoridades del sistema.

3.- Figuras destacadas del bandolerismo del siglo XIX.

Veamos algunos hitos de este fenómeno "tradicional, histórico y constitucional" como llamaba Vicuña Mackenna al bandolerismo chileno, durante el curso del siglo XIX, destacando algunas figuras que alcanzaron especial prestigio popular y, en especial, la admiración y la veneración de los pobres del campo.

De la época de la Independencia destacamos al bandido José Miguel Neira y su banda de "Los Neirinos", y la montonera de los Pincheira. El "maucho" Neira, nacido hacia 1775 y fusilado en 1817, es conocido por su vinculación con los patriotas, a través del guerrillero Manuel Rodríguez. Abandonando a temprana edad su trabajo de ovejero en la hacienda de Cumpeo, al noreste de Talca, va a terminar uniéndose a la banda de Paulino Salas, alias "El Cenizo", que operaba en los cerrillos de Teno, para "desquitarse de una vida de sufrimientos y privaciones, de miseria y de humillaciones, ..." (16). El prestigio popular de Neira y "El Cenizo" alcanza un punto importante cuando ambos logran escapar en Santiago de una escaramuza con el regimiento de los Dragones de la Reina. Separado después de Paulino Salas, Neira formará la banda de "Los Neirinos", la que cuenta con amplia protección por parte del pueblo (17). A partir de 1813, Neira presta sus servicios a la causa pa-
(14) Cf. Vicuña Mackenna, B., art. cit.

(15) Encina, Francisco A., Historia de Chile, Santiago, 1948, tomo X, p. 564.

(16) León Echaz, René, El bandido Neira, Santiago, 1965, p. 29.

(17) "Por la comarca los Neirinos tienen siempre, entre la gente modesta, amplia protección. Unas veces es el mayordomo desleal, que da informes de la hacienda; otras, el arriero que transmite noticias y recados; o el labriego que ofrece su rancho", ibid., p. 47.

triotas. Se hace famoso su asalto al rico avariento apodado "El Zorro de Peor es Nada", un hacendado de dicho lugar, a orillas del estero Chimberongo, de apellido Guzmán, defensor de la causa del Rey, y cruel y despiadado con los inquilinos. En 1816, asalta y se apropia de las casas patronales de la hacienda de Cumpeo, donde vivió cuando niño, matando al mayordomo, en un gesto de clara venganza por su pasado de opresión. En 1817, después de la victoria de Chacabuco, Neira quiere seguir asaltando, pues, según él, "debe permitirse que se siga atacando a los realistas emboscados y a los ricos avarientos y cobardes que no ayudaron a la revolución" (18). Las autoridades patriotas rechazan esta actitud, y Ramón Freire lo mandó fusilar (19). La extraordinaria montonera de los Pincheira, pequeños propietarios de San Carlos, en la zona de Ñuble, actuó en el período comprendido entre 1817 y 1832. Esta montonera, que llegó a contar con bandas de mil y dos mil hombres, estaba formada típicamente por vagabundos. Sus principales asaltos en la década de 1820, fueron a Chillén en 1820, Linares en 1823, San Fernando, Curicó y San Carlos en 1824, Parral en 1825, Talca y Mendoza en 1828, y las haciendas del Cajón del Maipo en 1829. Nos interesa, sobre todo, destacar aquí el apoyo de los campesinos a la montonera. Esta guerrilla de vagabundos tenía muchos adictos entre los campesinos de la pre-cordillera. Ramón Freire habla en 1820 de la simpatía de los campesinos de Cato por los Pincheira. En 1823 se estimaba que los campesinos de Vega de Saldías y de la orilla izquierda de Coigüeco, se pensaban sumar a la montonera (20). Tanto "Los Neirinos" como los Pincheira contaban con sus propios poetas y cantores que exaltaban sus hazañas, como verdaderos juglares (21). Ello hace suponer la existencia de toda una expresión artística ligada al bandolerismo de la Independencia, que el pueblo contemporáneo debió conocer.

Pasado el período de la Independencia, uno de los más famosos bandidos del siglo pasado fue Francisco Rojas Falcato, conocido comúnmente como Pancho Falcato. Nació en Santiago, entre 1813 y 1819, y su vida se pierde en los años de la Guerra del Pacífico, hacia 1879 (22). Su fama cundió especialmen-

(18) Ibid., p. 109.

(19) Se ha dicho que Neira es "como un símbolo de la libertad popular, el huaso sublevado, el hombre que dejó la esclavitud de inquilino para vivir la vida libre del merodeador o del montonero", en Dantel, E., op. cit., p. 259.

(20) Cf. Góngora, Merio, op. cit., pp. 33-35.

(21) Cf. Dantel, E., p. 249; León Echaiz, R., p. 75.

(22) Pereira Salas, Eugenio, Pancho Falcato en la historia y en la leyenda, Ediciones de la Revista Mapocho, II, 2, 1964, pp. 149-158.

te por su astucia desplegada para engañar a las autoridades, sus espectaculares fugas, y su pensamiento rebelde. Su primer asalto data de 1837. Libró providencialmente de dos condenas a muerte, sentenciadas en 1839 y 1847. En 1877 afirmaba que en seis oportunidades se había fugado de sus aprehensores, una vez de la cárcel, dos veces de los "carros" o presidios ambulantes, y tres veces en el camino, mientras era conducido a prisión. En una oportunidad, se disfrazó de religioso dominico, para burlar a la policía, después de un asalto a un fundo en Las Condes. En otra oportunidad, asaltó un fundo en Renca, engañando al dueño de fundo, ofreciéndole un esquinazo de Nochebuena. Después de reducir al propietario agrícola y a su familia, engañó a la propia policía, haciéndose pasar por el dueño de fundo, llegando incluso a celebrar con los agentes de seguridad una fiesta en las casas patronales (23). Haciéndose pasar por un ganadero argentino, engaña al propio intendente de la provincia de Coquimbo, hasta vivir en la casa de éste; en La Serena (24). Hizo, en fin, de sus atracos, una permanente burla de los ricos y los poderosos. Además, hizo gala de un pensamiento rebelde, y de crítica a las autoridades judiciales y policiales de su tiempo. En una oportunidad, le dijo a un juez, el magistrado Miguel José Cerda, juez de la Corte Suprema y muy amigo de Manuel Montt: "Puede US estar seguro que me fugaré porque no puedo sufrir una condena injusta" (25). En 1840, estando en los "carros" o presidios ambulantes, en la bajada del puerto de Valparaíso, no trepidó en incitar a la sublevación de los presos, debido al rigor y al exceso de trabajo a que se los sometía. Haciendo de paso una crítica a la religión dominante, junto a la crítica de la justicia oficial, expresaba: "los jueces son lo mismo que los religiosos. Le dicen a uno: tenga paciencia, hijo; aunque le estén arrancando los ojos" (26).

Falcato era un hombre orgulloso de sus acciones y de su actitud frente a la vida. En la entrevista hecha por el periódico El Ferrocarril en 1877, que venimos citando, le decía al reportero: "Mi vida es muy linda. ¿Qué importan esas vidas que cuentan de extranjeros! Ninguna vale lo que la mía. Toda mi vida es una serie no interrumpida de emociones, una agitación continua, un batallar incesante,..." (27). Reconocía nunca haber perdido la esperanza, a pesar de todos los maltratos y persecuciones de su vida: "Nunca he desespe

(23) Ulloa C., F., Astucias de Pancho Falcato, el más famoso de los bandidos de América, Valparaíso 1908, pp. 5-15.

(24) Ibid., p. 97.

(25) Cf. entrevista a Pancho Falcato en la cárcel, en El Ferrocarril, 24 de febrero de 1877, p. 3.

(26) Cf. entrevista..., en El Ferrocarril, 11 de febrero de 1877.

(27) Ibid.

rado, ni aún en la época en que estuve cinco años con una enorme maza al pie; después de cuarenta años de tragedias, mi brazo, mi espíritu y mi corazón están robustos (28). Admitiéndose enemigo declarado y explícito de la justicia dominante en Chile, enrostraba a los chilenos su temor servil hacia ésta y su rigor (29). El sí que no le temía chilena, afrontando con entereza la feroz persecución que desataba en su contra, especialmente, el intendente Máximo Mujica (1812-1872), juez del Crimen, Ministro de la Corte de Apelaciones y Ministro de Justicia de su tiempo, conocido por ser el fiscal acusador en el juicio contra Francisco Bilbao. Por todo lo dicho, Pancho Falcato era como un gran señor del bandolerismo, un bandido cabal y valeroso, cuyo prestigio en el pueblo y entre los pobres, adquirió considerables proporciones. Era tal su popularidad, que los revolucionarios del 20 de abril de 1851, requirieron su presencia para estimular a la masa (30).

Un poco más adelante en el transcurso del siglo se alza la destacada figura de otro bandido famoso, Ciriaco Contreras. Nacido en la hacienda de Huequén, a orillas del río Mataquito, acompañaba a su padre en las labores agrícolas, hacia 1847. En 1851 contrae matrimonio en Talca, estableciéndose con un negocio de carnicería en San Fernando. Por encubridor en un proceso de cuatreroismo, es condenado injustamente a la cárcel por cinco años. Allí comenzarán sus desgracias. Ya puesto en libertad es rechazado en todas partes. Estará por temporadas en Rancagua o en Santiago, donde le cupo actuar en los grupos de salvamento durante la catástrofe de la Iglesia de la Compañía en 1863. Con ánimo de establecerse definitivamente, se va a Chillán, donde, por una fatalidad, mata a un huaso en una reyerta ocasionada por una topeadura con jinetes borrachos. Huye a San Javier, donde se instala con un negocio de carretas fletadoras, pero es descubierto. Desde entonces, tomará contactos definitivos con bandidos de Talca, Maule y Linares. Participa en salteos en Curepto, Lircay, Claro y Pelarco. En Curicó, Molina, Cerrillos de Teno y Mataquito asaltan a comerciantes y se bate en enfrentamientos con la policía rural.

Ciriaco Contreras se transforma así en un temido bandolero. Se da cuenta

(28) Cf. entrevista..., en El Ferrocarril, 14 de febrero de 1877.

(29) "Yo no tengo en Chile más enemigo que la justicia", en entrevista..., en El Ferrocarril, 10 de febrero de 1877; cf. Muñoz, José María, DON Zacarías Encina. Costumbres criollas, Santiago, 1935, p.76.

(30) Pereira Salas, E., art. cit.

que la policía no lo busca para rehabilitarlo, sino para afrentarlo, y él no está dispuesto a que los poderosos se ensañen con él. Por el contrario, él se dedicará especialmente a atacar sólo a los poderosos, a abatir a los soberbios, y a defender a los pobres, a los débiles, a los campesinos, a las mujeres y a los niños (31). El orgullo de Contreras por la libertad de su vida, y por no tener que deberle nada a los poderosos, se aprecia en un peculiar encuentro que sostuvo con el copropietario de la hacienda Nilahue, y subdelegado del lugar, Nepomuceno Merino. Al no ser apresado por éste, Ciriaco Contreras quedó con la molesta impresión de que Merino fuera a pensar que le había perdonado la vida, para lo cual envió una carta aclaratoria a la autoridad (32). Ciriaco alcanzó "un prestigio brujo entre los campesinos" (33), acrecentado por el hecho de que su acción redundaba en beneficio directo de los pobres. Una vez que fue tomado preso, los campesinos lo libraron, desatando una estampida o tropel de caballos desbocados, que permitió su fuga. Un diario de la época admitió que el hecho fue propiciado "por una poblada inculta, entre la cual había seguramente cómplices del reo..." (34). La fama popular de Ciriaco, y la admiración campesina, tomó uno de sus puntos de apoyo en el hecho de que el bandido nunca derramó sangre en sus salteos, en homenaje al alma de su madre (35). Incluso, Ciriaco Contreras rompió con uno de los miembros de su partida, llamado Gaspar Matus, por la crueldad de que éste último hacía gala. Es curioso notar que, al igual que Contreras, Pancho Falcato no dejó fama de sanguinario, y nunca sus manos se tificaron con la sangre del prójimo, salvo con la excepción de una puñalada dada a un traidor. Esto sugeriría que el pueblo admiraba en el bandido más el sentido de su acción, y no la violencia de su proceder en cuanto tal (36).

Con el tiempo, Ciriaco sirvió a Balmaceda en la revolución de 1891, y, contratado por la policía, murió atropellado por una locomotora al perseguir a un ladrón en el recinto de la Estación Central en Santiago (37).

(31) Maluenda, Rafael, Historias de bandidos, Santiago, 1963, pp. 71-133; Plath, Oreste, Referencias folklóricas de la VII Región, en Maule UC, 7, noviembre 1980, pp. 14-15.

(32) Maluenda, R., op. cit., p. 133.

(33) Ibid., p. 132.

(34) Ibid., p. 115.

(35) Plath, O., art. cit.; Montaldo, Caupolicán, Del Diablo y otros personajes, Concepción, 1960, p. 108.

(36) Cf. Ulloa, F., op. cit., p. 49.

(37) Dantel, E., art. cit., p. 278.

Un recrudecimiento del bandolerismo en el siglo XIX tuvo lugar a fines de la centuria con ocasión de la pacificación y colonización de la Araucanía. El periódico La Igualdad de Temuco decía en 1892 que "no hay día que no se dé cuenta de robos y salteos tanto en los campos como en el centro de la ciudad" (38). Con el objeto preciso de combatir el bandolerismo de la zona, se creó un cuerpo especial de policía rural, a cargo del famoso comandante Hernán Trizzano, apodado el "Búfalo Bill chileno" (39). Si bien el bandolerismo de la Frontera estaba a veces asociado a los intereses de los ricos, hubo también otra expresión vinculada a la defensa de los pobres, de los trabajadores, de los pequeños colonos. "A muchos la pobreza los llevó al cuátrrerismo. Era un buen negocio. Deseesperados de tanto infortunio, se internaban en los campos, cruzaban las montañas" (40).

Entre los bandidos que defendían a los colonos pobres se destaca la figura del apodado "El Toro Frutilla", asesinado en Loncoche; y entre los que defendían a los trabajadores de los agravios de sus patrones, se yergue la figura del llamado "El Garras Mujas".

II.- Tres dimensiones en la comprensión popular y campesina del bandolerismo.

1.- El bandido y la justicia popular: la reivindicación de la ofensa.

Durante el siglo XIX, y proveniente de la época colonial, los campesinos chilenos cantaban un conocido romance, de origen hispánico, referido a un bandido llamado Luis Ortiz. En este antiguo romance, cantado ya en Colchagua, Talca o Ñuble, se encuentra una de las claves interpretativas de la acción del bandido, como una acción de venganza. La venganza, como un acto de justicia que reivindica la ofensa ejecutada en perjuicio del prójimo, era el sentido común de bandolerismo, y este romance popular lo celebra como un acto de verdadera justicia.

Luis Ortiz era un joven que, por indicación de su padre, iba a hacerse soldado. En el camino se encuentra con su tío, el que está siendo agredido, y ello lo mueve a salir en su defensa, dando de puñaladas al agresor. Ello desencadena la acción de la justicia en su contra;

(38) Pino Zapata, Eduardo, Historia de Temuco, Temuco 1969, p. 28

(39) Cf. Lara C., Jorge, Trizzano: el Buffalo Bill chileno, Santiago 1936.

(40) Quezada, Jaime, La Frontera, Santiago 1973, p. 58.

Al dar la vuelta a la esquina
halló a su tío peleando,
y por defender por él
de puñaladas ha dado.
Ahí se publicó un bando,
en todo aquel obispado:
El que tome a Luis Ortiz
tomará dos mil ducados (41).

Tomado preso, es conducido a la horca, más, en el camino se encuentra con unos amigos que lo liberan, y lo festejan por haber sido un buen vengador de agravios:

.....
ya lo llevan rebatiado,
lo llevan pa la ciudá,
donde ha de ser colgado.
Por la mitá del camino
cinco amigos ha tomado.
- ¿Qué ha sido esto, Luis Ortiz,
qué ha sido esto, Luis hermano?
- ¿Qué ha de ser pues, hermanitos?

.....
si ustedes no me defienden,
mañana he de ser colgado.
Se miraron unos y otros,
cuatro la guerra formaron
y uno desató la sogá:
Luis Ortiz se ha libertado,

.....
espada y daga ha tomado,
de treinticinco corchêtes
ninguno se le ha escapado
¡Viva, viva Luis Ortiz!
Viva, viva Luis hermano!
Sabe 'esvengar una causa
y también un buen agravio (42).

(41) Vicuña Cifuentes, Julio, Romances populares y vulgares, Santiago 1912, pp. 329-330. Recitador de Talca, nacido en 1842

(42) Ibid., p. 333. Recitador de Coihueco, nacido en 1862. J. Vicuña Cifuentes recogió cinco versiones de este romance, dos de Ñuble, una de Talca, otra de Colchagua, y otra de Chiloé, cf. ibid., pp. 329-340. Dos versiones más de Ñuble, provenientes de Ñipas y de San Fabián de Alicó, en Montaldo, C. op. cit., pp. 116-118.

Si en el trasfondo hispánico de la cultura popular ya existía la comprensión del bandido como vengador de las ofensas y los agravios, en la tradición propiamente chilena aparece esta misma concepción justiciera. En el caso del antiguo romance llamado "El huaso Perquenco" aparece el bandido como el hombre valiente que castiga la avaricia, la traición y el engaño. El romance revela también la identificación del pueblo con el bandido, y la acogida que le brinda en medio de las persecuciones. El texto completo del romance es el siguiente:

Ayá va el guaso Perquenco
 en su cavayo alasán:
 ocho sorda' o' lo siguen
 y no lo pue' en arcansar.
 Ttre' muerte' 'icen que deve
 ar gorpe de su puñal:
 uno era un vieje avariento
 con cara 'e necesi'á',
 'l otro un 'ermano ttraidor
 que lo vino a denunciar,
 y tam'ién una mujier
 que lo quería engañar.
 ¡Corran, corran lo' sorda'o',
 corran, corran sin parar!
 Yo sé qui ar guaso Perquenco
 ninguno lo va á arcansar.
 A media noche llegó
 cerca de la Rinconá',
 á la casa di un compaire
 (ayá) jué á desensillar:
 - ¡Qué se levanten las niña',
 que se levante mi a'ijá';
 aquí está er guaso Perquenco
 para oir una toná'! (43)

Dentro del sentido de la reivindicación justa se encuentra la convicción popular y campesina de que robarle a los ricos no es una injusticia, sino un acto de perfecta justicia, que no merece, por lo tanto, reparo. Esta convicción aparece fuertemente arraigada en las masas campesinas chilenas del siglo XIX, tal como lo hemos podido recoger por un testimonio de 1842, aparecido en el

(43) Vicuña C., J., Ibid., pp. 141-142. Recitador de Traiguén, nacido en 1874.

órgano de la Sociedad Chilena de Agricultura (44). La acción del bandido se ubica en este sentido, robándole al rico y entregándole al pobre lo que aquél le debía a éste en justicia. El inmenso prestigio del bandido del siglo pasado, Ciriaco Contreras, aun recordado por los campesinos a mediados del presente siglo, radicaba precisamente en este sentido justiciero de su acción, en relación a ricos y pobres (45).

Un testimonio poético de esta comprensión del bandido como artífice de una justicia popular que castiga a los ricos y defiende a los pobres, que roba a los patrones y ayuda a los inquilinos, se encuentra en las décimas anónimas que llevan por título "Las hazañas del gran bandido de la Frontera conocido con el apodo de El Garras Mujas", y que se divulgaban en los primeros años del presente siglo. Damos a continuación el texto completo de los versos:

Una historia pavorosa
escrita con el puñal
con un valor sin igual
terrible y muy dolorosa;
con actitud muy hermosa
en la frontera un bandido,
el terror del rico ha sido
por su arrojo i su valor,
y su temple superior
que el pueblo ha reconocido.

Lo llaman el "Garras Mujas"
temblando cuando lo nombran
porque sus hazañas asombran
i tiemblan hasta las brujas;
el hombre no usa tapujas
i es caballero bandido,
defendiendo al desvalido
con revólver i puñal,
sin dejarse intimidar
él socorre al aflijido.

(44) Cf. Mena, Marcos, Sobre la moralización de los campesinos, en El agricultor, 21, febrero 1842, p. 162.

(45) El recuerdo de los campesinos de Nuble a mediados del siglo XX acerca de Ciriaco Contreras, cf. Montalvo, C., op. cit., p. 108.

Un día un pobre inquilino
 lloraba desesperado,
 porque lo había insultado
 el patrón de modo indino;
 le dijo que era un cochino
 que no le había pagado,
 y lo había amenazado
 de lanzarlo mui lijero,
 cuando llega un caballero
 que venía mui cansado.

Le preguntó el caballero
 por qué estaba llorando,
 y el pobre le fué contando
 entre sollozos lijero;
 el rostro del pasajero
 se alteró de modo tal,
 que acarició su puñal
 de modo disimulado,
 y billetes un puñado
 al pobre le fué a obsequiar.

Garras Mujas se marchó
 caminando en lo extraviado,
 y en un paraje adecuado
 en el suelo se sentó,
 el hacendado llegó
 después de haberse pagado,
 y Garras Mujas a su lado
 de un salto se colocó,
 y el dinero le quitó
 al rico tan despiadado (46).

Un aspecto peculiar de la justicia popular, emparentado con cierta conciencia mesiánica, radica en el tópico característico de la humillación de los poderosos. El bandido, con su ingenio y su astucia, es capaz de doblegar la soberbia de los grandes de la tierra, y ello encuentra una íntima satisfacción y gozo

(46) Cf. La Voz del Pueblo, Imprenta Carmen 477, precio 20 centavos, en Colección Lenz de la Lira Popular. Versos publicados alrededor de 1918.

en los pobres. Probablemente, la fama y el prestigio que Pancho Falcato poseía entre el pueblo y los campesinos, tuvo su fundamento en esta faceta, en el dejarse en ridículo a las autoridades. Elvira Dantel, en su estudio sobre el bandido chileno, afirma que Pancho Falcato "tenía en sus tretas un buen humor y una habilidad tan ágiles que el pueblo reía en el otro aspecto de su sed de redención. Era Pedro Urdemales, o el soldadillo que se reía de las autoridades y se escapaba siempre de manos de la justicia, ..." (47).

En la comprensión admirada del pueblo en el siglo XIX, en torno a la figura heroica de Manuel Rodríguez, el guerrillero que contó con el apoyo y la solidaridad de los bandoleros y los campesinos de su tiempo, como José Miguel Neira, se destaca este aspecto de la humillación de los prepotentes. En unas décimas de la poetisa popular del siglo pasado, Pepa Aravena, tituladas "Glorificación de Manuel Rodríguez", hay una exaltación del héroe, a partir del tema que señalamos. Citamos la cuarteta y dos de las décimas:

Gloria al hábil guerrillero,
gran patriota, hombre virtuoso,
gloria al soldado animoso
que humilló al godó altanero.

Cuando la gente arrancaba
camino de la otra banda,
Rodríguez sus huasos manda,
y a todo el mundo animaba;
por toda parte atacaba
al español sin reposo
con su brazo poderoso,
puso en práctica su credo
de este soldado sin miedo,
gran patriota, hombre virtuoso.

Los Húsares de la Muerte
fueron creados por él
y en Maipo peleó sin hiel
pero con gloriosa suerte;
después aquel brazo fuerte
por carrerista sincero

(47) Dantel, E., art. cit., p. 270.

fue de un modo traicionero
muerto por un argentino,
y así murió el jefe fino
que humilló al godo altanero (48)

Notemos, de paso, que el motivo mesiánico de la humillación de los poderosos está reforzado con la imagen bíblica del "brazo fuerte y poderoso", atribuida a Dios y que, específicamente en el texto del Magnificat se menciona como un brazo que dispersa a los soberbios (cf. San Lucas 1, 51).

2.- El bandido y la religión popular: el espíritu de los oprimidos.

La comprensión del bandolerismo cubre toda una área de la religiosidad popular y campesina, en tanto expresión de una religiosidad de los oprimidos, de los perseguidos y amenazados, de los proscritos por la sociedad. Ciriaco Contreras y Pancho Falcato, los bandidos más populares del siglo XIX, eran profundamente religiosos. Ciriaco no se desamparaba nunca de su detente religioso, acostumbraba persignarse y santiguarse, y, en su guarida, veneraba una imagen y un escapulario de la Virgen del Perpetuo Socorro (49). Pancho Falcato era devoto de la Virgen del Carmen, y con su escapulario y la señal de la cruz, espantaba al Diablo, que podría aparecerse en la figura de un perro negro. Tenía conciencia, además, que Dios lo protegía visiblemente, y que lo salvaba en sus fugas espectaculares, en la convicción expresada de que "Dios (que) me quiere para bien" (50). Ciertos símbolos religiosos en el bandido permitían que éste pudiese esquivar las adversidades de su peligroso destino. Antonio Acevedo Hernández en su drama "El Inquilino" presenta la figura de "El Ralo", el bandido de Linares y Maule en el siglo XIX, que, según la leyenda popular, no podía morir porque una bruja le había incrustado un crucifijo, entre cuero y carne sobre el pecho. Mariano Latorre nos refiere la religiosidad de otro bandido, llamado "El Picoteado" (51).

Con seguridad los bandidos sabían de oraciones y conjuros especiales para rezar en los momentos de desamparo, implorando la protección de Cristo y de los Santos. Cuando fue capturado el famoso bandido chileno, "El Nato Eloy", se le oyó pronunciar extraños y peculiares conjuros. A continuación vamos a repro-

(48) Muñoz, Diego, Poesía popular chilena, Santiago 1972, p. 23 s.

(49) Maluenda, R., op. cit., pp: 76-77, 95, 130.

(50) Entrevista..., en El Ferrocarril, 10 y 11 de febrero de 1877.

(51) Cf. Dantel, E., art. cit., p. 296; Lihn, Enrique (ant.), Diez cuentos de bandidos, Santiago, 1972.

ducir dos oraciones de los antiguos bandoleros del Perú que, en muchos aspectos, eran iguales a sus compañeros de Chile (52). Estas dos oraciones tienen fragmentos idénticos a un antiguo conjuro chileno contra el Diablo, conocido en la zona de Cauquenes (53).

La primera es una oración a San Lino, y que, al mismo tiempo, pide la protección de Dios, Cristo, y la Virgen:

Padre mío, Santo Lino; líbrame de todo mal; de mis enemigos por ser muchos. La mano de Dios me lleve; la de la Virgen me guíe de noche y de día; la de mi padre San Blas por delante y por detrás. Mélgame el poder divino! Y como todo es verdad, me valga la Santísima Trinidad. No permitas, Señor, que mis enemigos me persigan. Extráñales por caminos desconocidos. Cúbreme bajo tu sudario. Ampérame bajo tu corona de espinas y dame poder para vencer a mis enemigos. Amén (54).

La segunda es una oración que se lleva junto al escapulario del Carmen, y que invoca al Justo Juez, en una inequívoca referencia a una justicia divina, mucho más alta y poderosa y verdadera que la de la tierra:

Hay leones que vienen contra mí, deténgase en sí propios, como se detuvo mi Señor Justo Juez. Ea, Señor. A mis enemigos veo venir y tres veces repito: ojos tengan, no me vean; boca tengan, no me hablen; manos tengan, no me toquen; pies tengan, no me alcancen; la sangre les beba y el corazón les parta. Por aquella camisa en que tu Santísimo Hijo fue envuelto, me ha de ver libre de malas lenguas, de prisiones, de hechicerías y maleficios, para lo cual me encomiendo a todo lo angélico y sacrosanto, y me han de amparar los Santos Evangelios y llegaréis derribados a mí, como el Señor derribó el día de Pascua a sus enemigos. Por la Virgen María y la Hostia consagrada, me he de ver libre

(52) Varallanos, José, Bandoleros en el Perú, Lima 1937. El Ciriaco Contreras peruano se llamó Luis Pardo, quien sólo asaltaba para robar a los ricos y socorrer a los pobres, ibid., p. 80.

(53) Laval, Ramón, Oraciones, ensalmos y conjuros del pueblo chileno, Santiago 1910, pp. 93-94.

(54) Varallanos, J., op. cit., p. 91.

de prisiones y no seré herido, ni atropellado, ni mi sangre
derramada ni moriré de muerte repentina, Dios conmigo y yo
con El; Dios adelante y yo atrás. Jesús, María y José (55).

Es interesante destacar la similitud de estas oraciones y conjuros populares con la experiencia espiritual de los salmos bíblicos, del justo perseguido y acosado por sus enemigos. Llama la atención también la centralidad del tema de la Pasión de Cristo, y la solicitud de amparo en el Señor doliente, en su corona de espinas y su sudario.

El tema del desamparo y la soledad de Cristo en su Pasión, y la indiferencia del pueblo frente al que es condenado injustamente, debe haber llamado la atención del bandido, quien experimentaba en carne propia tales sentimientos, en sus enfrentamientos con la justicia. Pancho Falcato, que, además de bandido, era un poeta a lo Humano y lo Divino, nos ha dejado unas décimas por el Padecimiento de Cristo, cuya cuarteta dice así:

No hay quien al caído levante
ni quien la mano le dé
cuando lo ven que ha caído
todos le dan con el pie (56).

En estos versos resuena la vivencia del bandido, que se acrimina y se fataliza. En fin, hay una cierta identificación entre el crucificado y el bandido;

Cuando al suplicio llegó
el inocente cordero
dió una mirada hacia el cielo
y su alma le encomendó,
diciendo con tierna voz:
¡por vosotros moriré!
Este prodigio se ve
en un Dios tan amoroso,
y en aquel trance penoso
todos le dan con el pié (57).

(55) Ibid., p. 92.

(56) Entrevista..., El Ferrocarril, 14 de febrero de 1877.

(57) Ibid.

Esta identificación relativa entre el Cristo doliente y el bandido que va a la muerte se puede apreciar en el romance compuesto a propósito del juicio y ejecución del reo Miguel Jerónimo Triviños, de Peñaflores en 1877. Al describirlo en sus padecimientos de habla de él como "el humilde", "aquella paloma mansa", "cordero maniatado", etc. expresiones que, en la lírica a lo Divino, se refieren al Mesías (58). En la ocasión, se formó toda una corriente de opinión para salvarle la vida, al reo Triviños, más, el Presidente Aníbal Pinto no quiso indultarlo, y ordenó la pena de muerte.

Una vez muerto el bandido comienza todo otro capítulo de la religiosidad popular, cual es su veneración religiosa a través del culto de su "animita". El vir Dantel en su estudio sobre el bandido chileno ya citado, expresa: "Es natural el pueblo, quien pondrá más que nadie todas sus aspiraciones ocultas, sus vagos deseos de redención en este hombre fuera de la ley, perseguido por los policías, que representan a los poderosos de la tierra y, en el fondo, protegido por alguna milagrosa manda a un santo o a la Virgen. Así el hecho delictuoso se tornará, por un fenómeno extraordinario de sugestión colectiva, en un hecho santo, en un caso de martirologio. El bandido será de este modo, un intermediario entre el pueblo y el más allá, impreciso y supersticioso. Sobre todo, si cae en el campo acribillado de balas. En el lugar donde agonizó el bandido se pondrá una cruz, en torno a la cruz se prenderán velas todas las noches que un montón de ladrillos o algunas hojalatas ahumadas defenderán del viento. Empezará la leyenda en torno al pobrecito, muerto por los pacos. Le robaron su mujer y por eso se hizo bandido. El atacaba siempre a los ricos, nunca a los pobres, a quienes más bien llenaba de regalos y de buenas palabras". (59).

Hacia 1831, cuando fueron ajusticiados dos salteadores de los certillos de Tenno, Pascual Espinoza y Santiago Campos, sus cabezas se fijaron en postes cerca de la capilla de la hacienda de Guáico, a orillas del río Tenno, de Curicó a la cordillera. y allí, dice Tomás Guevara, en su Historia de Curicó, "la ignorancia y barbarie de los campesinos las hizo objeto de veneración y respeto" (60). Destacadas "animitas" de antiguos bandidos fueron las de "El Toro Frutilla" en Loncoche, el bandido que protegía a los colonos pobres de la Frontera, y la de Juan de Dios López, en Chillán Viejo, ajusticiado en el llamado Camino del Calvario, detrás del antiguo hospital del pueblo (61).

(58) Vicuña C., J., op. cit., pp. 451-459.

(59) Dantel, E., art. cit., p. 243.

(60) Guevara, Tomás, Historia de Curicó, Santiago 1890, p. 233.

(61) Recabarren, Vicente, Chillán Viejo, cuna de héroes y madriguera de bandidos, Santiago 1951, p. 59.

Terminamos la exposición de este aspecto sobre bandido y religión popular refiriendo el uso del pueblo de un tema evangélico que se transforma en algo así como el fundamento bíblico de la bondad del ladrón, y de su exaltación popular, a saber, el tema del "Buen Ladrón". La poetisa popular Rosa Araneda nos ha dejado un testimonio del tratamiento popular de este tema, en sus décimas tituladas "Versos de la vida de Dimas el Buen Ladrón. Histórico." :- Allí encontramos las facetas clásicas de la comprensión del bandolerismo: su sentido vengador, su humildad y sencillez, su valentía heroica, etc. En particular, la poetisa destaca que Dimas contó con la protección y el amparo de Jesucristo, llegando incluso a perdonársele la vida al comprobársele su "serenidad". Los versos son una hermosa exaltación de quien se hizo bandido sólo "de pena y de sentimiento". Transcribimos a continuación la composición completa:

Dimas por cobrar venganza
Se transformó en un bandido,
Hasta que espiró en la cruz
Fué el hombre mas temido.

Habiendo su padre muerto
Después de tanto llorar,
Para un desaire vengar
Arrancó hacia el desierto.
Fué un capitán mui despierto
I con nadie tuvo alianza,
Manejó mui bien la lanza
Con heroísmo altanero;
I se entró de bandolero,
Dimas por cobrar venganza.

Triste i descorazonado
Marchó al castillo aquel día,
I llegó a la compañía
Pronto i entró de soldado;
Por lo diestro y esforzado
De todos fué distinguido,
Apreciado i mui querido
Fué él por ser tan atento,
De pena i de sentimiento
Se transformó en un bandido.

Dijo, seré un criminal
 En aquel momento infiero,
 I le pidió a un armero
 Fiado un cortante puñal.
 Tomó en las sendas del mal
 En sus brazos a Jesús,
 El cual le dió clara luz
 A tiempo de ir a besarlo,
 I prometió de ampararlo
 Hasta que espiró en la cruz.

Con ira en su gran idea
 Para cumplir su deseo,
 En tiempos del Idumeo
 Hizo temblar la Judea.
 Por S umarra i Galilea
 Fué harto desconocido
 Aquel caudillo aguerrido
 Por su valentía tanta,
 En toda la tierra santa
 Fué el hombre más temido.

Al fin, al monte de Hebal
 Llegó i se entró al castillo,
 Tranquilo, humilde i sencillo
 En el momento casual.
 Sentado estaba formal,
 Cuando catorce llegaron
 Bandidos que allí le hallaron
 Con mucha capacidad;
 De ver su serenidad
 La vida le perdonaron (62).

3.- El bandido, héroe popular.

Queremos finalizar esta presentación con una faceta que reúne, en cierto sentido, las dos anteriores. Se trata de la comprensión del bandido como un héroe popular y campesino. Si el bandolerismo es, en cierta medida, un hecho justo

(62) Colección Lenz de la Lira Popular.

y santo, es, en fin, un hecho heroico, que debe ser celebrado, porque exalta valores íntimos de los pobres.

En los momentos de la alegría popular, de la expansión en el goce y el disfrute de la vida, no puede faltar una referencia al bandido valeroso que trae algo de gozo popular, al brindar una buena nueva a los pobres, y la humillación de los grandes de la tierra.

Véase la siguiente referencia a Pancho Falcato en este antiguo aire, de contenido festivo:

 . Cuando buscaba Falcato
 por antojo de una estrella
 como hombre de buen olfato
 me encontré con esta bella,
 y otro trago por Falcato.

 Aire, airee, airee,
 no sé si me moriré
 aire, airó, airó,
 no sé si me muero yo.

 Hoy que me veo en la buena
 nada me asusta
 que el tenerte y el ponche
 sólo me gustan (63).

El bandido es un hombre que comparte los gozos y alegrías del pueblo. Esto hace que el pueblo lo sienta íntimamente como suyo, adherido a sus gustos y tradiciones. Mas, al mismo tiempo, es un héroe trágico, que comparte el dolor del pueblo, la mala suerte que lo conduce a un destino fatal. Los siguientes versos referidos al bandido de Chillán Viejo, Juan de Dios López, expresan ambas dimensiones intensas del pueblo, la alegría y el dolor:

 Desde chico le gustaba
 comer cazuelas sabrosas,
 el vino, el canto y el baile
 y las niñas buenas mozas.

(63) Pereira Salas, E., op. cit., p. 154.

Por las llanuras de Quilmo,
van huyendo los viajeros
y el bandido los persigue
con su choco bien certero.

El tren venía corriendo
corriendo a todo correr
los guardias se descuidaron
López se dejó caer,
por la ventana del carro
y nadie lo volvió a ver.

En los días del Dieciocho
apareció aquí en Chillán,
donde, por su mala suerte,
vino la muerte a encontrar.

En la casa de Aranís
estaba con sus amigos
comiéndose una cazuela
y echando tragos de vino.

Un amigo lo vendió
y lo acusó al Intendente,
el cual al punto dispone
vaya el Prefecto con gente (64).

La solidaridad con el bandido es otra de las dimensiones implicadas en esta comprensión popular. Se expresa un cálido respaldo a su acción, como se aprecia en los siguientes versos, donde se confunde la identidad y la solidaridad con el bandido:

En Chillán Viejo, señores,
habitan los salteadores.
La hija y la madre son
rateras y amparadoras (65).

(64) Recabarren, V., op. cit., pp. 57-59.

(65) Ibid., p. 55.

Terminamos esta visión sobre la dimensión heroica del bandido reproduciendo las décimas del poeta popular José Hipólito Casas Cordero acerca de la "Vida y muerte de Ciriaco Contreras", el famoso bandido del sur, que salteaba a los ricos, y defendía a los pobres. En estas décimas se confunden los elementos sociales y religiosos de la comprensión del bandido, exaltando sus rasgos heroicos. Se destaca su valentía y su honor para robarle a los ricos, la dimensión de la justicia, la relación de Dios con él, todo dentro de un clima de enfática y cariñosa exaltación popular, que pasa desde nombrarlo respetuosamente como "don Ciriaco" hasta el íntimo y afectuoso "Ciriaquito". Llama la atención que el poeta celebra de paso la actuación de los bandidos Gaspar Matus y Pancho Falcató, el que es llamado también cariñosamente "Panchito". He aquí los versos:

Murió Ciriaco Contreras
 El ladrón mas afamado
 En Chile no se ha encontrado
 Otro igual en su carrera.

Mui necesario es narrar
 La vida del buen pollino
 Que solo era su destino
 De ocuparse en el robar
 Se solía remontar
 Internado a la frontera
 Pasaba la cordillera
 Buscando su porvenir
 I ahora queda el decir
 Murió Ciriaco Contreras.

Del sur era el gran terror
 Ciriaco por su mal nombre
 I no encontrarán otro hombre
 Bandido de mas valor
 Le robaba con honor
 Al rico mas hacendado
 Tenía el cuerpo blindado
 Con acero como advierto
 I ahora digó que ha muerto
 El ladrón mas afamado.

También Panchito Falcato
 Fué compañero del sujo
 Los dos robaban de lujo
 I hacían el desacato
 Subalterno fué Gaspar Matu
 De este dicho mencionado
 A los indios ha dejado
 En una suma pobreza
 Otro de mas agudeza
 En Chile no se ha encontrado.

También iba a la Arjentina
 Con sus buenos arreadores
 I ambos los tres salteadores
 Ejecutaban la ruina,
 Don Ciriaco era la mina
 I la gufa verdadera
 Arreaba una hacienda entera
 De aquel ganado mas listo
 Por eso es que no se ha visto
 Otro igual en su carrera.

Al fin aquí terminó
 Del buen sujo la historia
 I tendrán en la memoria
 Los recuerdos que dejó
 Entre Talca i Curicó
 Quedó abismada la jente
 El llegaba de repente
 A chico i grande amarrando
 Aquí les estoi narrando
 La vida de aquel valiente.

Los versos continúan con el siguiente contrarresto:

Murió Ciriaco Contreras
 En el sur dicen los mauchos
 Porque fué de aquellos gauchos
 Ladrón de clase primera
 Bajaba como una fiera

A los pueblos a saltear
 El rico particular
 Con él pasaba afligido
 La historia de este bandido
 Mui necesaria es narrar.

El ladrón mas afamado
 De nombre como Pimpín
 Ya le llegó su mal fin
 Al nefando desgraciado
 El Señor lo ha perdonado
 I lo abraza con amor
 Su agonía con dolor
 La dió con divina fé
 Pero en aquel tiempo fué
 Del sur aquel gran terror.

Otro igual no se ha encontrado
 De mas valor i heroismo
 Que ha combatido al cinismo
 Antes de ser deslizado
 Ya su fin ha terminado
 Como la historia relato
 Ciriaquito pagó el pato
 Con un tren en la estación
 Fué mui hombre en la nación
 También Panchito Falcato.

Otro igual en su carrera
 En la faz no se ha encontrado
 Porque a este lo ha amparado
 Saturno de su alta esfera
 El se tiraba la pera .
 Con cazuelas de gallinas
 Buenos carneros de lina
 Comía de lo mejor
 A traer ganado mayor
 También iba a la Argentina.

La vida de aquel valiente
Yo la publico en la prensa
Porque creo no es ofensa
Lo que hablo del eminente
Desde el Sur hasta el Oriente
Este toro recorrió,
Niñas i viejas gozó
De aquél mas lindo volaco
La vida de don Ciríaco
Al fin aquí terminó (66).

Maximiliano A. Salinas C.
Santiago, Abril 1981.

(66) Colección Lenz de la Lira Popular.

UNA METODOLOGIA PARA EL ESTUDIO DEL PENSAMIENTO
POPULAR CHILENO (1)

Eduardo Devés V.

Comencemos por situar el asunto metodológico.

- Hay un fenómeno que nos interesa aprehender: se trata de las ideas, pensamientos, modos de actuar, valores, sentimientos, mentalidad, pautas de comportamiento, etc.
- A esto lo hemos englobado bajo el nombre "visión de mundo".
- Para aprehender dicha visión de mundo, como no es algo que se entregue de un modo inmediato a los sentidos, requerimos de un instrumental que nos sirva de mediatizador; es decir, una metodología.
- Obviamente tal metodología no es universalmente válida para la aprehensión de cualquier fenómeno y ni siquiera para cualquiera investigación sobre problemáticas de visión de mundo. Puede haber, llevando las cosas al extremo, tantas metodologías como temas a investigar, como investigaciones y perspectivas posibles existan.
- Necesitamos, en consecuencia, una metodología que esté en relación al menos con dos cosas: el carácter del objeto a investigar y el carácter de la perspectiva que asume el investigador; por cierto ambos elementos pueden subdividirse en otros más específicos. Estos dos aspectos, en el curso del trabajo, vienen a ser solamente uno: la interrelación que se produce entre sujeto y objeto, lo que determina una metodología que pueda servir de comunicadora o de mediadora entre ambas dimensiones.
- Con respecto al carácter del objeto: Normalmente los métodos para el estudio de ideas y pensamientos:
 - a) se refieren a personajes eminentemente académicos o cercanos al ámbito de lo académico;
 - b) estudian prioritariamente individuos más que grupos o masas sociales.El objeto de nuestra investigación, el movimiento mancomunal, no es un "personaje académico" y tampoco un individuo sino que un grupo social más o menos amplio.

(1) El texto reproducido correspondió a un acápite del estudio: "La Visión de Mundo del Movimiento Mancomunal en el Norte Salitrero, 1901-1907".

- El carácter de la perspectiva: La perspectiva más frecuente en estudios de esta índole apunta exclusivamente a las "ideas" y no hacia la "mentalidad" del estudiado. La sola pregunta por la visión de mundo ya implica la búsqueda de una totalidad que comprende mucho más que la mera organización y repetición de las declaraciones, como se ha hecho en numerosas ocasiones, y se dirige a develar, relacionar, estructurar, etc., en síntesis a interpretar.

Este es entonces el problema: lograr un sistema que tome en cuenta las especificidades del objeto y del sujeto a la vez que de la dinámica establecida entre ambos. Hemos querido, por ende, fijar una metodología adecuada para entrar en la visión de mundo del mancomunismo desde la perspectiva que nos interesa. No es la única alternativa imaginable y ni siquiera necesariamente la mejor posible; es simplemente la que nos ha parecido más ad hoc considerando el objeto y nuestros objetivos.

Detengámonos entonces en lo que va a ser nuestra propia metodología.

En virtud de lo hasta aquí señalado, como criterios orientadores, hacemos las siguientes reflexiones que irán conformando una proposición.

1.- En relación a Goldmann

Cuando iniciamos los estudios sobre las visiones de mundo de los sectores populares utilizamos como llave de entrada la teoría goldmanniana. La idea central y que informaba nuestro quehacer era la misma definición de visión de mundo que, aunque no de Goldmann sino que de sus más connotados discípulos, expresa el carácter de su proposición metodológica.

"es el máximo de conciencia posible (y no de conciencia colectiva real); un punto de vista coherente y unitario sobre el conjunto de la realidad, una totalidad compleja y estructurada de aspiraciones, sentimientos, ideas y conocimientos, que reúne a los miembros de una clase y los opone a otras, una comunidad de pensamientos y de acciones que corresponde a un grupo de hombres que se encuentran en la misma situación económica y social" (1).

No se trata en este momento de elaborar una teoría opuesta a la del autor rumano pero sí es necesario decir algunas cosas. Lo primero es que su método es, él mismo, parte de una visión de mundo o al menos de una filosofía; lo segundo es que subyace a su planteamiento una postura racionalista y hasta localista, en cierto sentido; todo esto no tenemos por qué compartirlo.

(1) Nair, Sami et Lowy, Michael: Goldmann ou la dialectique de la totalite, Edit Seghers, Paris, 1973, pág. 45. (Trad. nuestra).

Fue eso, entonces, lo que nos llevó a alejarnos de dicha proposición para buscar algo más operativo y menos metafísico. En concreto las objeciones son las siguientes:

- Comencemos por aquello de "el máximo de conciencia posible y no de conciencia colectiva real".

Pero ¿puede hablarse legítimamente, después de soportar el peso y los embates de la historia, de "máximo de conciencia posible" de una clase social? ¿No es acaso mantenerse dentro de una postura filosófica impermeable a la mutación e irracionalidad terrible que posee, en cierto modo, el acontecer?

Ese resabio de idealismo racionalista nos resulta difícil de aceptar. En nuestro caso no sería posible referirnos a un "máximo de conciencia posible del mancomunalismo"; este, por lo demás, tampoco es "una clase" sino que es únicamente un grupo donde coexisten personas de clases sociales o, por lo menos, de sectores diversos. Los miembros del movimiento mancomunal poseen una serie de factores comunes, otros diversos; lo único que ellos tienen es una cierta "conciencia colectiva real", por lo demás llena de tensiones internas, y jamás un máximo posible.

- En seguida viene aquello de "un punto de vista coherente y unitario".

Pero ¿puede hablarse legítimamente, viviendo nosotros en un continente como América Latina donde las modas y los sistemas siempre llegan tarde y mal y donde el eclecticismo reina, de "coherencia y unidad" así no más? ¿no es acaso una perspectiva europea-occidental el imaginar tanta coherencia y tanta unidad?

Para un ámbito geocultural habituado a fijar ortodoxas aparece clara la posibilidad, relacionada con la postura ideal-racionalista, de sentar una ideología coherente y unitaria. Pero ¿y en nuestro caso de latinoamericanos?

Nosotros estamos obligados a conformarnos con los sincretismos, con los collages culturales, con los eclecticismos y síntesis no siempre bien maduras. Como veremos más adelante esta característica es muy propia, por lo demás, del mismo movimiento mancomunal.

Goldmann, acorde con su cosmovisión, se matricula en ciertos niveles con un idealismo racionalista.

La historia tiene un orden. Los grupos sociales tienen un lugar; sus ideologías se despliegan hasta alcanzar un cenit; ellas son lógicas y coherentes; estas mismas se ligan, de un modo más o menos fácil de discernir, a los fenómenos infraestructurales. En consecuencia, las expresiones que recién cuestionábamos, en este marco, son totalmente comprensibles.

En definitiva, por el camino de este autor, tendríamos que llegar --o quizás partir concluyendo-- a concluir que el mancomunismo carece de visión de mundo. Sin embargo los mancomunados piensan y actúan; tienen ideas, principios, valores, pautas, sentimientos, conocimientos, prejuicios, obsesiones; es perfectamente pensable que todo esto pueda tener una cierta coherencia, a pesar que no sea la coherencia y unidad del máximo de conciencia posible. Es decir, debemos aceptar que el mancomunismo tiene, o al menos puede tener, una idea de la realidad, una determinada cosmovisión, una concepción de las cosas, una determinada visión de mundo.

Es así que en virtud de lo discutibles de los postulados del autor que nos guió en principio a la vez que en orden a obtener una mayor operatividad, aunque sacrificando algo la estructura y la lógica del método, optamos por ir introduciendo algunas variantes, hasta encontrar que de la inspiración inicial nos quedaba poco más que el rótulo "visión de mundo".

2.- En relación a la búsqueda de lo implícito

Una cuestión que nos parece fundamental en esto de la búsqueda metodológica es lo siguiente: que la visión de mundo no se muestra nunca a partir de una primera mirada sobre lo exterior e inmediato. Sin querer entrar en el plano de la hermenéutica, diremos que para aprehenderla se requiere un discernimiento y una interpretación del dato. Hay que traspasar las declaraciones y las simples acciones para asir su sentido, incluso a veces aparentemente contradictorio.

En síntesis: estimamos que debe apuntarse a lo implícito, a aquello que está detrás, que subyace; es por ello que es necesario "calar" --no para "traspasar" las apariencias que, según el refrán popular, siempre serían engañosas sino-- para entender esas apariencias en su verdadera significación.

Para ello hemos determinado proceder a una investigación por "niveles". Estos niveles son un camino hacia lo implícito; nuestro rumbo, nuestra vía, nuestro método es un conjunto de tres niveles en profundización progresiva.

Se trata de irnos sumergiendo.

El objetivo es lo implícito.

No es tanto captar lo que dicen los mancomunados sino que la finalidad nuestra es darnos cuenta de que es lo que dicen cuando dicen algo.

Se pensará que nuestra labor es una suerte de historia de los términos o una cuestión semántica. Hay algo de eso pero no es lo central.

Lo central es más bien darse cuenta de que dicen los mancomunados cuando a algo se refieren y lograr una buena organización de esos decires y también de los haceres para configurar un conjunto estructurado. Lo configurado sería la visión de mundo.

3.- En relación a los niveles

La idea de los niveles, como ya lo insinuábamos, presupone que la visión de mundo no se manifiesta de modo inmediato y de una vez por todas. En otras palabras, el abordaje de un pensamiento o de una praxis exige una diversidad de perspectivas de análisis, perspectivas que pueden apuntar específicamente a distintos aspectos asumiéndolos en su especificidad: para ir con ellos y a través de ellos adentrándose en la esencia de una concepción o deseo de la realidad. Particularmente, en el caso que nos atañe, hemos querido utilizar distintos caminos en vistas a distintos objetivos parciales.

En primer lugar, llevar a cabo el clásico estudio del pensamiento y la acción política que intenta captar los análisis de la situación vivida, los proyectos, las causas del mal y las tareas para superarlo.

En segundo lugar, realizar algo más elaborado y que logre organizar de modo progresivamente globalizante las diversas categorías y conceptos o tareas e instituciones o causas y proyectos. Así, lo importante aquí no será tal o cual actividad sino que la o las relaciones que se establezcan entre la esclavitud que se vive, por ejemplo, y la educación o la unidad que se postula, a su vez la relación de estas con aquella y del conjunto con otras estructuras. De lo que se trata entonces es de aprehender ya, en parte al menos, el "sentido" de la visión de mundo, su organización, su coherencia.

En tercer lugar, las cosas dichas o hechas por el mancomunalismo pierden incluso más su concreción y se transforman de modo progresivo en "signos" que nos van mostrando un "algo más" y "más allá" de ellas mismas. Son como un pretexto para trascenderlas. Una palabra, una imagen, una analogía, el recalcar tal valor o tal pauta de comportamiento son cuestiones que se constituyen en puentes para ir hacia otro lado, para atravesar los prime-

ros niveles, literalmente para traspasarlas. Por ello este tercer nivel permite un mayor grado de arbitrariedad y de genialidad; puede ser el que cae más hondo a la vez que el que se desvía hacia cualquier lado. Este requiere un grado de familiarización y de compenetración mucho mayor, requiere de un "empaparse" de la historia, del pensamiento, del hacer, del sentir del personaje o del grupo estudiado. No basta para ello con ceñirse a los textos, utilizar muchas citas o conocer los autores u obras principales; requiere, además, criterio para captar lo esencial, detectar donde se encuentra, descubrirlo, despejarlo y aprehenderlo.

4.- En relación a lo latinoamericano

En tanto que nuestro estudio tiene por objeto un aspecto de la realidad latinoamericana hemos querido apuntar, en la medida de lo posible, a lo de específico que pueda tener. En este sentido trataremos de formular interrogantes a través de las cuales pueda llegarse a aspectos particularmente relevantes para el desarrollo del pensamiento y la cultura de Nuestra América.

Esto quiere decir que intentaremos forjar un conjunto de preguntas que no se agoten en las temáticas clásicas del filosofar occidental o de la historia clásica de las ideas --como son, por ejemplo, el problema del ser, del conocer o del valorar-- sino que puedan entroncarse con la tradición del pensamiento latinoamericano.

En tal sentido hemos privilegiado algunos aspectos como un estudio de las categorías "civilización-barbarie" tan clásicas a lo largo del desarrollo intelectual americano. Hemos tomado en cuenta temas como el señalado pues estimamos que pueden aportar luz en la línea de relacionar la visión de mundo del mancomunalismo con las preocupaciones más significativas del pensar en estas tierras.

Como, de todos modos, la finalidad del trabajo no es esa última abordaremos dichas cuestiones solo tangencialmente.

