



LA AUTORREPRESENTACIÓN COMO FORMA DE RESISTENCIA

El rol de la prensa satírica en la construcción de
una identidad popular chilena. El caso del pe-
riódico El Ají (1889-1893).

Tesis para optar al grado de Magíster en Pensamiento Con-
temporáneo: Filosofía y Política

Cristián Rustom M., cientista político, PUC Chile.

Profesoras guía

Aïcha Liviana Messina, UDP. Proyecto Fondecyt N° 1170580.

Chiara Sáez Baeza, U. de Chile. Proyecto Fondecyt N° 1161532.

Santiago de Chile, junio de 2018

« *Fonde-toi en liberté, par la maîtrise de toi* ».

— Michel Foucault, *Dits et écrits IV*

« *Satire is a kind of glass, wherein beholders do generally discover everybody's face but their own* ».

— Jonathan Swift, *The Battle of the Book*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	I
PRÓLOGO	II
INTRODUCCIÓN	1
LA PALABRA ESCRITA DE LAS ÉLITES EN LA REPRESENTACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD POPULAR	1
PODER CONTRA PODER: LA EMERGENCIA DEL DISCURSO OBRERO ILUSTRADO (Y SUS PUNTOS CIEGOS).....	4
LA PRENSA SATÍRICA POPULAR COMO DISPOSITIVO DE RESISTENCIA HÍBRIDO	8
EL OBJETO DE ANÁLISIS: EL PERIÓDICO <i>El Ají</i>	10
CAPÍTULO 1: MÉTODO	16
CAPÍTULO 2: ILUMINISMO POLÍTICO, ILUMINISMO CIENTIFICISTA, NACIONALISMO, RELIGIOSIDAD. SOBRE EL RÉGIMEN DE VERDAD EN CHILE A FINES DEL SIGLO XIX (Y SUS APROPIACIONES).....	25
1. PORQUE CHILE ES UNA DEMOCRACIA, ¡DERECHOS PARA EL «ROTO»! APROPIACIONES LIBERALES	32
a. <i>Libertad de expresión</i>	39
b. <i>Derecho a reunión</i>	41
c. <i>Habeas corpus, violencia y encarcelamiento</i>	42
2. INDIVIDUOS SALUDABLES PARA UN PROYECTO DE REIVINDICACIÓN POPULAR. APROPIACIONES CIENTIFICISTAS, LENGUAJE HIGIENISTA.....	44
3. PORQUE LOS HIJOS DE CHILE DEFIENDEN SU PATRIA. APROPIACIONES NACIONALISTAS.....	47
CAPÍTULO 3: RESIGNIFICACIONES Y DESPLAZAMIENTOS. LENGUAJE DE CLASE, RELIGIOSIDAD POPULAR, ESPACIOS Y PRÁCTICAS POPULARES	51
1. LENGUAJE DE CLASE. EL CASO DE UNA DOBLE RESIGNIFICACIÓN	54
2. RELIGIOSIDAD POPULAR: CUANDO CRISTO ES EL PALADÍN DE LOS POBRES FRENTE A LA OLIGARQUÍA	61
3. ESPACIOS Y PRÁCTICAS LÚDICAS POPULARES	68
a. <i>Alcoholismo y sectores populares: una relación conflictiva</i>	69
b. <i>Circo y teatro. Relaciones ambivalentes</i>	72
c. <i>Otras prácticas populares: el comercio ambulante</i>	74
4. DE LA CARNAVALIZACIÓN DEL LENGUAJE, O CÓMO ESCRIBIR PRENSA POLÍTICA PARA ORGANIZAR A LOS SECTORES POPULARES	74
a. <i>El comentario político carnavalizado. Sátira y lenguaje popular</i>	76
b. <i>Escenas de la vida cotidiana e irrupciones de festividad</i>	78
CAPÍTULO 4: DE LA INTERLOCUCIÓN CON EL OTRO. SATIRIZACIÓN, TRANSGRESIÓN Y PARODIA DEL NO-PUEBLO	82
1. «ARISTÓCRATAS ANTIPATRIOTAS»	83
a. <i>Abismo social, abismo de clase</i>	86
b. <i>La construcción satírica de la oligarquía</i>	89
2. EL PRESIDENTE: DEL DIÁLOGO ENTRE LIBERALES AL ATAQUE PARRESIÁSTICO	92
3. INMIGRANTES: MÁS QUE UNA RELACIÓN DE OUDIO	97
4. SUJETOS POPULARES «INDIGNOS»	106
CONCLUSIÓN: UNA NUEVA SUBJETIVIDAD POPULAR Y LOS LÍMITES DE LA RESISTENCIA SATÍRICA	113
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	117

AGRADECIMIENTOS

Muchas son las personas que en mayor o menor medida han contribuido a la realización de esta investigación, la cual ha durado cerca de dos años. Quiero agradecer primero a las profesoras Chiara Sáez Baeza y Aïcha Liviana Messina, quienes creyeron tan firmemente en este proyecto que me otorgaron no solo buenos aportes intelectuales, sino que también financiamiento sostenido a través de Fondecyt. Esto fue una contribución fundamental sin la cual esta empresa no habría sido posible. Quiero agradecer asimismo a todos quienes están detrás de la mantención del sitio web memoriachilena.cl, repositorio extenso de información sobre la historia de Chile y que me permitió acceder a polvorientos y vetustos volúmenes de archivos con un click de distancia. También quiero agradecer a mis más cercanos: mi madre, Alicia, quien me enseñó el valor de la prensa en la conformación de la opinión pública; mi padre, Cristián, quien me enseñó que la seriedad de los hechos noticiosos también puede ser abordada desde la hilaridad, la carcajada y la burla a los poderosos; mi hermana, Eileen, quien me enseñó a que el sarcasmo en contra de éstos no tiene por qué tener ningún tipo de contemplaciones. Siguiendo por quienes contribuyeron en gran medida a mi formación académica. Destaco en este sentido a mis profesores durante la etapa de pregrado, Diego Rossello y Tomás Chuaqui, quienes me enseñaron a ser crítico aún con las más profundas y propias convicciones éticas y políticas. Por supuesto, por todas las personas con quienes tuve ocasión de comentar el presente trabajo, y cuyos aportes fueron sin duda fundamentales dada la diversidad de formaciones profesionales de que provienen: mis profesores de posgrado, en especial María Isabel Peña Aguado y Wolfhart Totschnig, con quienes tuve profundos intercambios de ideas respecto de la constitución del sujeto en la modernidad; y mis amigos y referentes que me ayudaron a ver las cosas tanto fuera como dentro del rigor de la filosofía, siempre conservando la agudeza de las apreciaciones: Mauricio Oportus, Consuelo Díaz de Valdés, Leticia García y Alena Arce. Por último, quiero agradecer a Carolina Díaz, amante, amiga y compañera, cuyo apoyo, cariño y asertivos comentarios en la última etapa de este proyecto resultaron fundamentales para que éste pudiese llegar a buen puerto. Por último, resta señalar que todas las omisiones y las potenciales inconsistencias en la información entregada son de mi exclusiva responsabilidad.

PRÓLOGO

La presente investigación tiene un *background* que podría ser conceptualizado como el intento por repensar lo político por fuera de la lógica de la seriedad. Seriedad que tiene estrecha relación con el hecho de que lo político es manifestación de la racionalidad humana en sociedad. ¿Quién podría razonablemente no pensar que, si la política es el sitio donde se juegan el poder, la violencia, la ley, la legitimidad, y con ello la vida de miles de personas, no debería bromearse con ella? «Con la política no se juega», diría el pensador afín a este argumento. Pues si bromeásemos con ella, no serviríamos a la causa. Serviríamos, en todo caso, a la causa del statu quo, pues bromear con la política permite distendernos de sus lógicas opresivas. *Panem et circenses*, decía el poeta romano Juvenal a fines del siglo I de nuestra era. Pero en ningún caso serviríamos, y esto es lo más importante para nuestros propósitos, a la aspiración por organizar la rebelión que lo modificaría. Por ende, en todo proyecto de cambio hay un sentido de serio heroísmo; de lucha contra un destino atávico y opresor, donde lo lúdico no tiene cabida.

Pero ¿se agota lo político en el heroísmo moderno del pueblo soberano, del proletariado revolucionario, o incluso del *self-made man* liberal norteamericano? Queremos acá pensar que no. Y ese «No» es justamente el elemento que queremos conjugar. Después de todo, en la Antigüedad Clásica, cierto estadio de su cultura les permitió a los griegos relativizar sus mitos fundacionales, así como los relatos épicos que la tradición oral les recreaba generación tras generación. Surgió entonces, a fines del siglo IV a.C., la «crisis del sentido trágico» manifestado en la obra de Eurípides, pero también en el surgimiento del género de la comedia, presente en célebres autores como Aristófanes.¹ ¿Será que es tiempo de pensar lo político en términos de la relativización de su heroísmo inherente, sobre todo de la política que conforma nuestro legado directo, la del siglo XX? ¿Es el humor una vía para pensar el cambio social? Esta investigación está en no menor medida motivada por estas dos interrogantes.

Sucede, en todo caso, que en nuestra cultura el heroísmo, la épica, el drama y la tragedia (presentes en el relato de la opresión de clase, por ejemplo) han convivido quizás desde

¹ Cf. García Gual, 2004: 38-39.

siempre con prácticas lúdicas, risibles, y en casos más elaborados, irónicas o satíricas. El problema ha sido no haberles dado a estas últimas la suficiente atención como experiencias políticas. En esta investigación nos proponemos entonces analizar una de esas experiencias: la de la prensa satírica popular de fines del siglo XIX y principios del XX en Chile. Buscamos mostrar cómo ésta supuso una praxis de resistencia identitaria a través de, precisamente, figuras lúdicas y risibles; es decir, elementos opuestos a la épica y al drama que subyace al *mainstream* del discurso político y reivindicativo de las clases obreras urbanas organizadas. Primera precaución: debemos entender la sátira no como un género, sino que como un «esquema mental.»² Esto es, como una disposición cuya forma es la representación exagerada y burlesca, mezcla de risa e indignación, y que tiene su origen, según algunos autores, en «un estado mental crítico y agresivo, usualmente de irritación frente a los últimos ejemplos de absurdidad, ineficiencia o maldad humanas.»³ En suma: el objetivo de la actitud satírica es mostrar los vicios humanos, alentando con ello tanto la risa como la reflexión crítica. Es decir, es una manera bien particular de hacer lo que Foucault llamaría una «política de la contra-verdad.»

Esa praxis de la resistencia a través de la sátira política que venimos mencionando está cruzada por diversas culturas: ya señalábamos una, la de los obreros, a la cual se añaden la del pueblo pre-ilustrado y la de las élites; está cruzada por discursos colonialistas, imperialistas, nacionalistas, liberales, conservadores, feministas, machistas, socialistas, anarquistas y un montón de ismos que van delineando una subjetividad popular. Pero esta subjetividad emergente está en los márgenes de la representación histórica del pueblo chileno. La aparición de la sátira en la prensa como práctica de resistencia responde a este entrecruce que, además, desafía a los sectores subalternos a integrarse a la sociedad de masas, que es característica *sine qua non* de la modernidad. Con esta herramienta de difusión, la *avant-garde* cultural que escribía sátira en el siglo XIX creó un imaginario acerca de lo popular que no solamente suponía el despliegue simbólico de elementos de una cultura racional-ilustrada, la cual pujaba por mejorar las condiciones de existencia de las clases subalternas chilenas. También supuso una articulación compleja de cara a

² El profesor Charles A. Knight elabora una definición de la sátira según esta lógica, denominándola *satiric frame of mind*. Al respecto, sostiene que la sátira «[...] imita los géneros del habla, [haciéndolos] característicamente irónicos, [y] abriéndolos a posibilidades del significado que no son usualmente utilizados en el uso ordinario (...) La sátira entonces es pre-genérica. No es un género en sí mismo, sino que *un detonador de otros géneros* (...) Como pre-género, la sátira es una posición mental que necesita adoptar un género para poder expresar sus ideas» (Knight, 2004: 3-4, énfasis añadido).

³ Hodgart, 2010: 10. Hodgart sostiene poco más adelante (p. 13) que, dada la versatilidad de la sátira, la cual aparece en varios géneros y diferentes épocas con distintas características, no es sorpresa que hasta ahora la literatura no tenga un consenso respecto a su definición estricta.

las manifestaciones culturales previas de esos sectores, marcadas por la «tradición» o lo que Guillermo Sunkel ha denominado acertadamente la «matriz simbólico-dramática».⁴

La sátira popular representa, así, el entrecruzamiento de los elementos contradictorios que la conforman; es un punto coyuntural que expresa un modo de constitución de la subjetividad popular donde se juegan varias interrelaciones sociales y simbólicas en la creación de un discurso que constituye su sujeto, quien emerge de la tensión entre figuras como el pueblo, el proletariado, el roto y el gañán. Así, seguimos a Sunkel cuando plantea que

«Lo popular no se constituye simplemente como el espacio de lo Otro, como expresión de una creatividad 'pura' y ajena a los mecanismos de dominación, sino, más bien, justamente a través de su relación con el sistema de dominación.»⁵

Este punto nunca lo dejaremos de enfatizar. La movilización simbólica y política de esta identidad subalterna únicamente pudo darse como forma de resistencia porque utilizó, *simultáneamente*, tácticas contradictorias. De esta manera, la resistencia identitaria que surgió en torno a la aparición de una prensa satírico-popular en Chile está sujeta al mismo régimen de poder/saber al cual cuestionaba. Lo que hará la práctica de la sátira en la prensa será así reunir elementos de la cultura dominante, de la insurgencia en clave obrera-ilustrada y, al mismo tiempo, de elementos lúdicos y dramáticos de la cultura tradicional. Es así que este complejo proceso, donde se entremezclan complicidades e impugnaciones a la cultura hegemónica, constituye una nueva forma de subjetividad asociada a lo popular que podríamos caracterizar como una *sofisticación modernizante de la risa popular*. El periplo histórico de esa constitución subjetiva es lo que recorreremos en las páginas que siguen. Este recorrido lo conduciremos a través lo que conceptualizamos como una «analítica foucaultiana», interpretativa y centrada en la producción de discurso, la cual nos permitirá estudiar el sujeto popular construido una de las fuentes de prensa satírica de la época: el periódico *El Aji* (1889-1893), ejemplo paradigmático de la emergencia de una nueva subjetividad popular a fines del siglo XIX.

⁴ Cf. Sunkel, 1985.

⁵ *Ibid.*: 22.

INTRODUCCIÓN

La palabra escrita de las élites en la representación de la subjetividad popular

En 1872, Benjamín Vicuña Mackenna había sido recién designado Intendente de Santiago. Su elección por parte del presidente Federico Errázuriz Zañartu suponía el inicio de una gran reforma urbana para una ciudad que comenzaba a crecer explosivamente. Una ciudad que comenzaba a manifestar signos espaciales de las profundas divisiones sociales que comenzaban a verse cara a cara producto de la migración del peonaje agrario del valle central hacia la capital.

Pero esta reforma que Vicuña Mackenna comenzaría a aplicar no implicaba solamente una remodelación espacial, sino que además la declamación de un sujeto a intervenir: el *roto*. El *roto* era, por esos años, la expresión lingüística y simbólica que marcaba a los sectores subalternos de la sociedad chilena tal como eran mirados desde el punto de vista de las élites. La etiqueta «roto», en una sociedad cruzada por discursos colonialistas, racializados, economicistas y clasistas, permitía a las elites de la época demarcar la otredad en oposición a un «nosotros». Como diría Domingo F. Sarmiento, «civilización vs. barbarie». Barbarie encarnada en las prácticas culturales de esos sujetos. Así, a la hora de referirse a cómo los *rotos* debían ser intervenidos en sus prácticas cotidianas para «convertirlos en ciudadanos», Vicuña Mackenna haría eco de un ideario tan propio de los intelectuales liberales del siglo XIX y sus aspiraciones de progreso, racionalidad y pedagogía. Se trataba de intervenir a estos sujetos en todos sus espacios. Por ejemplo, en sus espacios festivos. Así, una de sus medidas de reforma urbana señalaba lo siguiente:

«Cuando dijimos en otra de las páginas de estos apresurados apuntes que el Santiago colonial fue solo un inmenso claustro, no espresamos todo nuestro pensamiento, por que debimos agregar que era, a la vez, una inmensa *Chingana*. [...]

La *Chingana*, es decir, el baile i la ebriedad, es todavía la parte principal de la idolatría jentilicia de la tierra desde Boroa a Andacollo. [...]

La *Chingana* tiene celebrado consorcio con el *Rancho* (que es también un legado jentilicio) i la prole de ambos es el *roto*, es decir, el hijo del vicio y la miseria, de la chicha i de la quincha, i así, mientras el roto viva arrebozado en su rito o cubierto con su poncho, como el lépero

de Méjico, el llanero de Venezuela i el gaucho de las Pampas, es evidente que no existirá el ciudadano, esto es, que no existirá la república sino como nombre. [...]

[Pero] abolir de un golpe la *chingana* seria simplemente un absurdo. Lo que se necesita no es suprimirla sino modificarla, transformarla en su propia sustancia, asi como con el simple cultivo, las plantas de veneno mas acre suelen transformarse en inofensivas.

Esto es lo que ahora precisamente nos proponemos. [...]

Se necesita abolir el impuesto verdaderamente escandaloso de las chinganas, i crear [en cambio,] por cuenta Municipal grandes establecimientos disfrazados con otro nombre mas culto, si se quiere, que el vocablo indíjena que hemos usado, pero en los cuales se baile i se beba como se baila i se bebe en las chinganas del dia, con la sola diferencia de que el vicio se ha de ir modificando paulatina pero forzosamente bajo el ojo de la autoridad, vijilados aquellos de cerca, morijerados por ciertas reformas, dominados, en fin, por el poder, el prestigio i las limitaciones impuestas por los reglamentos locales del Municipio.

Desde luego, en esas chinganas se tendria a ahorro todos estos excesos que corren hoi como lícitos.

No se permitiria el asesinato porque nadie entraria armado.

No se permitiria el desenfreno bestial ni las ostentaciones infames de la lascivia i la desnudez que se exhiben hoi en la calle pública, porque a nadie se le permitiria entrar sino convenientemente vestido.

No se fundaria alli escuelas permanentes de inmoralidad, porque no se permitiria entrar a niños de cierta edad.

No se perderia el trabajo i el vestido del gañan ni los utensilios del obrero, porque no habria juego ni permuta de prendas.

No se envenenarian tampoco con licores adulterados a los bebedores de profesion, porque los líquidos estarian sometidos a cierta inspeccion especial.

No ocurririan, por último, riñas, escándalos, crímenes, que no nos parecen horribles, solo porque son diarios, pues la policía estaria a la puerta, en el recinto de la casa, en el meson, en todas partes.

¿Valen o no la pena de consultarse estas ventajas mediante construcciones especiales? Esto es lo que ha resuelto afirmativamente el consejo de higiene de la ciudad [...]¹

Reproducimos este pasaje con algo de exhaustividad debido a que refleja, bastante acabadamente, a qué nos referimos cuando sostenemos que el *roto* es, para las élites del país, un bárbaro que es preciso intervenir. Ya no dejar que sea un otro radicalmente opuesto, el cual vive completamente apartado del espacio de sociabilidad de la élite. En tiempos donde Chile se integraba al circuito económico capitalista global, la presencia de ese otro

¹ Vicuña Mackenna, 1872: 88-92.

(que ya estaba «entre nosotros», en «nuestras» ciudades, circulando y viviendo en «nuestras» calles) tenía que ser reglamentada, regulada, circunscrita a unos procesos de control. Pero este objetivo estratégico implica, al nivel de las representaciones sociales, una normativización binaria, que se articula a partir de una lógica de división clasista;² de lo cual resulta un ideal regulador para las élites mismas («la gente decente», «la civilización») y otro que pretende gobernar la conducta de los subalternos. Estamos ante la presencia de una demarcación entre un interior y su *exterioridad constitutiva*: entre progreso, civilización, república, industria, crecimiento sostenido de la riqueza, ética del trabajo, control, medida, etc., en oposición a tradición, superstición, barbarie, intemperancia, flojera, suciedad, falta de higiene, y un largo etc.³

He aquí, justamente, el punto en el cual la construcción del sujeto popular por parte de las élites encuentra sus implicancias políticas más inmediatas: el discurso elitista sobre el *roto* opera en un marco de asimetría de capacidades y de movilización de recursos, tanto materiales como simbólicos. El acceso a la palabra escrita es ya de por sí una ventaja; no podemos soslayar el hecho de que en el siglo XIX el acceso a la cultura escrita en Chile hubo de estar reservada a una minoría selecta. A través de la escritura, aquello que se declama extiende su horizonte de espacio-temporalidad y, producto de los procesos de intercambio de información situados en la era de la producción industrial, es llevado a un nivel de propagación nunca antes visto. Si bien nada de esto supone novedad alguna, mencionarlo pone de relieve que ese constructo acerca del otro tiene efectos materiales bastante concretos sobre quienes pretende erigirse.

En otras palabras: hay allí una forma de dominación que concierne fundamentalmente a la subjetividad de ese otro—aun cuando éste sea en principio una mera imagen. Allí está implicado aquello que Foucault denominara «subjetivación» (*assujettissement*).⁴ Como señala este autor, el rasgo definitivo de la subjetivación tal y como la conocemos

² Lo cual no quiere decir que esa estrategia *provenga de* un proceso de dominación clasista.

³ En este sentido, ese reflejo tiene que ver más con la élite misma que con los «rotos» a los cuales pretende describir, organizar y, en última instancia, dominar. La formulación anterior se encuentra alineada con el argumento de Edward Said acerca del orientalismo, es decir, cuando se refiere a éste como un campo discursivo implicado en un conjunto de técnicas, instituciones, modos de conocer e imágenes surgidas desde los poderes coloniales europeos, los cuales construyeron una alteridad llamada “Oriente”. Este discurso, sostiene Said, está más relacionado con la experiencia occidental del papel que ocupa Oriente en la carrera por la dominación colonial que con el punto de vista de “los orientales” mismos—etiqueta que en sí misma es una construcción occidental. Para un detalle sobre esta proposición, cf. Said, 2008.

⁴ En esta palabra Foucault juega con el vocablo francés *sujet*, y puede entenderse como una mezcla entre subjetivación, subjetividad y sujeción. Teniendo en cuenta este aspecto, y a riesgo de que la traducción simplifique el concepto, me referiré a lo largo de esta investigación a *assujettissement* como “subjetivación”.

en la modernidad depende de la articulación entre la totalidad y la individualidad. Esto es, entre la gestión de una población, por un lado, y el control disciplinario de cada uno de los miembros que forman esa totalidad, por el otro.⁵ Atribuir una identidad a un grupo social es justamente conjugar ambos polos: señalarle un lugar y un papel que desempeñar en el conjunto de la sociedad, así como convertirlo en un objeto de intervención mediante una serie de técnicas de gobierno. La meta: dirigirlo hacia lo que se percibe como su propia mejora — la cual, para la élite, implicaba regular esos espacios de sociabilidad «populares». Esto por cierto supuso efectivamente prácticas de exclusión.⁶ Cuando hacemos referencia a la diferencia existente en las capacidades de la palabra escrita para atribuir identidades alternas desde las élites a los sectores populares, es necesario tener presente que parte del poder de esas imágenes radica en el potencial que ellas tienen para influir en cómo los individuos que quedan del lado de la otredad se piensan a sí mismos. Nos referimos al poder de la identidad atribuida. Como señala Luis Alberto Romero: «aquello que el *otro* piensa de *nosotros* contribuye en mayor o menor medida a definir ese *nosotros*.»⁷ Así, el primer paso de la presente investigación es señalar la dimensión *productiva* del poder. En este caso, el poder como productor del sujeto.

Poder contra poder: la emergencia del discurso obrero ilustrado (y sus puntos ciegos)

La proposición anterior, que debemos evidentemente a Michel Foucault, tiene dos implicancias fundamentales: primero, la constitución de los sujetos a partir del entrecruzamiento de diversas articulaciones estratégicas e institucionales, en las cuales se revuelven distintos discursos y saberes, no responde a un poder que deje a los sujetos sin opciones de resistirlo.⁸ En efecto, Foucault lo plantea expresamente: «donde hay poder hay

⁵ Cf. Foucault, 2007: 168-170.

⁶ Cabe recordar en este sentido que otra de las medidas que Vicuña Mackenna tenía planeada para Santiago era crear un «cordón sanitario» que separara físicamente la ciudad, urbanizada y ordenada, de su área periférica, compuesta de ranchos, calles de tierra y falta de alcantarillado, donde justamente vivían los «rotos». Cf., Vicuña Mackenna, *op. cit.*

⁷ 2007: 241, énfasis mío.

⁸ Una crítica que comúnmente se vertió sobre la lectura del poder que hace Foucault es que no permite pensar en vías de escape a éste. Por tanto, faltaría una justificación ético-normativa trascendente que sirva de base para pensar la acción política. Estas críticas fueron compartidas por Fraser (1981), Taylor (1984), Habermas (1986) y, en una versión más contemporánea, por Sandberg (2006). En este trabajo nos situamos en la vereda contraria de esa crítica, pues ella pierde de vista el hecho que, si Foucault recalca la dimensión productiva del poder, es porque justamente recalca la dificultad que significa pensar en la modificación del statu quo, puesto que el agente portador de ese cambio es una ilusión moderna. Asimismo, como argumenta Thiele (1990), esta crítica pierde de vista que la base filosófica sobre la cual Foucault lee el poder es el agonismo nietzscheano; es decir, el poder en Foucault no paraliza, sino que es un vehículo de movilización donde la posibilidad de cambio siempre está presente.

resistencia, y la resistencia nunca es exterior al poder.»⁹ Para los propósitos de nuestra investigación, esta frase tiene tres implicancias: (1) el poder es inmanente; esto es, no hay tal cosa como un «afuera» del poder, un exterior a sus redes; (2) si siempre hay resistencia dentro de la estructura de poder, entonces resistir implica hacer frente al poder *con el poder*. (3) Por ende, «hacer frente al poder con el poder» implica utilizar sus redes para modificarlas en un sentido tal que *rechaza* los objetivos impuestos por la cristalización de cierta forma institucionalizada de dominación.

Por otra parte, la segunda implicancia del poder-en-tanto-productivo de Foucault es que destruye el supuesto moderno de que existe un sujeto ontológico previo a la acción, origen a partir del cual la acción misma surge.¹⁰ De acuerdo a este autor, el poder constituye el sujeto; pero el poder, al no expresarse a lo largo de una única línea divisoria entre dominadores y dominados, no lo constituye en un sentido único, unívoco, coherente o transparente. Cabe remarcar un punto importante una vez llegados aquí: toda esta discusión acerca del poder en Foucault pareciera ser una cuestión bastante abstracta. Pero en absoluto lo es. Son justamente las situaciones estratégicas concretas, históricas, donde es posible constatar las operaciones del poder y de la resistencia. Volvamos entonces al Chile decimonónico para entender mejor la tesis que Foucault propone respecto al poder.

Ya hemos visto que las élites chilenas del siglo XIX construyeron una clasificación de las personas que separaba a «la gente decente» de «los rotos» (y con ello el espacio social al que pertenecían unos y otros). Esa clasificación tuvo efectos concretos sobre los clasificados, y en esta investigación nuestra preocupación apuntará a señalar las consecuencias particulares que ésta tuvo sobre quienes quedaron del lado de los últimos. Esos efectos, insistimos, se producen porque el escenario es asimétrico: hay una situación de movilización discursiva a través de la palabra escrita y, sobre todo, su divulgación a escala industrial producto del privilegio en el acceso a los últimos adelantos técnicos en difusión de información. Pero en esa asimetría existieron dinámicas contradictorias a partir de las cuales emergerían formas concretas de resistencia. Resistencia, sobre todo, al papel que los sujetos populares debían cumplir en la sociedad oligárquica chilena. Señalemos, entonces, en tanto conjunto articulado de estrategias para la modificación del statu quo, la más importante de estas formas: el movimiento obrero. Eduardo Devés sostiene que

⁹ Foucault, 2007: 116.

¹⁰ En este aspecto particular, Foucault sigue la crítica de Nietzsche al sujeto en su *Genealogía de la Moral*. Cf. Nietzsche, 2005: 51-53 (§13).

el movimiento obrero, que en Chile aparece aproximadamente durante la década de 1890, tiene un devenir que se gesta en torno a la idea de «mejorar la condición del pobre». Se trata de una idea que está en boga desde mediados del siglo XIX gracias a intelectuales como Manuel de Salas.¹¹ Según Devés, la cultura de este movimiento era ilustrada y, pues

«[...] admiraba la ciencia, la literatura, el arte; pero no fue una cultura de hombres de ciencia ni de arte, fue hecha por trabajadores muchas veces, que se daban su tiempo para escribir, organizar, representar teatro, hacer política o crear una biblioteca (...) Fue una cultura que se pensó como diferente, pero deseando rescatar los verdaderos valores de la cultura dominante.»¹²

Lo que resulta de nuestro interés respecto a este pasaje es la medida en que la cultura del movimiento obrero expresa la inmanencia del poder de la que habla Foucault. Por cuanto esta cultura se desenvuelve *en función de su alineamiento* con la cultura dominante. Es decir, se articula *desde* un esquema de poder/saber hegemónico, pero *reconvierte* sus estrategias de dominación en clave de resistencia. Así, las prácticas de los subalternos contestan, desde la lógica ilustrada (que en la época que hablamos ya es la dominante), el poder que los constituye. Hay una respuesta a la opresión específica que el discurso hegemónico impone en clave clasista. Con el movimiento obrero, los rotos ahora «tienen cultura». Se organizan, hacen sindicatos, mutuales, incluso partidos políticos. Crean espacios donde florece la prensa, el teatro, la lectura y la reflexión política – todas actividades que estaban ligadas a las élites urbanas. Con el movimiento obrero ilustrado, lo que se desarrolla en Chile es un desplazamiento al interior de las estructuras de dominación asociadas a la modernización. Que los *rotos* sean, entonces, sujetos de intervención, no excluye el hecho de que esa intervención que buscó constituirlos como tales haya dado lugar a insubordinaciones con aspiración emancipadora. La cultura obrera ilustrada representa, en consecuencia, una forma articulada de resistencia a la cultura hegemónica de las élites. Y como tal, su sujeto ético-político (el proletariado) pasa a ser una afrenta a los intentos de esta última por caracterizar lo popular en función del desprecio – encarnado en el *roto*.

Sin embargo, el panorama es más complejo de lo que aparentan las líneas precedentes. Al mismo tiempo que buscó diferenciarse de la cultura oligárquica, el racionalismo obrero también buscó distinguirse de la cultura tradicional pre-ilustrada.¹³ En efecto, la

¹¹ Devés, 1991: 130.

¹² *Ibid.*: 131.

¹³ *Ibid.*

resistencia que propone el movimiento obrero elabora un discurso iluminista, civilizatorio. Un discurso que, en la medida que habla de progreso y modernidad, comienza a distanciarse efectivamente del mundo de la vida de los sectores subalternos que menos contacto habían tenido con los beneficios técnicos de la cultura moderna. Así, la resistencia obrero-iluminista pone de relieve sus propios límites: las experiencias concretas de, por ejemplo, los sectores mestizos pobres, indígenas o afro-descendientes no quedaron articuladas en función de una política cultural de resistencia anti-oligárquica. El movimiento obrero tuvo unos sujetos particulares y unos objetivos acordes, los cuales podemos resumir en la aspiración por alcanzar la completitud de las promesas de la modernidad.¹⁴ En términos políticos: integrar a los sectores subalternos a sus beneficios: el acceso a la producción en masa, a la educación, a la cultura (ilustrada, por supuesto), etc., es decir, a todo el conjunto de riqueza (material y simbólica) generada por la revolución burguesa de la que hablara Marx con tanta admiración. En este sentido, todo lo que no sirviera a esos propósitos era visto, de acuerdo a este discurso, como un obstáculo al progreso. La cultura pre-ilustrada de los campesinos, por ejemplo, era vista como un escollo a la planificación racional de la sociedad. El movimiento obrero estaba, de esta manera, alineada con la élite liberal en desterrar todo aquello que veían como supersticioso, irracional e ingenuo en la cultura de los subalternos. Y he ahí, justamente, el punto ciego de la resistencia obrero-iluminista.

Este punto ciego opera en una variedad de frentes. En esta investigación queremos destacar aquel que consideramos como el más importante de todos: la dimensión festiva del pueblo. Se trata de un conjunto de experiencias que, al mismo tiempo que constituyen uno de los rasgos más profundos de la sociedad tradicional campesina, configuran un modo de ser popular que sobrepasa el ideal heroico del pueblo presente en el discurso obrero ilustrado. Como indica Luis A. Romero, la constitución de lo popular como una identidad viene dado por las

«[...] experiencias comunes y compartidas: las del trabajo, las del hacinamiento o la enfermedad, *la alegría en la fiesta*, la evasión en la taberna; la de la huelga o el motín y muchas otras que, con trazos pequeños e imprecisos, van esbozando una imagen de la sociedad y del lugar ocupado en ella. El pasaje de lo individual a lo colectivo se realiza en ámbitos

¹⁴ En el período del cual hablamos, y siguiendo las ideas políticas en boga en Europa, existían dos corrientes principales de pensamiento “obrero”: el anarquismo y el socialismo. Jesús Martín-Barbero plantea que el primero buscó radicalizar el legado jacobino encarnado en el sujeto “pueblo”, mientras que el segundo buscó sustituir éste por el sujeto “proletariado”. Para una discusión acabada sobre este tema, cf. Martín-Barbero, 1991: 14-30.

sociales específicos — un sindicato, una taberna, una casa de vecindad, la plaza — en los cuales los individuos intercambian sus experiencias, las confrontan y alimentan recíprocamente.»¹⁵

En esta dimensión particular, el discurso obrero ilustrado solamente tendría como respuesta el acallamiento o la invisibilización de la festividad popular. Por cuanto la «alegría en la fiesta» no es algo que, desde la cultura obrera, fuera vista como un servicio a la causa de la educación del pueblo, ni tampoco a su formación como sujetos éticamente motivados para la reforma o la revolución política. En este sentido, el discurso obrero ilustrado haría el mismo diagnóstico que Vicuña Mackenna en 1872 con respecto a las chinganas: sería necesario regularlas para «moralizar» al pueblo, inculcarle valores y *hacerlos* ciudadanos. Es muy probable que, incluso, desde una perspectiva obrero-ilustrada, se aspirase a sustituir el espacio de la chingana por un ateneo o por un teatro, donde se cantasen y se actuasen arengas al heroísmo del proletariado en su «misión histórica»: la emancipación que pondría fin a todas las opresiones.

La prensa satírica popular como dispositivo de resistencia híbrido

Aún queda, sin embargo, constatar un tercer giro en toda esta historia: la interpretación precedente, esa lectura que sostiene que el discurso obrero iluminista fue civilizatorio y por ende fue en contra de las supersticiones del mundo popular pre-ilustrado, también tiene limitantes conceptuales. Ciertamente, la prensa obrera de fines del siglo XIX tendió a invisibilizar las experiencias de los sectores subalternos más marginales en favor de las experiencias de la incipiente clase obrera, y su relato heroico contribuyó en no menor medida a eliminar todos aquellos elementos de la cultura tradicional que no sirvieran a la «causa popular». Pero esa lectura pareciera también estar estructurada a partir de un movimiento teleológico entre *rotos* y *trabajadores*; como si la cultura de los primeros hubiese sido completamente sustituida por una cultura racionalista, ilustrada y moderna. Hemos mostrado no obstante cómo la lectura que Foucault hace del poder tiene el potencial de permitirnos ver la incorporación de los sectores subalternos a las lógicas de dominación propiamente modernas a partir de relaciones mucho más heterogéneas, contradictorias y conflictivas que dicho relato teleológico.

¹⁵ Romero, *op. cit.*: 240. Énfasis añadido.

En esta investigación nos propondremos identificar, entonces, un dispositivo concreto donde se juegan *rebeliones de la conducta* (para utilizar palabras que el propio Foucault utilizaría) que operan, *simultáneamente*, a partir de la dimensión festiva del mundo popular tradicional y de los discursos modernos, sea en sus expresiones políticas, sociales y económicas: ese dispositivo es la prensa satírica popular. En ella hay unas imágenes, un discurso y un conjunto de prácticas significantes acerca de lo popular que no son ni la imagen que las élites tenían de los subalternos, ni tampoco son exactamente la imagen que aparece en la prensa obrera «seria». En ella hay un «modo de ser popular» que contesta al mismo tiempo al racionalismo de las élites del país y al racionalismo del discurso obrero. Y esa contestación se valió, justamente, de elementos tradicionales (en particular, aquellos que están asociados a la dimensión festiva del pueblo) *reconvertidos* como resistencia. Pero también apela a esos discursos modernos, por lo cual esa reconversión no es unívoca. En este sentido, nos alineamos con la afirmación de García Canclini respecto al concepto de *hibridación cultural*: hay una mezcla de elementos pertenecientes a distintas culturas (fundamentalmente, una pre-ilustrada y una racionalista), las cuales, hasta entonces ajenas entre sí, comienzan a combinarse. Pero eso no quiere decir que esa combinación sea una mezcla de «fuentes puras», pues dichas fuentes son ya de por sí el resultado de hibridaciones anteriores.¹⁶

A este *dispositivo de resistencia híbrido* lo llamaremos «prensa satírico-popular».¹⁷ Ella es «popular» en un sentido de subalternidad (de la cultura de los *commoners* chilenos de fines del siglo XIX). Pero con esa demarcación no hacemos alusión a un concepto esencial u ontológico de «popular». Que esta prensa sea popular y que esté escrita «desde abajo» no refiere sino a una prensa surgida desde la precariedad material de las condiciones de impresión y de capacidad de difusión, claramente inferiores a aquellas de la gran prensa escrita de los partidos políticos hegemónicos, de la Iglesia Católica, de los industriales o de los grandes capitalistas. Nuestro objetivo será, de esta manera, ver en la prensa satírico-popular la amalgama de discursos que constituyeron un modo de ser popular nuevo y contra-hegemónico. En la prensa satírico-popular hay una política de resistencia

¹⁶ Cf. García Canclini, 2001: 14.

¹⁷ De acuerdo al clásico estudio de Donoso (1950), la prensa satírica existe en Chile al menos desde el proceso de Independencia—esto es, del período 1808-1810, y era una prensa «de barricada», fuertemente politizada. Sin embargo, era una prensa de élites que aspiraban a conquistar el Estado, fuera por las armas o por medio de las urnas. Sostiene Donoso que el primer periódico satírico «propiamente tal», pues incluía caricaturas, fue *El Correo Literario* (1848), el cual seguía teniendo similares características. Indicamos lo anterior para que no se confunda «prensa popular» con «prensa satírica». Si bien ambas llegaron a trasladarse, sobre todo a partir de 1880, ambas categorías no corresponden necesariamente a los mismos artefactos impresos.

cultural donde «rotos» y «trabajadores» se confunden, recrean, desarman, rearmen y, sobre todo, mantienen una relación permanente con la dimensión festiva del pueblo, la risa y la espontaneidad populares, la crítica social, la burla y la ironía contra los poderosos. Nos interesa destacar entonces que *el fenómeno de la sátira en sí mismo no es exterior a la cultura popular, pero tampoco es constitutiva de ésta*. En síntesis: la prensa satírico-popular es un híbrido, a medio camino entre la dimensión tradicional y festiva del pueblo y la articulación de poder/saber de la modernidad.

El objeto de análisis: el periódico *El Aji*

Llegados a este punto, debemos mencionar la forma en que nos aproximaremos a la prensa satírico-popular del Chile decimonónico para extraer de ella su *ethos* disruptivo; el cual, ya lo hemos dicho, representa una manera en que los sectores subalternos se incorporaron a la modernidad – con todas las contradicciones que eso significa. Lo primero que haremos en este sentido será señalar los criterios para conducir nuestra investigación. Hemos partido de la base de que no hay tal cosa como una sustancia llamada «cultura popular» o «pueblo», en un sentido de contraposición esencial entre ésta y otra cultura hegemónica que encarnase «el poder». Lo que hay es, sostenemos, un conjunto de prácticas y significaciones sociales que van configurando ambos conceptos (lo contrahegemónico, lo popular vs. lo elitista, lo hegemónico) en el marco de una temporalidad histórica determinada. En lo que concierne a la cuestión de la prensa satírico-popular, esas prácticas son no solo difíciles de delimitar, sino que también de rastrear, dadas las fuentes documentales disponibles. En efecto, señalar qué cuenta como sátira popular y qué no, prescindiendo al mismo tiempo de una definición sustantiva del grupo o clase social que las produce, es algo problemático, toda vez que dificulta categorizaciones analíticas. Pero de vuelta – y no queremos dejar de ser enfáticos en este punto –, nos permite salir de una visión teleológica y reduccionista donde «rotos» pasan a ser «trabajadores» *porque* abandonan su sustrato cultural radicalmente y abrazan la cultura ilustrada, y

donde esto *tenía* que ocurrir para que esos sectores entrasen al campo de los beneficios de la sociedad moderna.

Seguiremos cinco criterios razonables para delimitar el análisis de la constitución de la subjetividad popular presente en la prensa satírica. En primer lugar, la prensa satírica es



Fig. 1. Portada de *El Aji* N° 59, 16 de junio de 1890.

autoconsciente. Esto quiere decir que los periódicos satíricos se saben a sí mismos como tales, lo manifiestan expresamente en sus editoriales, en la bajada de sus títulos o en otras de sus secciones. Son periódicos que pretenden desafiar ciertos valores dominantes, ciertas pautas de lo que se considera como socialmente aceptable, e insisten en ello de forma insidiosa, pues claramente buscan distinguirse de la prensa *mainstream*. No ocurre lo mismo con el término «popular», que es mucho menos auto-

consciente y ambiguo.

Esto nos lleva al segundo criterio: deberíamos dejar que los artefactos escritos mismos (los archivos) nos indiquen qué es lo que *ellos* entienden por «popular»; esta es la mejor manera de subsanar la falta de un concepto sustancial de «pueblo», y además nos permite permanecer alineados con Foucault en el sentido de que hablamos de prácticas (y por añadidura, de

experiencias compartidas acerca de éstas) que dan por consecuencia una identidad en formación continua, nunca cerrada sobre sí misma.

Con los criterios precedentes el objeto de investigación es, no obstante, aún demasiado extenso. Cientos de periódicos satíricos fueron impresos entre el final del gobierno de José Joaquín Pérez (1861-1871) y la primera década del siglo XX (digamos, hasta el gobierno de Ramón Barros Luco, 1910-1915), y muchos de ellos en condiciones precarias, en comparación a los grandes diarios burgueses o eclesiásticos. Esto lo atestiguan dos buenos catálogos que se han elaborado al respecto,¹⁸ donde es posible constatar la gran cantidad de prensa periódica que no vio la luz más allá de un par de números. Varias otras publicaciones deben haberse perdido en el tiempo, quemado durante períodos de extrema agitación política, o simplemente desaparecido por falta de interés de alguien en coleccionarlos y traspasarlos a las generaciones venideras.¹⁹ Otros tantos, en cambio, lograron mayor difusión y extensión temporal. He aquí entonces nuestro tercer criterio: queremos hablar de una política de resistencia cultural sostenida en el tiempo que, si logró efectivamente mantenerse en boga, es porque logró encontrar una recepción suficiente de lectores interesados en ella. Así, deberíamos contar con aquellos periódicos satíricos que, aun proviniendo de condiciones precarias, lograron sostenerse por varios números y varios años. Una barrera de cien números publicados – un límite que por cierto es totalmente arbitrario – ya haría un filtro importante; pocos periódicos satíricos alcanzaron esa cifra, y los podemos contar con los dedos de las manos. Si consideramos el catálogo de Zaldívar (2004), por ejemplo, solamente *El Charivari* (126 números, 1867-1870), *El Padre Cobos* (304 ediciones, 1875-1885, en cuatro épocas distintas), *El Ferrocarrilito* (310 números entre 1880-1881, 183 entre 1888-1889), *El Padre Padilla* (457 números entre 1884 y 1888, llegó hasta el n°667 en 1889) y *El Ají* (207, entre 1889-1893) la superaron.

Frente a estos periódicos añadiremos un cuarto criterio: el de los «hombros de gigantes»; es decir, aquellas pistas que nos proporcionan autores que han estudiado previamente

¹⁸ Nos referimos al anexo de periódicos que el mismo Ricardo Donoso señaló en su estudio de la prensa satírica en Chile (cf. *op. cit.*: 194-198), y como complemento a éste, en una versión mucho más actualizada (que sin duda se basó en Donoso), el catálogo compilado por Zaldívar (2004: 171-172), que va desde *El Correo Literario*, primer diario chileno que incluía caricaturas, hasta la Guerra Civil de 1891.

¹⁹ El archivo de prensa de la Biblioteca Nacional de Chile es el mejor depósito que tenemos disponible para constatar la existencia de prensa satírica en el siglo XIX. Es preciso mencionar que un archivo de propiedad del Estado es en sí mismo un «régimen de verdad», es decir, aquello que decide coleccionarse versus aquello que no es consecuencia de la configuración de intereses políticos amalgamados en el transcurso del tiempo. En este sentido, pese a su marginalidad, hacemos referencia aún a periódicos que ya entraron previamente al régimen de verdad «oficial». Agradezco al profesor Bernardo Aïnbindler por haberme señalado este punto, que considero crucial.

el fenómeno. En este sentido, cobra especial relevancia un autor en particular: el historiador Maximiliano Salinas, quien ha investigado minuciosamente el papel de la risa en la cultura chilena, en particular en la cultura popular. Salinas plantea que existen dos periódicos satírico-populares que reflejaron un mundo popular «abiertamente contradictorio con la elite», a diferencia de otros medios de prensa obrera:²⁰ el anteriormente mencionado *El Aji*, y además el periódico *José Arnero*.²¹ Si bien Salinas sostiene que *El Aji* y *José Arnero* eran dos periódicos «abiertamente contradictorios con la elite», no desarrolla el punto, ni argumenta al respecto. Esto no nos deja con más que con una buena pista. ¿Qué tan «contradictorios con la elite» fueron ambos? ¿De qué manera podemos establecer ese grado (permítasenos el neologismo) de «contradictoriedad»? Es lo que trataremos de evaluar en lo que sigue respecto del primero de ellos, dejando el último en manos de una investigación futura. Veremos de qué manera *El Aji* es ejemplo paradigmático de prensa satírica popular y creador de una política identitaria de resistencia en ciernes en el Chile de fines del siglo XIX.

Una última calificación antes de concluir nuestro apartado introductorio. Dijimos que solo unos cuantos periódicos satíricos habían superado el umbral de los cien números. De ellos, *El Padre Padilla* y *El Padre Cobos* pertenecen a la autoría de una misma persona: Juan Rafael Allende. Allende, anticlerical acérrimo, miembro fundador del Partido Democrático, criticó con virulencia lo que veía como malas prácticas de la Iglesia Católica. Su obra reviste de un interés único, pues un vistazo a la literatura existente permite concluir que es *el* gran autor satírico chileno del siglo XIX. Como ha sido un autor ampliamente estudiado (por ejemplo, por el mismo Salinas) lo dejaremos de lado, aunque no por ello soslayaremos su importancia en la conformación del tipo de sátira que se escribía en Chile, así como su compromiso ético-político con la causa popular. En cuanto a los otros periódicos citados, *El Charivari* y *El Ferrocarrilito*, prescindiremos de ellos sólo por la extensión temporal y material que requeriría dedicarles en una investigación del tipo que nos proponemos; no obstante, ante la falta de estudios sistemáticos acerca de ellos, consideramos que, al igual que el *José Arnero*, deberían ser objeto de análisis en próximas investigaciones.

Teniendo en cuenta todo aquello que ha sido dicho hasta ahora, a lo largo de esta investigación plantearemos que durante la última década del siglo XIX, la prensa satírico-

²⁰ Cf. Salinas *et. al.*, 2001: 54.

²¹ Periódico que está fuera del catálogo de Zaldívar porque es del siglo XX. Zaldívar compila hasta 1891.

popular —ejemplificada en el periódico satíricos *El Aji*— constituyó en Chile un discurso *propio* sobre lo popular. Este tipo de prensa se concibió a sí misma como una práctica de resistencia de los sectores populares, y a través de ésta (es decir, de su humor disruptivo, de su ingenio para la crítica, de sus imágenes, de sus mensajes, de su mundo ideal, utopías y proyectos, de sus críticas al sistema, etc.) *construyó* un discurso que trataba de delimitar una nueva forma de subjetividad común para los sectores subalternos de la época. Una *identidad-en-resistencia* a la imposición subjetivadora que provenía de la cultura de las élites —escenificada en identidades normalizadoras como la del «roto».

No obstante, ese discurso sobre la identidad de los sectores populares también colisionaba con otras prácticas de resistencia a la subjetivación clasista de las élites. En este sentido, la sátira, tal y como aparece en estos periódicos, tiene una compleja relación con dichas prácticas, fundamentalmente, con aquellas que podemos llamar «prácticas de la cultura obrero-ilustrada». Por ende, este proceso de construcción de subjetividad popular convive, se confunde y entremezcla con los sujetos-ideales de dicha cultura, con la idea de «pueblo»²² y con la idea de «proletariado», siguiendo a los sujetos-en-resistencia en boga en Chile a fines del siglo XIX. Estos sujetos tienen relación con la emergencia de lo que Sergio Grez ha denominado el «movimiento para la regeneración del pueblo.»²³ Es decir, los intentos de los sectores económicamente más acomodados del artesanado urbano (entre los que se encontraban los tipógrafos, muchos de los cuales también pertenecían a partidos políticos o sociedades obreras mutualistas) por edificar una «avanzada cultural» en la cual se hacía un diagnóstico crítico de la situación de los sectores subalternos y, a partir de él, se comenzaban a estructurar demandas de reforma a un *establishment* político conocido por sus tintes liberal-oligárquicos.²⁴

Finalmente, no debemos dejar de señalar la relevancia filosófica de la cuestión que venimos tratando: lo que acá está en juego es el status del sujeto frente a su adhesión a esquemas de poder. Siguiendo a Foucault, haremos una genealogía de la constitución del sujeto en un momento histórico determinado en Chile a través de unos dispositivos de

²² En el concepto «pueblo» existe una amalgama de términos, donde se incluyen (1) la noción jacobina, rousseauiana del concepto (en términos de la literatura contemporánea, diríamos «republicana», donde el pueblo es soberano por cuanto elabora sus propias leyes, lo cual le brinda libertad), y (2) el pueblo en tanto (para usar la locución latina) *plebes*, es decir, la «gente común» (en inglés diríamos *commoners*, en francés *canailles*, por ejemplo).

²³ Grez, 1997.

²⁴ Esto no excluye, evidentemente, la fuerte presencia de la Iglesia Católica en la educación, en el Estado y en general en la vida pública del país, así como del pensamiento conservador asociado a cierta porción de las élites, sobre todo a las latifundistas.

resistencia y de una estructura de poder concretos. En palabras más específicas: una investigación acerca de cómo ciertas configuraciones estratégicas en la producción de verdad (y de sus mecanismos de difusión) inciden en la creación de insurrecciones al «horizonte de inteligibilidad cultural» que esa misma producción permite.²⁵ La prensa satírico-popular, en tanto artefacto de difusión que fue posible gracias al desarrollo de la técnica industrial moderna, promovió en Chile nuevas formas de entender lo popular. Esto habla justamente de una serie estratégica de desplazamientos al interior de la red de poder que conformaba nuestra sociedad decimonónica.

²⁵ Tomamos el término «horizonte de inteligibilidad cultural» de Judith Butler, quien utiliza el lenguaje foucaultiano para analizar la cuestión del género. Plantea Butler cómo la discontinuidad del poder permite que dentro del poder mismo haya desplazamientos que lo modifiquen: «Las producciones [subjetivas] se alejan de sus objetivos originales e involuntariamente dan lugar a posibilidades de «sujetos» que no sólo sobrepasan las fronteras de la inteligibilidad cultural, sino que en realidad amplían los confines de lo que, de hecho, es culturalmente inteligible» (Butler, 2007: 92).

Capítulo 1: Método

Las líneas precedentes nos han permitido delinear nuestro objeto de investigación, así como señalar su naturaleza, alcances e implicancias. No obstante, aún no hemos dicho cómo es que analizaremos esos artefactos culturales de comunicación masiva que hemos dado en llamar «prensa satírico-popular». El objetivo de este breve capítulo será indicar los aspectos metodológicos que nos permitirán conducir la presente investigación, teniendo siempre en cuenta dos premisas: (1) que lo que haremos es una «analítica foucaultiana», de la cual ya hemos indicado su aspecto primordial: la relación inmanente que triangula poder, verdad y sujeto; (2) que dicha analítica corresponde a una hermenéutica textual-documental, por cuanto trata de fijar una interpretación crítica de un fenómeno escrito y representacional. Esta interpretación crítica se contrapone al intento (neo)positivista por determinar «científicamente» un conjunto «objetivo» de relaciones de causalidad que deriven en leyes universalmente aplicables.¹ Esta hermenéutica implica tomar un archivo periodístico y ordenar sus contenidos de acuerdo a ciertas reglas que iremos indicando a continuación, de forma de establecer órdenes más generales (conceptuales) que permitan generar una visión más global para la interpretación; en este caso, interpretación acerca del tipo de sujeto popular que la prensa satírico-popular chilena construyó en el período bajo estudio. Podemos ser todavía más exactos con el archivo que iremos a utilizar: en cuanto al periódico *El Aji*, que de los dos periódicos que analizaremos es el más antiguo, se encuentra digitalizado y disponible on-line en la web *Memoria Chilena*.² Cabe mencionar que el estado del texto es poco legible, pues pese a que sus páginas están escaneadas, se trata de un periódico tipografiado hace más de un siglo.

La hermenéutica que aplicaremos para leer *El Aji* nos permitirá dilucidar el sujeto popular que esta prensa construye. Dicho esto, debemos volver al punto de partida teórico de nuestra investigación: la tesis de Foucault de que el sujeto es tal en virtud de su constitución por el poder *a través* del discurso. Pues bien, ¿qué es exactamente «discurso» en

¹ Oponemos «interpretación» a «causalidad» en el sentido dado clásicamente por Geertz (1973). Con todo, la hermenéutica que buscamos plantear no deja de estar dentro de una «ciencia» en el sentido alemán del término (*Wissenschaft*), es decir, en tanto «estudio/investigación sistemática».

² Dependiente de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos de Chile, DIBAM.

el pensamiento foucaultiano? Para ser más fieles con el propósito del autor (y cualquiera que haya leído a Foucault con un poco de detención podría comprender la ironía que hay detrás de esta afirmación), cabría hablar más bien de «formación discursiva»:

«En el caso de que se pudiera describir, entre cierto número de enunciados, semejante sistema de dispersión, en el caso de que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones en funcionamientos, transformaciones), se dirá, por convención, que se trata de una *formación discursiva*, evitando así palabras demasiado preñadas de condiciones y de consecuencias, inadecuadas por lo demás para designar semejante dispersión, como “ciencia”, o “ideología”, o “teoría”, o “dominio de objetividad.»³

Así, si queremos extraer de la prensa satírico-popular el sujeto popular que aparece como ideal regulador merced a su constitución mediante el discurso (y, recordemos, discurso, en su conceptualización *à la* Foucault, es siempre una forma de poder), entonces la empresa que deberíamos iniciar es dilucidar qué formaciones discursivas cruzan el texto donde tal sujeto es declamado. Primer elemento a considerar, en consecuencia: *debemos ser capaces de identificar aquellas formaciones discursivas que, presentes en el texto de nuestras fuentes documentales, delineen in situ la forma en que se constituye la subjetividad popular*. Como dice el propio Foucault:

«El análisis del campo discursivo (...) se trata de captar el enunciado en la estrechez y la singularidad de su acontecer; de determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de la manera más exacta, de establecer sus correlaciones con los otros enunciados que pueden tener vínculo con él, de mostrar qué otras formas de enunciación excluye.»⁴

Lo anterior no quiere decir otra cosa que el sujeto que está en los textos a analizar tiene unas «condiciones de posibilidad» que es posible establecer. Cabe mencionar un aspecto que por trivial pareciera ser olvidado en muchas investigaciones de este tipo. Esas condiciones *son materiales*, es decir, el texto del periódico refiere a una dimensión exterior a sí mismo que, si bien incurre en una representación de esa exterioridad que no tiene chance alguna de capturar en todas sus complejidades, de hecho declama, ordena, dictamina, distribuye. Y lo hace de acuerdo a unas reglas de enunciación cuya legitimidad es históricamente contingente. El archivo documental está inmerso en un contexto, en un ordenamiento *material* de relaciones de poder, y por tanto no solamente nos dice que hay tales o cuales sujetos ideales de la resistencia popular. Eso que el texto dice también indica cómo es que representa su propia existencia en el mundo, así como la existencia de los otros y su relación con éstos. No hay que soslayar este aspecto, ya que todo aquello

³ Foucault, 2002b: 62, énfasis en el original.

⁴ *Ibid.*: 45.

que el texto nos diga refiere a acontecimientos (por tratarse de prensa) materiales; el archivo documental no opera en el vacío o en un plano platónico de las ideas, sino que en su materialidad inherente. El texto nos dice, como mínimo, los intereses materiales (encarnados en cierta estructura enunciativa) de ese grupo que hubo de tipografiar, editar y distribuir estos periódicos. Pero también podría, en el mejor de los casos, indicarnos los discursos que operan dentro de esa praxis y que constituyen la prensa satírica como objeto cultural contingente. Esto es, vinculando ésta a una dimensión material que está más allá y que sirve de contexto a su existencia particular como fenómeno.

Si la materialidad del archivo responde a un ordenamiento discursivo contingente, entonces leer la prensa satírica escrita a fines del siglo XIX para analizarla según los propósitos que nos hemos impuesto implica conocer, con una profundidad razonable, la amalgama de referentes culturales en los que una declamación cualquiera del archivo se encuentra inmersa. Esto abre el siguiente cuestionamiento: ¿de qué manera rastrear el archivo en su marco de historicidad concreta, sin tener que pasar por el océano de información que nos daría en último término el marco de significaciones por los cuales se mueven sus operaciones discursivas? En este punto de la investigación hemos decidido tomar un atajo inductivo-deductivo, intentando permanecer siempre cerca de la lectura foucaultiana del poder. Si la resistencia es múltiple, si ésta se juega en espacios extra-institucionales, y si no está condicionada por una única línea esencial de conflicto, entonces para indicar cuál es la nueva forma de subjetividad popular que aparece en la prensa satírica es necesario leer el archivo en función de los conflictos que él mismo plantea; de ahí que digamos que nuestro análisis tenga un componente inductivo: no diremos *a priori* cuáles son los conflictos que existen y que delinear cierta forma de ser popular; los conflictos saldrán a la luz conforme leamos las páginas de estos periódicos. Recién con ese material a la mano, podremos ordenar deductivamente y generar interpretaciones. Así, los próximos dos capítulos contarán con una categorización de los temas que hay en juego a la hora de constituir esa subjetividad popular.

No obstante, a la hora de precisar la emergencia de esa nueva subjetividad necesitamos tener a la mano alguna distinción conceptual que nos permita no caer en la trampa de sostener que esa resistencia cultural, pese a sus heterogeneidades, termina por ser en última instancia unívoca; esto es, que esa resistencia proviene de un único horizonte de inteligibilidad —el de la cultura obrera ilustrada. De ahí que resulten fundamentales los conceptos provistos por Guillermo Sunkel de «matriz racional-iluminista» y «matriz

simbólico-dramática». Sunkel sostiene que sostiene que la matriz racional-iluminista corresponde a un conjunto de elementos cuya raíz se encuentra en los discursos que podemos identificar típicamente con la modernidad, y cuyas características fundamentales son el laicismo, la fe en la razón y las posibilidades de la ciencia en el perfeccionamiento de la vida humana, en un marco de tiempo lineal, de acumulación infinita y de progreso indefinido. Como diría Max Weber, la matriz racional-iluminista sería aquella matriz cultural definida en torno a la idea del «desencantamiento del mundo». En efecto, sus contenidos son: (1) que la razón es un medio para (2) alcanzar el progreso como la finalidad de la Historia (con mayúsculas), con el objetivo de (3) constituir una ciudadanía política -y debemos agregar, unos sujetos morales- que permitan superar la «barbarie», la «tradicición» y la «superstición»; el valor central de esta matriz sería entonces la innovación que permite el mencionado progreso indefinido. En síntesis, la matriz racional-iluminista se inscribe en y a partir de un proyecto epistémico-político que le permitiría a la Humanidad superar una comprensión cosmológica del mundo, donde el sentido es constituido en términos mágicos. En efecto, la historiografía ha documentado bastante bien cómo la cultura obrera de fines del siglo XIX basó la resistencia apelando a valores ilustrados y racionalistas.⁵ Desde el punto de vista de la praxis de la impresión de prensa periódica por parte de la porción más formada del artesanado urbano, sus objetivos son racional-iluministas: su búsqueda es precisamente la *educación* del pueblo, de modo de organizarlo políticamente y brindarle una consciencia de derechos frente al Estado oligárquico.

Pero el panorama no es tan simple. Es claro que la matriz racional-iluminista se encuentra presente en la construcción de esta nueva subjetividad popular. Nuestro cuestionamiento aquí es si esa resistencia se circunscribe exclusivamente a elementos ilustrados. Y, como sostenemos, nuestra respuesta es que no. «Conectar» con los sectores populares mediante la palabra impresa en serie requería de algo más, puesto que el componente ilustrado —y en la época bajo estudio se puede ver expresamente— es, como sostiene el mismo Sunkel, importado.⁶ Aquellos elementos que están afuera de la lógica de la matriz racional-iluminista los encontramos en su opuesto, la matriz simbólico-dramática. En efecto, la matriz simbólico-dramática representa, según Sunkel, las prácticas y la cosmovisión de la cultura pre-ilustrada (tanto en las élites como en los sectores subalternos

⁵ Baste citar al respecto el excelente trabajo de Eduardo Devés (1991), que sintetiza bastante bien este aspecto que mencionamos.

⁶ Sunkel, *op. cit.*: 46-47.

rurales), según una concepción cíclica del tiempo, donde lo que se mantiene es un orden natural de las cosas. Hay en esta matriz un valor asociado a la tradición y al papel de la religión, y por ende la presencia del catolicismo aquí resulta fundamental para el desarrollo histórico de esta matriz cultural.⁷ Asimismo, sigue el argumento de Sunkel, si la matriz racional-iluminista pone el énfasis en la razón y en el progreso, en su matriz opuesta hay una exaltación de la pasión; es decir, viene a ser definida por las *sensaciones* que despiertan los elementos emotivos religiosos (como la sangre de Cristo, la imagen de su resurrección, la ascensión de la virgen María, todos hechos que evocan un sentido de espectacularidad mágica). Sunkel plantea entonces dos matrices culturales contrapuestas, donde se lo que se juega es la rivalidad entre razón y pasión, entre una sociedad moderna y una sociedad tradicional.⁸ Desde el punto de vista de la inclusión de elementos religiosos, lúdicos, festivos y carnales en la prensa obrera (de lo cual surge la prensa satírico-popular), la misma praxis que antes sindicábamos como ilustrada ahora cobra una nueva dimensión: no se trata solamente de «educar» al pueblo; se trata de reconvertir una producción discursiva hegemónica (el lenguaje de los derechos, la apelación a la organización para defender intereses de clase ante el Estado, el lenguaje de la ciencia y el progreso, de la educación y la moralización, pero también la apelación al sustrato cultural religioso de los sectores subalternos, su «sentido común») en una estrategia de resistencia a ésta *en sus mismos términos*, y sin renunciar al ludismo popular.⁹

La distinción de Sunkel permite evitar la trampa de la lectura de la resistencia como univocidad ilustrada, al tiempo que mantiene en pie la lectura foucaultiana del poder. Pero, conceptualmente hablando, Sunkel no nos aclara todo el panorama. No es suficiente dividir aguas entre aquello que pertenecería a la cultura ilustrada y aquello que se alinearía con la cultura pre-ilustrada. De hacerlo sin más correríamos el riesgo de simplificar binariamente algo que — como hemos visto — es múltiple, complejo y contradictorio, y que en toda regla califica como hibridismo. Tenemos entonces que hilar más fino para encontrar la tensión entre razón y pasión *en cada uno de los escenarios de conflicto* que

⁷ Consideramos en todo caso que la matriz simbólico-dramática no es reducible a la religión católica, ni tampoco al cristianismo en general. Si en ella entran elementos de la religiosidad popular, entonces inmediatamente entramos en el terreno del sincretismo cultural, donde las cosmovisiones indígenas se mezclaron con la religión hegemónica importada por los españoles, en un proceso de aculturación que, hasta el período que estudiaremos, duró cerca de cuatrocientos años.

⁸ La discusión completa de estas ideas se encuentra en Sunkel, 1985: 9-26.

⁹ Se puede afirmar que Sunkel entiende que la renuncia a la dimensión lúdica de la cultura popular tuvo su concreción histórica en el surgimiento de aquella cultura obrera que terminó por sustituir esos elementos festivos por una seriedad heroica y racionalista, fundamentalmente encarnada en el auge del pensamiento marxista entre los obreros chilenos, a principios del siglo XX. De ahí que la prensa satírico-popular sea un dispositivo «no representado».

inductivamente hemos propuesto, nunca perdiendo de vista que *El Aji* es un periódico «abiertamente contradictorio con la élite». En último término, la contradictoriedad no viene dada por la alineación de cierta formación discursiva con una cultura racionalista o con otra pasional, sino con *los desplazamientos* que se producen al interior de esas matrices, en sus combinaciones, re combinaciones e hibridaciones, y que producen nuevas formas que pueden cuestionar sus propios orígenes.

Nos resta, para finalizar este capítulo, entrar a detallar a qué nos referimos cuando hablamos de «desplazamientos» (de inteligibilidad cultural, como proponía Butler). Si la estrategia es resistir *productivamente*, como propone Foucault, ese objetivo general debe implicar un conjunto de tácticas. Estas «tácticas de la resistencia», al nivel de la cultura, se orientan a modificar, con niveles diferentes de intensidad, el statu quo hegemónico — el cual no es un bloque unitario, sino, conviene recordarlo, una situación estratégica relativamente cristalizada.¹⁰ Los desplazamientos ocurren, así, en virtud de la existencia de esas tácticas de resistencia. Es decir: no basta con que constatemos cómo ciertos discursos constituyen el sujeto en una época determinada; es necesario que atendamos no sólo el papel pasivo del sujeto (en el sentido de sujeto-como-sometido, cercado por los discursos en boga de una época), sino que a su papel *activo*. Con esto nos referimos a cómo esa subjetividad produce desplazamientos dentro de los mismos discursos que la constituyen. De esta forma, en la presente investigación proponemos que las tácticas empleadas por la prensa satírico-popular en la constitución de una nueva subjetividad popular son cuatro: *apropiación, resignificación, transgresión e interlocución*.

El término *apropiación* alude al intento de la antropología interpretativista (*à la* Geertz) por estudiar las combinaciones y re combinaciones de la cultura occidental con las culturas indígenas a las cuales ésta ha tratado de absorber, fricción de la cual han surgido lo que hoy en día (sobre todo a partir de los textos de García-Canclini) se conoce como «hibridaciones culturales».¹¹ Todos los pasos anteriormente mencionados los constataremos a través del análisis del archivo mismo, rastreando y reconstruyendo la presencia

¹⁰ Cf. Foucault, 2007: 113.

¹¹ Existen en nuestra época ejemplos bastante ilustrativos de apropiación cultural, y daremos algunos para mayor comprensión de lo que afirmamos: (1) la adopción del *blues* como forma de expresión musical por parte de las clases obreras blancas británicas a finales de los años '50 (de donde surgió el *rock & roll* de ese país); (2) el uso de los tatuajes, técnica milenaria practicada como elemento ritual en las culturas de las islas del Pacífico, por parte de los jóvenes occidentales en el marco de una cultura juvenil de masas globalizada; (3) el consumo de *sushi* por parte de millones de latinoamericanos, europeos o norteamericanos como forma de alimentación cotidiana; (4) la celebración anual de la fiesta de *Halloween* por una parte no menor de los habitantes del Chile contemporáneo.

de esas estructuras enunciativas, primero en *El Ají* y luego en el *José Arneró*. Los desplazamientos ocurren de forma más intensa cuando hablamos de *resignificación*, entendiéndolo por ello la recombinación entre elementos y estructuras discursivas de dos culturas previamente ajenas que, en contacto, se influyen la una a la otra (aun cuando una de ellas pueda ser la hegemónica y la otra subalterna). La resignificación implica que ciertos elementos que en un momento tenían un valor o significación social, al sufrir desplazamientos internos pasa a tener otro valor o significado.¹²

Existe aún un tercer movimiento en nuestro análisis. Apropiarse de ciertos elementos para resignificarlos (y producir un desplazamiento asociado que persiga cierta agenda emancipadora) no agota la cuestión de la emergencia de nuevas subjetividades colectivas. Por cuanto esos desplazamientos no nos dicen per se *qué es lo que se desplaza/resignifica*. ¿Dónde y en qué nivel se producen los desplazamientos? Esta pregunta apunta hacia otro aspecto fundamental para esta investigación: que la autorrepresentación de la identidad social no solamente tiene relación con la construcción del «nosotros»; también concierne a lo que queda afuera de ese nosotros, es decir, la construcción del «otro». En efecto, la cuestión de la identidad/subjetividad no puede pensarse sin tener en cuenta ambas caras de la moneda. Pues, cuando mediante el lenguaje afirmamos la existencia de un «nosotros», lo que hacemos es demarcar un límite, más allá de lo cual se encuentra lo que Judith Butler (entre otros) ha llamado «exterioridad constitutiva», sin la cual pensar el nosotros es imposible.¹³ Como consecuencia, tanto la apropiación como la resignificación pueden ocurrir en esos dos niveles por separado, es decir, en el nivel del «nosotros» y en el nivel del «otro». De esta manera, nuestro tercer criterio metodológico es que *deberíamos identificar las apropiaciones y las resignificaciones existentes en el ámbito de la construcción del «nosotros*. Pero, ¿y qué pasa con el otro, espejo de un espejo y límite a partir del cual está «todo lo que nosotros no somos»?

¹² Dentro de los ejemplos ilustrativos de resignificación podríamos mencionar: (1) el cambio que experimentó la etiqueta *queer* en el mundo anglosajón, que pasó de ser un insulto o un adjetivo degradante durante el siglo XIX a motivo de orgullo y reivindicación por parte del movimiento de liberación homosexual a partir del último tercio del siglo XX; (2) el caso de la cultura afro en Brasil, donde sus prácticas, músicas, danzas y rituales pasaron de la prohibición oficial, la sanción social o la reprobación, a su promoción oficial por parte del *Estado Novo* de Getúlio Vargas, impulsor de una política nacionalista que la convirtió en motivo de orgullo patrio; (3) la cultura urbana afroamericana en los EE.UU., que también salió de la marginalidad para convertirse en signo de una sociedad multicultural y de consumo globalizado, pasando a ser lo *cool* dentro de la cultura de masas desde principios de los años '80. Sobre este último punto, cf. Klein (2000).

¹³ Por cierto, el debate en el cual este planteamiento de Butler se inscribe nos retrotrae a una cuestión que se remonta a los tiempos de Hegel, y que ha sido tratada por autores del siglo XX como Carl Schmitt o, en términos del pensamiento político contemporáneo, por Chantal Mouffe (cf. 1996, 2007).

Frente a esta cuestión, queremos proponer que el tipo específico de resignificación que la sátira en la prensa popular produce a la hora de pensar su alteridad es la *transgresión*; en efecto, si existe un discurso acerca de la forma en que la relación nosotros/otro debe conducirse legítimamente—en este caso, donde el nosotros-pueblo ocupa un lugar subordinado respecto al otro-oligarquía—, lo que la sátira viene a proclamar es justamente la transgresión de ese ordenamiento. Si en la sociedad efectivamente existente los subordinados son los trabajadores-rotos, en la sátira hay una resignificación de esa posición social que resitúa a sus opresores por debajo de éstos—en el sentido de que vuelve a los poderosos objeto de burla. En la *transgresión*, lo que ocurre es precisamente que se representa al otro por medio de la inversión de los roles sociales establecidos, donde se «carnavalizan» las jerarquías y se hace del otro (un otro que ocupa una posición de poder mayor que la propia) blanco de la denuncia a través del uso de la ironía, la risa y la burla. Si bien no toda transgresión supone sátira, toda sátira por definición supone transgresión. Transgresión de normas y valores vigentes, los cuales son puestos en ridículo, relativizados, cuestionados, evidenciados como históricamente contingentes y por tanto como no-universales. Reírse de las instituciones del Estado y de quienes ocupan sus puestos de importancia, burlarse de los hábitos socialmente aceptados—por ejemplo, de aquellas prácticas cuyo sentido les permitía a los contemporáneos distinguir entre los «rotos» y la «gente decente»—, de la mentalidad desarrollista de las élites o de la hipocresía del clero son indicios de la construcción de un otro situado en otra parte de la escala social, cuya posición diferencial de poder es discursivamente desestabilizada. La construcción de ese otro «desde abajo» (mediante la transgresión) implica aquello que Ernesto Laclau llamara acertadamente la *dicotomización del espacio social*,¹⁴ proceso de construcción de un campo agonístico de oposiciones identitarias que suponen la intensidad más propiamente política de la cuestión de la subjetividad colectiva.

Resta aludir a una cuarta y última táctica de resistencia en la prensa satírica: la *interlocución*. En ella, la dialéctica nosotros/otro cobra una dimensión adicional, ya que en este caso no refiere a la representación del carácter o los rasgos que definen el Ser del otro sino que más bien a la representación del diálogo entre dos grupos sociales construidos como antagonicos; es decir, se juega en el ámbito de la comunicación. En este sentido, la prensa satírico-popular ataca y critica la alteridad construida de una forma bien particular: no a través de un discurso moralizador que se escandaliza por las diferencias sociales

¹⁴ Cf. Laclau, 2005.

y que recurre a argumentos racionales para tratar de convencer a las clases subalternas de que deben tomar las riendas de su propio destino — como haría la prensa obrera no-satírica —, sino que consigna la situación paupérrima de las clases subalternas a través de la exaltación simbólico-dramática (Sunkel nunca abandonó esta conversación). Al dialogar con la élite, la sátira en la prensa popular exagera los motivos que llevan a ésta a querer dominar al «pueblo», vuelve sus intenciones algo grotesco, autointeresado, egoísta y carente de empatía con las clases más desposeídas. Y exagera precisamente porque quiere *hacer ver* a sus lectores cosas que, de usar meramente argumentos racionales, no podría jamás hacerlos ver. De ahí que la prensa satírico-popular no busque convencer, sino que simplemente recurre a la carcajada y la acidez de la ironía para desposicionar los privilegios de las élites. Con ello, demarca lo que concibe como una distancia social insalvable entre un *nosotros-pueblo* y un *ellos-oligarquía*. Dos mundos completamente apartes el uno del otro, donde el primero busca defenderse de los intentos de dominación del segundo. El discurso sobre lo popular de la prensa satírica bajo estudio tiene siempre este punto de partida.

Apropiación, resignificación, transgresión, interlocución. Tenemos cuatro movimientos que podemos concebirlos como «tácticas de resistencia» que abren la posibilidad de producir esos desplazamientos de inteligibilidad cultural cuya existencia habla ya de una producción contrahegemónica en ciernes a fines del siglo XIX en Chile. Es momento entonces que demos paso al análisis del archivo.

CAPÍTULO 2: Iluminismo político, iluminismo científico, nacionalismo, religiosidad. Sobre el régimen de verdad en Chile a fines del siglo XIX (y sus apropiaciones)

«El pueblo necesita luz y los demócratas están en el deber de proporcionársela como que son parte integrante de ese mismo pueblo. Atacar la embriaguez habitual, la venta del voto y predicar en pro de la moralidad del ciudadano en sus relaciones con sus semejantes, es obra de patriotismo y que producirá positivas ventajas (...)»

— *El Aji* N°39, 24 de marzo de 1890

El lunes 26 de agosto de 1889 el periódico «joco-satírico» *El Aji* haría su primera aparición a la venta en Santiago. Al principio costaba 2 centavos y consistía en un pliego de cuatro carillas, tipografiado a dos columnas. Ya a inicios de 1890, su tiraje era de 3.000 ejemplares,¹ pero su volumen de publicación no siguió sino incrementándose, llegando a 5.000 en junio del mismo año,² tiraje que mantuvo hasta su desaparición en 1893. *El Aji*, siempre editado por el obrero tipógrafo Hipólito Olivares, era un periódico de barricada, que no escondía sus preferencias políticas; fue, de hecho, una especie de órgano semioficial de prensa del Partido Democrático (entre tantos otros que vieron la luz por esos años). Los demócratas fueron la primera organización partidista en Chile que buscó identificarse con los sectores populares, dedicarse a su organización político-social y defender y promover sus intereses.³ El objetivo de este capítulo será señalar detalladamente cómo tres elementos hegemónicos del régimen de verdad de fines del siglo XIX — a decir: liberal-republicanismo, científicismo y nacionalismo — son apropiados por *El Aji* para constituir su sujeto político popular.

En un contexto marcado por la integración de Chile al círculo capitalista global, la modernización «desfasada» latinoamericana, la presencia de un Estado oligárquico y al me-

¹ Cf. *El Aji* N° 33, 3 de marzo de 1890.

² Cf. *El Aji* N° 59, 16 de junio de 1890.

³ Olivares, al igual que muchos tipógrafos, formaba parte de la militancia del PD, llegando incluso a puestos dirigenciales en los albores de su fundación.

nos dos décadas y media de lenta pero progresiva politización de los trabajadores calificados,⁴ el Partido Democrático sería fundado el 20 de noviembre de 1887 por la unión de jóvenes escindidos del Partido Radical y un grupo de dirigentes de organizaciones de obreros y artesanos (sastres, zapateros, carroceros, tapiceros, etc.). Como apunta Bernardo Subercaseaux, estábamos ante la era donde comenzaron a articularse los primeros conatos de huelga general en Chile;⁵ el Partido Democrático sería una expresión electoral de tales movilizaciones. La publicación de *El Aji* puede ser vista entonces como una de las estrategias del partido destinadas a difundir su ideario entre los sectores subalternos, a los cuales aspiraba a representar y articular políticamente. Este punto es fundamental, pues todo el contenido que pueda encontrarse en las páginas de este periódico responderá a ese objetivo.

No obstante, en este punto es preciso hacer una calificación que resultará en último término todavía más crucial: si afirmamos que la publicación de *El Aji* es una cuestión de politización de los subalternos chilenos, pero que su materialización proviene del sector más calificado de éstos, ¿no permanecemos entonces aún en el campo del análisis de la prensa obrera, la cual, en sí misma, y por las razones que ya hemos visto, responde a la matriz racional-iluminista? Ante esta pregunta, en esta investigación consideramos que es efectivamente así. Pero, insistimos, no se agota en ella, como ocurriría con el caso de la prensa «seria» (digamos, *El Despertar de los Trabajadores*, ejemplo paradigmático de prensa obrera, surgido en 1912). Por cuanto redactar prensa satírica suponía desarrollar «acciones propagandísticas [de parte del Partido Democrático] destinadas a granjearse la simpatía de los sectores urbanos más pobres»⁶ en los términos y en el lenguaje de ellos mismos; un lenguaje donde la risa, la fiesta y la espontaneidad estaban a flor de piel, y donde los sentidos y las sensaciones imperaban de sumo por sobre las argumentaciones racionales de autonomía política. En efecto, sostenemos que, para acercarse al mundo popular, *El Aji* utilizó la sátira como forma discursiva de promoción del ideario democrático *porque* buscó apelar a una dimensión festivo-carnavalesca propiamente popular que ya existía previamente. Desde este punto de vista, entonces, la politización que este periódico proponía se realizó vía matriz simbólico-dramática. Así, en *El Aji* conviven dos culturas: una ilustrada y una lúdico-festiva; las cuales coexisten y se influyen la una a la otra, permaneciendo en un estado de tensión permanente.

⁴ Grez, 2016: 25.

⁵ Subercaseaux, 2011: 331.

⁶ Grez, *op. cit.*: 43.

Como señalamos en el capítulo metodológico, tras hacer una revisión exhaustiva de *El Ají* nos hemos encontrado con una serie de puntos de conflicto sobre los cuales se erigió la construcción de una nueva forma de subjetividad popular. Analizaremos dichos puntos conflictivos en función de nuestras cuatro tácticas de resistencia (apropiación, resignificación, interlocución, transgresión) para evaluar el grado de contradictoriedad con la élite implicado en la construcción del sujeto popular de *El Ají*. Para ello debemos dar un paso atrás y volver a una de las tesis primordiales de Foucault: que toda forma de resistencia participa del régimen de verdad que le da origen. Si partimos de esta premisa, luego ¿en qué sentido podemos sostener que tales o cuales prácticas, o tales o cuales asignaciones de sentido son, en efecto, tácticas de resistencia? ¿Qué tan opuesta puede ser tal o cual práctica (y su dimensión semiótica asociada) si es que esa oposición forma parte del mismo régimen de verdad que cuestiona? Dos puntos se desprenden de aquí. Primero, que una cosa es que exista una contradictoriedad agonística con el vocabulario y las prácticas de la élite, y otra muy distinta es que tal contradictoriedad sea respecto *del conjunto* de operaciones estratégicas del poder en un lapso de tiempo determinado — es decir, del régimen de verdad. Afirmar que el vocabulario y las prácticas de la élite *son* el régimen de verdad es pensar que la lógica de la dominación de clase es suficiente por sí misma para explicar todas las operaciones del poder en un conjunto social dado. Y sabemos, tanto por la lectura del poder de Foucault como por el enfoque género-raza-clase que eso no es así. Segundo, lo importante acá, insistimos, es la reversibilidad del poder. Por ende, son los *desplazamientos* que ocurren al interior de los órdenes discursivos los que dan origen a nuevas combinaciones de sentido, a nuevas posibilidades, a nuevas significaciones. Por ello, consideramos como necesario y posible establecer el nivel en que esos desplazamientos operan según la estructuración enunciativa que analizamos.

Es momento de pasar a la revisión documental de aquellas enunciaciones que aparecen en *El Ají* y que proponemos como *apropiaciones*, es decir, como conjuntos lingüísticos en donde el periódico en cuestión hubo de adoptar directamente el lenguaje propio del régimen de verdad imperante. Una mirada a la época bajo estudio a través del archivo permite afirmar —y las páginas de *El Ají* lo confirman con creces— que el régimen de verdad de fines del siglo XIX en Chile reunía cuatro conjuntos de regularidades discursivas, tres de las cuales, encadenadas, formaban la hegemonía de la cultura racional-iluminista; frente a la cual se situaba una cultura pre-ilustrada en retroceso: (1) el lenguaje liberal-republicano (o lenguaje de derechos); (2) el lenguaje de progreso y avance

científico; (3) lo que podríamos llamar la «bisagra», el lenguaje nacionalista;⁷ y (4) el lenguaje religioso y la defensa del cristianismo. Repasémoslas una por una con algo de detalle.

Primero, el liberalismo político y el lenguaje de los derechos se fueron volviendo hegemónicos en el mundo occidental a partir de las décadas de 1860 y 1870. En Chile esto tuvo una clara expresión en el inicio de una serie de gobiernos liberales, los cuales se iniciaron en la presidencia de José Joaquín Pérez en 1861, punto a partir del cual diferentes formas de entender el liberalismo comenzaron a entrar en pugna. Fundamental en este desarrollo, sostiene uno de los estudios clásicos sobre historia de la prensa satírica en Chile, sería la liberalización de las restricciones a la libertad de prensa imperantes durante la República Conservadora (1830-1861).⁸ El fin de la presidencia de J. J. Pérez en 1871 no supuso la ruptura del proyecto liberal, sino que, por el contrario, terminaría por ser el punto de partida del viraje hegemónico experimentado en Chile. Y la profundización de esa hegemonía liberal se manifestaría claramente en las reformas a la legislación en materia de libertad de expresión. Símbolo de esas modificaciones sería la Ley de Imprenta de 1872, impulsada por el segundo presidente liberal, Federico Errázuriz Zañartu (1871-1876). Ricardo Donoso, nuestro historiador de la sátira en la prensa chilena, sostiene entonces cómo fue gracias a las nuevas garantías a la libertad de expresión ganadas con la nueva legislación las *condiciones de posibilidad* que permitirían a la larga la expansión del mercado de la prensa, llegando ésta a un público cada vez más masivo y popular. De esa expansión, tanto cuantitativa como cualitativa, surgiría un incremento radical en la cantidad de publicaciones satíricas.

«A la sombra de la tolerancia del poder público y bajo el amparo de la ley de imprenta, al encenderse de exaltación la opinión, al impulso de las pasiones de partido, floreció la sátira política como expresión de tolerancia social y cultura cívica.»⁹

Argumento similar al que llega Amy Wiese Forbes, esta vez historiadora contemporánea, respecto a otro contexto y otra época (la Francia de 1830). Pero ella va más allá de Donoso: argumenta cómo la prensa satírica ayudó a construir, en el caso francés, un espacio público cívico-republicano, el cual sentaría las condiciones basales para la demo-

⁷ Por cuanto en el nacionalismo se revuelven complejamente el sentido de comunidad heredado de la cultura pre-ilustrada, y su readecuación en clave iluminista a través de la idea de construcción de ciudadanía en el marco de un estado de derecho (lo que los anglosajones llaman *rule of law*).

⁸ Nos referimos acá a Donoso, *op. cit.*

⁹ *Ibid.*: 69.

cratización del régimen. Esto es, la prensa satírica de la década de 1830 -cuando era ocupada como arma de resistencia a la Monarquía de Julio- ayudó a construir valores cívico-republicanos que reflejaban las fuerzas subterráneas que habrían de irrumpir para proclamar la II República en 1848.¹⁰ Así, tenemos dos direcciones: de cómo la liberalización de unas restricciones legales inicia la explosión de la prensa satírica (Chile); y de cómo la prensa satírica conduce a la construcción de valores más liberales que fuerzan el cambio de régimen (Francia). Por ambos lados llegamos a la misma conclusión: la prensa satírica es un componente fundamental de una cultura «iluminista» típica del siglo XIX: laica, racionalista, liberal, republicana, burguesa. Entonces, dos apropiaciones iniciales: la práctica de imprimir prensa satírica (hasta ahora reservada para las clases más ilustradas y pudientes), y el lenguaje liberal-republicano que lo acompañaba. De esta manera, para 1889 hablar en la forma de apelación a los derechos del ciudadano, de garantía del *habeas corpus*, de libertad de pensamiento y asociación, de libertad religiosa, laicismo y, además, progreso, ciencia y adelanto, entre otros aspectos, se habían vuelto sentido común, discurso masivo, términos ampliamente compartidos y legitimados.

Segundo, como vemos, esa cultura racionalista no era únicamente liberal-republicana, sino que además creía en el progreso como fin, con la ciencia como medio para alcanzarlo. En este sentido, el alineamiento con un régimen de verdad donde la cultura racional-iluminista era hegemónica, se manifiesta en *El Ají* en la enunciación de un discurso higienista sobre el sujeto popular. Discurso que estaba muy en boga a fines del siglo XIX en Chile, como sabemos por el aumento y alcance de la legislación relativa a controlar las condiciones de salubridad de la población. El gobierno de Errázuriz, en efecto, había dictado en 1872 un decreto que hacía obligatoria la enseñanza de higiene en los colegios públicos. Ya en 1886, el gobierno de Balmaceda crearía la Policía Sanitaria.¹¹ Al año siguiente, Balmaceda logró aprobar, pese a la resistencia inicial de los conservadores, la vacunación obligatoria en Chile. La nueva política sería aplicada desde la Junta de Salubridad Pública.¹² Por último, en 1892 esta institución pasaría a denominarse Consejo Superior de Higiene Pública, ampliando sus facultades y alcance de intervención. Así, desde un discurso iluminista de defensa de los intereses populares, como planteaba *El Ají*, la higiene era proclamada como elemento central de la «regeneración del pueblo».

¹⁰ Sobre esta discusión, cf. Wiese Forbes, 2010.

¹¹ *Higiene y salud pública en Chile (1870-1910)*.

<http://www.memoriachilena.cl/602/w3-printer-614.html>. Accedido el 5 de junio de 2018.

¹² Instituto de Salud Pública de Chile, 2008: 15-16.

Como veremos, el higienismo de *El Ají* concernirá mayormente al ámbito de la regulación de la prostitución, frente a la cual se posicionaba a favor por -afirmaba- ir en beneficio de las clases populares.

En el terreno de los componentes hegemónicos del régimen de verdad de fines del siglo XIX, podemos distinguir todavía un tercer elemento, asociado a la legitimación y construcción del Estado: el nacionalismo. Si consideramos que, como reconoce la historiografía tradicional, la segunda mitad del siglo XIX es en Europa la era de los nacionalismos, en Chile vemos la medida en que la modernización importada desde el Viejo Continente trajo consigo (paradójicamente) la adopción de un lenguaje que hablaba de patria y de nación, de defensa, protección, preservación y fomento del espíritu de comunidad nacional. En *El Ají*, como veremos, la exaltación nacionalista es una voz expresiva y potente que se expresa al menos de dos maneras: por un lado, en que identifica la defensa del pueblo con la defensa de la nación (hay un lenguaje y un sujeto *nacional-popular*); sus páginas están impregnadas de la idea de que deben respetarse los derechos de los «rotos» porque éstos son la expresión más grande y más acabada del carácter de ser chileno. Es decir, habla de los «rotos» reivindicándolos, y no despectivamente como venía haciéndolo la «sociedad bien educada». El nacionalismo resultaba fundamental en este contexto histórico: no olvidemos que en 1889, cuando comenzó a circular *El Ají*, habían transcurrido apenas seis años desde el fin de la Guerra del Pacífico. Como tradicionalmente se reconoce, este conflicto bélico definió la construcción de la chilenidad en sus postrimerías. En ella, el «roto» hubo de jugar un rol fundamental: su sacrificio y entrega a la causa de derrotar a la alianza peruano-boliviana.¹³ El recuerdo de la guerra estaba a todas luces presente en la memoria colectiva de los habitantes del país, que la habían vivido en primera persona.

Por otro lado, el nacionalismo en *El Ají* que identifica el pueblo llano chileno con el interés de la nación se expresa en una hostilidad abierta a la inmigración promovida por el gobierno de José Manuel Balmaceda (1886-1891), que la consideraba necesaria para el fomento de la industria y del avance de la sociedad chilena. No ocurría lo mismo con los redactores de *El Ají*, quienes probablemente hacían eco de una opinión ampliamente compartida entre muchos obreros y otros sujetos populares, que la consideraban una

¹³ Para una discusión detallada de la construcción de la figura del «roto» en la edificación de la chilenidad a partir de la movilización bélica, cf. Cid, 2009.

amenaza a su trabajo y a su pleno desenvolvimiento como ciudadanos con derechos.¹⁴ Hay allí un desacuerdo entre dos formas de entender el liberalismo, entre dos formas de apropiarlo. El tema del nacionalismo entonces envuelve no solo a la construcción del «nosotros», sino que también a la construcción del «otro». De esta manera, nos referiremos a la postura anti-inmigración de *El Aji* en las tácticas más asociadas a definir la otredad, es decir, cuando nos referimos a la transgresión y a la interlocución. Solamente acá nos baste con afirmar que la nueva subjetividad «desde abajo» en *El Aji* es tanto sujeto popular como sujeto nacional.

Hasta ahí, lo que podemos afirmar, de cómo la cultura racional-iluminista fue volviéndose hegemónica dentro del régimen de verdad de fines del siglo XIX en Chile. Pero ¿qué ocurría con aquello que estaba *afuera* de la hegemonía, liberal-republicana, cientifista, nacionalista? Nuestra respuesta es: aquello que existía hasta entonces, en permanente tensión con los paradigmas que se volvían dominantes, y que venían en la forma de una cultura pre-ilustrada fundamentada en la religiosidad católica, venían en un paulatino y lento retroceso. No obstante, en los años de 1890 esas fuerzas no dejaban de ejercer presión, no dejaban de colisionar con el racionalismo. Una precaución: la cultura pre-ilustrada no debe ser entendida como una contra-hegemonía, sino más bien como una *des*-hegemonía y más aún, una *ex*-hegemonía. Así, en esta época el lenguaje religioso seguía teniendo presencia, debido en no menor medida a las condiciones sociales importantes: el lenguaje religioso se mantenía vigente tanto porque un sector importante de la élite — la que, sabemos, estaba agrupada en torno al latifundio y la explotación agrícola, la Iglesia Católica y el Partido Conservador — seguía sosteniendo valores católicos y toda una cultura asociada al catolicismo, como porque la cultura liberal-burguesa era fundamentalmente escrita y, pese a su hegemonía en un régimen de *acumulación documental* de saberes, la mayoría de la población era analfabeta y no contaba con las mismas condiciones de acceso a esa cultura escrita.¹⁵ De esa fricción, que los racionalistas de la época llamaran «avance de la ciencia y el progreso», surgirían no solamente desestructuraciones (p. ej.: la decadencia del discurso conservador, el retroceso de la cultura pre-ilustrada, etc.), sino que también re combinaciones. Analizando el archivo, hemos encontrado que el lenguaje empleado, que podemos llamar «religioso-popular», constituye un

¹⁴ Tanto Maximiliano Salinas como Sergio Grez se han referido a la postura editorial anti-inmigración presente en nuestro periódico. Ya una lectura rápida a éste anticipa a concluir la importancia que tenía la inmigración dentro de los contenidos de *El Aji*.

¹⁵ Según Collier y Sater (2004: 101), tomando datos de los censos, la alfabetización en Chile era del 13,5% en 1854, y se incrementó hasta el 23% en 1875, cifra que hacia 1890 no era mucho mayor.

orden de discursividad donde están reflejados desplazamientos sustantivos respecto del discurso de origen, contenido en la cultura pre-ilustrada. Así, el lenguaje religioso-popular utilizado por *El Ají* es radicalmente distinto al lenguaje religioso empleado típicamente por las élites (los cuales tenían, a diferencia del mundo popular iletrado, acceso a la palabra escrita). El caso de la religiosidad popular, al ser un tema donde hay desplazamientos sustantivos, solo lo dejaremos planteado aquí como una fuerza en pugna a considerar dentro del régimen de verdad. Desarrollaremos con profundidad este tema a la hora de referirnos a la táctica de la resignificación. En síntesis: las apropiaciones del régimen de verdad imperante en Chile a fines del siglo XIX, en el caso de *El Ají*, refieren a cuatro conjuntos de regularidades discursivas: (a) liberalismo-republicanismo-legitimidad; (b) ciencia-higienismo; (c) nacionalismo-patriotismo; (d) religiosidad popular y cultura pre-ilustrada.

1. Porque Chile es una democracia, ¡derechos para el «roto»! Apropiaciones liberales

«*El Ají* ofrece a todas las personas que sean vejadas por las autoridades defensa gratis. Cuenta con personas competentes y enérgicas que sabrán defender el buen derecho de los que sean atropellados. Ya lo saben, pues, sobre todo los que viven por el Matadero, barrio que va a ser explotado por Plaza [oficial de policía]»

— *El Ají* N°47, 21 de abril de 1890

Para comprender más acabadamente a qué nos referimos cuando sostenemos que *El Ají* participa del régimen de verdad no sólo como cuestionamiento a éste, sino que también en la forma de un cercano alineamiento con él, comenzaremos por mencionar nuevamente que la apropiación primordial de *El Ají* es la praxis que propone: escribir en tono satírico tal y como habían escrito previamente una élite de individuos asociados a una cultura de tolerancia cívica en el marco de un ideario democrático, liberal y burgués. Por supuesto, sin perjuicio de que el lenguaje periodístico empleado se transformaría con la adopción de un vocabulario más cercano al habla popular. Desde su primera editorial, *El Ají* empleaba el lenguaje hegemónico de la cultura liberal-burguesa de la época. Como

este texto es prácticamente una declaración fundacional de sus principios rectores, y porque además nos merece al menos cuatro comentarios, lo reproduciremos de forma íntegra. Dice:¹⁶

«Después de la desaparición de *El Padre Padilla*, periódico que no dejaba pasar en silencio los abusos de las autoridades ni los atropellos de ciertos mandoncillos de mayor o menor *cuantía*, solo ha quedado batiéndose en este campo de agitadosísimas luchas nuestro estimable colega *La Igualdad*.¹⁷

Para hacerle compañía a este último aparece *El Ají*, dispuesto a combatir, con toda la entereza y energía de que viene revestido, todo lo malo que suceda en el transcurso de su existencia, [así] como aplaudirá todo lo que concierna al respeto de nuestras leyes constitucionales, al adelanto intelectual y moral de nuestro país, como asimismo lo que se relacione más directamente con los obreros.

El partido en que militará *El Ají* será el de la razón, y su política, la justicia.

Para bribones que traten de cualquier modo de urgir y esquilmar al menos fuerte, allí estará siempre *El Ají*, pronto a hacerlos entrar en vereda a *calabazazos*.

No respetará ni posición ni jerarquía, ni nobleza ni títulos por el estilo, porque para todos tendrá mayor o menor cantidad de ese de *Chincha*, que a más de alguno lo hará estornudar con solo el olor.

Con lo expuesto, el público puede darse ya por enterado de la misión que viene a cumplir *El Ají*; y ¡ay! del que se burle de su programa, ¡porque tarde que temprano tendrá que saborear la dosis de verdades más picante, que mortal alguno le haya dado!”¹⁸

Lo primero que nos merece atención es que *El Ají*, si bien se piensa a sí mismo como un periódico que concierne a los «intereses de los obreros», acepta el orden político imperante, uno donde por ejemplo no existen leyes sociales y donde el voto es censitario y masculino. Pero uno también donde sí hay algunos derechos civiles y donde los poderes del Estado están razonablemente repartidos. Ese mismo orden que comenzara a ser cuestionado cada vez con más fuerza por los sectores populares, y en oposición al cual el artesanado urbano comenzara a movilizarse. Primera apropiación, ya a nivel de los contenidos de *El Ají*: hace suyas las leyes vigentes, la Constitución de 1833 y el hecho de que Chile sea una República (aun cuando ella fuese oligárquica); bien podría cuestionar radicalmente ese ordenamiento señalando que «los obreros no tienen patria» (como diría

¹⁶ Tanto este pasaje como los que reproduciremos a lo largo de esta investigación los hemos acomodado a las reglas ortográficas y de redacción actuales, de forma que los lectores contemporáneos puedan tener mayor facilidad para comprender su sentido.

¹⁷ Periódico que en un principio respondía a la facción «radical democrática» del Partido Radical y, a partir de 1887, cuando este grupo contribuyera a fundar el Partido Democrático, pasaría a convertirse en su publicación oficial.

¹⁸ *El Ají* N° 1, 26 de agosto de 1889. Énfasis en el original.

famosamente Marx en el *Manifiesto*).¹⁹ Nada de eso ocurre. No solo acepta ese orden, sino que dice defenderlo, considerándolo justo. Es decir, acá está implícita la idea que, si los obreros hiciesen uso de esas leyes en su favor, podrían avanzar sus intereses y pavimentar con ello el camino a su emancipación. En otra editorial *El Ají* reafirmaba lo anterior:

«Que todos los obreros y los que amen al Partido Democrático, acudan al llamado que les hace su directorio, sin excepción de ninguno, porque es el Partido, es decir todos los que abrazan su bandera, el que simbolizará y redimirá a esta noble clase obrera, digna de mejor suerte, llevando a la Representación Nacional a los hombres que, salidos de sus filas y reconocidos por su saber y patriotismo, libren a la Nación de caer en el abismo que se abre a sus pies.»²⁰

Segunda apropiación: enaltece el «adelanto moral e intelectual de nuestro país». Esto es, sus redactores creen en el progreso, y además señalan un camino para alcanzarlo: difundir ese ideario basado en la razón entre las clases subalternas, afirmando colateralmente un sentido de pertenencia a una comunidad nacional, Chile. Tercera apropiación: cuando señala que «el partido en que militará *El Ají* será el de la razón, y su política, la justicia», la afirmación que está implícita es que la justicia se promueve mediante la razón. La razón es también la que hace que nos cuestionemos las cosas. Pero para cuestionárnoslas, sobre todo en un contexto de alto analfabetismo, precisamos de algo que nos remezca emotivamente, que nos haga entrar en el terreno de las sensaciones, de la espectacularidad trágica o de la hilaridad. De ahí que la crítica al poder que proponía la sátira de *El Ají* se estructurara a partir de un proceso reflexivo que no rehuía de la espontaneidad de la risa popular,²¹ sino que la contextualizaba en función de la razón como medio para alcanzar la justicia.

Por último, al proclamar que «no respetará ni posición ni jerarquía, ni nobleza ni títulos por el estilo», *El Ají* se apropia y elabora, dentro del orden discursivo liberal-burgués, una versión políticamente radicalizada del mismo pero que en Europa y América Latina tiene plena vigencia, el cual podríamos denominar «jacobino». En Chile, como sabemos, los títulos nobiliarios fueron abolidos en 1817 por Bernardo O'Higgins; pero al constatar la existencia de un presente, 1889, lleno de diferencias insalvables entre las esferas sociales de la minoría que controla el país y un mundo popular sujeto a los designios de ésta,

¹⁹ Como veremos posteriormente, *El Ají* es bien consciente de la influencia oligárquica en el orden político. El punto es que la conceptualiza como un atentado a la República más que como que la República misma sea un constructo al servicio de una clase en particular, por ejemplo.

²⁰ *El Ají* N° 15, 11 de noviembre de 1889.

²¹ Salinas plantea que el rasgo definitorio de la risa en la cultura popular es su espontaneidad, algo que por cierto toma de la conceptualización de Bajtín. Cf. Salinas, *et. al.* 2001.

El Aji recurre a recordarles a sus lectores la existencia de esa distancia, y de cómo es preciso transgredir aquellos arreglos que informalmente han permitido una sociedad donde esa abolición nobiliaria, fundante de la República, aparezca como letra muerta. Es preciso entonces revivir el ideario, no acabar con él. De vuelta, estos elementos discursivos aceptan (1) la existencia de una Nación y (2) los héroes que la configuraron como un orden justo, donde jerarquías como la nobleza o la esclavitud no tenían cabida. Dentro del análisis anterior siempre cabe la posibilidad de que los redactores de *El Aji* se hubiesen mostrado altamente alineados con el discurso hegemónico de las élites liberales precisamente para facilitar la circulación del periódico, reduciendo al mínimo las posibilidades de censura. Evidentemente, no tenemos manera de saberlo. Sin embargo, es altamente probable que los redactores creyeran de buena fe que el marco legal vigente era lo suficientemente abierto como para poder volverlo en favor de las clases desposeídas de la sociedad.

Existe una segunda manera de visualizar cómo los redactores de *El Aji* consideraban que el orden político vigente era legítimo: que su discurso apuntaba a que los problemas que derivaban en injusticias contra «el pueblo trabajador» provenían no del orden mismo, sino que de quienes se habían apropiado (vaya ironía...) de él. El problema eran los «abusadores de la ley»,²² no la ley misma. Y esto se replicaba en el sistema entero, desde el Presidente de la República (Balmaceda primero, Jorge Montt después), pasando por las autoridades municipales, hasta los militares o policías que abusaban de su posición en contra de los «rotos». Partamos por el presidente, el cargo público más importante del país.²³ Es dato conocido que los miembros del Partido Democrático estaban contra el balmacedismo, al menos antes del estallido de la guerra civil de 1891. Así, *El Aji*, como uno de sus órganos de prensa, mantendría la misma línea que los conservadores al tildar a Balmaceda de dictador. Y el «dictador» Balmaceda sería entonces una persona al margen de la constitucionalidad y las leyes, que eran el cimiento de la legitimidad republicana:

«Amenaza el señor Balmaceda con la dictadura; ¿pisoteará al Congreso y pasará sobre la constitución? -No, no tiene hígados para infamar a su patria; y si tal hiciera, el Partido Democrático castigaría al mal ciudadano. La dictadura en Chile, como forma de gobierno, es imposible y no se verá.»²⁴

²² *El Aji* N° 2, 2 de septiembre de 1889.

²³ Cuando hablemos de la interlocución con la elite haremos una revisión *in extenso* de la manera de construir un otro con el cual se dialoga.

²⁴ *El Aji* N° 44, 10 de abril de 1890.

Hay, con todo, una ironización respecto a la fe en que el gobierno no sería capaz de transgredir el orden político. Se puede inferir que los redactores consideraban que la cultura democrática en Chile era lo suficientemente fuerte como para resistir el autoritarismo; al menos ellos -los demócratas- castigarían al presidente si este atreviera a convertirse en dictador. Pero, pese a la ironía, mantenían en serio que el orden republicano estaba amenazado, y que por tanto era un deber restituirlo:

«Vaya. Si así marcha nuestro liberal Gobierno en esta senda mal trazada que lleva, no vaya a suceder lo que en 1789 sucedió en un país que él no ignora, y que, si allá se levantó el pueblo para pedir pan, nuestros obreros se levantarán aquí para restituirlo; y estamos seguros que no nos faltarían un tío Billot o un Angel Piton que se nos presentaran a la cabeza y nos gritasen: ¡A la Bastilla! ¡A la Bastilla! o lo que es lo mismo: ¡A la Moneda! ¡A la Moneda!»²⁵

Hay aquí nuevamente una conexión con un ideario liberal ilustrado, el cual gozaba de la legitimidad suficiente como para ser invocado en nombre del orden republicano que estaba en crisis. Crisis que se expresaba en términos de atentado a la soberanía popular de parte de los corruptos en el gobierno:

«¡Demócratas, de pie! Ha llegado el momento para los hombres honrados que aman de corazón la santa causa del pueblo soberano, y los que amamos la libertad de la patria y el bienestar de nuestras familias, de celebrar una gran batalla para reconquistar nuestra soberanía de pueblo libre, usurpada por unos cuantos mandoncillos que se han adueñado por asalto del gobierno de la República. Unámonos para combatir a los que viven a costillas del pobre, por medio del cohecho y la usura, el fraude y la bajeza (...)»²⁶

Si el presidente y sus altos funcionarios estaban corrompidos, lo mismo se replicaba en toda la estructura del Estado; y los «rotos» eran siempre los que pagaban el costo. La policía y el ejército eran un blanco de acusaciones permanente en nuestro periódico; pero no por la naturaleza de su labor (reprimir para preservar el statu quo), sino por *no cumplir con sus deberes* respecto a lo que normativamente se esperaba de parte de ellos:

«No deja de causar hilaridad al ver la figura de ciertos oficialillos pertenecientes a la guardia nacional. Estos señores, cuando el cuerpo a que sirven ha salido ya fuera de su cuartel, no se fijan en la tropa que mandan, sino que van mirando hacia todas partes para enviarle un saludo al primero de sus amigos o amigas que aciertan a divisar por ahí (...) Si tuvieran siquiera un mero conocimiento de los artículos de la Ordenanza Militar, sabrían cómo debieran portarse en la fila, y no como lo hacen estos ignorantes que se llevan a risotadas y contorsiones como verdaderos saltimbanquis en sus puestos. Cómo se conoce que estos individuos son militares no para cumplir con los deberes que la milicia impone, sino para divertir al público como figurines de la moda elegante.»²⁷

²⁵ *El Ají* N° 4, 16 de septiembre de 1889.

²⁶ *El Ají* N° 84, 27 de octubre de 1890.

²⁷ *El Ají* N° 2, 2 de septiembre de 1889.

Una noticia aparecida posteriormente señala cómo algunos militares cometían abusos injustificados contra civiles, solo por el hecho de sentirse amparados por el status que otorga el vestir el uniforme del Ejército de Chile. Lo que se cuestionaba entonces no era el rol del ejército en la sociedad, como sería una crítica más radical; lo que se cuestionaba era el hecho de que actos como esos causaban deshonor a los militares mismos como institución. El título de uno de los artículos aparecidos en nuestro periódico ya nos dice bastante: «un acto que deshonra al ejército de Chile». La noticia señala:

«Tal ha sido el perpetrado en la tarde del domingo en el quintal de Mena por tres oficiales del Escuadrón de Granaderos. Dichos individuos, totalmente ebrios, después de maltratar duramente a un cochero sin causa alguna justificable y de haber ejecutado dentro de la chacra verdaderos actos de salvajismo con los presentes, entre los cuales recordamos el nombre del señor Estanislao Lira L., caballero a quien dieron de trompadas y llenaron de improperios y palabras indecorosas solo por el hecho de haber tratado de defender a una señorita que ellos intentaron violar. Asaltaron más tarde, espada en mano, a la guardia de policía que allí había, [encargada] de percibir el pago de la entrada, so pretexto, según ellos decían, de habersele cobrado más que a las demás personas. Podemos justificar que es completamente falso cuanto ellos han aducido para cometer una acción tan incalificable como vergonzosa y aún más, llena de indignación, el que haya sido ejecutada por aquellos que deben ser el modelo del decoro, de la moral y de las buenas costumbres.» [El periódico a continuación publicaba los nombres de los oficiales que cometieron estos actos].²⁸

En síntesis: el orden político es justo porque sus fundamentos republicanos lo son. El problema son los personajes que se aprovechan de él para atropellar al resto, así como el hecho de que los subalternos deben profundizar su organización política. Sin embargo, pareciera ser que el tono optimista frente al orden comenzaba a perderse luego de la guerra civil. En efecto, de la férrea oposición al balmacedismo y la inicial euforia que causaba la victoria bélica de los «constitucionalistas»,²⁹ bando con el cual se cuadró una porción importante de los demócratas (entre ellos los editores de *El Aji*), los primeros meses del gobierno conservador de Jorge Montt dieron pie al progresivo descreimiento respecto a que lo que denominaran inicialmente «revolución» pudiera beneficiar de modo alguno a las clases populares del país. Así, exactamente un año después del primer aniversario de la sublevación de la Armada contra Balmaceda, en *El Aji* se podía leer que

«Muchos ilusos acompañaron en la fatal jornada a los ambiciosos para llevar adelante una revolución que nos ha traído la ruina y la desolación. ¡Ahí tenemos todavía a centenares de obreros que no tienen un pan que llevar a su hogar, que lo pide por más de un año!»³⁰

²⁸ *El Aji* N° 110, 10 de diciembre de 1891.

²⁹ Cf. especialmente la editorial y los contenidos del N° 103, del 16 de noviembre de 1891. (Fue el primer número publicado después del fin de la guerra civil que, finalizada tres meses antes, había clausurado cientos de imprentas).

³⁰ *El Aji* N° 118, 7 de enero de 1892.

Pero el tono ácido y sarcástico con el cual *El Aji* describía a principios de 1892 la situación política del país ya anticipaba que la legitimidad del orden se diluía en medio de la precariedad de las alianzas políticas de una oligarquía viciada por la ambición de repartirse el botín del Estado.

«Se acerca el desenlace de la tragicomedia empezada el 7 de enero del año pasado en la rada de Valparaíso. La mascarada política toca su término natural. La confusa e infame amalgama de frailes, masones, beatas, monttvaristas y algunos corrompidos liberales está a punto de disolverse y ya salen a la superficie los nauseabundos frutos de tan híbrido maridaje. Las aves de rapiña, las alimañas feroces y carniceras hacen otro tanto. Todos los malos instintos se han sublevado en el alma de los caníbales políticos que la revolución llevara al gobierno a la caída de la pasada administración. Apenas se ha tratado de la repartición del botín, los conservadores han reclamado su parte (...) Los hombres de sotana a la menor sospecha de exclusión han sacado las zarpas y se han apercebido al combate contra sus amigos y aliados de ayer (...) Entretanto del pueblo muere de hambre. Las 1.000 obras públicas emprendidas por la pasada administración no dan ya pan a los miles de hijos del pueblo que, de ellos antes, sirvieron honradamente (...)»³¹

Finalizamos la mención a la legitimidad de un orden liberal con unos versos que denotan cómo los valores imperantes de ese discurso ya no se respetan, según *El Aji*, en el Chile post-1891, y donde puede apreciarse que estos no son más que letra muerta. Incluso aparecen entre comillas; pareciera haber una duda radical respecto a que el liberalismo, el progreso y las luces existiesen en el orden político de los «constitucionalistas»:

«Mentira la «libertad»
La «igualdad» un error crudo,
Junta la «fraternidad»
Y te dan la trinidad
Que llaman «ley del embudo»³²

Resta todavía considerar una última forma de apropiación que *El Aji* hace del orden liberal, y que ya hemos estado anticipando: el lenguaje de los derechos propiamente tal. En efecto, lo que aquí ocurre es que el orden político republicano, que busca apropiarse y reclamar para sí, se expresa en un lenguaje que habla de ley, legitimidad y derechos civiles. *El Aji* clama por el respeto de los derechos cívicos de los «rotos», quienes son pisoteados cotidianamente por los «mandoncillos» y por los «aristócratas estirados». En este punto hay dos aspectos implicados: el primero concierne a los derechos de los sujetos populares (nótese que *no es* a los obreros directamente, sino que a los subalternos en

³¹ *El Aji* N° 127, 14 de marzo de 1892. La «rada de Valparaíso» refiere a la sublevación de la Armada, que al inicio de la guerra envió la Escuadra a Iquique para asegurar los recursos salitreros.

³² *El Aji* N° 173, 13 de febrero de 1893. «Ley del embudo» es una expresión popular usada en algunos países latinoamericanos que, aún utilizada hoy, refiere a una injusticia evidente frente a la cual todos permanecen callados. En Colombia existe un vallenato que grafica el mismo sentido al que refiere la frase, que dice: «La ley del embudo / lo ancho pa' ellos y lo angosto pa' uno (...)».

general), cuyos derechos deben hacerse valer. No obstante, esa apelación de derechos se realiza en términos de la estructura enunciativa hegemónica, y donde la demanda es en el fondo que los principios igualitarios sobre los cuales supuestamente se sustenta el orden político (por ser Chile una república) existan efectivamente para todos por igual. De esta manera, que nuestro periódico hable en lenguaje de derechos es una apropiación del discurso liberal que hace visible la exclusión social de los subalternos. El segundo aspecto implicado en el lenguaje de derechos concierne a las demandas de los obreros en la forma de una suerte de defensa de una identidad de clase. Cuando comenzamos a hablar de identidad de clase, nos comenzamos a alejar del discurso liberal; por consecuencia, ese tipo de demandas las revisaremos en el plano de las resignificaciones.

Repasemos entonces brevemente las demandas «liberales» de los sujetos populares, las cuales se revuelven en torno a tres cuestiones: (a) la libertad de expresión; (b) el derecho a reunión; (c) el *habeas corpus*, la violencia y el encarcelamiento. Tras hacer una revisión del archivo, se nos hizo evidente que tanto (a) como (b) concernían a los sujetos populares mayormente organizados; las demandas por libertad de expresión aplicaban especialmente a los tipógrafos. En una línea de defensa gremial, para *El Ají* el tipógrafo era «antorcha y guía de la civilización», y merecedor prioritario de la protección del Estado.³³ Por su parte, el derecho a reunión era clamado en función de las organizaciones mutualistas de trabajadores y, por supuesto, del Partido Democrático. Por último, nos parece que, en cuanto al tema de la violencia ejercida por los agentes represivos del Estado, es posible encontrar a sujetos populares más marginales, dado que en este caso las demandas se erigen como dictámenes favorables a los presos y delincuentes y, en algunos casos, a los soldados y policías rasos, que eran abusados por sus superiores.

a. Libertad de expresión

Tres fueron los casos donde *El Ají* denunció violaciones a la libertad de expresión. El primero de ellos ocurrió en octubre de 1889, cuando el propietario del periódico de Temuco *La Voz Libre*, Francisco P. de Frías, fue asesinado «según se dice (...) por los agentes de la autoridad de aquel pueblo.»³⁴ Prosigue la noticia:

³³ *El Ají* N° 103, 16 de noviembre de 1891. La demanda concreta es que se protegiera al creciente número de tipógrafos desempleados en la posguerra, dado que el conflicto bélico de 1891 había cerrado cientos de imprentas.

³⁴ *El Ají* N° 9, 14 de octubre de 1889.

«¿En qué país estamos? ¿Se quiere apagar con esto la voz de los que tienen la valentía de decir sin embozo la verdad a los bribones que quieren hacer del pueblo su juguete? ¡Caiga sobre los miserables asesinos la maldición eterna!»

El asesinato de esta persona ocupó las preocupaciones de nuestro periódico durante los dos siguientes números, señalando la indignación que el hecho había causado a la opinión pública. «Pero, ¿qué otra cosa se puede esperar de esos Nerones y Calígulas, autoridades incapaces de gobernar con honra y equidad un pueblo libre?», se preguntaba en su editorial del 21 de octubre.³⁵ Según esta estructuración discursiva, el pueblo chileno, libre por independencia y cultura republicana, no tenía autoridades a la altura de sus valores fundamentales. El segundo caso que nuestro periódico destacara respecto a este tema fue la golpiza que sufriera el propio Hipólito Olivares a la salida de su trabajo por parte de cuatro individuos españoles. Recordemos que la línea editorial de *El Ají* era majaderamente anti-inmigratoria, y — como veremos más adelante — era uno de sus planteamientos centrales. Cuenta nuestro periódico:

«Los cuatro cargaban bastón y revólver. A las 5:30, más o menos, se dirigía Olivares indefenso y tranquilo (...) a cumplir su obligación, cuando le salieron al encuentro y, sin demandar satisfacción, descargaron repetidas veces un garrote en la cabeza de Olivares, hasta verlo caer en tierra [y] bañado en sangre. Creyéndolo muerto, se retiraron aceleradamente y se introdujeron en un restorán (...) Esperamos que tanto la prensa diaria como periódica de Chile pida el pronto esclarecimiento de los hechos y el castigo que merece el culpable; si se deja impune un hecho de tanta trascendencia de estos faustos criminales, ¿qué seguridad nos queda a los que nos hemos impuesto la misión de castigar las bribonadas, los detestables vicios, las más sanas costumbres y mañas de los que deben ocupar las cárceles?»³⁶

Aquí evidentemente lo que está en juego no es la violación de un derecho inalienable de parte del Estado, pues los perpetradores no eran sus agentes. No obstante, si es el gobierno el que promovía la inmigración, la responsabilidad atribuida por *El Ají* al atentado provenía entonces indirectamente de él. Además, visibilizaba el hecho para que justamente el gobierno se hiciera cargo de los «problemas» que creaba a los sujetos populares, como la falta de tolerancia de quienes llegaban a establecerse en el país, y demandaba justicia en consecuencia. El tercer caso referente a libertad de expresión implica directamente al Estado y concierne al cierre de las imprentas opositoras a Balmaceda en el inicio de la guerra civil. Como este tema ya ha sido abordado con algo de profundidad en otros estudios, aquí solamente lo dejaremos consignado.³⁷ En todo caso, los atentados a la libertad de expresión no finalizaron con el derrocamiento de Balmaceda. Prueba de

³⁵ *El Ají* N° 11, 21 de octubre de 1889.

³⁶ *El Ají* N° 21, 9 de diciembre de 1889.

³⁷ Cf. especialmente Salinas, 2005.

ello son los burlescos versos con los que *El Ají* se refería al Ministro del Interior de Jorge Montt, Claudio Vicuña, quien

«[...] se había transformado en Nerón, [cantándole] admirablemente a los editores de la prensa la siguiente parodia de la marsellesa:

El pensamiento mío
permita al escritor,
y preso el que no piense
igual que pienso yo!»³⁸

b. Derecho a reunión

Los obstáculos a este derecho, fundamental para los editores de nuestro periódico y para su organización partidista, por cuanto suponía una garantía legal para poder organizar la resistencia anti-oligárquica, provinieron tanto de Balmaceda como de Montt — es decir, de un gobierno liberal y de uno conservador. Recordado era, en este sentido, el encarcelamiento de los directivos del Partido Democrático en la huelga de los tranvías de 1888, uno de los primeros motines urbanos de masas ocurridos en Chile.³⁹ Éstos habían sido enviados a la cárcel por haber supuestamente instigado el desorden público y la rebelión, pero fueron puestos en libertad cuarenta días después ante la falta de pruebas. Transcurridos dos años de aquel suceso, *El Ají* señalaba en su editorial:

«El gobierno, los jueces y la aristocracia entera se reunieron para exterminar a esos grandes hombres regeneradores del pueblo desvalido. Pero todas esas artimañas fueron infructuosas para encontrar culpabilidad a esos prisioneros [...]»⁴⁰

No obstante, ya finalizada la «dictadura» de Balmaceda, los obstáculos al derecho a reunión continuaron. En efecto, éstos se habían redoblado, pues la posguerra había proscrito a los balmacedistas — miles de los cuales habían partido al exilio —, y cualquier cuestionamiento al nuevo gobierno era pasible de sufrir persecución política una vez era acusado de promover las ideas de Balmaceda. No resultaba extraño entonces encontrarnos con declaraciones del tipo

«[...] Los hijos del pueblo, que todo lo quieren para su patria, ya no pueden reunirse, porque no tienen garantías para ello, pues cualquier miserable lo acusa de conspirador y sin más auto ni traslado lo hacen meter en la cárcel para que sirva de pasto de los lobos carceleros [...]»⁴¹

³⁸ *El Ají* N° 112, 17 de diciembre de 1891.

³⁹ Para un análisis detallado de este caso, cf. Grez, 1999.

⁴⁰ *El Ají* N° 49, 28 de abril de 1890.

⁴¹ *El Ají* N° 173, 13 de febrero de 1893.

Ni tampoco apelaciones a la necesidad de organizarse para defender un derecho que permanentemente estaba bajo amenaza por el autoritarismo del gobierno:

«Ayer a las 2 de la tarde tuvo lugar el gran *meeting* que el Partido Democrático había invitado al pueblo de Santiago, para protestar [contra] la ordenanza dictada por el Consejo de Estado sobre reuniones públicas. Asistió una concurrencia como de 10.000 personas (...)»⁴²

Más allá de las situaciones puntuales antes descritas, lo que nos interesa acá es destacar que nuestro periódico se apropia de un lenguaje y de una estructura enunciativa que hasta entonces era empleada solamente por una élite. Una reivindicación del tipo precedente tenía que ver así con extender el derecho a reunión a quienes no podían hacer, por razones económicas, uso de él. Nótese en todo caso que en el primer hecho consignado aparecen los dirigentes del partido, pero no se menciona a los otros sujetos populares (más marginales) que habían sido arrestados en conjunto con ellos.⁴³ Hay en esa declaración, por ende, una suerte de vanguardismo implícito («los hombres regeneradores del pueblo desvalido...») En cuanto al segundo caso, es de notar que el Partido Democrático, ya decepcionado del nuevo gobierno de Montt, vivía tensiones internas que lo acercaban al balmacedismo, y esto se refleja claramente en las páginas de *El Ají*.

c. Habeas corpus, violencia y encarcelamiento

A lo largo de todo el tiempo que duró su publicación, *El Ají* fue particularmente sensible a los atropellos físicos que los sujetos populares sufrían en su diario vivir, sobre todo cuando los perpetradores eran autoridades del Estado. La problemática visibilizada oscilaba entre el tratamiento que los presos recibían en las cárceles y cuarteles respecto a su alimentación («se nos dice que muchas comisarías los presos casi se mueren de hambre porque la ración que debían darle se la comen los pacos»⁴⁴), pasando por el tráfico de insumos de la cárcel femenina por parte de las autoridades encargadas de custodiarla,⁴⁵ hasta los maltratos punitivos directos; desde un simple «en presidio se cometen muchos abusos con los presos. Cuidado señor Alarcón, usted está para vigilar y no para explotar»⁴⁶ hasta una declaración — muy en su típico tono popular — como la que sigue:

«Abrid los ojos, hombres de trabajo. En Chillán ha sido cruelmente azotado por la policía un artesano muy conocido en la ciudad por su honradez y buena conducta. La víctima

⁴² *El Ají* N° 61, 23 de junio de 1890.

⁴³ Como sabemos, los dirigentes del partido eran obreros calificados o profesionales liberales, es decir, todos sabían leer y escribir en una época donde pocos podían acceder a la alfabetización. Grez (*op. cit.*) indica que junto a los dirigentes del partido había individuos que la policía había consignado como «gañanes».

⁴⁴ *El Ají* N° 50, 2 de mayo de 1890.

⁴⁵ *El Ají* N° 61, 23 de junio de 1890.

⁴⁶ *El Ají* N° 40, 27 de marzo de 1890.

después de la flagelación fue puesta libertad. Hay gran excitación en el pueblo y se teme que éste haga un charquicán de pacos, principiando por el comandante. El intendente Figueroa prometió hacer justicia, pero como en el gobierno no hay decencia ni para hacer un maticillo caliente, creemos falsa la promesa.»⁴⁷

Por último, en este aspecto particular hemos visto cierta ambivalencia a la hora de abordar los abusos cometidos por los agentes del Estado. Si bien en su gran mayoría lo que hay son denuncias de malos tratos a los reos, en algunas pocas ocasiones hemos identificado expresiones que parecieran olvidarse del lenguaje de los derechos típica de la cultura liberal-burguesa. La que exponemos a continuación es un ejemplo paradigmático:

«[...] Demos guerra a muerte a los malhechores: ¡estas bestias salvajes enemigas de la sociedad! ¡¡La justicia condene con todo el rigor de la ley; que el verdugo azote sin descanso; que se fusile sin descanso y en la vía pública al asesino y salteador; ¡que los ladrones reincidentes vayan a trabajar, lejos y a la fuerza, a la isla de Juan Fernández o a la isla de Pascua!»⁴⁸

Solamente podemos especular la razón de que una oración de este tipo aparezca en un periódico que se dice favorable a las luces y el progreso moral (donde una práctica como la pena de muerte no tendría cabida): el populismo penal. En efecto, sabemos que a fines del siglo XIX la prensa periódica circulaba en conjunto con los pliegos de lira popular, donde los poetas exponían los sucesos cotidianos de las clases subalternas de la sociedad y donde temas como la violencia y la muerte estaban plenamente presentes de forma cotidiana. La lira, antesala para algunos de la prensa sensacionalista,⁴⁹ también estaba sujeta a estos contrapuntos. Es muy probable que la opinión pública de la época fuera completamente favorable al fusilamiento de los delincuentes.⁵⁰ En este sentido, *El Ají*, haciendo eco de los cientos de pliegos de lira popular favorables a la pena de muerte, permaneciera dentro de este espacio discursivo apelando una vez más al sentimiento generalizado compartido por sus lectores. *El Ají* quería ser vendido entre los lectores populares: si éstos creían en la pena de muerte, había que seguir su voz. *Vox populi, vox Dei*, tal como haría la lira. Aunque lo anterior es un argumento atractivo, por ahora solo podemos considerarlo una hipótesis.

⁴⁷ *El Ají* N° 38, 20 de marzo de 1890.

⁴⁸ *El Ají* N° 144, 25 de julio de 1892. La frase, por el contexto en que está dicha, está enunciada en serio, y no como sarcasmo.

⁴⁹ Cf. Malacchini Soto, 2015.

⁵⁰ Queda abierto determinar, en todo caso, si es que el castigo duro a los delincuentes parte de la cultura popular o no. Baste recordar que un filósofo completamente identificado con una cultura racional-iluminista como Jean-Jacques Rousseau, era favorable a la pena de muerte.

2. Individuos saludables para un proyecto de reivindicación popular. Apropiaciones científicas, lenguaje higienista

«La agrupación democrática de Santiago principiará a dar conferencias públicas en la calle San Pablo número 3, los días jueves por cada semana. Se tratará en ellas de política, higiene y sociabilidad. Recomendamos al pueblo y especialmente a nuestros lectores la puntual asistencia, pues en esas reuniones el auditorio se ilustra. Hablarán distinguidos oradores.»

— *El Ají* N°38, 20 de marzo de 1890

Si el lenguaje de la ciencia aparece no solo como relevante, sino que además como central dentro de la hegemonía ejercida por la cultura racional-iluminista, en *El Ají* esto se expresa en que su programa político avizoraba un ideal de sujeto popular que, para poder construir la grandeza de Chile (en obvia intersección con el patriotismo), requiere *estar sano*. Esto es: que uno de los mayores beneficios de la modernidad, la medicina científica y su combate contra las enfermedades que afectan al conjunto de la población, lleguen a los sectores populares. Esta «llegada a los sectores populares» implica tanto a los individuos populares como a sus espacios de sociabilidad, hasta entonces caracterizados por condiciones de salubridad que los convertían en foco de pestes masivas. Por tanto, en el «movimiento por la regeneración del pueblo» del cual *El Ají* formaba parte, no podía dejar de estar presente, para la consecución de un proyecto de subjetividad popular políticamente activa, el discurso científicista de la salud pública. En este sentido, el discurso mantenido por *El Ají* al respecto no difiere de los lineamientos básicos de las ideas hegemónicas más liberales de la época, sostenida por todos aquellos identificados con el racionalismo y el iluminismo.⁵¹ El archivo nos indica que de particular importancia resultó a este respecto el tratamiento que nuestro periódico le daba a la práctica de la prostitución. Siguiendo el lenguaje en boga, *El Ají* planteaba que, si la prostitución era «un vicio» que no podía eliminarse, entonces tenía que reglamentarse. Este era el mejor modo, prosigue su postura, de frenar los alarmantes niveles de enfermos sifilíticos entre las clases populares.⁵² Nuestro periódico lo exponía una vez más en su tono ácido y pletórico de expresiones del mundo popular oral, en un artículo aparecido a fines de 1890:

⁵¹ Podemos ver la predominancia que tenía el discurso higienista, como movimiento progresista, incluso entre los conservadores. En Chile, fue de hecho Eulogio Altamirano, un político conservador, quien, tras ser designado Intendente de Valparaíso en 1894, inició en el puerto una política de regulación de la prostitución.

⁵² Un discurso por lo demás que ya se hacía común. Considérese por ejemplo el trabajo del doctor Octavio Maira para obtener su grado de licenciado (1887), del cual está extraída la argumentación anterior.

«Se me asegura que el Consejo de higiene tiene el propósito hacer cuanto esté a su alcance porque se reglamente la «prostitución» y que todas aquellas «hijas de la noche»... que quieran seguir esa carrera tengan que irse a vivir a un burdel, en donde estarán atendidas por un médico y sometidas también a un aseo completo de sus personas. Ojalá que los señores conservadores no alcen el grito de protesta, como sucedió en tiempos de la administración Errázuriz, cuando cierto diputado trató esta materia en la Cámara y que fue ahogada su voz porque se escandalizaron sus señorías. Bien, muy bien, por la salubridad pública, pues así se irán acabando por completo todas esas enfermedades venéreas y sifilíticas que ya se está haciendo una plaga en nuestro país, y que al hacerse hereditaria pagan justos por pecadores (...).»⁵³

El Ají, por tanto, tenía una postura favorable a que la prostitución se ejerciese únicamente en los burdeles autorizados, de modo de que el Estado pudiese regular las condiciones de salubridad en las que esta práctica tenía lugar. Esto es, los demócratas que escribían *El Ají* eran favorables a una política de gubernamentalidad liberal, de un «dejar hacer» dentro de ciertos límites para «mejorar» al sujeto popular. Se achacaba, asimismo, a los conservadores de no querer beneficiar al pueblo con medidas que mejorarían su condición de vida. No obstante, *El Ají* no ofrece un debate con argumentos para decir «sí» a la política de salubridad pública frente a las objeciones de los conservadores. Lo que hace es burlarse de la escandalización moral que les producía a éstos hablar del tema. Y, por supuesto, porque ponían su moral católica por delante del bienestar de las clases populares, donde «los justos pagaban por pecadores»; esto es, *El Ají* sostiene en último término, de un modo muy propiamente liberal-progresista, que la cuestión de la prostitución no debe ser vista en términos morales, sino que en función de la salud pública. Por supuesto que le ofende la prostitución y los efectos negativos que generaba en el mundo popular desde un punto de vista moral. Mas lo que le interesa por sobre todas las cosas es que los «rotos» no mueran de sífilis. Y eso estaría por sobre cualquier consideración moral particular respecto al ejercicio de la prostitución. Que *El Ají* tenía una postura moral implícita frente a la prostitución en sí misma (es decir, consideraba que la prostitución era inmoral) se refleja en la publicación de la siguiente carta al editor de fines de 1891, refiriéndose a los «cafés chinos», que era como se llamaban entonces en Chile cierto tipo de burdeles:

«Señor editor de *El Ají*. Tanto *El Ferrocarril* como *La Libertad Electoral* se ocupan largamente de los cafés chinos, haciendo presente que son un foco de vicio e inmoralidad y que debían estar fuera de los límites urbanos. Éstas son las consecuencias, señor editor, de que no esté reglamentada prostitución, como sucede en los Estados Unidos del Norte y en casi todos los países europeos. Con este sistema no sólo se evitan enfermedades por demás terribles y que se hacen hereditarias (como la sífilis y otras) sino que se evita que hijas de familia de

⁵³ *El Ají* N° 84, 27 de octubre de 1890.

tierna edad se corrompan y más tarde se hagan desgraciadas con enfermedades que son casi incurables. Con la reglamentación de la prostitución, estableciendo burdeles, se evitarían todas estas consecuencias y no se vería habitando en las partes más centrales de la población, ni en los teatros, iglesias y varios [lugares] públicos a tantas damas de vida alegre. Así como la municipalidad se ocupa con asiduidad de algunos proyectos sobre higiene, ¿por qué, una vez por todas, no se discute este punto tan importante a la moral y la salubridad pública? ¿Por qué hemos de ser menos que los demás países europeos? [sic]»⁵⁴

En esta epístola publicada en nuestro periódico, subyace la idea de que una política de regulación de la prostitución es una cuestión tanto moral como de salud pública. Es moral, entre otras cosas, porque llama a las prostitutas sarcásticamente como «damas de vida alegre», o señala derechamente el peligro que suponen para la sociedad cuando las «hijas de familia de edad tierna se corrompen». Es de salud pública, además, por el componente modernizador e imperial implicado: en los países donde reina la ciencia y el progreso, el Estado cuida a sus ciudadanos *haciéndolos vivir*, como diría Foucault. Por ende, los países a seguir por Chile como ejemplo de civilización («los Estados Unidos del Norte y casi todos los países europeos») aplican la regulación de la prostitución como norma de salud pública. Y, además, en un tono muy higienista de su época, argumenta a favor de los burdeles señalando el confinamiento de las prostitutas a ese espacio, de modo que éstas dejen de habitar, circular y ser vistas en «las partes más centrales de la población, los teatros, iglesias y varios otros lugares públicos». En síntesis: el discurso iluminista de la ciencia y del hombre occidental blanco, dominante en el régimen de verdad de fines del siglo XIX, aparece en *El Ají* como defensa de la población popular mediante la apelación a una intervención gubernamental de los procesos biológicos que acompañaban la vida urbana cotidiana de esa población. Pero en virtud de que ésta no estaba recibiendo «los beneficios de la modernidad», como sí sucedía con los espacios de sociabilidad urbana de las élites, cuyos barrios ya contaban con agua potable, alcantarillado y luz (a gas primero, eléctrica después); el adelanto y la civilización quedaban entonces así segmentados por clase. Ergo, para *El Ají* era menester que el progreso llegase «a todos los hijos del trabajo», como usualmente llamaba a los sectores populares de Chile. De ahí que discurso popular y discurso higienista confluyeran.

⁵⁴ *El Ají* N° 113, 21 de diciembre de 1891. Firma *El Cernícalo*.

3. Porque los hijos de Chile defienden su patria. Apropiaciones nacionalistas

«Mirad a un obrero chileno, mirad a ese Hércules cómo trabaja y lo veis con la herramienta en la mano, con el sudor sobre la frente, en las minas, en el taller, en la agricultura, como verdadero trabajador. ¿Y en el campo de batalla? ÉL, con su pecho al frente, despreciando el humo del combate, el furor de las balas enemigas, avanza como soldado chileno, sin más divisa que su querido tricolor, sin más lema que patria y libertad. Banqueros, oligarcas y agiotistas: ¿es a ése a quien oprimes?»

— «A los oligarcas», *El Ají* N°147, 15 de agosto de 1892

El siglo XIX no es solamente el siglo de los nacionalismos, sino que también es el siglo de la formación de la sociedad de masas. Cuando *El Ají* circulaba por las calles de Santiago, por las manos de los suplementeros y por las de sus lectores asiduos, la memoria de la Guerra del Pacífico estaba fresca; hablarles a ellos del conflicto era como si a nosotros nos preguntasen por las movilizaciones estudiantiles del año 2011, por *Occupy Wall Street* o por los Indignados. El nacionalismo era, entonces, de plena vigencia para ellos. Y ese nacionalismo, que se desarrollaba a la par con la sociedad de masas, implicaba un proceso que Jesús Martín-Barbero ha caracterizado como de unificación/homogeneización cultural.⁵⁵ Unificación no solo técnica, en el sentido de imprimir más ejemplares de un periódico, de extender las líneas del telégrafo o del tren, sino que también unificación simbólica: un Estado, una nación, una cultura. Las diferencias y los usos locales había que borrarlos para la edificación de una única cultura nacional, tanto para una mejor acumulación capitalista como para un mejor control político del territorio. Como sostiene Bernardo Subercaseaux, a fines del siglo XIX y principios del XX Chile se encontraba «entre el reclamo por una cultura propia afincada en lo nacional-popular y la inserción en un sistema internacional que exige la participación en la cultura contemporánea de Occidente».⁵⁶ Así, cuando nos referimos al complejo proceso que fuerza la unificación cultural, no se trata solamente de construir una idea de Nación que someta a las culturas locales, sino que también de cómo la Nación misma busca insertarse en lo que en ese entonces se ve como el acceso a la «civilización». Martín-Barbero lo expresa de la siguiente forma:

«Se quería ser Nación para lograr al fin una identidad, pero la consecución de esta identidad implicaba su *traducción* al discurso modernizador de los países hegemónicos, pues sólo

⁵⁵ Martín-Barbero, 1991.

⁵⁶ Subercaseaux, 2011: 469.

en términos de ese discurso el esfuerzo y los logros eran evaluables y validados como tales.»⁵⁷

Dentro de este contexto, nuestro periódico no fue, ni pudo ser, ajeno a esa corriente. Y, con la imagen de la guerra presente, pero, sobre todo, con el recuerdo del sacrificio de cientos de miles de «rotos» que dieron su vida por la causa nacionalista, el discurso de *El Aji* identificaba «pueblo llano» con «nación», aun cuando hasta ahora el lenguaje de la Nación siempre hubo de ser pronunciado por los hijos de la élite. He aquí, entonces, una apropiación discursiva que no podemos soslayar. Tras hacer revisión y análisis del archivo, hemos podido encontrar tres aspectos que conciernen al discurso nacionalista presente en *El Aji*. El primero de ellos es que la defensa nacionalista mantenida por *El Aji* le reprochaba a la misma élite su falta de memoria del conflicto:

«El gobierno de nuestra nación parece empeñado, como se ve, en hacer desaparecer de su memoria los heroicos sacrificios conquistados gloriosamente en el campo de batalla por los nobles y denodados hijos de Chile. (...) Estamos ciertos, muy ciertos, evidentemente convencidos, de que, si el día de mañana se suscitasen nuevas emergencias y hubiera nuevamente guerra con alguna de las naciones extranjeras, este pobre pueblo que hoy gime encadenado a la miseria, al sufrimiento y al hambre por culpa del Gobierno de Chile, rompería, con mano potente e inquebrantable sus opresoras cadenas, y con ellas cargaría, impávido y frenético de entusiasmo patrio, los cañones que no mucho tiempo ha le sirvieron para vencer gloriosamente al enemigo, en mil desiguales combates.»⁵⁸

El gobierno de Chile, según *El Aji*, estaba más preocupado en construir mil obras públicas (dilapidando el erario público, como es común encontrar en sus páginas), en promover la inmigración, en sacar la mejor tajada de los beneficios del Estado o lisa y llanamente en dejar que el pueblo muriera de hambre. Pero no solo eso; esas preocupaciones lo tenían absorbido, sin ocuparse de promover el patriotismo que tanto impulso había dado a la victoria bélica y al sentido de pertenencia a la chilenidad. Criticaba, así, que no se conmemoraran ni el combate de Angamos⁵⁹ ni el de Pisagua,⁶⁰ triunfos que habían terminado por inclinar la guerra a favor de Chile en el primer año de combate. Es por eso que, al mencionar un nuevo aniversario del primero, su sentencia final era que «*El Aji*, más patriota que todas las autoridades constituidas, envía un afectuoso saludo a todos los sobrevivientes de tan importante hecho de armas.» Chile no solamente era olvidado con sus veteranos de acuerdo a *El Aji*, sino que además quienes habían sacado la mejor parte de la guerra (los ricos) eran unos malagradecidos que no les importaba nada más que sí mismos. Ejemplo de ello es la siguiente noticia:

⁵⁷ Martín-Barbero, *op. cit.*: 168.

⁵⁸ *El Aji* N° 17, 25 de noviembre de 1889.

⁵⁹ *El Aji* N° 8, 7 de octubre de 1889.

⁶⁰ *El Aji* N° 13, 4 de noviembre de 1889.

«El reo Navarro, que hizo la campaña del norte en el ejército, murió comido por los gusanos en el presidio. La dirección de prisiones, desempeñada por estúpidos mamones, debe la muerte de Navarro. Tenga presente el pueblo que los ricos quieren acabar con la rotería, según lo gritan todos los días, pero *El Ají* no les dará sogas.»⁶¹

Con los años, el fervor nacionalista de nuestro periódico no decaería. Prueba de ello son las efemérides de la guerra aparecidas en un número de mediados de 1892, donde podemos argumentar que allí hay un gesto evidente de tomarse la memoria por sus propias manos, como si educase al pueblo — en todo caso, a sus lectores — en los detalles de un conflicto que no podía ni debía ser olvidado.⁶²

En segundo lugar, algo que ya veníamos destacando: existe en las páginas de *El Ají* una defensa acérrima del Ejército de Chile como institución. La condición de aquellos militares y veteranos de la guerra contra la alianza peruano-boliviana nunca dejó de ser motivo de preocupación para nuestro periódico. Especial relevancia tenía, en este sentido, los salarios que recibían los militares, los cuales se pagaban atrasados, no eran remunerados regularmente,⁶³ o simplemente eran demasiado bajos:

«¿En qué quedó el proyecto presentado a las cámaras sobre aumento de sueldos al ejército? ¿Quedará durmiendo encarpetaado hasta el fin del mundo? Eso es lo más natural. El gobierno está gastando el dinero que existe en arcas en la inmigración. ¡Como [si] esos extranjeros fueran los que dieron gloria el país!»⁶⁴

No obstante lo anterior, la defensa del ejército redundaba en la defensa más bien de la soldadesca frente a sus superiores, o en todo caso a la defensa de los oficiales de menor rango frente a los mismos. Esto no tiene nada de extraño si consideramos que los primeros provenían de una extracción popular y los últimos no, y había una consciencia acerca de ello. Es decir, aquí ya aparece un cierto aire a defensa de clase, la cual se replicaba en las instituciones militares y que era preciso denunciar:

«Los diarios han publicado la noticia de que el distinguido alférez de artillería, don Tobías Barros Merino, ha sido reducido a prisión de orden del señor comandante General de armas de Santiago, y se le procesa actualmente por haber tenido la *audacia* de reclamar su ascenso después de servir diez años como alférez, de haber observado una conducta *intachable* y de haber sufrido más de *sesenta* postergaciones. El ejército es hoy manejado a golpe de garrote por los jefes de cantón; la injusticia es la que predomina. Palo para el soldado, para mañana exigirle que fusile al pueblo. Premio para los adulones que siempre viven de la intriga y que así consiguen hacer carrera.»⁶⁵

Tercero, la defensa de la «patria» es, evidentemente, a costa de las otras naciones. Hubo así una preocupación en *El Ají* por los pactos limítrofes y en general por las relaciones

⁶¹ *El Ají* N° 45, 14 de abril de 1890.

⁶² Las efemérides en cuestión aparecen en su N° 144, del 25 de julio de 1892.

⁶³ *El Ají* N° 103, 16 de noviembre de 1891.

⁶⁴ *El Ají* N° 21, 9 de diciembre de 1889.

⁶⁵ *El Ají* N° 45, 14 de abril de 1890. Énfasis en el original.

diplomáticas de Chile con las naciones vecinas. Una sección especial de nuestro periódico, dedicado a recoger los rumores que circulaban por el espacio público popular santiaguino (llamado «díceres»), ponía lo siguiente poco después de la denuncia a la que hacemos mención: «se corre con mucha insistencia de que el Perú tiene hecho un pacto secreto con el Brasil y la Argentina, para impedir que Chile se quede con Tacna y Arica. ¡Ah Perú impotente, nunca se te quitará lo marica y traicionero!»⁶⁶ Pero del rumor hostil al Estado argentino, *El Aji* pasó a una retórica de defensa patriótica que rayaba en la amenaza belicista:

«Desde estas mismas columnas hemos dicho, en distintas ocasiones, que los señores de la otra vaina nos profesan un odio franco y cordial. En esto los argentinos no son más que consecuentes con su pasado, su presente y con lo que tal vez desean para su porvenir. En todo tiempo Chile ha sido su más tenaz pesadilla, el fantasma que turba sus sueños de engrandecimiento y predominio en la América del Sur. Pruebas al canto. Los señores argentinos, cuando se verificó el rompimiento de nuestras relaciones internacionales con el Perú y Bolivia, no sólo no ocultaban su simpatía con los aliados, sino que sin embozo proclamaban a los cuatro vientos la próxima derrota de Chile (...) Al presente, a propósito de la cuestión de límites, inventa los más extraños planes, desarrollan las más peregrinas teorías y suponen a Chile intenciones que sólo pueden existir en ánimos exaltados por algo parecido al temor o la envidia (...) Volvemos a repetirlo: sepan nuestros vecinos que no deseamos manifestarnos [contra] ninguno de ellos; pero si por desgracia sonara para Chile la hora de una ruda y tremenda prueba, este pueblo trabajador y viril probará a la faz del mundo que sus hijos son siempre los descendientes de Caupolicán y Lautaro.»⁶⁷

Los pasajes expuestos a lo largo de este capítulo evidencian con creces que el discurso de *El Aji* apropió para sí, para sus lectores y para la constitución de una subjetividad que ya no podemos llamar solamente popular, sino que nacional-popular, elementos discursivos provenientes de la cultura hegemónica de su época. Cultura que tendió a esparcirse por los rincones del país para unificarlo, homogeneizarlo en términos simbólicos y llevar la «luz de la modernidad» a los habitantes del país.

⁶⁶ *El Aji* N° 49, 28 de abril de 1890.

⁶⁷ *El Aji* N° 159, 7 de noviembre de 1892.

Capítulo 3: Resignificaciones y desplazamientos. Lenguaje de clase, religiosidad popular, espacios y prácticas populares

Ya hemos visto cómo el lenguaje satírico de *El Ají* responde a un espacio discursivo que podemos caracterizar como liberal y burgués, el cual viene marcado por la lógica de los derechos y las libertades. También hemos dicho que el lenguaje satírico responde simultáneamente a los inicios de la conformación de un discurso de tipo nacional-popular, resultando con ello la formación, en los sectores del artesanado urbano de fines del siglo XIX, de lo que Sergio Grez ha llamado un «liberalismo popular».¹ Hay allí, ahora argumentamos, la constitución de un discurso nuevo, una nueva manera de entender la subjetividad colectiva popular, que resulta de los distintos desplazamientos que ocurrieron al entrecruzarse la cultura pre-ilustrada y la cultura iluminista. Por supuesto, la segunda fue una avalancha sobre la primera que, sin desaparecer, fue alterada de forma tan radical que hablar de ella a fines del siglo XIX se vuelve solo una distinción analítica. El objetivo de este capítulo será señalar detalladamente cómo al menos cuatro elementos del discurso de *El Ají* — a decir: lenguaje de clase, religiosidad popular, espacios-prácticas populares, y carnavalización del lenguaje — constituyen episodios disruptivos del orden del discurso, dando lugar a resignificaciones significativas y creando con ello nuevos sentidos comunes.

Si el discurso constituye el sujeto, entonces la reconversión discursiva tiene efectos sobre la forma en que esa subjetividad es vivida. Es preciso, entonces, mirar la otra cara del discurso: el sujeto. Aquélla de cómo éste — como diría Spinoza — *persevera en su ser* dentro del régimen de discursividad imperante. Si pasamos al punto de vista de la constitución del sujeto, podríamos ver su actividad en la medida en que, para autoafirmarse, éste debe luchar por modificar el statu quo. Luego, cuando se asocia con otros en función de esos objetivos, el *ethos* disruptivo pasa a ser una forma de subjetividad compartida. En síntesis: entender el sujeto popular desde su actividad y ya no desde su pasividad, desde su afirmación y no desde su negación. Se trata de una mirada que el mismo Foucault abordara al hablar de los fenómenos de «rebelión de la conducta». Esto es, una lucha por

¹ Grez, 2002: 107-112.

definir una subjetividad nueva y contrahegemónica, alternativa a la norma social predominante que delimita esa subjetividad. Foucault sostiene que las rebeliones de la conducta son luchas que

«cuestionan el status del individuo: de una parte, afirman el derecho a ser diferente, y subrayan todo aquello que hace a los individuos auténticamente individuales. De otra parte, atacan todo lo que separa al individuo, [todo aquello] que rompe sus vínculos con otros, lo que parcela su vida comunitaria, lo que lo fuerza a permanecer ensimismado y atado a su propia identidad *de una manera constrictiva*.»²

El caso ejemplar de esas revueltas es, sigue Foucault, la Reforma y el surgimiento del protestantismo, «una gran crisis acerca de la experiencia occidental de la subjetividad, y una revuelta contra el tipo de poder religioso y moral que le dio forma, durante el medievo, a esta subjetividad».³ Rebelarse contra esa forma de subjetividad da lugar a una completamente nueva, contra-hegemónica. Las rebeliones de la conducta son, entonces, aquellas que

«(...) se revuelve[n] en torno a la pregunta: ¿quiénes somos? Son una denegación de esas abstracciones (...) que ignoran quiénes somos individualmente, y también son una denegación de la inquisición científica o administrativa que determina quién uno es.»⁴

Las rebeliones de la conducta son justamente episodios que *parten* de la norma social, la cual constituye su – para volver a Judith Butler – «horizonte de inteligibilidad», configuración particular de un arreglo de relaciones de poder. Por tanto, siguiendo la lógica butleriana: «el poder no se limita a la voluntad. (...) [L]as relaciones de poder limitan y forman las opciones mismas de la voluntad. Por consiguiente, el poder no puede ser ni retirado ni rechazado, sino sólo replanteado.»⁵ El desarrollo de nuevos saberes (y, lo que nos interesa, contra-saberes) no viene sino a abrir nuevas posibilidades de vivir la subjetividad y de crear nuevos tipos normativos de sujeto. Ese replanteamiento es justamente el desplazamiento que permite nuevos tipos normativos contra-hegemónicos.

En nuestro caso: el contra-saber de estos obreros tipógrafos del Partido Democrático, la escritura de prensa satírica con fines de acercamiento al mundo popular, estaba limitada por las opciones del régimen de verdad de fines del siglo XIX. Pero el replanteamiento de la subjetividad popular construía nuevas posibilidades, realizaba nuevas combinaciones, establecía nuevos ideales normativos. En una palabra: *creaba*. Sin embargo, esa

² Foucault, 1982: 781. Énfasis añadido.

³ *Ibid.*: 782.

⁴ *Ibid.*

⁵ Butler, 2007: 246. Dado que Butler piensa la desestabilización del género directamente en los términos teóricos de Foucault, esta frase sirve de mucha ayuda para entender foucaultianamente el poder.

modificación del statu quo solamente podría haber sido hecha mediante el replanteamiento del alcance, número e implicancias de las opciones disponibles. Por ende, pedir el respeto de los derechos civiles de los «rotos» podía significar abrir toda una agenda de cuestionamientos respecto a lo excluyente que era el sistema político oligárquico para y con los sujetos populares. Hay un descontento y una insatisfacción que solo van siendo llenadas con acciones que aspiran al cambio social, desafiando formas institucionalizadas de poder. El mundo popular se percibe como excluido de los beneficios del progreso y de la modernidad. Ergo, había que lograr incluirlo. Pero para hacerlo, debía educársele y organizársele (es decir, hay aquí una clave racional-iluminista). No obstante, *El Aji* se granjeaba la simpatía de sus lectores al aspirar a la educación y organización por medio del lenguaje de los mismos sectores populares. Esto es, abría un *diálogo intercultural*, de mediación e hibridación lingüística. La prensa obrera «seria», en cambio, no sería capaz de este movimiento —y, por ende, tal como argumenta Sunkel,⁶ en el largo plazo hizo desaparecer las formas lúdicas de resistencia, desapareciendo con ello la conexión con la espontaneidad festiva del mundo de la vida popular.

En este capítulo revisaremos cuáles son los puntos de conflicto planteados por *El Aji* donde más presente se encuentran aquellos desplazamientos sustantivos que hemos denominado «resignificaciones», y que configuran la definición de un «nosotros-pueblo» contra-hegemónico. Como ya veníamos anticipando, existen cuatro órdenes discursivos donde el plano de las resignificaciones es evidentemente acuciado: (1) que el lenguaje liberal en clave de derechos transita hacia un lenguaje propiamente de clase, es decir, la defensa de derechos sociales de una «clase popular». Pero ese lenguaje también se aleja del lenguaje obrerista, por cuanto propone una forma de ser popular festiva, a veces burlesca, a veces seria, y que dice las cosas medio en serio, medio en broma (recurre a la ironía), y que gusta de arrojar *chinchorrazos* a sus blancos de ataque, no discursos argumentativos dentro de un debate racional. (2) El lenguaje religioso empleado por *El Aji* tiene la forma de una puesta en escena de la figura de Jesucristo como un héroe popular condenado a morir en la cruz por los oligarcas. Como veremos, el discurso popular de *El Aji* apunta a la dimensión religiosa del pueblo chileno, cuya cultura católica tenía siglos de arraigo. Con ello, no solo *reconvierte* los derechos del pueblo a través de una interpretación escatológica del conflicto social, sino que además *reconvierte* elementos de

⁶ *Ibid.*

la *des*-hegemonía pre-ilustrada en armas contrahegemónicas y con aspiración emancipatoria. A los dos elementos mencionados anteriormente podemos agregar otros dos desplazamientos, los cuales están marcados esta vez respecto del discurso iluminista obrero y que se acercan al mundo de la cultura popular pre-ilustrada. El primero de ellos concierne a (3) la reivindicación de espacios y prácticas de sociabilidad popular que otras porciones de la cultura obrera consideraban nefastas – particularmente el alcoholismo y los espacios festivos como la *chingana*. No se trata de que *El Ají* defienda un sujeto popular alcohólico. Se trata más bien de que nuestro periódico no se hace problemas con el hecho de que los sujetos populares beban mientras sigan siendo seres autónomos. Así, no juzga el consumo de alcohol *per se*, como los periódicos y en general el discurso obrero «serio», sino que llama a festejar con él en cantidades más moderadas. El consumo de alcohol, asociado a la festividad popular desde la Colonia, es tomada por *El Ají* como una suerte de culto dionisiaco, si se nos permite la expresión, y no necesariamente como una lacra típica de la *Cuestión Social*. Finalmente, el contrapunto a la inclusión de espacios y prácticas populares en un discurso iluminista por parte de nuestro periódico trató de cómo éste se posicionó frente a prácticas lúdicas como el circo popular, el cual juzgaba como no instructivo para las clases populares, pero a cambio reivindicaba el teatro y las marionetas. Por último, tenemos (4), un aspecto que llamaremos «carnavalización del lenguaje». Por tal entenderemos la irrupción de episodios disruptivos de oralidad popular en el orden racional-iluminista del discurso. Esos episodios resultan fundamentales, pues hablan en un lenguaje cercano al de la porción no letrada del mundo popular. Por ende, acercan las reivindicaciones políticas y gremiales al mundo de la vida y a la cotidianidad de esos sectores más marginales.

1. Lenguaje de clase. El caso de una doble resignificación

«Se van a concluir las sesiones ordinarias del Congreso y nuestros representantes nada han hecho por el bien público. Hay proyectos importantísimos encarpados, como es el del señor Ruperto Murillo, que redundan en beneficio de la clase obrera y que ni siquiera los han tomado en cuenta. Déjense, pues, nuestros representantes, de tratar sus propios intereses y hagan algún día algo por mejorar la condición del proletario.»

— *El Ají* N°1, 26 de agosto de 1889

«En estos momentos Europa presencia un movimiento obrero que no se ha visto jamás. Las clases trabajadoras de Alemania, Inglaterra, Francia, Italia, Bélgica, España y algunas partes de la Europa del Sur, respetando y poniendo en práctica los hermosos lemas de igualdad, unión y confraternidad, pasean hoy sus estandartes y dan a comprender a los gobiernos, a

los oligarcas y aristócratas que sus vidas, principios, fortunas, etcétera dependen de la voluntad del pueblo solamente. Desde este alejado rincón de la América del Sur enviamos a los obreros del Viejo Mundo nuestra más sincera adhesión (...)

— *El Ají* N°50, 2 de mayo de 1890

Hasta ahora nos habíamos referido a que el sujeto popular construido por *El Ají* utilizaba un lenguaje liberal de derechos, en el entendido que los clamores políticos de los demócratas eran los de extender los «beneficios» de la modernidad entre las clases populares: por una parte, un modelo de gobierno que apuntaba al «progreso», donde la tiranía y el autoritarismo eran vistos como resabios de un pasado pre-ilustrado, bárbaro. Pero, por otra parte, modelo no solo de gobierno, sino que también de *gubernamentalidad*.⁷ La modernización del mundo popular ponía en juego una serie de técnicas científicas de intervención social (la estadística, la higiene, la salud pública, etc.) Así, «extender los beneficios» de la modernidad a las clases populares implicaba el desarrollo tanto de un liberalismo republicano «popular», partidista, como de un alineamiento con el discurso científico de la cultura ilustrada. Es justamente ese entrecruzamiento racionalista donde *El Ají* busca situarse como una suerte de vanguardia popular. Por cuanto, sostiene nuestro periódico, quienes están encargados de acercar los beneficios de la modernidad al mundo popular, es decir, los liberales del gobierno de Balmaceda, nada hacen por el «roto»; únicamente le ponen obstáculos (como es, sabemos, la inmigración). Así lo ponía textualmente, achacando a las élites su falta de compromiso con la causa de la «regeneración del pueblo»:

«Estos y algunos economistas a la violeta, como Tirso Rodríguez, son los más empeñados en traer obreros del extranjero, ¡porque el obrero chileno es borracho, corrompido y dilapidador! No negaremos que existen algunos malos obreros, como a los que estos señores se refieren; pero de esto nadie tiene la culpa sino ellos mismos, que jamás se han preocupado del adelanto de las clases trabajadoras como no sea para humillarlas, vejarlas y explotarlas.»⁸

⁷ Como bien apunta T. Lemke, «gubernamentalidad» se descompone, semánticamente, en *gouverner* y *mentalité*: es el problema de gobernar acompañado de los *modos de pensamiento* que lo acompañan (Lemke, 2002: 50). Según Foucault, la gubernamentalidad trata más de disponer cosas que de imponer la soberanía mediante la ley. La ley es, de hecho, una de las tácticas de la gubernamentalidad, pero no la única (1991: 95). Otro pasaje releva de forma bastante clara a lo que Foucault se refiere al hablar de gubernamentalidad, donde lo que está en juego es una imbricación entre los seres humanos y «las condiciones que lo rodean: riqueza, recursos, medios de subsistencia, las cualidades específicas del territorio como clima, irrigación, fertilidad, etc. (...) su relación con costumbres, hábitos, modos de pensar y actuar, etc. Por último (...), su relación con accidentes e infortunios como el hambre, las epidemias, la muerte, etc.» (*ibid.*: 93).

⁸ *El Ají* N°3, 9 de septiembre de 1889.

La misión política autoimpuesta de *El Ají* es, pues, justamente hacer que los obreros chilenos se organicen, y que por lo mismo dejen de ser vistos como «borrachos, corrompidos y dilapidadores». Es respecto del tópico político-institucional que nos situaremos en perspectiva para evidenciar transformaciones sustantivas del orden del discurso enunciado por *El Ají*. La resignificación fundamental en este proceso es la adopción de un lenguaje cada vez más de clase, con reivindicaciones ya no solamente en términos de derechos civiles, sino que también de defensa de derechos económicos. Pero esa defensa es irónica, contiene satirización, acidez, burla y ludicidad (y ya hemos visto algo de eso en los últimos fragmentos de prensa citados). Es decir: se adopta un lenguaje de clase, que en todo caso convive con aquel del pueblo en términos liberal-republicanos; pero ese lenguaje es más del «roto» que del «obrero», en el sentido de tener irrupciones de oralidad popular dentro de un discurso (escrito) de clase. Doble resignificación entonces: la adopción de un lenguaje de clase (y, por ende, apartamiento del lenguaje liberal-republicano), y la enunciación de éste con el lenguaje común y oral de los sectores populares. Además, si consideramos que en los años de 1890 el discurso socialista/marxista aún no llegaba a Chile—eso sucedería después de 1905, punto a partir del cual el discurso de clase se fue haciendo hegemónico en las organizaciones políticas y sociales de izquierda—,⁹ el hecho de que un periódico proveniente de una cultura liberal «plebeyizada» comenzara a hablar con un lenguaje de clase que además ocupaba términos de la cultura popular pre-ilustrada es de por sí un desplazamiento importante en el orden discursivo que analizamos.

Se nos hizo evidente que la construcción del sujeto obrero en términos de un lenguaje de clase, en el caso de *El Ají*, fue realizada a partir no solamente de su oposición con las élites, sino que, tomando como epicentro el nacionalismo imperante en el orden discursivo de nuestro periódico, fundamentalmente en oposición a los migrantes europeos (sobre todo, españoles, italianos y franceses) que llegaban a Chile producto de las políticas de colonización impulsadas por Balmaceda. La construcción clasista de la identidad popular y, sobre todo, el apartamiento de un lenguaje liberal-republicano, se relacionan estrechamente con este fenómeno. Las demandas económicas del mundo popular tienen que ver con lo que veían como el trato preferente que recibían los inmigrantes en relación

⁹ El historiador J. Massardo (2001) es quien plantea que la llegada del pensamiento socialista a Chile es un fenómeno del siglo XX. A diferencia de Europa, donde existieron por ejemplo la Sociedad Fabiana, los cartistas y los socialistas «utópicos» en los siglos XVIII y XIX, como antesala del auge del socialismo de corte marxista (y marxista-leninista). En los años de 1890, socialismo y anarquismo eran de plena vigencia entre las organizaciones obreras en Europa. No sucedía lo mismo en Chile.

a los trabajadores chilenos. Ejemplos hay de sobra, como la siguiente noticia publicada a fines de 1889:

«Es sábado, como a las doce y media, hora en que debían efectuarse los pagos a los trabajadores de la canalización del Mapocho. Un número no despreciable de operarios chilenos, pues pasarían de novecientos, se amotinaron porque no se les hacía el pago con la regularidad que anteriormente se efectuaba, pues el ingeniero señor Coe había dado órdenes terminantes para que dichos pagos se hicieran para los trabajadores chilenos, y solamente para ellos, cada quince días, mientras que para los operarios extranjeros se efectuaban sin interrupción y semanalmente, obligando a nuestros infelices trabajadores chilenos a dar el quilo, y a sacrificar con esta cruel medida a la familia e hijos de estos desventurados, que no tienen más protección y amparo que el escaso salario de su trabajo.»¹⁰

Cabe recordar que el discurso anti-inmigratorio era común a las publicaciones de obreros y artesanos del siglo XIX.¹¹ Por eso, para *El Ají*, no sólo se trataba de que los inmigrantes que vendrían a trabajar a Chile como obreros fueran el problema más acuciante de los sujetos populares.¹² El problema era que los recién llegados no eran solo obreros, sino que muchos también ejercían profesiones que, de acuerdo a nuestro periódico, se aprovechaban de la ignorancia de las clases subalternas chilenas; y ahí estaba nuevamente *El Ají*, como defensor de ese conjunto social que veía como un pueblo desvalido frente a la usura. Así lo indica un breve artículo aparecido a fines de 1891 titulado «A los dueños de la Casa de Préstamos, eternos explotadores de las clases proletarias»:

«¿Hasta cuándo toleran nuestras autoridades este descarado robo de las tituladas Casas de Montepío? La tolerancia con esta industria no es otra cosa que autorizar el robo, porque estos hábiles españoles son especiales para explotar la ignorancia de nuestras clases proletarias que carecen de ilustración y de conocimientos rudimentarios en economía (...)»¹³

Por eso, número tras número *El Ají* no dejaba de denunciar en sus páginas el «abandono» que el pueblo trabajador padecía de parte del gobierno, que solo se ocupaba, según el periódico, de sus políticas de inmigración. Despreocupaba el gobierno, de esta manera, de mejorar las condiciones laborales de los cocheros, trabajadores sometidos a «condiciones de esclavitud»,¹⁴ de pagarles mejores sueldos a los preceptores,¹⁵ y se le acusaba de no hacer nada por mejorar las condiciones de vida de los sectores populares:

«La población Portales están en un estado miserable. Allí no se ve jamás policía ni alumbrado. Las calles son puros basurales y los pillos abundan. Los vecinos pagan sereno y alumbrado puntualmente. ¿Y de la población Ovalle qué diremos? ¡Oh, esto clama al cielo! Este barrio es el más descuidado de todos los de Santiago. Los comisarios parece que no se

¹⁰ *El Ají* N° 3, 9 de septiembre de 1889.

¹¹ Cf. Grez, 1998.

¹² Como veremos en detalle en el capítulo siguiente.

¹³ *El Ají* N° 103, 16 de noviembre de 1891.

¹⁴ *El Ají* N° 8, 7 de octubre de 1889.

¹⁵ *El Ají* N° 17, 25 de noviembre de 1889.

les pagara sueldo porque no dan un tranco fuera de su casa. Estos, parece que se han dicho: el patrón se fue a los toros, vámonos todos.»¹⁶

Por otra parte, las demandas económicas de los obreros se vinculaban a que los abusos de poder de parte de los empleadores tenían mucho que ver con que las fuerzas de orden estaban de parte de éstos. Con este desplazamiento, donde se identifica a un opresor y sus cómplices, comienza *El Aji* a enunciar un discurso de clase. Este argumento debe leerse con cuidado ya que, recordemos, *El Aji* es un exaltado creyente en el Ejército de Chile. Sin embargo, ya vimos anteriormente que incluso *al hablar del ejército* había formulaciones donde por ejemplo se identificaba a los soldados rasos en oposición a los «oficialillos mandones», tomando siempre partido por los primeros. A la hora de hablar de relaciones laborales (con masas de trabajadores cuyos derechos no eran respetados), el lenguaje sería con mayor razón formulado desde el discurso de clase. Pero consideremos este asunto, también, desde otro punto de vista. Ya hemos visto que los órdenes discursivos refieren a conjuntos regulares de articulación que *circulan* por un contexto social-temporal dado. En este sentido, en tanto proceso comunicativo y de circulación de ideas, el discurso es una interacción. Por ejemplo, entre el público y sus lectores. En *El Aji*, los lectores tenían una voz, la cual estaba mediada por las cartas al editor y por las colaboraciones en diversas publicaciones: desde poesías, historias cortas, chismes, acusaciones, etc. Es justamente en las colaboraciones del público donde el discurso de clase es más acuciado. Esto podría ser interpretado de diversas formas: (1) que el público lector de *El Aji*, altamente politizado por tratarse de un sujeto (si bien popular) letrado, manejaba como término común un lenguaje que, si en Europa era de plena vigencia, en América Latina recién comenzaba a calar en los sectores populares; (2) que la línea editorial de *El Aji*, más de corte liberal-republicano, era receptiva a estas ideas que, externas, le resultaban atractivas y comunes. Son hipótesis complementarias. Pero nada más que eso, hipótesis a explorar en el futuro. Lo cierto, para nosotros, es que el lenguaje, proveniente de la interacción escrita con el público desde el principio de su publicación, modificó el discurso *realmente existente* en *El Aji*. Pues en éste, las declaraciones que podrían considerarse clasistas eran mucho más sobrias (al menos, aquellas que referían a la vida cotidiana y no a los grandes acontecimientos políticos): «Responsable de la muerte de un peón en la canalización del Mapocho, es el empleado o ingeniero del trabajo que no

¹⁶ *El Aji* N° 49, 28 de abril de 1890.

hace revisar los cables de las grúas. El juez del crimen debe castigarlo».¹⁷ Lenguaje de derechos, aún. Sobrio, incluso cuando usaba expresiones populares en el medio:

«En Iquique y Concepción se han formado sociedades de socorros mutuos de tipógrafos. En la última ciudad nombrada eligieron presidente a (...) Bien por ellos; así es como puede educarse el obrero y tener un consuelo para el porvenir, porque esperar algún alivio o protección de nuestros gobernantes es lo mismo que pedirle peras al olmo.»¹⁸

Pero el público era otra cosa. Allí el sujeto popular en términos de clase es mucho más claro:

«Tengo conocimiento que a un herrero, que se le obligó a hacerse el pago cada quince [días], cuando llevaba doce, no sé por qué, cayó preso y salió a los varios después. [V]olvió al taller a ocupar su puesto para [completar] los quince días y recibir su plata y seguir trabajando; pero, ¿qué resultó? que se le dijo que no lo habían visto nunca trabajar en el taller, y que menos podía debérsele lo que él reclamaba. El pobre herrero, como es natural, gritó, protestó, expuso a cuantos encontró su justo reclamo; pero nada. Lo único que se le contestó por última vez, fue que si seguía en su reclamo lo meterían en la policía por algún tiempo.....»¹⁹

El sistema penalizaba a los sujetos populares. Los criminalizaba y les quitaba lo único que tenían, el salario por su trabajo. Al patrón del herrero no le importaba la razón por la cual uno de sus trabajadores había desaparecido de la faena antes de completar los quince días de acuerdo. Es más: desconocía al herrero. «Tú nunca trabajaste aquí, no te debo nada (...) Y no insistas, porque te meto preso». Todo este lenguaje, que comienza a tomar los ribetes dramáticos de una novela de Dickens, está teñido de las oposiciones de clase, que ya circulaban por las calles de Santiago en impresos a fines del siglo XIX. Pero la articulación de la resistencia, digamos, obrera, no pasaba por un lenguaje estrictamente iluminista. Adoptaba el lenguaje de la cultura popular pre-ilustrada: «Al *futre* de la calle de Carrión, que no tenga la mala costumbre de quedarse con el sueldo de los trabajadores.»²⁰ Para el público lector no chileno: «futre» es como eran tradicionalmente llamados los latifundistas en las zonas rurales, amos y señores de sus haciendas y de la fuerza laboral que las acompañaba. Pero en la era de la llegada de la modernidad, «futures» serían todos los jefes. Y contra estos futres, los urbanos, al menos estaba *El Ají*, que podía elevar la animosidad pública en su contra.²¹

¹⁷ *El Ají* N° 41, 31 de marzo de 1890.

¹⁸ *El Ají* N° 30, 20 de febrero de 1890.

¹⁹ *El Ají* N° 4, 16 de septiembre de 1889.

²⁰ *El Ají* N° 110, 10 de diciembre de 1891. Énfasis añadido.

²¹ Los futres realmente tales, los rurales, también eran motivo de preocupación de *El Ají*. En su número 19, del 2 de diciembre de 1889, podía leerse el siguiente saludo a la fundación del periódico *La Voz del Pueblo* en Concepción: «[...] Desde luego le enviamos a los obreros de Concepción nuestras felicitaciones por el gran paso que van a dar, fundando un diario que será la palanca que les sirva para delatar las crueldades que cometen los señores feudales con los pobres campesinos.»

Pero ahí donde se criticaba a los «futres» había todavía más elementos en juego. El lenguaje que transitaba hacia un discurso de clase contenía expresiones populares teñidas de ludicidad y de burla, es decir, que se apartaban de formulaciones racional-argumentativas. Había, entonces, irrupciones de oralidad popular en la articulación de un discurso obrerista de clase:

«Santiago, mayo 19, 1890.- Señor editor de *El Ají*-muy señor mío:

Desearía se dignase dar cabida en su acreditado periódico a las siguientes líneas: un francés que tiene una fábrica de agua de Seltz en la calle de la Libertad está cometiendo muchos abusos con los pobres que tienen la desgracia de ser empleados de él. Si uno llega un poco atrasado lo suspende hasta el día siguiente y le quita dos pesos del miserable sueldo que les paga. Hoy lo hizo con dos de nosotros: ganó cuatro pesos. Pero no es tan sólo eso; hay algo más curioso. En días pasados un inmigrante que trabajaba con nosotros dio golpes y patadas a un chileno. El motivo fue porque estaba sentado cerca de él, y como el pobre salió a quejarse a la policía, el patrón le quitó dos pesos cuarenta centavos de multa. El mes pasado le saltó ocho pesos a uno que estuvo cuatro días enfermo. ¿Qué tal, señor editor? Me parece que no sería malo refregarle un ají en el cuerpo a este francés para que no le chupe la sangre al pobre.

Quedo de usted su atento y S. S.- *José del Carmen Guerra R.*- (A nombre de algunos empleados de la fábrica).»²²

Cartas de este tipo abundaban en nuestra publicación periódica, y tanto por falta de espacio como debido a la necesidad de desarrollar otros temas, consignaremos solamente esta. Hemos de finalizar los desplazamientos que dan origen a un discurso de clase con irrupciones de oralidad popular señalando un último aspecto. El archivo, si lo queremos ver en su contexto, no sólo debemos evaluarlo en su intra-textualidad, sino que también en su con-textualidad. Esto es, analizar un párrafo y ver a qué orden discursivo pertenece cada uno de sus elementos constitutivos es una parte de la hermenéutica, pero ésta no se reduce únicamente a aquello. Es necesario analizar el texto en relación a los insertos colaterales que contienen las páginas del archivo. En este sentido, el híbrido que resulta entre oralidad popular y discurso de clase está no solo en las cartas al editor y otros escritos exteriores a los redactores de *El Ají*. La hibridación está también en la estructura gráfica de la impresión: cómo a una opinión política o a una denuncia laboral sucedían escritos humorísticos o contados desde la óptica de la cotidianidad popular. Seguiremos desarrollando esta parte del análisis en el apartado 4) del presente capítulo, cuando nos refiramos al lenguaje «carnavalizado.»

²² *El Ají* N° 56, 26 de mayo de 1890.

2. Religiosidad popular: cuando Cristo es el paladín de los pobres frente a la oligarquía

«*La Tribuna*, para su honra, ha denunciado un hecho vergonzoso y que pone a la vista de todo un país la dureza de corazón y negligencia de los que, ganando grueso sueldo, están encargados por la ley de vigilar las prisiones. Un pobre hombre, roto al fin, agoniza lentamente a todo sol en el día y a la fría intemperie de la noche, durante un largo mes, sin que haya habido una mano compasiva que le dé protección (...) Pero, como decía el gran demócrata Jesucristo: tienen ojos, pero no ven; tienen el corazón duro como la piedra para el pobre que cae en sus garras, pero tienen hospitales confortables para los ladrones de levita.»

—*El Ají* N°43, 7 de abril de 1890

En el capítulo precedente hemos mostrado cómo la religiosidad católico-apostólico romana iba en retroceso conforme la modernidad se iba imponiendo como modo de vida en la sociedad chilena. Hemos dicho allí que fue un repliegue que llegó a un punto tal, que a fines del siglo XIX el lenguaje religioso estaba afuera de la hegemonía del régimen de verdad, dominado por el cientificismo y en general por varias clases de iluminismo. No obstante, este repliegue, sosteníamos, refiere fundamentalmente a la cultura escrita. La vasta población analfabeta que había en el Chile finisecular, que solamente había tenido siquiera algún contacto con las ideas dominantes a través de la difusión impresa (liberal-republicanismo, cientificismo, nacionalismo), tenía los pies y la cabeza en la cultura pre-ilustrada. Los redactores de *El Ají* parecieran haber estado bastante conscientes de esto. Quizás, teniéndolo por convicción, creyeran que se acercaría a esas masas populares si lograban conectar con su lenguaje y sus referentes culturales. Pero lo decisivo acá es que el mismo artefacto impreso, mediador entre la modernidad y la tradición, hacía suya la religiosidad popular, *pero en clave de resistencia*. Es decir, la adoptaba y la resignificaba. Era común, entonces, que *El Ají* se refiriera constantemente en sus páginas a temas donde la religiosidad y las instituciones religiosas estuvieran presentes o fueran motivo de comentarios, pues la religiosidad y, más aun, la cultura religiosa, eran un componente inseparable del mundo popular de la época. De ahí que la cotidianeidad de los sectores populares estuviera marcada por la religión. Y de ahí entonces que, entrando en esa cotidianeidad, *El Ají* contara episodios como la siguiente, donde el fervor de los fieles, sintiéndose ultrajados, tomarían la justicia en sus propias manos:

«En el pueblo de Codegua (Rancagua) algunos individuos se robaron la imagen de la virgen del curato y la echaron al fondo del río. Luego se supo quiénes fueron los autores del sacrilegio y los fanáticos indignados por tal atentado incendiaron las casas de los autores. ¿Qué tal la venganza?»²³

²³ *El Ají* N° 173, 13 de febrero de 1893.

Se trataba de situaciones no poco usuales dado el contexto en el que nos encontramos. La noticia anterior, en todo caso, revela únicamente la superficie, que refiere a la narración de situaciones donde elementos religiosos del mundo popular estuvieron en juego (en este caso, el robo de una imagen de la virgen en Codegua). Pero para comenzar a ir más allá de la mera superficie es necesario hacer mención a cómo *El Aji* no solamente narró noticias referidas a y en relación con la religiosidad popular, sino que adoptó desde el inicio un lenguaje repleto de referencias bíblicas. Considérese este pasaje, donde *El Aji* responde en su editorial a una editorial del periódico *La Libertad Electoral*, donde éste defendía las políticas migratorias del gobierno de Balmaceda:

«(...) Pero se les ha salido el tiro por la culata [a los redactores de *La Libertad Electoral* y su editorial favorable a la migración], porque el Partido Democrático, que representa genuinamente los intereses del pueblo elector, bien los conoce, y les negará sus votos arrojándolos del templo de las leyes como el Maestro arrojó del templo de Jerusalén a los mercaderes diciéndoles: id con vuestra música a otra parte.»²⁴

Los demócratas no debían de creer en los «cantos de sirena» de los liberales. Y para ello, curiosamente, se apartarían del lenguaje laico-racionalista, haciendo mención a que los liberales son iguales a los mercaderes de la época de Jesucristo. Pero la religiosidad en *El Aji* no se agota en la sumatoria de los acontecimientos cotidianos y las referencias bíblicas. Aún hay más. La religión es sagrada. Tanto porque la protege la Constitución y los *droits de l'homme et le citoyen* como porque la religión es un valor supremo, que está por encima de las rencillas políticas y de los odios fraticidas y partidistas. Transcurrida la guerra civil, esto se haría manifiesto:

«En la pasada contienda [la guerra civil de 1891] a muchos infelices oí decir con una ingenuidad que espantaba: voy a pelear por Dios y Nuestra Señora del Carmen. ¡Qué blasfemia! Mezclar el sacrosanto nombre del Supremo Hacedor en nuestras luchas fraticidas (...)»²⁵

Pero en seguida el discurso da el giro fundamental, dirigido a poner la religión *al servicio de un interés de clase*. Como sello de marca, dentro de la editorial el texto transita de la prosa al verso. Y, además, esa resignificación no podría haber tenido lugar sin ese ácido toque que distinguía a nuestro periódico satírico. De la blasfemia contra los valores cristianos *El Aji* pasaba entonces a representar una parodia de lo que dirían los oligarcas frente al sistema político que los beneficiaba:

[...] «De las costillas del pueblo
hizo Dios a los jetones
Mientras éste come alfalfa
Nosotros pavos y capones.»²⁶

²⁴ *El Aji* N° 81, 16 de octubre de 1890.

²⁵ *El Aji* N° 108, 3 de diciembre de 1891.

²⁶ *Ibíd.*

He aquí uno de los principales hallazgos de la presente investigación: que, en *El Ají*, la religiosidad popular es resignificada como discurso reivindicativo del pueblo trabajador. Y ese discurso reivindicativo además no viene solamente cargado de elementos religiosos, sino que además de elementos lúdicos populares. Existe así una suerte de ludicidad popular (cultura pre-ilustrada) articulada en torno a una demanda política (por tanto, racionalizada desde una cultura iluminista). La crítica a las autoridades religiosas – en la línea de la tradición establecida por la prensa satírica de Juan Rafael Allende – es mediante la ironía y la burla. Pero lejos de que señalar que la religión sea el «opio del pueblo», *El Ají* proclama que la Iglesia (católica) hace negocio redondo a partir de una disposición sincera del mundo popular chileno, la fe. A principios de 1893, en nuestro periódico se podía leer su postura respecto del hecho que recientemente el Arzobispado había establecido un pago por misa.²⁷ Luego de indicar cómo Jesús echó del templo de Jerusalén a los comerciantes (en una nueva alusión al mismo pasaje bíblico que comentábamos), *El Ají* señalaba, respecto de la circular del arzobispado que dictaminaba el estipendio, en un irónico tono:

«¡Cómo un Arzobispo católico faltaría a tal punto a su deber, que haría de la misa una mercancía sujeta a las fluctuaciones del cambio! ¡Cómo un Arzobispo católico convertiría la casa del Señor en un lugar de especulación y de lucro! (...) Por el bien de la Iglesia, monseñor, declarad que esa circular es apócrifa. No son, seguramente, algunas monedas que los sacerdotes echan en su bolsillo las que la iglesia necesita, sino creencia y fe (...) Nunca la iglesia ni la religión han tenido enemigos más peligrosos que los ministros traficantes de creencias; nunca la impiedad les ha asestado golpes tan terribles como los sacerdotes que comercian con la fe de las gentes sencillas.»²⁸

Pero va más allá de la ironía: *El Ají*, acto seguido, hace mofa de la situación con una dosis de sátira:

«La circular del arzobispo sobre el alza de las misas ha encontrado imitadores hasta entre las sacerdotisas de Venus. Un parroquiano entabla el siguiente curioso diálogo con la abadesa de un templo consagrado al amor:

-Pero señora, es una enormidad que hayan ustedes alzado la tarifa!

-¿Sí? ¿Y cómo el arzobispo ha dispuesto que se suba los precios de las misas a causa de la baja del cambio?

-¿Y qué tienen que ver ustedes con el decreto arzobispal?

-¡Ahora sí! ¿Sabe qué es curioso? ¿por qué habrían de tener los frailes más derecho que nosotros para el estipendio por nuestros servicios? (...)»²⁹

²⁷ El comentario a seguir es una respuesta a la siguiente declaración, consignada en el mismo *Ají*, donde a partir de ahora «el estipendio por cada misa manual o rezada será de dos pesos de la moneda corriente, por cada una de las misas de fundación que en adelante se establezcan». *El Ají* N° 179, 6 de marzo de 1893.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

Lo hilarante está por supuesto en la comparación que el diálogo establece entre la iglesia y los prostíbulos. Una calificación antes de proseguir. ¿Qué afirmamos exactamente cuando sostenemos que la religiosidad popular que *El Ají* manifiesta en su orden discursivo es «reivindicativa»? Que su estructuración enunciativa tiene (1) aspiraciones de emancipación política, entrando en la línea del lenguaje racionalista; (2) que, al generar esas aspiraciones, *resignifica* un orden discursivo que hasta entonces únicamente era capaz de expresar la resignación del pobre frente a la injusticia.³⁰ Esta *religiosidad reivindicativa de lo popular* permite nombrar la injusticia social (que es un tema que solo tiene sentido tras la Revolución Francesa y el proceso de independencia en América Latina; es decir, pertenece a la cultura del iluminismo) en un marco referencial donde Cristo es el redentor de los pobres, y es más: es el líder de la revuelta anti-oligárquica. La intersección da lugar a una hibridación de donde surgen nuevas posibilidades de sentido.

Un artículo titulado *Los que se van*, aparecido en las páginas de *El Ají* a fines de 1889, revela con bastante detalle el conjunto de intersecciones que daban lugar a un discurso de clase donde lo popular-tradicional se revolvía constantemente. Cabe recordar que nos estamos refiriendo a un inserto funerario, conmemorativo; por tanto, que despliega más explícitamente el lenguaje religioso, ya que remite directamente a las consideraciones sobre la muerte, terreno donde la ciencia aún tenía muchas respuestas que dar como para convertirse en saber hegemónico. Así era como el citado artículo describía el Cielo:

[...] «Aquí está proclamada la verdadera democracia porque aquí no hay pobres ni ricos. Aquí no se conocen los odios porque todos somos hermanos queridos. El eco de vuestras pasiones no llega, ni como un murmullo, a esta mansión bendita. (...) ¡El frágil oropel de las grandezas mundanas no tiene cabida, no penetra aquí en este infinito de bellezas, saturado de perfumes, poblado de armonías y de ángeles celestes y alados! Aquí no existen contiendas de pueblo a pueblo por un jirón de terreno, porque aquí está la gran República, la inmensa República proclamada y sellada por la sangre del crucificado y sancionada por un Dios que es nuestro verdadero padre, todo amor, todo bondad, todo ternura. Aquí no hay tribunales, las más veces de sangre y exterminio, porque no se conoce la mentira, la traición y el engaño, sino seres purísimos, exentos de toda imperfección, de toda mancha. Aquí no existen mujeres que traicionen, Mesalinas impuras, Judit que asesinen, porque aquí está la Eva perfecta y bendita, como saliera de las manos del Supremo Hacedor.»³¹

³⁰ Que es la posición que mantenía el Partido Conservador. La *Doctrina Social de la Iglesia*, que aparece por estos años, es también parte de estos desplazamientos que vienen aparejados a la condición del ser humano en la sociedad industrial; pero en este caso, se trataría de una resignificación de la idea misma de resignación del pobre para frenar las ideas contrarias al statu quo. Una resignificación, así, conservadora. El tema es amplio y queda abierto para próximas pesquisas.

³¹ *El Ají* N° 11, 21 de octubre de 1889. Las dos frases subsiguientes pertenecen al mismo texto referido.

Y aquí comienzan las irónicas comparaciones con la vida terrena *realmente existente*, donde abundaba la cofradía de grandes intereses económicos que, influyendo en la política republicana, daban sustento al orden oligárquico:

«El crispante chasquido del látigo que cruza al esclavo y al paria, no turba el concierto de los himnos celestiales cantados al Supremo Ser. Aquí no se ve la justicia burlada, la inocencia perseguida, ni el crimen triunfante, porque aquí está la suprema sabiduría y la suprema equidad. La luz del sol no quema ni tuesta la piel del desheredado, porque aquí la luz es más suave y esplendente que la de esa ininidad de soles que pueblan la inconmensurable esfera.»

Como finalización, el pasaje gira hacia la sátira menipea:

«Ni vuestros Alejandro, ni vuestros Césares, ni vuestros Napoleones, con su brillante y triste celebridad; ni vuestras testas coronadas con sus preocupaciones hereditarias, con su ingénilo y necio orgullo de raza, con sus legislaciones caducas, tienen asiento en este gran Congreso de la democracia y de la igualdad.»

En el Cielo, reino celestial de bondad y justicia, paraíso de la libertad, la democracia y la igualdad, los ricos y los aristócratas no tienen cabida. Lo cual fuerza el surgimiento del cuestionamiento político: ¿Y si queremos igualar la Tierra a las condiciones del Cielo, que es lo que prometen la ciencia, la tecnología, el progreso y la democracia? Es precisamente en la *apertura* del cuestionamiento político donde aparecen las posibilidades de desplazar las fronteras del marco de inteligibilidad cultural para dar lugar a nuevas formas de entender el entorno, de entenderse a sí mismo y de luchar por la autoafirmación. Y acá, en este contexto particular, esa lucha apelaba tanto a la religiosidad popular como a la ludicidad asociada al pueblo. En síntesis: el fragmento anterior cruza formaciones discursivas antes ajenas (y en un cierto sentido, opuestas) y las pone en relación para crear un discurso de resistencia popular.

Con todo, es otro desplazamiento el que queremos destacar: que Cristo aparece como redentor de los pobres y líder anti-oligárquico. En una editorial de septiembre de 1893, *El Ají* acusaba a uno de los miembros directivos del Partido Democrático de «hacer negociaciones con los partidos oligárquicos». Dicha acusación la hacía en defensa de los principios rectores del partido, cuyo

[...] «programa es de lo más noble, su ideal de lo más sagrado. *Vox populi vox Dei*, la voz del pueblo [es la voz] de Dios. Y como este partido es esencialmente popular, tiene la misión sagrada de hacer repercutir y cumplir esa voz divina. La causa de la justicia es la causa de Dios, ha dicho un sabio demócrata. Como Él es el único que representa la justicia, es doblemente divino. La doctrina del mártir del Gólgota decía: amaos los unos a los otros — si tienes un pedazo de pan, compártelo con tu hermano que tiene hambre. Doctrina santa

y sublime que le costó la vida porque fue inmolado por la cruel y altiva aristocracia que comprendió que sus palabras eran su golpe mortal.»³²

Aquí Jesucristo («mártir del Gólgota») aparece como alguien que difundió la «santa y sublime» doctrina del amor, la justicia y la comunidad entre los seres humanos, doctrina que, cual revolucionaria, hiciera reaccionar a la aristocracia «cruel y altiva» para mandarlo a matar por difundir ideas contrarias al orden establecido. Jesús es, entonces, líder de un movimiento que pedía la igualdad y la fraternidad entre los seres humanos frente a un poder corrompido por el dinero y que estaba manejado unos pocos. Esta articulación discursiva proseguiría siendo enunciada con el correr del tiempo en las páginas de *El Ají*, particularmente cuando se acercaban fechas con sentido religioso, como la pascua o la navidad. Respecto de la primera, *El Ají* publicaba en 1890 un poema titulado *El Calvario*:

«Clavado en una cruz, por su creencia,
el mártir de los siglos se presenta;
Después de lucha indefinible y cruenta
triunfó con su deber y omnipotencia.
Víctima del amor y el patriotismo,
su opinión con su sangre generosa.
Selló en la cruz y lúcida y gloriosa
su alma el cielo escaló del heroísmo,
imágenes perfectas de la gloria (...)»³³

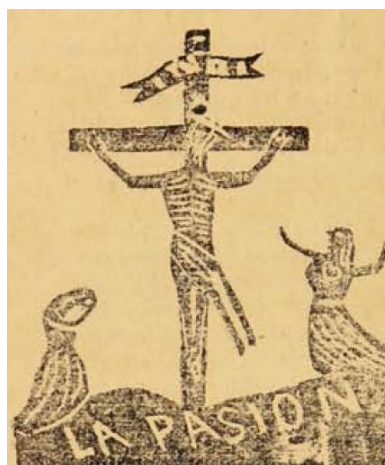


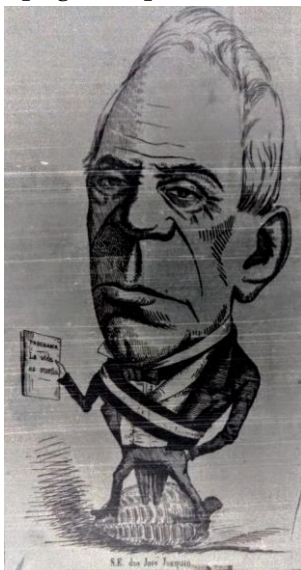
Fig. 2. Impreso de Cristo crucificado que venía adjunto al poema *El Calvario*.

En este punto es necesario recordar que las ilustraciones en las páginas de *El Ají* eran, para los estándares de la época, escasas. Únicamente el encabezado del periódico contaba (y no en todos sus números) con un grabado, en un tiempo donde hacía al menos treinta años se imprimían caricaturas de calidad – como las que aparecían en *El Charivari*, en la década de 1860. Esto sucedía muy probablemente porque las maquinarias necesarias para imprimir con imágenes eran demasiado costosas como para que un grupo de

³² *El Ají* N° 205, 11 de septiembre de 1893.

³³ *El Ají* N° 42, 4 de abril de 1890.

tipógrafos pudiera, con partes de su salario y aún entre varios, costear tales tecnologías.



Por ende, que el periódico haya logrado publicar un número con un inserto gráfico revela la importancia que tenía la cuestión simbólico-dramática en la difusión del periódico durante semana santa. La semana siguiente a la publicación del poema *El Calvario*, marcada por el domingo de resurrección, aparecería en *El Aji* otro poema, esta vez titulado *La Resurrección de Cristo*. En él el lenguaje reivindicativo y clasista de la muerte de Jesús tiene tintes aún más explícitos:

Fig. 3. Caricatura del entonces presidente J. J. Pérez, aparecida en *El Charivari*, en 1867. Nótese el contraste de calidad gráfica con *El Aji*, mucho más rudimentaria, siendo que la tecnología empleada es 23 años más nueva. (Archivo Nacional).

«Víctima Cristo murió
De aristócratas mandones,
Y su último ¡ay! exhaló
Mártir entre dos ladrones.
Pero de su omnipotencia
Pruebas bien palpables dio,
Y al tercer día, en presencia
Del pueblo resucitó.
Así los pueblos que están
Muertos hoy por la opresión,
Las cadenas romperán
Y un día conseguirán
Gloriosa resurrección.»³⁴



Fig. 4. Impreso de Jesús resucitando, que venía adjunto al poema *La Resurrección de Cristo*.

Hay en los pasajes precedentes todo un lenguaje marcado por la redención cristiana, pero también por la esperanza de un futuro mejor construido a través de la lucha política. Por ende, en este discurso los oprimidos romperán sus cadenas y vivirán la resurrección, al igual que su líder, Cristo. El mesianismo político que comienza en el marxismo — recordemos: fenómeno, en Chile, de principios del siglo XX — ya tenía sus precedentes en las organizaciones de la «regeneración del pueblo» que vieron la luz a fines del XIX, como el Partido Democrático y sus órganos de prensa, entre los cuales estaba *El Aji*. Pero la diferencia crucial es que acá, 1890, todavía opera el sustrato cultural pre-ilustrado que hace inteligible la religiosidad como un lenguaje *reconvertible* en lucha por la emancipación política.

³⁴ *El Aji* N° 43, 7 de abril de 1890.

Ese lenguaje reconvertido, resignificado, se sitúa en directa oposición a quienes dicen profesar y divulgar las enseñanzas cristianas. Los oligarcas, en este esquema discursivo, y sobre todo su brazo ideológico, la Iglesia (¡vaya giro!) son enemigos del cristianismo, por cuanto no profesan realmente una religión cuya esencia es democrática. Así lo pondría nuestro periódico en su editorial de semana santa de 1893:

«Como es natural, este año la Semana Santa no ha sido como la de años anteriores en sus celebraciones religiosas. La razón es lógica, por cuanto ya el público va abriendo los ojos; ya la gente más ignorante va conociendo que los encargados de predicar y dar ejemplos de la doctrina de Jesús, se convirtieron en verdaderos comerciantes, como si el Maestro hubiera hecho negocios con su doctrina verdaderamente evangélica y democrática» [...]»³⁵

Para finalizar nuestro apartado sobre religiosidad popular, no podemos dejar de mencionar las picantes declaraciones con las cuales *El Ají* se mofaba de las prácticas de la oficialidad eclesiástica haciendo gala de su ingenio burlesco y satírico:

«El arzobispo de Santiago acaba de lanzar una pastoral a sus feligreses (carneros) recomendándoles que no deben leer bajo ningún concepto los periódicos y libros malos porque éstos, dice el venerable, corrompen a las almas. El señor arzobispo debía haber enumerado cuáles eran los libros y periódicos que no se pueden leer. Todos han creído que el arzobispo se ha vuelto loco y [que] está dando en contra de la religión, porque prohibir todos aquellos periódicos que dan luz y progreso a la humanidad es el crimen más tremendo que puede cometer un discípulo de Jesucristo.»³⁶

El episodio refiere a una prédica del Arzobispo de Santiago en la cual llamaba a sus feligreses a no leer textos que corrompieran los valores cristianos – entre los cuales estaba nuestro periódico. Pero *El Ají* respondía en sus propios términos: «viva la religión, muera la iglesia». Con ello construía un sujeto popular en resistencia a los valores dominantes.

3. Espacios y prácticas lúdicas populares

«*El Ají* se vende en todas partes, principalmente en los hoteles, cafés, fondas, *picanterías*, clubs, policía, etc, etc.»

– *El Ají* N°1, 26 de agosto de 1889. Énfasis en el original.

Nuestro periódico tuvo más que algo que decir respecto de la relación entre alcoholismo y sectores populares. Relación surgida en torno a la *Cuestión Social*, que por esos años era debatida en todos los sectores políticos del país. Sabemos que la «regeneración del pueblo» incluía, en sus intentos iluministas (en los de la cultura obrera, por ejemplo), de condenar el alcoholismo extendido entre las clases populares chilenas. *El Ají* se cuadraba

³⁵ *El Ají* N° 184, 3 de abril de 1893.

³⁶ *El Ají* N° 188, 1° de mayo de 1893.

con esa postura; pero no siempre —ya lo veremos. A continuación, en la segunda parte veremos lo que hemos caracterizado como el contrapunto a la inclusión de espacios y prácticas populares en un discurso iluminista: cómo *El Ají* se posicionó frente a prácticas lúdicas como el circo popular, el cual juzgaba como no instructivo para las clases populares. En cambio, promovía el teatro popular, siempre que este contuviera un mensaje detrás que lograra «ilustrar al pueblo», «llevarle la luz de la civilización», y otros epítetos similares. Finalmente está el caso del comercio callejero, práctica popular de arraigo colonial, el cual sigue la misma lógica de gubernamentalización que opera en el caso del consumo de alcohol.

a. Alcoholismo y sectores populares: una relación conflictiva

En un artículo de enero de 1892, *El Ají* se quejaba por «el flagelo del alcohol en la sociedad chilena». El argumento que allí aparece es que el alcoholismo es un problema de salud pública que las autoridades no han enfrentado, pues la venta de alcohol no estaba regulada. El alcoholismo, para *El Ají*, afectaba transversalmente «a todas las clases sociales». Pero va más allá y pone hincapié que es en las clases trabajadoras donde tiene los efectos más particularmente nefastos. Y señala al respecto que es común que los obreros no vayan a trabajar el día lunes por haberse pasado el domingo bebiendo. Pero también insiste en que la cultura del alcoholismo que se ha asentado entre las clases populares tiene costumbres arraigadas en las relaciones de amistad: los anfitriones rellenan los vasos cada vez que éstos se vacían, y el huésped no puede negarlos. Si se negaran a ello, sostiene nuestro periódico, recibirían los peores improperios.³⁷ Además de sostener la gravedad del asunto, también juega con la ironía. Y lo hace porque quiere movilizar algo: la reflexión crítica acerca de la autonomía personal: ¿quién es el responsable de contar los vasos de vino que uno se bebe?

En cualquier caso, *El Ají* preferiría que el alcoholismo no existiese entre las capas proletarias; que no fuera común que deambularan, borrachos por la calle, grupos de obreros después de su paga. De hecho, nuestro periódico recomendaba actividades y pasatiempos a sus lectores, de modo de incluir ejemplos de panoramas que desviarán el consumo de alcohol. Tanto es así que *El Ají* vanaglorió la habilitación en 1890 de la Quinta Normal, entonces perteneciente a la Sociedad Nacional de Agricultura (es decir, a la patronal latifundista organizada como grupo de presión; y bien lo sabían los redactores de nuestro

³⁷ *El Ají* N° 118, 7 de enero de 1892.

periódico), como un parque público abierto domingos y festivos para esparcimiento popular.

«¡Bravo, bravísimo! Nuestras más sinceras felicitaciones al directorio de la Sociedad Nacional de Agricultura, por su acertada medida de dar entrada libre a la Quinta [Normal] al soberano pueblo, en día domingo y días festivos. ¿Hará igual cosa la municipalidad con el Santa Lucía? -¡Qué va a ser, si son tan cerrados de mollera los municipales! Con que ya sabe el pueblo donde pasar días agradables y no ir a las tabernas donde se corrompen.»³⁸

Acto seguido de felicitar una medida adoptada por «la oligarquía», *El Ají* propone que, si la Municipalidad de Santiago quiere combatir el alcoholismo, debería permitir su apertura al esparcimiento popular también. Ambas serían medidas en la misma línea: ayudarían a combatir el consumo de alcohol de las clases populares. Pero esto complementado con la regulación del acceso a los espacios de diversión popular:

«Ya que el gobierno ha tomado tan en cuenta que no se les venda licor a los menores de 16 años, bueno sería también que pusiera en vigencia la ordenanza que prohíba a éstos entrar a jugar a los billares; notamos que siempre estos centros de corrupción se ven llenos de muchachos de [incluso] ocho años.»³⁹

La lógica de la «regeneración del pueblo» incluía, así, consideraciones acerca de las futuras generaciones, y de cómo era preciso resguardarlas para que no cayeran en el mismo vicio que era plaga entre sus progenitores.

La legislación sobre el alcohol no es la única reglamentación que *El Ají* propusiera para los espacios de sociabilidad popular. Pareciera como si nuestro periódico quisiera afirmar la cultura popular pre-ilustrada mediante su encauzamiento reglamentario, es decir, afirmarla a través de su intento de control gubernamental, moderno, justamente, para reacomodarse a la nueva configuración estratégica del poder. El siguiente fragmento merece atención en este sentido.

«La *chaya*, esa diversión esencialmente popular, debía de reglamentarse, como dice muy bien uno de los diarios grandes de Valparaíso. Si a la aristocracia no agrada este entretenimiento, agrada al pueblo y no debían privarle de él.»⁴⁰

Tradicionalmente, los carnavales en Chile incluían el *juego de la challa -o chaya-*, especie de persecución colectiva, dentro de una multitud reunida en un espacio urbano, donde los participantes se lanzaban objetos tales como papelitos de colores picados, serpentinas, perfume, etc. Aún hoy en día ese juego existe, y quien asista al carnaval de Arica sabrá con exactitud a qué nos referimos. Pero esa práctica, para *El Ají*, tenía que entrar en ciertos cauces para poder seguir existiendo. Y debe seguir existiendo precisamente

³⁸ *El Ají* N° 52, 12 de mayo de 1890.

³⁹ *El Ají* N° 139, 20 de junio de 1892.

⁴⁰ *El Ají* N° 27, 10 de febrero de 1890.

porque «agrada al pueblo», es parte de su expresividad inherente; un valor a preservar por ser expresión del genuino ser popular chileno.

Pero volvamos al caso del alcohol, por tener este mucho más que ofrecer al análisis. En efecto, tiene más que ofrecer porque la relación que hace *El Aji* entre consumo de alcohol y ethos popular no es unidireccional. Esto es, no se reduce a condenar los excesos del alcoholismo ni sus estragos sociales. Por el contrario, *El Aji* llama a festejar con alcohol en cantidades moderadas; le impone un cauce para que la festividad popular tradicional siga a flote en un mundo donde hay un régimen económico de acumulación infinita. En ese orden capitalista industrial emergente en el Chile de fines del siglo XIX, *El Aji* tanto condena el alcoholismo como promueve espacios publicitarios que llaman a su consumo. Y lo hace además con irrupciones de oralidad popular. Considérese siguiente el fragmento:

«Vimos en días pasados a un ciudadano muy contento y le preguntamos el motivo de su alegría. Y él con sorna nos respondió: ¿no he de estar alegre si no hay quien pegue con la rica chicha moscatel que he bebido y que vende don José T. Salinas la calle de Prieto esquina de Maruri? -¿Sí? Le dijimos; ¿y en el centro se vende? -Cómo no; en el Suizo, en el salón de cerveza de Pedro Guzmán, en el Siglo, etc. etc. Pues fuimos donde el señor Salinas a probar la baya, y efectivamente tenía razón el ciudadano. Recomendamos el artículo a los que les guste lo bueno.»⁴¹

Esto no sería más que un inserto de crítica gastronómica si no fuese porque en un número posterior y muy próximo aparecería en la última página de *El Aji*, en su sección de avisaje, un segmento que decía «Avisos – Chicha moscatel de la mejor clase se vende en la calle de Maruri, número 6. Se apuestan 500 pesos a que no hay mejor.»⁴² Si la circulación de la prensa moderna de inicios del siglo XX requiere del avisaje comercial, en *El Aji* esto ya es incipiente. Consignaremos dos avisos más como ejemplos donde el licor se ofrece a la venta mediante el periódico popular:

«Avisos – El que suscribe pone en conocimiento de sus amigos y del público en general que en su conocido y acreditado establecimiento se encuentra un completo surtido de licores extranjeros y del país, sobresaliendo los famosos aguardientes de Aconcagua para confeccionar los tongos y exquisito ponche en leche.»⁴³

«Avisos – Renca. Desde el día 8 del presente se encontrarán en este pueblo una ramada donde se podrán hacer onces con buen vino a precios sumamente bajos y que estarán a la vista. Cuadra y media más abajo de la Plaza Vieja.»⁴⁴

⁴¹ *El Aji* N° 38, 20 de marzo de 1890.

⁴² *El Aji* N° 42, 4 de abril de 1890.

⁴³ *El Aji* N° 81, 16 de octubre de 1890.

⁴⁴ *El Aji* N° 112, 17 de diciembre de 1891.

En todos estos casos la línea editorial norma de la cultura obrera de fines del siglo XIX, condenar el consumo de alcohol, queda discontinuada ante las necesidades de hacer que la publicación circule. Pero lo importante de todo esto es que con ello revive y recrea prácticas culturales de la cultura pre-ilustrada — el goce terrenal de la fiesta y la alegría en la embriaguez —, apartándose del moralismo condenatorio de la prensa obrera «seria». De hecho, el discurso de nuestro periódico ofrece nuevamente una delimitación de la práctica de beber alcohol, proponiendo con ello una gubernamentalidad liberal del consumo de alcohol cuyo objetivo es afirmar la autonomía individual.

«Un verdadero salteo es el que se está haciendo en los circos populares de Gerdner y Nelson con los licores que se expenden en la cantina. La botella de cerveza vale cincuenta centavos, la media botella treinta centavos; «veinte gramos» de coñac marca compale treinta centavos;⁴⁵ una copita de malos helados veinte centavos. Ni en la cantina del Teatro Municipal se ha pedido jamás estos precios; recomendamos a los señores empresarios que hagan más equitativos sus precios en las cantinas para que así queden también al alcance del pobre, que tanto como el aristócrata le gusta beber un poco de cerveza y helados cuando está divirtiéndose.»⁴⁶

Pongan precios asequibles, dice *El Ají*, que los pobres también tienen derecho a divertirse. El consumo de alcohol, asociado a la festividad popular desde la Colonia, pareciera ser tomado por *El Ají* como una suerte de culto dionisiaco, en el sentido que beber constituye una afirmación y una celebración de la vida, además de una práctica que facilita la sociabilidad. Y, en su estructura discursiva, el pueblo tiene tanto derecho a la diversión como la élite — que puede pagársela. Así, mientras la práctica popular tradicional de beber alcohol en las celebraciones sea dentro de un esquema de regulación de la conducta, para *El Ají* no hay reprobación respecto al consumo moderado de alcohol. En suma: al no condenar la ingesta alcohólica, *El Ají* descentra el discurso respecto de la cultura obrera ilustrada y resignifica la práctica de beber como elemento inherente del ser popular chileno. Así, el sujeto popular construido no solamente lucha por su emancipación política, sino que también por la autonomía de sus espacios de recreación. Por motivos de espacio, debemos dejar este punto de la discusión hasta aquí.

b. Circo y teatro. Relaciones ambivalentes

El análisis del archivo nos indica que *El Ají* mantuvo una relación ambivalente con el circo popular, espacio recreativo de significativa importancia para el pueblo llano a fines del siglo XIX. Téngase en cuenta que el cine, paradigma del entretenimiento de masas

⁴⁵ En buen chileno, hoy diríamos «marca de chanco».

⁴⁶ *El Ají* N° 173, 13 de febrero de 1893.

muchas veces analfabetas, no existía; el primer cinematógrafo (aquel de los hermanos Lumière) es de 1895. Así, el espectáculo público de la época no estaba mediado por su grabación, y de ahí la importancia de la ejecución ritual lúdica en vivo. Pero mientras en 1889 *El Ají* celebraba el circo, en 1893 mantenía un escepticismo respecto de su capacidad para «ilustrar al pueblo.» ¿Significa esto que nuestro periódico diera un paso hacia aquella porción de la cultura racionalista que promovía la seriedad, apagando con ello la dimensión festiva del pueblo? Solamente podemos afirmarlo a modo de conjetura. Lo cierto es que, a poco andar del inicio de su publicación, *El Ají* promovía la asistencia de sus lectores al Circo Nelson:

«-¿Saben nuestros lectores dónde se puede ir a pasar un rato agradable y con poca plata? - ¿No? -¡En el circo Nelson! Vayan a ver trabajar al eximio equilibrista señor Vergonzini; a admirar las difícilísimas pruebas del hombre sin huesos, a aplaudir al señor Nelson que trabaja a una y mil maravillas con sus simpáticas nenes, y, en una palabra, a todo el personal de este circo, el único que hemos visto compuesto de tan excelentes artistas. Y ¿qué decir del payaso? Ah! Es preciso verlo una noche siquiera, y se verá como goza con sus morisquetas y contorsiones. Se están dando las últimas funciones, y el que se quede sin ir al circo, no sabe lo que es... canela.»⁴⁷

El circo es por definición una práctica risible y lúdica, dirigida al entretenimiento. En este sentido, su promoción es un desplazamiento respecto de la cultura obrera racionalista, la cual tiende a invisibilizar los espacios de diversión popular en su discurso político; «los obreros no ríen». En los giros contradictorios que *El Ají* enuncia, detectamos que, en la época final de su publicación (1893), nuestro periódico se realineaba a ese ethos obrero al declarar que

[...] «No diremos que los circos son inmorales, pero todos conocemos que el pueblo nada aprende con las payasadas ni mucho menos los niños; más ganan esos mismos niños en un teatro de titiriteros, como se den obritas de moralidad y que las hay y muchas, con tal que se subvencionara, y se hicieran pequeños teatros, ya sea en plaza o alameda, donde los niños estarían contentos y se ilustrarían en el idioma, pues sería una clase, por más que los actores fueran muñecos (...) Concluiré, señores municipales, pidiendo que los circos se vayan con su música a otra parte y que ya es tiempo que concluya la lesera de darle las miles de subvenciones, y es muy incorrecto mantener vagos con los dineros del pueblo.»⁴⁸

Aun cuando dicho realineamiento ocurriese bajo una impregnación de términos y expresiones propios de la oralidad popular. Por tanto, *El Ají*, al tiempo que mantenía una relación ambivalente con el circo, promovía la dimensión festiva del pueblo *siempre y*

⁴⁷ *El Ají* N° 13, 4 de noviembre de 1889.

⁴⁸ *El Ají* N° 182, 20 de marzo de 1893.

cuando el entretenimiento estuviese en línea con su función educativa. No es extraño entonces que, a diferencia del circo, encontrara *El Ají* en el teatro popular las mayores posibilidades para construir un sujeto popular activo políticamente.

«[...] Por el escaso espacio y por el tiempo, no nos ocupamos más extensamente de los espectáculos de las dos compañías; pero queremos hacernos un deber recomendar su asistencia a los obreros del pueblo por ser sus entradas baratas y porque les puede ser de mucho provecho – tanto para su ilustración como para evitar malos vicios, que sólo acarrear males y perjuicios. La municipalidad o el gobierno, si quieren suprimir las borracheras y los desórdenes que traen por consecuencia muchos crímenes, debían subvencionar a estas compañías con el fin de que la entrada a galería y anfiteatro fuese más reducida.»⁴⁹

Por ende, la relación entre las prácticas culturales de recreación y entretención popular y la necesidad de articulación política entraban en tensiones que daban lugar a complejas articulaciones entre ambas, las cuales están lejos de ser unidireccionales.

c. Otras prácticas populares: el comercio ambulante

Existe finalmente un tema que es más bien marginal dentro del archivo, pero merece mención debido a que mantiene la misma línea de gubernamentalidad liberal respecto de las prácticas tradicionales del pueblo. Es el caso del comercio ambulante, el cual, al igual que en el caso del alcoholismo, refiere a la necesidad de preservar una identidad popular común. En este sentido, si el comercio callejero no es reglamentado, deja de ser compatible con los imperativos de la modernidad; en este caso, atenta contra la circulación rápida de bienes y servicios, de modo de facilitar la acumulación de capital, al tiempo que atenta contra las normas de higiene que permiten alargar la vida promedio de la población. Por razones de espacio solamente dejaremos este asunto hasta acá.

«En el puente de los simpáticos pacos se establecen ahí cotidianamente ventas en los extremos del ya citado puente, pero ventas al menudeo, al de a tres por ficha. No condenamos dichas ventas por ser del soberano pueblo. Lo único que condenamos es que haya más orden en el expendio y consumos de los artículos que se venden.»⁵⁰

4. De la carnavalización del lenguaje, o cómo escribir prensa política para organizar a los sectores populares

«*El Ají* saluda a todos sus lectores y lectoras y les advierte que, aunque ha estado en escabeche durante 10 meses, no por eso esta pasado a VINAGRE, está más tieso que un poste del teléfono y con gusto para servir a todo el mundo.»

– *El Ají* N°103, 16 de noviembre de 1891. Énfasis en el original.

⁴⁹ *El Ají* N° 41, 31 de marzo de 1890.

⁵⁰ *El Ají* N° 170, 2 de febrero de 1893.

Tal y como veníamos refiriendo con apoyo textual documental en los apartados anteriores, el discurso analizado a lo largo de esta investigación contiene en su formulación no solo elementos de la cultura obrera, sino que también cuenta con una serie de eso que hemos llamado «irrupciones de oralidad», que hemos atribuido al lenguaje, las formas y los usos coloquiales de los sectores populares urbanos de fines del siglo XIX. El pasaje citado arriba justamente refleja ese entrecruzamiento. Como sabemos (entre otras cosas por nuestro propio periódico), la guerra civil de 1891 cerró cientos de imprentas, arrojó a miles de tipógrafos al desempleo e interrumpió el curso normal de la prensa periódica. Además, éstos tomaron parte activamente en el conflicto, pues muchos vivían del periodismo de trinchera. Toda esta situación hizo que *El Ají* dejase de ser publicado por el lapso de diez meses. Dejó de circular entre enero y noviembre de 1891, es decir, volvió a las calles de Santiago dos meses después de la restauración constitucionalista. Lo que nos interesa aquí de toda esta historia es cómo *El Ají* enunciaba su reaparición al público: sobrio, de pie y erguido. Sobrio, pero el lenguaje empleado, donde irrumpe la oralidad popular, es lo que constituye el giro decisivo: en el discurso están operando desplazamientos que alinean lo coloquial, lo popular y lo festivo para promover una causa iluminista: la organización de los sectores populares para un proyecto político de profundización democrática.

La con-textualidad, hemos dicho en el apartado 1, es un punto de vista fundamental para comprender las irrupciones de oralidad a las que nos referiremos en este breve apartado, conclusión del presente capítulo. En efecto, es importante considerar que la tarea hermenéutica respecto del archivo está definida por más de un nivel análisis: (1) el ámbito menor: cada fragmento de texto — es lo que hemos estado viendo hasta ahora, esto es, un análisis de las regularidades discursivas según cada fragmento considerado como unidad; sumatoria que nos lleva a (2) el ámbito mayor: el discurso del periódico satírico *El Ají*. No es casualidad entonces que en el capítulo *Método* hayamos mencionado que el proceso de análisis textual debe ser inductivo, si queremos ser coherentes con la analítica del discurso que propone Foucault. Pero entre (1) y (2) también hay mediaciones. Hay un tercer nivel que corresponde al ámbito medio: (3) cada número de la publicación. Si consideramos cada número como un conjunto, en sus interrelaciones, en su, diríamos, «estética» de impresión y, sobre todo, en cómo se combinan los textos, solo así tendremos una hermenéutica más completa. Es por esto que tener en cuenta cómo en una misma página del periódico aparece una opinión editorial, le sigue un poema bucólico, se divide

luego en dos partes, una con noticias cortas, la otra con un artículo de opinión, etc. Porque aquí es donde más claramente pueden observarse las fusiones culturales que se revuelven en el plano del discurso. Por supuesto que esto tiene una *intención* de parte de los redactores de *El Ají*: hablar de los derechos del pueblo, pero hablar acerca de éstos en *su* lenguaje, revelando una voluntad mediadora; lenguaje anclado más en los usos y expresiones empleadas típicamente en la vida cotidiana de esos sectores populares, y por ende menos lenguaje basado en aquel de la ciencia, de la literatura o del periodismo burgués. Las «rupturas de oralidad» tiñen de lenguaje popular (pre-ilustrado) lo que en el fondo es una aspiración política en el marco de la modernidad. En la facticidad material del archivo, hemos encontrado dos maneras en que la oralidad popular irrumpe el discurso iluminista: (a) al referirse a los acontecimientos políticos, donde la *sátira* está muy presente; (b) al referirse a la vida cotidiana popular, donde las irrupciones son menos ácidas, pero más cercanas al habla coloquial, es decir, son más bien festivas.

a. El comentario político carnavalizado. Sátira y lenguaje popular

El Ají fue especialmente ácido en retratar los acontecimientos políticos de su época. Debido a su posición política, era siempre opositor a los movimientos que tanto liberales como conservadores realizaban en la vida pública nacional; después de todo, eran todos partidos «de la oligarquía». Esto le brindó a *El Ají* un marcado carácter guerrillero, que supo ganarse la aceptación de sus lectores a través del discurso político en forma de humorada, pero también de comentario serio. Tres pasajes nos merecen una detención. Cuando a fines de octubre de 1889 Balmaceda formó un nuevo gabinete, esta vez acordado entre los cuatro partidos de gobierno para preservación de sus intereses (denominado despectivamente por Balmaceda *el Cuadrilátero*, denominación que pasó a ser común en la jerga política de la época), *El Ají* reaccionó comentando la cena de la nueva delegación ministerial: «Las viandas de ratones, guarisapos, culebras, perros, gatos, lauchas y zancajos humanos, abundarán en el banquete. Los licores serán: la parafina, el aceite de nabo y el de patas.»⁵¹ A inicios de 1890, cuando las animosidades políticas estaban mucho más caldeadas, *El Ají* nuevamente comentaría recurriendo a la sátira, incluso al humor negro: «*Jack el destripador* ha sido contratado por la oposición para degollar a los puercos gobiernistas. Bajará en consecuencia el chanco arrollado.»⁵² Finalmente, ya en el gobierno surgido de la restauración constitucionalista (con el Almirante

⁵¹ *El Ají* N° 12, 28 de octubre de 1889.

⁵² *El Ají* N° 31, 24 de febrero de 1890.

Jorge Montt a la cabeza), *El Aji* haría sarcasmo con la visita del presidente al puerto de Valparaíso: «Don Jorgesito, el enanito, el chiquitito, el mononito, el cleriguito Vergarita Donoso, el marinerito sublevado, el mansito, el macaquito, se encuentra en Valparaíso. Ha ido a visitar a sus amigos los pescados, que mucho preguntan por él.»⁵³ Resta decir que los «pescados» para *El Aji* no eran necesariamente el recurso marino consumido diariamente en el puerto. Hay un juego irónico de por medio. En suma, los tres pasajes muestran la forma satírica de exponer la política contingente, donde la herencia del periodismo satírico burgués es bastante evidente. Pero son también pasajes donde aparecen irrupciones de oralidad popular, lo cual da lugar a un lenguaje que podemos llamar propiamente, como el mismo *Aji* se autodenominaba, «satírico-popular».

Además de los tres pasajes anteriores, nos merece comentario un fragmento donde *suje- tos populares comentan acontecimientos políticos*. Esto es, hay una mediación (el periódico) que además incluye una representación (personajes populares). Este pasaje nos da entonces una medida de cómo *El Aji* se representaba el habla popular cotidiana, donde se juega con el apellido del presidente de la República. El artículo está escrito a propósito de las políticas inmigratorias del gobierno:

«He aquí lo que se nos trae para suplantar a esta raza degenerada descendiente de los Cau-
policán y de los Lautaro.

He aquí lo que nos llega con nuestro propio dinero y en contra de la voluntad de todo un
pueblo y por disposición de los grandes estadistas de mi patria, al lado los cuales Gladstone
es un pigmeo y Bismarck un avestruz. Y me dije: sigue la danza!

-Este mi patrón Mi Almaceda, mi alma de cántaro o mi Almaqueda, a dónde irá a parar
con este sistema, adónde se irá a quedar?

-Se va a quedar como los duendes, Paquidermo, contesté con una voz cascada a mis lomos.

-¿Cómo es eso mama Cueva?

-Se va quedar, Paquidermo animal, en el aire.

-Como el sarcófago de Mahoma tía bruja?

-No, bruto; la Huachaloma se murió hace dos años, eso muy bien tú lo sabes.

-Pero si no te hablo de esa quicaza, mama tercera.

-¿De quién entonces?

-De Calma-seda.

-Ah! De Calma-chicha, querrás tú decir.

-Lo mismo da, mamá gallinazo.

-Ese, hijo, como ya te lo he dicho, va a quedar, como los duendes en el aire, es decir, col-
gando.

-¿De adónde madre, de adónde?

- No te lo he de decir por curioso.»⁵⁴

⁵³ *El Aji* N° 170, 2 de febrero de 1893.

⁵⁴ *El Aji* N° 17, 25 de noviembre de 1889.

El pasaje anterior sugiere con una gran sutileza lo que es en realidad una exageración: cómo el presidente será colgado de los testículos si es que persiste en promover la inmigración europea al país. Como veremos en el último capítulo, *El Aji* no solo atacaba la inmigración como un atentado al trabajo de los «rotos», sino que también trataba el asunto con humor.

b. Escenas de la vida cotidiana e irrupciones de festividad

Indicábamos anteriormente que la estética de impresión de *El Aji* es muy importante para el análisis: que, a las opiniones políticas, algunas llenas de sarcasmo e ironía — otras definitivamente no —, le sucedían fragmentos que intentaban conectar con las preocupaciones y con el lenguaje más próximo al del mundo popular chileno respecto de asuntos cotidianos. Es por eso que cientos de veces vimos en las páginas de nuestro periódico finalizar una opinión editorial (donde se trababan los asuntos más serios y de relevancia nacional) con un poema o con una historia corta, generalmente proveniente de las colaboraciones del público. El nuevo orden del discurso que emergía de sus desplazamientos internos y de su contacto con la cultura pre-ilustrada, admitían esta combinación. En una de sus primeras apariciones en 1889, puede verse que a una opinión sobre un tema «serio», la canalización del Mapocho — obra que por esos años emprendía el gobierno de Balmaceda, y que en todo caso no dejaba de ser comentado con ironía — le seguía una historia tan pedestre como la siguiente, titulada *Los percances de un cangrejo*:

«Pepita era una muchacha traviesa y picarilla. Una tarde de primavera que su maestro sacara a sus alumnas a dar un paseo por los suburbios de la población, Pepita cogió un sapito y un cangrejo, y metiendo ambos animalillos en un cartuchito de papel. Al descuido, introdujolo en el seno de Goyita, muchacha inocentona y despreocupada.

Vuelta a casa Goyita, y después de cenar, retiróse a dormir cansada de haber jugado en el resto del día. Cangrejo, calculando que su compañero podía servirle de estorbo, trató de librarse de él, estrangulándolo entre sus fornidas patas. Después de lo cual aplicó el oído junto al corazón de Goyita, pasando unas cuantas veces sus ásperas patas por ahí inmediato, y convencido que ésta dormía profundamente, se dijo: ¡buena va! y acto continuo se puso a trajinar apresuradamente, a fin de encontrar algo donde esconderse, en caso de ser sorprendido en alguna bellacada.

Mas, quiso la mala suerte de Cangrejo, que habiendo despertado Goyita a hacer cierta diligencia, cayera éste a lo más profundo del vaso de noche envuelto en algo que no huele a rosa ni a jazmín.

Al día siguiente, la sirvienta fue a hacer la policía al cuarto de Goyita, y arrojó el contenido del tiesto a un recipiente en que se deposita la basura. Momentos más tarde, el infortunado Cangrejo, era sacado en uno de los carretones de la policía de aseo, junto con el contenido

del recipiente, y arrojado a una laguna que se trataba de secar con los desperdicios de la población. Continuará.»⁵⁵

El orden del discurso admitía estas irrupciones justamente porque los redactores de *El Ají* buscaban atraer a un público que recién comenzaba a politizarse. Apelar a la dimensión festiva del lenguaje popular era entonces una forma de hacer que esos grupos tuvieran temas de su interés inmediato reflejados en las páginas del periódico, como modo de captar su atención. Los elementos pícaros y hasta grotescos del fragmento anterior conectaban, justamente, con esa sensibilidad popular.

La cotidianeidad no solamente aparece en este tipo de historias, que eran bastante comunes en nuestro periódico, sino que también en los comentarios acerca de la vida diaria en los barrios populares. Nombres frecuentes que aún al día de hoy se escuchan aparecen en *El Ají*, como la Chimba (o el ultra-Mapocho, donde se encontraba la imprenta *La Igualdad*, sitio desde el cual un grupo de tipógrafos militantes del Partido Democrático escribía nuestro periódico), el Matadero, Renca y la Estación Central, que configuraban los espacios de referencia de la sociabilidad popular de su discurso. Vida diaria marcada por la precariedad, la necesidad de improvisar y las múltiples amenazas a la propia existencia, entre las cuales se contaba por supuesto (y esto lo saben muy bien los medios amarillistas de ayer y de hoy) la criminalidad y la violencia. Comentario de *El Ají* acerca del fenómeno, pero desde la hilaridad satírica contra la policía:

«Los incendios en estos días han aminorado, pero en cambio los asesinatos, salteos y robos están a la orden del día. ¿Y la policía? -La policía se ocupa en comer sandías de las que el inspector de frutas encuentra malas y que las manda a los corrales de los pacos para que sirvan de pasto a ellos mismos.»⁵⁶

⁵⁵ *El Ají* N° 4, 16 de septiembre de 1889.

⁵⁶ *El Ají* N° 175, 20 de febrero de 1893.

Pero la carnavalización no se detiene allí. *El Ají* trataba asuntos cotidianos que, por afec-



Fig. 5. Ferrocarril urbano de Valparaíso, 1900. Los carros santiaguinos eran bastante similares. (archivo Memoria Chilena).

tar a todos los santiaguinos, tenían cabida como forma de representación de un espacio de sociabilidad común. Tal es el caso del «ferrocarril urbano», medio de transporte público en el Santiago de fines del siglo XIX. Se trataba de la antesala de los autobuses. Eran carros de hasta dos pisos tirados por caballos, y que seguían líneas de rieles. Medio de transporte tan fundamental que *El Ají* tenía una sección completa dedicada a publicar los incidentes que ocurrían arriba

del carro, en particular el comportamiento de las conductoras — en su mayoría eran mujeres.⁵⁷ Por ende, cuando la actitud de alguna de las conductoras no satisfacía los requerimientos de alguno de los lectores, *El Ají* no dudaba en publicar sin asco palabras de duro calibre: «La rucia boca de poto de macho número 15, continuamente pasa pelando a sus demás compañeros y metiendo el clavo al género humano.»⁵⁸ Semana a semana, *El Ají* publicaba en su sección *La Empresa* entre diez y doce notas cortas de este tipo, repasando a todo el gremio de choferes del ferrocarril urbano de Santiago con expresiones donde la oralidad popular entraba de lleno en el discurso iluminista de nuestro periódico, revolviendo dos culturas y fusionando dos lenguajes. Las situaciones cotidianas son tantas como notas hay en el archivo. Por motivos de espacio solamente consignaremos este fragmento.

Para cerrar el capítulo: lo que ocurre con la prensa satírica como *El Ají* a fines del siglo XIX es que el discurso de autoafirmación de un sujeto popular para la emancipación política, esto es, un proyecto ilustrado, pasa a verse impregnado de un lenguaje, de unos términos, de unos usos y de unas expresiones populares orales que ejercen desplazamientos dentro de los marcos de referencia de ese discurso, rearticulando sus elementos en nuevas combinaciones: tal fue el caso de la aparición de un lenguaje de clase (pero que no rehúye de lo festivo-popular) dentro de un lenguaje liberal; de la religiosidad

⁵⁷ El hecho de que se comentara sarcásticamente un trabajo femenino no-doméstico sugiere lo que hoy día concebiríamos seguramente como una imposición patriarcal. Por temas de extensión de la presente investigación, no nos detendremos en analizar las implicancias del género allí contenidas, aunque es seguramente un tema de investigación en sí mismo para futuras pesquisas.

⁵⁸ *El Ají* N° 38, 20 de marzo de 1890.

popular al servicio de un proyecto reivindicativo y mesiánico; de la forma de referirse a ciertos espacios y prácticas populares; y de carnavalizar un lenguaje político a través de irrupciones de oralidad popular. Nos queda ahora la tarea de mostrar cómo se construye el otro en el sujeto popular de *El Ají*.

Capítulo 4: De la interlocución con el Otro. Satirización, transgresión y parodia del no-pueblo

«El mes de abril va a ser de gratos recuerdos: el eclipse de sol, el parto de una mula en Valparaíso y los conservadores subir otra vez al poder. ¡Pobre Chile! ¿Qué falta tan grande has cometido para recibir tan tremendo castigo de Dios, permitiendo lo que los eternos enemigos de la civilización y del progreso gobiernen este país digno de mejor suerte? (...) ¡Cada día vamos de mal en peor, y así como van las cosas, caeremos al abismo!»

—El Aji N°187, 24 de abril de 1893

Tanto el capítulo 1 como el capítulo 2 de esta investigación han estado dedicados a aquellas tácticas de la resistencia que conciernen a la construcción de una identidad colectiva y de un *ethos* popular en *El Aji*. Nos hemos preocupado así de aquellas estructuras discursivas que dieron sustento al «nosotros». Ahora es momento de revisar la otra cara de la moneda: cómo es que el discurso de afirmación de lo popular define su exterioridad constitutiva; cómo define su otredad, por cuanto, como dijimos al inicio en un gesto muy hegeliano, el «nosotros» depende inherentemente del «otro» para su propia afirmación. El objetivo de este capítulo será mostrar detalladamente cómo es que *El Aji* construyó la otredad de lo popular sobre la base de cuatro figuras de alteridad: (1) la «oligarquía», a la cual va dedicada cuasi paradigmáticamente la contraposición identitaria; (2) el presidente de la República — recordemos que durante su publicación, *El Aji* siempre fue oposición; (3) los inmigrantes europeos, llegados a Chile producto de las políticas de fomento migratorio del gobierno de Balmaceda; (4) lo que podemos denominar un «sujeto popular indigno», esto es, la construcción de un otro popular que, por sus características, comportamiento o prácticas, configura negativamente lo que los sujetos populares deberían ser.

Como hemos destacado en el apartado metodológico, nuestro periódico se valió de dos tácticas para representar al otro, al «no-pueblo»: (1) la *transgresión*, tipo especial de resignificación basado en la denostación satírica de la élite y (2) la *interlocución*, que opera una vez construida esa otredad, a la cual se le dirige la palabra para plantarle oposición, y donde se representan ya nos sus rasgos, *sino que sus propias palabras* de forma paródica. Respecto a la primera es preciso hacer una precisión. La transgresión es resignificación

en la medida que el régimen de saber imperante a fines del siglo XIX producía un «sujeto-élite», más o menos autoconsciente, que se situaba a sí mismo como el epicentro de un relato civilizador (ya fuese reaccionario o progresista), esto es, que se autodefinía como el grupo portador de las luces que iluminarían los destinos del futuro de Chile. Por ende, este relato se resignifica en el discurso satírico popular de *El Aji* cuando todo ese papel autoatribuido por las élites para comprenderse a sí mismas pasa de tener un rol hegemónico (la «fronda aristocrática» que cautela los valores que dieron origen al país) a ser el objeto de las burlas más ácidas. Son justamente esas burlas, parodias e ironías las que producen los desplazamientos discursivos que dan lugar a nuevas formas de entender a los otros, y de respetar (o no, y si no, mediante qué medios) las jerarquías sociales vigentes. Hay, así, una resignificación; pero ella concierne, al menos en términos analíticos, a la presencia del otro y a la necesidad de su representación. Y esa representación, en el caso de la prensa satírica, pasa por la transgresión. Como sostiene C. Knight, uno de los componentes fundamentales que nos permiten saber si estamos ante la presencia de un texto satírico es la eliminación del tono solemne tan característico de la ciencia, la filosofía o la retórica, formas comunes de ejercicio del discurso público. En el caso de la sátira, por el contrario, desaparecen la cortesía y la amabilidad que las caracterizan: «[...] La ubicuidad y la intensidad de su ataque (...) violan la prohibición social usual contra el asalto inmotivado, ya sea verbal o físico.»¹ Antes de entrar en el archivo, nos queda solamente señalar que las tácticas consignadas respecto a la construcción del otro operan de forma tan estrecha que se nos hizo muy difícil separarlas para hacer un desglose y ver así cada una de ellas de forma más o menos independiente. Lo que haremos a continuación será mostrar entonces cómo operan simultáneamente en cada uno de los cuatro escenarios de conflicto que hemos propuesto.

1. «Aristócratas antipatriotas»

A esta altura de la investigación ya no sería ningún misterio afirmar que el principal antagonista del pueblo, en el discurso de *El Aji*, es la oligarquía, también llamada colectivamente como «aristocracia». El comienzo de esa delimitación de enemistad sigue en nuestro caso una lógica típicamente satírica: como afirma C. Knight, al denunciar los males del comportamiento humano, la sátira no está criticándolos según los estándares de una ley (moral), sino que lo que está en juego es cómo el comportamiento factual

¹ Knight, *op. cit.*: 39.

humano revela las hipocresías de dicha ley.² Si ya hemos mencionado que *El Ají* aceptaba la legitimidad del orden político chileno, ¿de qué manera se conjugaba la denuncia satírica de nuestro periódico respecto de las hipocresías de ese orden que, en sus presupuestos básicos, defendía? Es en esta primera brecha donde comúnmente se situaba *El Ají* para construir el otro-oligarquía. En efecto, la distancia entre los valores republicanos que sustentaban Chile como orden legítimo y las prácticas de las élites políticas que actuaban en su marco (y en su nombre) eran reveladas por nuestro periódico como forma de hacer del otro-más-rico un sujeto que aprovecha sus influencias y su poder económico para trampear un sistema institucional que se presupone que en el papel es razonablemente justo. Noticias que aludían a esta representación abundan: «El asesino Zañartu, de Coihueco, ha sido condenado a siete años de prisión y a pagar cinco mil pesos. ¡Los ricos pagan los asesinatos que hacen con plata, y los pobres con la vida!»³ El fragmento anterior es un reflejo de lo que ven como la hipocresía del sistema, donde los ricos, sólo por ser tales, tienen trato preferente ante la justicia supuestamente imparcial de la república. Mientras, los pobres, producto de esa misma ley imparcial, tienden a ser criminalizados con todo el rigor de la ley, incluso llegando a la posibilidad de caer bajo pena capital. No rehúye *El Ají* entonces de exponer lo que concibe como injusto, y menos aún rehúye de hacerlo con un tono satírico bastante en línea con aquello que analíticamente hemos caracterizado como matriz simbólico-dramática.

En otro artículo, *El Ají* reafirma que la construcción de su alteridad pasa por una interlocución que crea un otro al cual se le lanzan interrogantes incómodas: ¿cómo es posible, parece afirmar nuestro periódico, que los asesinos que provienen de «arriba» no sean perseguidos por la justicia, mientras que los de «abajo» son no solo condenados, sino que además impera un prejuicio contra ellos que los identifica con el crimen? Y no solo eso; los aristócratas tienen —sigue el relato— motivaciones mucho más superfluas para cometer delitos que la gente del pueblo. Un artículo titulado *Lo que es la aristocracia*, aparecido en 1892, lo señala explícitamente, manteniendo siempre la causticidad de sus redacciones y la apelación a las sensaciones corporales:

«[...] Nuestra misión es pintar a la aristocracia ante la víctima, el pobre pueblo, *tal cual es*, con todas sus desnudeces, con toda su repugnancia y vicios; no habíamos escrito nada sobre un crimen atroz llevado a cabo con toda maldad de un criminal en la persona de una niña de diez años. La víctima era sirviente y el asesino una mujer perteneciente al non plus ultra de la aristocracia limeña. El delito de la niña fue haber tomado un pan sin permiso de la patrona. Ésta, después de haberla amarrado, le sacó la lengua, le dio golpes en el

² Knight, *op. cit.*: 30-31.

³ *El Ají* N° 49, 28 de abril de 1890.

pecho y en el vientre hasta ultimarla bárbaramente. Hecho esto procedió a enterrar el cadáver, pero descubierto el crimen la aristócrata señora no tuvo más remedio que huir. ¡Y solo los rotos, sólo la gente ignorante es asesina! ¡Quisiéramos que por un momento se descubrieran todos los crímenes, todas las infamias, fraudes y robos escandalosos cometidos por la aristocracia para ponerlos en parangón con los del roto, y entonces contemplaríamos la enorme diferencia que hay entre uno y otro! El roto roba y asesina por ignorancia, por necesidad muchas veces. ¡La aristocracia, esa canallada forrada en oropel, mata por gusto, por capricho, por orgullo y porque le da la gana, encubierta con el lujo y el oro que poseen en abundancia, demasiado en abundancia, robado del sudor y la sangre de ese roto que miran con tan soberano desprecio...!»⁴

El lenguaje de oposición de clase creado, que revela cómo se ponía en duda la fe en las instituciones formales del Estado — y decir «fe» acá dista de ser gratuito —, estaba vinculada a la capacidad soterrada que tenía la élite para zafar de las consecuencias más directamente punitivas frente a la violación de la ley. Así, al hacer agua la igualdad formal, la brecha del privilegio era cometida a costa de los «rotos»; pero esto no se trataba solamente de una cuestión de legalidad, sino que también de sanción social, de reputación y de credibilidad:

«Hacía tiempo que un caballero muy honorable estaba robando en el teatro Municipal cuanto pillaba a la mano. A lo primero que le echaba el guante era a los sobretodos; pero como se dice: "tanto va el cántaro al agua que al fin se quiebra", este caballero fue cazado y puesto en lugar seguro, es decir, mandado a su casa. Los diarios grandes saben muy bien el nombre de este honorable, pero lo callan por no dar un escándalo a la aristocracia. ¡Ah si hubiera sido roto, con pelos y señales habrían dado su nombre al público! ¡Pero es un caballero y como todo caballero es mirado con respeto así es que, aunque sean los más ladrones son dispensados de cuanta maldad hagan!...»⁵

Crimen, justicia y sanción social; pero la oposición también es en términos de derechos políticos. La aristocracia, sugiere *El Ají*, defiende un interés de clase y, sin importar si hablamos de liberales o de conservadores, gobierna solamente para sí, obstaculizando la posibilidad de que los sujetos populares — al frente de los cuales, en su relato, se posicionaba el Partido Democrático — hiciesen uso de su derecho al sufragio. Los oligarcas, sin distinción y reunidos en torno a la imposición de sus intereses particulares, despreciaban al pueblo negándole su rol como sujeto activo.

«Opositores y gobiernistas, guiados por un común propósito, han objetado a cuanto ciudadano se presentaba, no vestido con levita y colero y sí con el honesto traje que representa en nuestros obreros labor honrada, decencia y no fausto. Los demócratas han sido perseguidos por todos los partidos, porque ellos no tenían blasones que acompañar ni sus nombres figuraban en la heráldica. Insultados y vejados en sus personas, los que nuestros amos

⁴ *El Ají* N° 164, 12 de diciembre de 1892. Énfasis añadido.

⁵ *El Ají* N° 12, 28 de octubre de 1889.

llaman rotos, han cobrado odio profundo a la aristocracia que fabrica leyes de excepción para su propio uso y para con ellas elegir congresos (...)»⁶

La articulación de la contraposición de clase, como sosteníamos, depende de la demarcación de una frontera identitaria, límite a partir del cual se constituye la otredad. En el caso que analizamos, dicha delimitación comprende el reconocimiento de un abismo que separa dos mundos. Dos mundos, dos formas de vida y dos culturas que, en virtud del comportamiento, de la forma de llevar la sociabilidad, de las prácticas y de las declaraciones, se encuentran frente a frente en una contradicción insalvable. En lo que sigue haremos dos revisiones concernientes a este punto: primero, la naturaleza de la demarcación misma. Segundo, lo que propiamente está más allá de la frontera del «nosotros»; esto es, de qué manera ocurrió la construcción de la oligarquía como un otro: dependiendo de giros discursivos que no sólo tenían el tono de una queja, demanda o denuncia mediante el discurso racional-argumentativo, sino que poseen un tono satírico indisoluble. En la denostación satírica del otro es justamente donde subyace la política cultural de la resistencia popular propuesta por *El Ají* y por sus redactores los tipógrafos demócratas.

a. Abismo social, abismo de clase

«Un rotito va por una de las calles más centrales de nuestra capital zarandeando su importante persona, cuando de repente se le arranca un... estornudo, de esos de punto atrás. Un aristócrata que en ese momento pasa a su lado, dice: -Ese... estornudo vale plata. A lo que el roteque contesta: -pero pa su mercé no vale ná».

— *El Ají* N°109, 7 de diciembre de 1891

Si el lenguaje de clase supuso un desplazamiento en el orden del discurso respecto de la visión liberal sostenida hasta entonces por el artesanado urbano organizado de fines del siglo XIX (como argumentamos en el capítulo 3), dicho desplazamiento tuvo por sustento la enunciación de un grupo opuesto que, aun cuando hubiese estado dividido en distintos partidos políticos, organizaciones empresariales y gremiales, constituía para efectos del discurso articulado un solo bloque de intereses conjuntos. Como sosteníamos anteriormente, los alegatos respecto a que la oligarquía defendía su propio interés de clase eran reafirmados a través del lenguaje nacionalista. A diferencia de lo que sucedería con el discurso marxista a partir del siglo XX, el otro de *El Ají* no existe en virtud de una identificación del interés nacional con el interés de clase, donde el interés nacional sería en realidad interés clasista de «los de arriba». En contraste, a fines del XIX lo que

⁶ *El Ají* N° 89, 13 de noviembre de 1890.

es identificado para denunciar un interés clasista en la oligarquía es que ésta carece absolutamente de patriotismo —a diferencia de los «rotos» que habían dado su vida en la guerra del '79. Es más: el interés de clase, en esta formación discursiva, es opuesto a la «pureza» de los valores patrios:

«La lucha de papel empeñada entre el gobierno y la amalgama de ambiciosos o despechados que básicamente se llama el cuadrilátero, sigue fiera y tenaz. El pueblo mira y se pregunta: ¿por qué tanto ardor? ¿Acaso la patria está en peligro? No; lo que está en peligro es la bolsa de los coaligados, los asientos en el próximo Congreso y los empleos que poco a poco tendrán que ir dejando (...) Y nosotros decimos al pueblo honrado de esta tierra: no creáis a los farsantes de ambos bandos.»⁷

Liberales «doctrinarios», liberales democráticos (gobierno hasta 1891), radicales, nacionales, conservadores, monttvaristas (oposición hasta el mismo año)... No importaba la denominación. Eran todos parte del mismo grupo opresor. Y *El Aji* los identificaba de tal manera que fuese imposible que «el pueblo» se confundiese con la jerga política de la República oligárquica. Ese otro no era patriota, buscaba su propio beneficio. La diferencia entre esa minoría dueña del capital y controladora del Estado y la vastedad de los sectores populares configuraba dos mundos aparte, totalmente distanciados entre sí. Haciendo eco de una publicación obrera argentina, *El Aji* caracterizaba la sociedad chilena del siguiente modo a fines de 1889:

«[...] En Chile, como en Europa, no hay clase media que sirva de escala de ascenso a la más pobre (...) No hay allí sino dos categorías, dos clases, pero que son dos extremos aislados entre sí: la clase pudiente y acomodada, que es como si dijéramos la aristocracia y la nobleza encaramada sobre pedestales de oro, y la clase pobre, o sea la estirpe plebeya, sustentada sobre las amarguras de un pauperismo endémico. En Chile existen, por esta causa, líneas de separación que aíslan el boato resplandeciente, de las familias pudientes, con las clases desheredadas, que han engendrado en éstas la humillación y el atraso, impuesto por sus mismas condiciones afligentes.»⁸

Todos los pasajes anteriores revelan las condiciones de partida que sustentan las tácticas de la resistencia concernientes a capturar el sentido y rol del otro (en la afirmación del nosotros). Por cuanto *sitúan* en contexto: dos grupos, una brecha entre ambos, y una jerarquización (un «arriba» y un «abajo») que no desaparece — como veremos, ésta más bien se ve alterada producto de la carnavalización satírica. Si bien la representación del carácter y los rasgos del otro constituyen el objeto de la transgresión *una vez establecido el límite*, en la delimitación misma ya aparece tanto ésta como la táctica complementaria. En la demarcación ya se anticipa la representación, y asimismo la interlocución. Se cons-

⁷ *El Aji* N° 38, 20 de marzo de 1890.

⁸ *El Aji* N° 6, 30 de septiembre de 1889.

truye un sujeto alterno, pero esa representación también incluye el despliegue de la palabra atribuida. Así, los miembros del grupo identificado como clase dicen cosas que justifican un posicionamiento antagónico:

«Tan, tan.

-Muchacha, tocan.

-Es un señor que busca a usted.

-¿Es decente o pobre?

-Es pobre, señora.

-Dile que espere y cuidado, no se vaya llevar algo.

Este diálogo, poco más o menos se escucha todos los días en la mayor parte de las casas decentes.»⁹

Este sencillo diálogo es el punto de partida de una reflexión donde *varios criterios de distinción* identitaria son articuladas en función de la lógica y del lenguaje clasista — sin dejar nunca, por supuesto, la actitud satírica. El alineamiento toca por ejemplo el género y la edad, donde las mujeres pobres son contrapuestas a las mujeres de la alta sociedad:

«[...] El amor en los decentes es una necesidad del alma, en los pobres es un sentimiento de lujo. Se enamora un joven decente y hace el oso: la sociedad opina que es hombre de corazón, que sabe amar. Un joven pobre hace lo mismo y se le declara vago, mal entretenido: y se recomienda su aprehensión a la policía, por pernicioso. El amor en la mujer decente es pasión; en la pobre, alegría (...) De una se dice: ¡pobre joven! ¡Tan sensible! ¡Cuánto debe sufrir con su amor! De la otra: ¡maldita fregona! Se ha dado una alborotada que ya no se le aguanta. La decente que corresponde a más de un hombre, es coqueta; la pobre, en igualdad de circunstancias, muchacha de mala conducta. El decente jugador, es aficionado a los alburitos; el jugador pobre, es tahúr. El bebedor decente, es alegre: el pobre, aficionado al licor, borracho. El decente que no trabaja, es hombre que sabe vivir; el pobre, vago. El decente que no roba, es honrado: el pobre, seguro. El decente camorrista, es valiente; el pobre, pendenciero. Al decente se le habla de usted; al pobre, de tú (...) Los saraos de los decentes se llaman bailes; los de los pobres, fandangos. Los tontos que molestan en las diversiones públicas con sus grasejadas, si son decentes, se llaman cócoras; si pobres, léperos (...) Los hijos de los decentes se llaman Aurora, Augusto, Alfredo, Sofía; los de los pobres, Pancraccio, Gregorio, Apolonia, Perfecta, porque la sociedad no admite a una Sofía friendo chorizos, ni a un Arturo recogiendo estiércol o basura (...) De todo lo dicho resulta, que los decentes y los pobres tienen razón en convenir en que, "aunque todos fuimos de un mismo barro no todos hemos hecho para jarros."»¹⁰

Así es como, pese a que la denuncia de la injusticia del sistema y de la hipocresía del otro son evidentes, también lo es el hecho de que estas enunciaciones contienen dosis de humor. El lamento no es trágico, sino más bien (aunque la fórmula parezca un oxímoron) lúdico. Y la exposición primordial de ese «lamento lúdico» responde a la raíz cristiana

⁹ *El Aji* N° 17, 25 de noviembre de 1889.

¹⁰ *Ibíd.*

de la subjetivación popular chilena: el fundamento de la igualdad entre los seres humanos (su creación por parte del mismo ser superior) es revelada como una imposibilidad en el marco de las relaciones sociales imperantes. La distancia social *realmente existente*, pareciera indicar *El Ají*, es demasiado amplia y está reforzada por una cultura del prejuicio demasiado vasta como para que la igualdad que la república y la religión católica proclaman se materialice en Chile.

b. La construcción satírica de la oligarquía

«Con mucho entusiasmo llevó a cabo la oposición [a Balmaceda] en Valparaíso el banquete con que festejaban a los ministros caídos. En él se habló hasta por los codos y se bebió hasta por las narices. También se acordaron del pueblo lamentando su desgracia. ¡Ah farsantes! Cuando están abajo adoran al pueblo y cuando están arriba lo estrujan.»

— El Ají N°33, 3 de marzo de 1890

Para comprender más acabadamente la importancia de que la oligarquía haya sido concebida por *El Ají* como el otro a través de un proceso de satirización, debemos situar esa discursividad en contexto. Bien podría haber sido que esa constitución de otredad hubiese pasado por una mediación trágica (como el discurso obrero de Recabarren), o bien que haya encontrado en la argumentación racional y «objetiva» el fundamento para su posicionamiento político. A fines del siglo XIX, como hemos dicho más arriba, el régimen de verdad es hegemonizado por distintos tipos de científicismo. Pero la pretensión de *El Ají*, aun cuando iluminista, no tiene entre sus objetivos el convencimiento argumentativo. Como sostiene Hodgart, «el satirista no pinta una imagen objetiva del mal que describe, pues apelar al realismo puro sería demasiado opresivo. En su lugar, éste nos ofrece usualmente una travestía de la situación, que al mismo tiempo dirige nuestra atención a la actualidad y ofrece un escape a ella.»¹¹ Siguiendo este principio, nuestro periódico reafirma la distancia social entre dos formas de vida contrapuestas y edifica su alteridad recurriendo a la exageración, a la inversión de la normalidad y a la parodia. Cuando por ejemplo señala cómo el gobierno designa a sus ministros, pertenecientes todos a la misma familia:

«Se trata para la apertura de las cámaras formar el ministerio en el orden siguiente: ministro de lo interior, don Arturo Matte. Relaciones y culto, don Eduardo Matte. De justicia e instrucción pública, don Benjamín Matte. De hacienda, don domingo Matte. De Guerra y marina, don Claudio Matte. De obras públicas, don Ricardo Matte.»¹²

¹¹ Hodgart, 2010: 12.

¹² *El Ají* N° 34, 6 de marzo de 1890.

La noticia en cuestión no es real. En este sentido *El Ají* se aleja de las convenciones del periodismo moderno. Pero tampoco es su intención que la noticia publicada fuese tomada de ese modo. El retrato consignado simplemente toma ciertos referentes culturales comunes (por ejemplo, el apellido de una familia conocida por su posición social) y los conjuga de forma exagerada para ilustrar un punto. Los cambios en el gabinete ministerial, muy frecuentes en la época, nunca eran pasados por alto por *El Ají*. Otra rotación posterior de los hombres de confianza del presidente Balmaceda sería comentada de la siguiente manera, destacando nuevamente la falta de patriotismo de una clase que solo sabía servirse a sí misma:

«[...] Interior, un japonés de 90 años. Guerra y marina, un chino onanista. Industrias y obras públicas, un tudesco que haya servido de limpiabotas a Bismarck. Relaciones Exteriores y culto, un negro de la isla de Pascua. Hacienda, un ratero napolitano profesor en su arte.»¹³

La transgresión satírica opera acá en la medida que manifestar públicamente una burla a las acciones del gobierno (al servicio de una clase, que es lo que nos importa en este momento) implica un desdibujamiento de la autocomprensión de la élite como grupo patriota y comprometido con el porvenir de la Nación. Se les enrostra entonces que no adhieren realmente a los valores que dicen sostener, revelando su hipocresía; pero todo eso además bajo una lógica de pérdida de la amabilidad característica de la argumentación racional. Nuevamente, transgresión e interlocución a la vez.

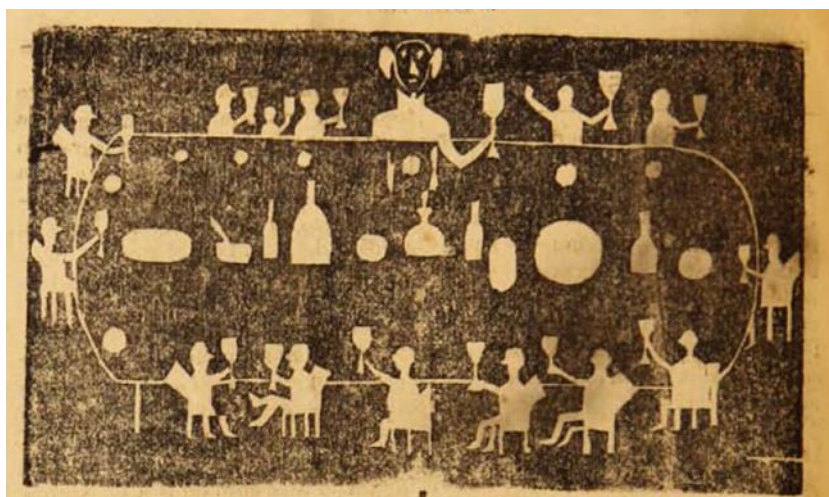


Fig. 6. Grabado inserto en *El Ají* N° 44, 10 de abril de 1890. La imagen representa una reunión de políticos liberales y conservadores, los cuales «Brindan y se desean / salud y prosperidad / Y hacen votos porque Chile / goce al fin de libertad.» Los versos son, obviamente, sarcásticos.

Pero hay más que burlas respecto a una representación abstracta del otro. En las noticias mismas (es decir, cuando hay un cumplimiento efectivo de la misión periodística de informar sucesos realmente acontecidos) lo que *El Ají* destaca es cómo el

comportamiento que las élites atribuyen a los «rotos» para denostarlos se replica en las

¹³ *El Ají* N° 36, 13 de marzo de 1890. Por temas de espacio, no podemos comentar acá las alusiones racistas de nuestro periódico.

prácticas cotidianas de ellas mismas. El desorden y la intemperancia de los jóvenes aristócratas durante las campañas políticas, por ejemplo, son motivo de sarcasmo de parte de nuestro periódico:

«¿Qué le parece al pueblo, a los obreros ignorantes y corrompidos, a los rotos principalmente, lo que hacen los caballeros de la juventud dorada de la capital, esos señoritos “hijos de los más notables aristócratas de Santiago” — como dice *El Fígaro* con cínico descaro, en el primer número de su resurrección —. Según la redacción de este periódico órgano genuino de la juventud aristocrática, no menos de mil quinientos futrecillos, se propusieron dar una serenata a los señores Vicuña y Bañados Espinosa; al efecto, después de emborracharse hasta las patas, — porque no se concibe que de otra manera hicieran semejante hecho tan grosero y ridículo —, y en medio de una descomunal gritería se dirigieron a la casa de esos señores, con chicharras, cachos, pitos y otros instrumentos por el estilo. Ahí principiaron a representarles en vergonzosa y grotesca, que los rotos con ser rotos no la habrían hecho jamás. ¡Ah! Señores de la aristocracia, y así os atrevéis a decir que el pueblo es el corrompido, que el pueblo es el borracho, que el pueblo es maleducado e inmoral; y no os fijáis en vosotros y vuestros hijos que sois mucho más corrompidos y canallas.»¹⁴

Segundo nivel de intervención entonces: a un grupo social considerado como un todo, pero en el campo de batalla de la vida cotidiana. Sin embargo, resta un tercer nivel todavía: el de la interlocución directa no ya con un grupo, sino que con una persona representante de éste. Veremos en el apartado 2) de este capítulo ese aspecto con mayor detalle cuando nos refiramos a la interacción comunicativa con el presidente de la República. Por ahora solo diremos que esa interlocución fue tan cotidiana como las publicaciones que aparecían bi-semanalmente de *El Ají*, y se reflejaban en las reacciones frente al acontecer político del momento:

«En el banquete político que celebran los señores descontentos [la oposición] el martes de la semana pasada en Valparaíso, en el brindis del señor Pedro Montt encuentro el siguiente acápite que es revelador: “El próspero estado de la hacienda pública debe aprovecharse para aumentar el progreso nacional, aliviar las cargas de los contribuyentes, en especial de los más menesterosos”. ¿Ahora que usted está abajo, señor don Pedro, dice usted esto? Cuando usted estuvo en las alturas, ¿qué hizo su merced? (...) ¡Principien ustedes por darnos pruebas de lo que dicen y entonces les creeremos — mientras tanto, váyanse ustedes a freír monos al zanjón de la Aguada!»¹⁵

El enemigo, en esta fórmula, es público. No solo pertenece a un grupo determinado (la oligarquía), sino que además tiene nombre y apellido. Y se deja constancia explícita del disgusto que su figura causa, merced que simultáneamente se hace uso de sus propias palabras para crear una situación de hipocresía. Nótese que no hay argumentos de por medio, sino que declaraciones sarcásticas. Cuando a un miembro del grupo social más

¹⁴ *El Ají* N° 83, 23 de octubre de 1890.

¹⁵ *El Ají* N° 33, 3 de marzo de 1890. La referencia a «ahora Ud. está abajo» refiere a que Montt (futuro presidente de Chile a inicios del siglo XX) había sido destituido recientemente por Balmaceda como ministro de Obras Públicas.

acomodado del país se le dice impetuosamente que es mejor que se vaya a «freír monos al zanjón de la Aguada» antes que prosiga mintiendo, hay una transgresión (deliberada) de (1) las reglas del discurso público y (2) el sentido de deferencia correspondiente a la jerarquía social establecida. Por temas de espacio pasaremos al siguiente punto.

2. El presidente: del diálogo entre liberales al ataque parresiástico

Si hay un miembro particular de la oligarquía que durante la publicación de *El Ají* constituyó el otro y, como tal, fue blanco de las más ácidas burlas y sarcasmos, ése fue el presidente de la República. *El Ají* alcanzó a ser publicado durante dos períodos presidenciales, guerra civil de por medio: José Manuel Balmaceda (liberal), de quien nuestro periódico hacía mofa por lo que veía como su grandilocuencia, sus aires de autoritarismo y su doble estándar frente a las demandas del mundo popular; y Jorge Montt (conservador), el presidente denunciado como más puramente perteneciente a la oligarquía, y cuyas mofas apuntaban a su figura pequeña, lo cual parte en su aspecto físico pero termina en su visión de país y en su rol como protector de los intereses de una minoría. En ambos casos, la figura presidencial es constituida como un otro, es decir, una imagen que era contrapuesta a los intereses populares.¹⁶ Más allá de eso, lo que más interesa a nuestros efectos es la manera en que la oposición a una figura institucionalizada del poder toma la forma de una transgresión satírica. Situándose a distancia del argumento racional, lo que *El Ají* indica es el reconocimiento, como sugiere C. Knight respecto del camino tomado por la sátira para criticar el poder, de que, si bien «algunas personas son malas, todas ellas son necias, no solamente porque cometan necedades, sino porque no son conscientes de su necedad».¹⁷ En este sentido, tanto Balmaceda como Montt son retratados por *El Ají* como perpetradores de necedades que dan la espalda al mundo popular. Éste soterradamente, aquél abiertamente. La sátira realiza lo que podemos llamar una alteración de la percepción, por cuanto exagera ciertos rasgos para criticarlos. El objetivo de representar el otro de esa forma exagerada: «permitir el reconocimiento (de quien es representado mediante la exageración), forzando un nuevo juicio sobre él».¹⁸

La política «anti-popular» llevada por Balmaceda según *El Ají* se relacionaba estrechamente con la promoción de la inmigración europea. Si bien el presidente era capaz de

¹⁶ Respecto del primero, la transformación discursiva acerca de Balmaceda, que pasó con el tiempo de ser «verdugo del pueblo» a su «salvador» es posterior a la época de publicación de *El Ají*.

¹⁷ Knight, *op. cit.*: 3.

¹⁸ *Ibíd.*

escuchar las demandas de los obreros por lo que éstos veían como su menoscabo, nuestro periódico se mofaba con un tono mordaz respecto de su capacidad para escucharlos y actuar de acuerdo a esas motivaciones. Después de todo, afirmaba, las urgencias del Primer Mandatario eran distintas a las urgencias del pueblo – con el cual *El Aji* y su partido, el Democrático, se identificaban. Es por esto que *El Aji* comentaba a fines de 1889, después de una reunión entre representantes del gremio de los tipógrafos y el propio Balmaceda que

«[...] según hemos sabido, S. E. les dijo que lo consultaría [el petitorio de los tipógrafos], pero consulta será esta como todas las consultas de S. E.: consultas médicas (...) A S. E. le dan demasiada labor los conservadores y nacionales para que se ocupe de nosotros. Y luego los negocios del Estado, los altos negocios del Estado en que S. E. pone todo su ahínco para mejorar la condición de sus súbditos, tampoco le dejarán tiempo para nada. Esto de los obreros llevar sus aspiraciones tan altas hasta pretender que el monarca se ocupe de ellos, se nos figura la pretensión más tonta y más absurda que es dado imaginar. ¿Dónde se ha visto que los soberanos se ocupen de esas nimiedades?»¹⁹

Pero el comentario irónico era usualmente complementado en *El Aji* con la personificación paródica del presidente, quien aparecía como un personaje de la contingencia política que se dirigía a sus conciudadanos a través de las páginas de nuestro periódico. Se comentaban entonces no solo las acciones o las palabras reales dichas por Balmaceda, sino que también se le asignaba una voz a través de la cual era efectuada una interlocución entre el pueblo chileno y la institución de mayor prestigio de la República. Así es como (supuestamente) el presidente Balmaceda explicaba a los lectores de *El Aji* su decisión de promover la inmigración europea a Chile:

«Amadísimos hijos de Chi,

Por medio de estas líneas les voy a explicar cuál ha sido el objeto de traer tantos inmigrantes a mi querida patria. Queriendo immortalizar mi nombre, a toda costa, me he propuesto concluir todas mis obras que tengo en proyecto. A mí nada me importa que los obreros, y cuanto pobre hay aquí, pateen de rabia y me echen maldiciones hasta donde no hay más mundo; saliendo yo con la mía, nada me importan esas maldiciones. Los monarcas debemos ser enérgicos para mandar a los súbditos, aunque mi reino es un rebaño de mansísimos corderos que entregan el cuello antes que se los pidan, y es por eso es que yo hago destrozos con él.»²⁰

En este fragmento es posible ver *in situ* el argumento de Knight respecto del discurso satírico: en este caso, se muestra a Balmaceda como alguien cuya necedad solamente es superada por sus aires de grandeza. Pero esa necedad no es consciente. Esto quiere decir que, más que recalcar la maldad detrás de las acciones del presidente, lo que remarca

¹⁹ *El Aji* N° 8, 7 de octubre de 1889.

²⁰ *El Aji* N° 6, 30 de septiembre de 1889.

nuestro periódico es la inconsciencia de alguien a quien solamente interesa alcanzar la gloria y quedar en la historia por sus hazañas. El vínculo con la *hybris* de la que hablaban los griegos en la Antigüedad está a la vuelta de la esquina. Solo que acá no hay drama ni épica, sino bufonada e hilaridad. En un número posterior, la bufonada contra el presidente Balmaceda proseguía. Una nota contextual: los colaboradores de *El Ají* escasamente usaban sus nombres de pila, sino que firmaban con seudónimos: Paquidermo, Vinagre, Pimienta, Ají Molido, Tomate y Catón — quien se dedicaba a escribir las editoriales — eran frecuentes redactores.²¹ Pues en dicho número *El Ají* publicaba una carta firmada supuestamente por Balmaceda a su colaborador Tomate, quien respondía brevemente a la correspondencia del presidente:

«Querido Tomate: Ya no es vida la que paso con estos malditos ambiciosos que me rodean. En cuanto no más oyeron decir que mis seis secretarios querían dejar sus puestos, todo ha sido trajín. Andan como perros locos para arriba y para abajo con tanta lengua afuera, para ver quién se llevará el sueldo de ministro. Ya estoy por renunciar a la presidencia, pero es tan bueno el sueldo y los honores que me hacen los palaciegos que me arrepiento y sufro todas las impertinencias y choques de estos usureros. Es conveniente que *El Ají* les casque lo más duro que pueda a uno por uno, a ver si de esa manera me puedo ver libre de ellos y gobernar mi país como Dios manda. Se los recomiendo, amigo Tomate — *José Manuel, monarca de Chi-Francia-España-Italia-Bélgica-China*.

Amigo José Manuel: Me alegro mucho que sufras esos sinsabores por ambicioso y veleta, y por no gobernar a voluntad del pueblo. — *Tomate.*»²²

Nuevamente, lo que está en juego es la opción por la ganancia individual a niveles extravagantes a costa de los intereses colectivos populares, el ansia cesarista llevada al extremo de la necedad más absoluta. Y Tomate golpea de vuelta «castigando» a Balmaceda por ambicioso, por incurrir en la *hybris*. Sin embargo, en esta pieza satírica quien transgrede realmente el orden es el propio *Ají*. Se ríe del poder instituido y con ello subvierte temporalmente el «arriba» y el «abajo». Balmaceda sufre por no poder retener el poder, por encontrarse entre una manga de ambiciosos sin límite. Entonces Balmaceda está tan desesperado que pide ayuda a *El Ají*, diario opositor, para que lo ayude bajándole los humos en la cabeza a sus funcionarios de gobierno. El poder no lo tiene ya el presidente. Ahora lo tiene *El Ají*, como su defensor, y también lo tienen los funcionarios, que le ase-ruchan el piso a Balmaceda. Lo tienen, también, los lectores de nuestro periódico, que al reír con la humorada se identifican como ese arriba e identifican de paso al otro, que

²¹ Para reafirmar la estrechez del vínculo entre la redacción de *El Ají* y el Partido Democrático, aquí no podemos dejar de mencionar que Catón reveló su nombre en el primer número posterior a la Guerra Civil, (de noviembre de 1891) cuando *El Ají* conmemoró su muerte, combatiendo en el enfrentamiento bélico: Catón era nada menos que Avelino Contardo, abogado, fundador y dirigente demócrata.

²² *El Ají* N° 9, 14 de octubre de 1889.

debe ser castigado por sus fechorías contra el pueblo. En medio del pueblo, cuyo poder se ve re-actualizado, y el poder de los operadores políticos, que pugnan cada uno por su lado para sacar tajada del botín del Estado, se encuentra el presidente haciendo malabares para no caer, perdiendo con ello su poder, es decir, su capacidad para actuar. Toda esta hilarante e incisiva formulación discursiva tiene como objeto subvertir el ordenamiento del arriba y del abajo de la sociedad oligárquica, cuestionar la capacidad del presidente para gobernar, cuestionar la forma de hacer política de los liberales en el gobierno y comunicar todo esto a viva voz entre los sectores populares, que no debían permanecer indiferentes y hacer algo al respecto. Pero el llamado de atención es simbólico-dramático; no busca convencer de una necesidad, sino que la quiere movilizar directamente a través de las emociones y las sensaciones. Es estómago más que cabeza.

Cerramos las alusiones a Balmaceda mencionando la triple interacción entre su personificación, *El Ají* y sus lectores. El nombre con que el presidente firmaba sus no poco frecuentes colaboraciones comenzaba por «Presidente (o monarca) de *Chi*-», como puede apreciarse en el último fragmento citado. Esta firma seguía con una serie de alusiones a otros países, recalcando con ello lo que era visto como la falta de patriotismo de las autoridades chilenas merced de la promoción de la inmigración. Por si no quedaba claro, *El Ají* publicó la carta de un lector dirigida a Tomate,²³ preguntando

«-Señor Tomate, tiene usted la bondad de decimos, si es que sepa por qué don José Manuel, al poner después de la firma dice: Chi, Francia, etc.? La palabra que yo deseo saber que significa es Chi-*Mollera Cerrada*.»²⁴

A lo que Tomate respondía, acto seguido,

«Señor Mollera Cerrada: la respuesta va de carrerita. Don José Manuel, presidente de Chile, cuando inició la descabellada e inicua tarea de traer inmigrantes a nuestro querido suelo les dijo a éstos: “Ustedes ocuparán la mitad del territorio en este país, siendo la parte más provechosa, y la otra mitad quedará para estos salvajes de los chilenos, que no son capaces ni de hacer una silla de paja”. Por eso José Manuel no pone después de su firma Chile sino Chi, porque la otra mitad pertenece a los países de donde han venido inmigrantes.»

Tras el trauma que significó la guerra civil para la sociedad chilena, el ascenso a la presidencia del Almirante Jorge Montt pareciera haber cambiado la forma de relación entre la presidencia y los sectores populares. Si los liberales cantaban a la libertad y a la democracia pero en realidad no eran más que oligarcas auto-interesados, los conservadores eran, para los demócratas, algo distinto. Tras su entusiasmo inicial respecto al desenlace

²³ Al estar firmada por un seudónimo, dudamos que haya sido un lector real. Creemos que se trata tan solo de un personaje que es incluido para agrandar el circo que está recreando *El Ají* con sus mofas, y también como mecanismo retórico para ilustrar el punto de la firma de Balmaceda.

²⁴ *El Ají* N° 25, 30 de enero de 1890.

de la batalla (derrocamiento de Balmaceda en su último año legal de gobierno y restauración conservadora) —ya hemos mencionado esto en los capítulos anteriores—, el ordenamiento posterior terminó por empeorar las cosas para la causa demócrata y su «regeneración del pueblo». Esto se refleja particularmente en la forma en que se hablaba de la persona del presidente. La sátira seguía en pie, pero ya no operaba a través del intercambio de cartas entre éste y el periódico. Ahora comenzaba a señalar directamente con el dedo, y el presidente ya no tenía nada más que decirle al pueblo excepto darle un adiós. Como si con Balmaceda pudiera conversarse, pero con Montt, no. Después de todo, los demócratas y los balmacedistas eran formas distintas de ver el liberalismo, pero los conservadores eran la oposición radicalmente opuesta: el otro es tan otro que la palabra ya no alcanza para entenderse con él). Podría decirse entonces que la táctica de la transgresión continuaba, pero la de la interlocución no haría sino acabar. En efecto, cuando las expectativas de restablecimiento constitucional ya estaban por el suelo entre los demócratas, *El Aji* mostraría una de las últimas apariciones de presidente en diálogo con el pueblo lector, dando a conocer lo que concebían como las reales intenciones del mandatario, absoluto representante de una clase oligárquica auto-interesada. Uno de los colaboradores de *El Aji* (*Aji Molido*) le preguntaba al presidente Montt, entre otras cosas, si es él que gobernaría en función de los intereses populares. Lo que respondería este Montt personificado:

«Pasando a lo que tú me dices de que si gobernaré con el pueblo, te contestaré con toda franqueza: yo no tengo nada que ver con el pueblo, porque no ha sido éste el que me ha llevado a la presidencia de la República. A quien le debo este gran favor es al oro de los ricos. Así, pues, no esperes nada de mí, querido *Aji*; lo único que haré por el pueblo es estrujarlo cada día más para llenarle la panza a todos los hambrientos que me rodean.»²⁵

No es extraño entonces que la interlocución con el presidente tendiera a desaparecer de la redacción de nuestro periódico. Pero esta cesación de la representación de un intercambio epistolar no quiere decir que el periódico dejase de referirse a los actos del presidente. Por el contrario, siguió estando plenamente presente durante el curso de publicación de *El Aji*. Pero hay un distanciamiento. Y de ese distanciamiento, donde el presidente ya no tiene voz representada, hay una derivación hacia el ataque directo, parrésico. Incluso el tono sarcástico del «vanidoso monarca con su cabellera al viento», el cual es tratado como Su Excelencia (sarcásticamente), desaparece del orden del discurso:

²⁵ *El Aji* N° 139, 20 de junio de 1892.

«[...] Tú no miras no más que el dinero; la honra no la conoces. Sois muy parecido al ñato hediondo Körner en lo vendido.²⁶ ¡Malditos sean una y mil veces los bribones que arruinaron la revolución, que fue para deshonra y desprestigio de nuestra Nación! Hoy el pueblo se ve muerto de hambre, sin garantías individuales y a merced de cualquier gandul de la peor calaña que quiera hacer lo que se le antoje, basta con decir que fue revolu... cionario (...) Dime, Jorge ¿no sientes remordimiento a cada paso por haberte dejado sobornar por aquellos ambiciosos que te metieron la idea de alzarte contra las leyes de tu patria? (...)»²⁷

En esta interlocución hay un solo hablante; el otro no tiene voz, no la merece; está tan lejos de los intereses populares que ya ni siquiera hay posibilidad de un diálogo. El ataque pasa a ser directo, tuteado y sin restricciones. La indignación que se ve reflejada en este fragmento da pie a una formulación satírica que deshace nuevamente el arriba y el abajo, y no por nada ahora al presidente se le trata de tú a tú. El aspecto tratado en este apartado no puede sino quedar sin concluir, a falta de más espacio. Al menos hemos señalado una veta de mayor exploración futura.

3. Inmigrantes: más que una relación de odio

«Desde que nuestra publicación salió a luz hemos estado condenando la inmigración por considerarla inaceptable para nuestro país. Se han celebrado mítines con el objeto de pedir que se suprima. Casi todos los diarios también han hecho notar la mala calidad de ella. Los inmigrantes han venido, y la mayor parte de ellos han dado pruebas de no ser buena gente. La prensa entera de Chile registra día a día asesinatos y robos cometidos por los inmigrantes. Nosotros mismos hemos sido amenazados de muerte por éstos, y el editor de este periódico fue cobardemente apaleado por cuatro inmigrantes. ¿Pero nos arreciarán esas amenazas? Ni por un momento, seguiremos impertérritos en nuestra tarea. No cejaremos, porque estamos empeñados en una obra que es en bien del obrero chileno, que es al que ha querido perjudicar el gobierno con esta inmigración.»

— *El Ají* N°55, 22 de mayo de 1890

El fragmento anterior nos anuncia certeramente el tono general con el que, desde sus inicios, *El Ají* trató las políticas de inmigración europea promovidas por el gobierno de Balmaceda. La hostilidad permanente de *El Ají*, sobre todo con los españoles y con los italianos, existió del principio al fin de la publicación. Lo que nos indica que la política migratoria promovida por Balmaceda era más bien una de las acciones que lo terminaron por sepultar -por tocar demasiados intereses oligárquicos con sus reformas, una de las cuales era traer europeos a Chile- es que las críticas a la inmigración como política y

²⁶ Se refiere a Emilio Körner (1846-1920), militar prusiano que inició la reforma germanizante del Ejército de Chile. Körner, siendo general de una institución que permaneció leal al presidente Balmaceda, decidió apoyar la rebelión de los marinos en la guerra civil.

²⁷ *El Ají* N° 173, 13 de febrero de 1893.

las referencias en general a los sujetos migrantes (como noticias criminales donde éstos estaban involucrados, como veremos) comenzaron a escasear hasta virtualmente desaparecer después de 1891. Podemos incluso citar un punto de corte: mediados de 1892, cuando aparece la siguiente afirmación: «El gobierno ha suspendido la inmigración por tres años. Tarde ha hecho ese acuerdo, pues ya llenó el país de bandoleros.»²⁸ El inmigrante constituyó, así, una figura de otredad fundamental para la construcción del sujeto nacional-popular de *El Aji*.

Antes de proseguir, quisiéramos dejar explícita una calificación: desde nuestra época contemporánea, un discurso hostil con los inmigrantes se nos hace inteligible (en sentido negativo) por medio del prisma racional-iluminista de los derechos humanos. Pero para nuestro ejercicio hermenéutico del archivo es necesario mirar más allá y suspender el juicio moral de nuestro régimen de saber/poder, de modo de historizar el contexto al que nos referimos. Sólo así podremos evitar la trampa del anacronismo y a la vez develar las preocupaciones que los sujetos históricos de fines del siglo XIX enfrentaban en Chile. Como señalaba E.P. Thompson en su famoso ensayo sobre la economía moral de la multitud, no se trata de mirar los motines del pan, que eran revueltas populares, como un signo de *regresión* al progreso anunciado por la modernidad, sino de entender cómo los cambios sociales de la revolución industrial minaban una forma de vida basada en valores colectivos.²⁹ De igual manera, no se trata de mirar la oposición a la inmigración por parte del movimiento por la «regeneración del pueblo» como un *obstáculo* al progreso, o como su *regresión*, sino de entender cómo la entrada de Chile a la economía moderna — la cual implicaba inherentemente movimientos masivos de población a través de las fronteras de los estados —, generaba reacciones críticas entre los sujetos populares, críticas que atañían a la desestructuración de su «economía moral» pre-ilustrada.

¿De qué rasgos se componía la construcción del otro-inmigrante en nuestro caso? Evidentemente, el otro venía marcado por una serie de características negativas que se contraponían al deber ser del pueblo popular. No obstante aquello, debemos mirar esta otredad más desde la contradicción que desde la pura negatividad. En efecto, parece como si en *El Aji* el inmigrante fuera un otro derivado. Si bien la delimitación de la otredad es manifiesta en este caso, el inmigrante europeo termina a calificar por añadidura como la

²⁸ *El Aji* N° 142, 11 de julio de 1892.

²⁹ Thompson, 1971.

oposición identitaria del sujeto popular. Esa añadidura remite, una vez más, a la articulación de la lógica de clase, ya que el discurso pasa a ser que, al promover la inmigración, es el otro-oligarquía (encarnado muchas veces en la figura del presidente) quien finalmente rompe con el espacio de sociabilidad del mundo popular. Lo que nos evidencia más claramente que la inmigración es en último término una cuestión de añadidura a la contraposición clasista es que la táctica que opera en este escenario de conflicto es la transgresión, pero no la interlocución. En este caso no existe la representación de las palabras de los propios sujetos migrantes, sino que lo que hay es la postura crítica a un fenómeno considerado como un todo que es producto de los actos y de las decisiones del otro-de-clase. En lo que sigue veremos la complejidad de todo este proceso, donde la relación con el otro-migrante, si bien fue de hostilidad permanente, no excluyó acercamientos hacia éstos, quitándoles en último término la responsabilidad de contraponerse a los intereses populares y señalando en su lugar al «Gran otro» del cual deriva el lenguaje de contraposición de clase.

El primer rasgo negativo que *El Ají* destaca respecto de la inmigración es la criminalidad. Si hemos dicho que nuestro periódico fue insistentemente anti-inmigratorio es porque precisamente dedicó gran parte de sus esfuerzos editoriales a condenar no solo la inmigración como política del Estado, sino que también en sus páginas se podía leer constantemente noticias de crímenes cometidos (mayoritariamente) por ciudadanos españoles, y en menor medida, por italianos o franceses. A fines de 1889 publicaba con sarcasmo la contribución que hacían los migrantes europeos al país, emulando paródicamente en su editorial las ideas promovidas por Balmaceda y su gobierno:

«[...] Las continuas avalanchas de inmigrantes que nos están llegando diariamente, y los recientes progresos que se han verificado en materia de robos, asesinatos, asaltos, etcétera, nos prueban que nuestro país camina a pasos rápidos por la senda de la civilización y de la moralidad [...]»³⁰

Pero si *El Ají* destacaba tendencias sociopolíticas en sus editoriales, en sus secciones noticiosas informaba sobre hechos puntuales, donde el otro aparecía como un criminal que actuaba con impunidad frente a los sujetos populares chilenos, pero donde la responsabilidad última recaía en las autoridades. Nunca dejó de mantener un tono mordaz y hostil al referirse a estos casos.

«En Lautaro un inmigrante dio muerte aleva a un trabajador chileno, porque éste debía a otro inmigrante cinco centavos, valor de un pan que había pedido fiado. El asesino dio tres

³⁰ *El Ají* N° 22, 16 de diciembre de 1889.

tiros de revólver a la víctima. ¿Qué tal? A este paso no va a quedar chileno con vida; los inmigrantes no nos dan cuartel. Otra muerte que debe el señor Balmaceda.»³¹

«Se nos asegura que en la Calle de las Rosas número 16 se reúnen varios inmigrantes españoles en la noche y forman una huella de todos los diablos y alarman al vecindario. Bueno sería que la policía de aseo barrierá con esta basura para el río, para que se la coman los perros.»³²

Como es común en este tipo de formaciones discursivas, a la criminalidad se suma el carácter biologicista e, incluso diríamos malthusiano, a la hora de pronunciarse contra la inmigración. De ahí que se asocie al otro no solamente con el crimen, sino que también con la falta de higiene:

«La influenza ya ha hecho su aparición en casi todos los pueblos de la República. Esta nueva plaga se la debemos al feliz y dichoso monarca que nos gobierna, que no la habríamos tenido en nuestro suelo al no existir la funesta y detestable introducción de la broza y escoria de lo más perjudicial y pernicioso de la vieja Europa, con el nombre de inmigración.»³³

Los tintes biológicos y de gestión poblacional mantenidos por *El Aji* llegan incluso a ribetes espartanos, quejándose de la «calidad» de los recién llegados, quienes no solamente eran criticados por su falta de educación, sino que también por lo que veían como la procedencia de la peor calaña de la sociedad europea.

«La mayor parte de los inmigrantes españoles llegados a esta santa tierra, están dando pruebas de ser individuos muy corrompidos y de carecer aún de los principios más elementales de educación. Si alguna persona invita a su casa a alguno de estos aventureros para llenarle la panza, por caridad, [advertimos que] usan en la mesa unos modales tan extravagantes y groseros que dan ganas en el acto de sacarlos a puntapiés a la calle. Hemos visto a varios de estos tacaños portarse tan crasamente, por lo que recomendamos al público a [tener ojo con] estos ridículos abortos del infierno.»³⁴

«El pueblo (...) se reunirá en *meeting* para pedir que se suprima la inmigración de viejos, tuertos, cojos, mancos, tuberculosos y demás mugre que del extranjero se nos envía. Si viniera gente sana estaría bien, pero pordioseros... ¡eso sí que no!»³⁵

La mala opinión que tenía la prensa demócrata — de la cual *El Aji* es fiel representante — de los inmigrantes europeos resulta sin duda de una adopción, en versión latinoamericana, de las ideas científicistas sobre la raza en boga en el mundo occidental a fines del siglo XIX. ¿En qué sentido puede afirmarse entonces que el discurso de *El Aji* es transgresivo? Consideramos que es transgresivo no solo porque usa la sátira como recurso retórico (entendiendo que uno de los valores constitutivos de ésta es la crítica al poder

³¹ *El Aji* N° 43, 7 de abril de 1890.

³² *El Aji* N° 54, 19 de mayo de 1890.

³³ *El Aji* N° 32, 27 de febrero de 1890.

³⁴ *El Aji* N° 12, 28 de octubre de 1889.

³⁵ *El Aji* N° 6, 30 de septiembre de 1889.

establecido), sino que asimismo porque sus mordaces ataques *invierten* los roles sociales que el mismo régimen de verdad sostiene a partir de lo que en éste está disponible para la enunciación del discurso. Así, los modernos (los europeos, quienes traen la «industria», la «civilización» y el «progreso» a Chile) quedan en el «abajo» como blancos de ataque, mientras que los pre-modernos se posicionan en el «arriba» para defender sus intereses. Esto es, esta nueva subjetividad nacional-popular es en cierta medida anticolonialista, pero se vale de los recursos del colonialismo (del lenguaje racial cuasi-malthusiano, por ejemplo) para hacer la crítica. Es así como los sujetos populares se hacen conscientes de su potencial para actuar y para decir «No» a los dictámenes del poder instituido formalmente.

Para añadir otra capa de complejidad al asunto que tratamos, también se trata de cómo la xenofobia interactuaba, en el plano del discurso, con la lógica de clase. *El Aji* mantenía una distinción entre los europeos aceptables y los no aceptables; los segundos claramente tenían una extracción de clase distinta a los primeros, como puede apreciarse en los fragmentos precedentes. Es así que la construcción de la inmigración como un problema para las clases populares chilenas obedece a una cuestión biológica, colonialista y civilizatoria, asuntos relevados por la cultura europea y vueltos, en este caso, en su contra. Habla *El Aji* sobre el origen de los inmigrantes europeos que llegan a Chile:

«Esos calabreses, por cuyas venas corre la sangre corrompida de sus antepasados los beduinos del desierto, estos buitres humanos, hambrientos de botín y pillaje, quieren convertir este bello suelo de Chile, tranquilo hasta ahora, en el [...] espectáculo de sus tribunales de sangre y exterminio.»³⁶

Cuestión biológica, cuestión de higiene, y cuestión de costumbres. Nótese el tono con el que comenta la noticia siguiente: no se hace cargo de la veracidad del hecho, pero lo anuncia igual, porque alega tener fuertes razones para no poder desmentirlo:

«Según cartas que hemos recibido de Valparaíso, dice *La Antorcha* de Concepción, se asegura que el individuo que hace pocos días se quiso comer un niño cerca de Iloca, es uno de los inmigrantes recién llegados durante el viaje [que] en el vapor se alimentaba de carne cruda. Por cierto que damos la noticia sin garantizarla pero sin que por esto pongamos en duda la verdad de ella, puesto que no hay nada más posible que lo que se nos asegura, dada la diversidad de tipos que han llegado.»³⁷

Las razones en realidad no son más que ironía y sarcasmo. Nuevamente, es exponer un punto sobre la mesa. Y ese punto, ese rechazo a las acciones del gobierno, —«no nos gusta la inmigración»— era abordado tanto con seriedad como con jocosidad. Partamos

³⁶ *El Aji* N° 21, 9 de diciembre de 1889.

³⁷ *Ibíd.*

por la seriedad. La política migratoria de Balmaceda era, para *El Aji* y los demócratas, antipatriótica. No solo porque -sigue su relato- atrajera lo peor de Europa, incrementando la criminalidad, la falta de higiene y la corrupción de las costumbres. También porque era una forma equivocada de enfocar el gasto fiscal. Los inmigrantes llegaban a Chile, según *El Aji*, solo para traer problemas, incluso si estos dejaban el país:

«[...] La inmigración es antipatriótica y derrochadora de los caudales públicos: antipatriótica, porque con esta medida se tiende a suplantar a obreros, arrebatándoles el pan que de derecho les pertenece, sumergiendo a ellos y a sus familias en la más descarnada miseria, sin tomar en cuenta que en la pasada contienda del Pacífico fueron los hijos del pueblo los que llevaron, a costa de su sangre, el tricolor querido hasta hacerlo flamear esplendente y altivo en el palacio de los virreyes de Lima. Derrochadora de los caudales públicos, porque a nosotros nos cuesta cada inmigrante la miseria de cien pesos oro, y después de llegar a nuestro suelo emigran a la Argentina (...) dejando a nuestro gobierno defraudado en sus expectativas, y las arcas del tesoro escuetas del dinero tan torpemente botado.»³⁸

Pero el patriotismo también se expresa de forma satírica y jocosa en *El Aji*. Además de ser criminal, portar enfermedades y tener malas costumbres, el migrante europeo consuetudinario por nuestro periódico venía a Chile a ejercer profesiones que no correspondían por derecho al ejercicio de la libre consciencia en un país democrático. Considérese el siguiente pasaje, donde critica a un tipógrafo español por escribir sátira, es decir, por ejercer lo que veían como la más refinada herramienta de crítica al poder:

«¡Se me informa -pero me resisto a creerlo, porque sería insulto a la juventud dorada del periodismo chileno- que en *El Fígaro* colabora un señor español destinado a escribir una sección saturada de sátira y en la que relampaguean las chispas del ingenio! ¿Con qué derecho ese señor se vendría a inmiscuir en nuestros asuntos o contiendas privadas y en una república democrática, siendo como es él, súbdito de una monarquía? Los vasallos de los representantes de Dios sobre la Tierra, en esta América de la libertad y de la igualdad, no son más que acreedores de la amistad y franca hospitalidad del pueblo chileno; pero jamás deben abrigar la pretensión de venirse a mezclar en nuestras rencillas de familia.»³⁹

Acá además hay evidencia textual de la tesis que propone Grez para leer la postura anti-inmigración del artesanado urbano de fines del siglo XIX: el problema con los españoles parece ser, más que un asunto racial per se, una cuestión de defensa de intereses gremiales de ciertos oficios calificados,⁴⁰ frente a los cuales surgía una competencia por puestos de trabajo en un contexto desigual -pues los europeos recién llegados contaban con la promoción del Estado y, como tales, tenían muchos incentivos y regalías para establecerse en áreas despobladas del país. Es competencia por puestos de trabajo, con bastante seguridad. Pero también es articulación de clase en el sentido más marxista del término:

³⁸ *El Aji* N° 23, 20 de enero de 1890.

³⁹ *El Aji* N° 40, 27 de marzo de 1890.

⁴⁰ Grez, 1998.

varios de los sujetos extranjeros tenidos por indeseables en *El Ají* eran dueños de la producción. Clase y nación operan al unísono al articular el discurso de nuestro periódico, conocido por amenazar a la reputación de sus blancos de ataque. Como veremos después, varios de éstos son sujetos populares, pero bastantes de ellos también son inmigrantes y, de ellos, los criticados en particular son los propietarios.

«Un español que está empleado en una de las imprentas en las que abundan los de su raza, se da unas ínfulas que ni el mismo Czar de Rusia puede darse. Nada sería esto, si no fuese [por]que el tal gallego, después que aquí ha venido a resucitar, quiere atropellar al primero que pilla a la mano. A los niños los trata como si fueran sus criados; pero él se olvida de que es tan empleado a sueldo como todos los de su estirpe, y que los chilenos trabajan voluntariamente. Mucho cuidado cara de mo... narca, porque si no te enmiendas, el día menos pensado te van a poner las paletas en tu lugar, por más que tú como los de tu raza, andes trayendo cuchillo y revólver.»⁴¹

Pero la acidez da paso a la irreverencia y la jocosidad: *El Ají* no deja de lado el humor popular para poner esa figura de otredad en juego.

«Bien dice Paquidermo: estos godos son pura pechuga y a fuerza de intrigas quieren llenarse de dinero para irse a su tierra gordos como un chanco, después que allá se paseaban por las calles, flacos como un palo de fósforo, con las manos en los bolsillos y sin calzónes.»⁴²

Lo que critican ácida y mordazmente como una plaga traída por el gobierno para fustigar al pueblo es entonces tomado también con dosis de humor irreverente. No hubo una redacción escrita necesariamente desde la gravedad. O bien, se escribía desde la gravedad, pero la ironía replanteaba la tensión, la ponía en juego distendiéndola para hacerla ver con mayor claridad.

«En Coronel 26 inmigrantes mineros admitieron trabajar en el establecimiento del Maule, pero con la condición de trabajar aparte y no junto con los chilenos. Éstos recibieron la noticia con agrado porque se librarían de ser muertos cobardemente o estafados, y al mismo tiempo de no tener que sufrir tanta fetidez.»⁴³

Quisiéramos insistir en este punto de la presente investigación la contradictoriedad de fuerzas que se revolvían en las enunciaciones de *El Ají* respecto de la inmigración. En efecto, la hispanofobia de nuestro periódico en ciertos pasajes de su redacción da paso nuevamente a distinciones entre españoles «aceptables» y españoles «no aceptables» desde un punto de vista clasista, todo tiempo que se hacen aclaraciones referentes a la opinión que tenían -los redactores- de España y de los españoles:

⁴¹ *El Ají* N° 9, 14 de octubre de 1889.

⁴² *El Ají* N° 11, 21 de octubre de 1889.

⁴³ *El Ají* N° 53, 15 de mayo de 1890.

«¡Pero si estos que hablan, patalean, chillan y lanzan tajos y reveses no son hijos de esa gran nación, nuestra madre patria! El verdadero español es honrado, laborioso, ilustrado, modesto y trabajador. Los que vociferan son los Quijotes.»⁴⁴

Cuando se articula con el lenguaje de clase, la hispanofobia llega incluso a transformarse en hispanofilia. Había que, después de todo, exaltar a los sujetos obreros y condenar a los abusadores laborales – muchos de los cuales eran extranjeros.

«Siempre dé justicia al que la tenga. El señor Quintín Mayo es un español, pero verdadero hijo de España. Trabaja en la Cervantes. Lo recomiendo a los regentes chilenos.»⁴⁵

El fragmento no alude a una persona, sino a una figura de santidad (San Quintín), que en este pasaje es reconocido como un español «digno».⁴⁶ El punto de esta frase, donde una vez más se juega con la ironía, es que hay «verdaderos hijos de España» que vienen a contribuir al país – pero la mayoría, traída por el gobierno, no. Pero de la entelequia del buen español a una persona realmente existente en la época había un solo paso. Un fragmento titulado *En la muerte del Excmo. Señor don Enrique Vallés* constituye un homenaje de *El Ají* a uno de los ciudadanos españoles destacados por su contribución a la causa popular:

«¡La pluma tiembla! ¡España está de luto!
¡El egregio ministro
de la nación hispana
rindió a la parca su fatal tributo.

El Hacedor, en su insondable arcano,
desaparecer hizo
al ínclito Patricio
del pueblo español, que es nuestro hermano
(...)
Reciba entonces la colonia íbera
el pésame sentido
que en su dolor le envía
con el individuo de la clase obrera.»⁴⁷

Por ende, pese al lenguaje empleado, salpicado de prejuicios, pese a la permanencia majadera del tema migratorio en el periódico, pese a la edificación de una figura de otredad plenamente identificable a través del cientificismo racializado, esa alteridad es en último término un fenómeno derivado: la contraposición clasista entre una élite (liberal, industrial, empresarial) que promovía la inmigración y un pueblo cuyo papel en la sociedad

⁴⁴ *El Ají* N° 36, 13 de marzo de 1890.

⁴⁵ *El Ají* N° 22, 16 de diciembre de 1889.

⁴⁶ Un detalle no menor de esta alusión es que San Quintín es tradicionalmente el santo patrón de los sastres.

⁴⁷ *El Ají* N° 19, 2 de diciembre de 1889.

no era reconocido;⁴⁸ ni siquiera —viéndolo desde su punto de vista— por sus esfuerzos pasados en la contienda bélica contra Perú y Bolivia. Así, ciertos pasajes del periódico (y nótese que desde los inicios de la publicación) quitan responsabilidad a los inmigrantes y redirigen la atención hacia el blanco por excelencia: el gobierno y los ricos. No deja de hacer mofa del asunto: los inmigrantes, sostiene nuestro periódico con cáustica certidumbre, también han sido engañados:

«Los godos inmigrantes cuando leen *El Ají* saltan como un cabro cuando le pica una víbora. En días pasados decía un grupo de éstos: ¿Hasta cuándo diablos nos amuelan la paciencia estos malditos redactores condenados de este periódico? ¿Qué culpa tenemos nosotros que hayamos venido a este país? ¿No ha sido el gobierno chileno el que nos ha traído engañados? Tal vez así sea...»⁴⁹

Es más: el gobierno promueve los intereses de la oligarquía al traer inmigrantes a Chile. ¿Querrá la oligarquía reemplazar a los tipógrafos chilenos, cuya consciencia crítica ya estaba agitada, con inmigrantes que vendrían a «disciplinar» la fuerza de trabajo? No encontramos muchos obstáculos para decir que era ésta la idea tras la línea editorial de *El Ají*. Lo cierto es que, en esta formación discursiva, es el otro-principal-de-clase quien opera como el agente promotor de la ruina del pueblo chileno:

«Los tipógrafos de nuestro país deben estar de pláceme. Según noticias que se nos han suministrado, el gobierno piensa encargar al extranjero una buena remesa de tipógrafos. ¿Que tendrá la cabeza mala don José Manuel? Hay tipógrafos en Chile como moscas, y bastantes competentes. ¿Y en dónde serán colocados esos tipógrafos? ¿En el canal del Mapocho para que paren piedras? Según se nos ha contado, la Sociedad de Fomento Fabril es la que está metiendo la mano en esa corriente inmigratoria, y por su conducto han venido tantos zánganos a nuestro país. Esa Sociedad está compuesta de explotadores, que son los que quieren la ruina del obrero chileno. Los tipógrafos no deben permitir que tales aventureros vengan a quitarles el pan de sus hijos.»⁵⁰

«Otros dicen que el empeño que se pone en suplantar a más de mil obreros que han prestado y prestan buenos servicios a su patria no obedece nada más que a las sugerencias de dos o tres industriales dominados por la expectativa de la especulación más canalla y obediendo a los móviles que en todos los países y en todos los tiempos han sido la norma de los verdugos más vulgares de las clases proletarias.»⁵¹

La relación con los inmigrantes europeos, reflejo de la otredad del sujeto nacional-popular chileno, fue entonces una relación tensiones permanentes y de hostilidades abiertas,

⁴⁸ Sabemos, por lecturas historiográficas posteriores (que parten clásicamente en Ramírez Necochea 1958), que el panorama es más complejo; la política migratoria de Balmaceda era parte del mismo programa desarrollista que tocaba otros intereses poderosos. Acá, sin embargo, nos referimos al punto de vista de los redactores de *El Ají*.

⁴⁹ *El Ají* N° 13, 4 de noviembre de 1889.

⁵⁰ *El Ají* N° 1, 26 de agosto de 1889.

⁵¹ *El Ají* N° 2, 2 de septiembre de 1889.

pero también de ciertas referencias al potencial positivo que podrían traer esos sujetos consigo. Nuevamente, algunos son deseables, otros no.

«El lunes 21 se verificará en el teatro del Santa Lucía la función a beneficio de la Sociedad de Artesanos La Unión. El producto se destina a la conclusión del edificio de dicha sociedad. Es algo que conmueve verdaderamente y que sean extranjeros los que contribuyen con su talento a la realización de una idea tan laudable. ¡Qué ejemplo para los que explotan al pueblo sin misericordia y sólo se acuerdan de él para embrutecerlo!»⁵²

El último pasaje que citaremos respecto a la inmigración denota la cantidad de giros y tensiones discursivas que se revolvían en una relación que era ciertamente de amor y de odio: tanto porque ciertos inmigrantes podrían ser los articuladores de un movimiento político de afirmación popular (pues portaban ideas surgidas de la modernidad europea, como el socialismo y el anarquismo), como porque ciertos otros eran vistos como una amenaza a la existencia colectiva del mundo popular, a sus formas de subsistencia y a sus modos de vivir en sociedad. Todo esto, siempre desde la hilaridad satírica teñida de oralidad popular.

«Los inmigrantes están asustados como un diablo porque oyeron decir el domingo en el *meeting* que los chilenos pensaban degollarlos a todos y enterrarlos en el río Mapocho. Vivían tranquilos goditos, los chilenos son siempre de buen corazón con la gente que no tiene culpa alguna, y desde luego les diremos a Uds. que el que va a ser enterrado hasta las orejas en el río Mapocho, entre las calles de Morandé y Bandera, es el señor Balmaceda, por ser tan vo... luble.»⁵³

Para concluir el apartado, no quisiéramos dejar de mencionar que la irrupción de esta nueva forma de ser popular (que deviene en popular-nacional) nos permite no solo concebir el entrecruzamiento múltiple y contradictorio al cual está sujeto el sujeto mediante el discurso. Nos permite asimismo acabar con la visión romántica y maniquea de un pueblo que resiste (de forma «pura» y externa al poder) en oposición a una oligarquía que intenta dominarlo y controlarlo para su beneficio. La postura de los sujetos populares de fines del siglo XIX frente a la inmigración es justamente la ventana que permite ver la cultura popular en su complejidad inherente.

4. Sujetos populares «indignos»

Como *El Ají* estaba plenamente inserto en la cultura del mundo popular urbano finisecular, su publicación habría de representar acabadamente la multiplicidad de escenarios, oficios, prácticas cotidianas, problemas comunes y hablas vulgares de ése, su circuito

⁵² *El Ají* N° 112, 17 de diciembre de 1891.

⁵³ *El Ají* N° 17, 25 de noviembre de 1889

socio-simbólico. La opción editorial que tomó nuestro periódico para llevar a cabo de la forma más acabadamente posible esta (auto)representación fue recurrir a la democratización de la redacción. Permitió así que un gran número de colaboradores ocasionales, procedentes de diversos oficios, edades y géneros tuviera la posibilidad de enviar su aporte a *El Ají*— por breve que fuera. Con ello, nuestro periódico se erigiría como la voz de esa multitud. Evidentemente, esa participación estaría segmentada, y los obreros calificados constituirían la mayor parte de esas colaboraciones: tipógrafos (sin duda en primer lugar), sastres, albañiles, mueblistas, a los que se agregarían personas que ejercían profesiones liberales como abogados o periodistas. Los avisos económicos que generalmente podían encontrarse en las últimas páginas del periódico avalan los vínculos del primer grupo. También colaborarían, sin embargo, personas de procedencia más marginal, como poetas o poetisas populares, así como personas de oficios ejercidos característicamente en la época por mujeres populares: costureras y lavanderas eran las más comunes.⁵⁴

Frente a este mundo, *El Ají* se situó como facilitador de sus interacciones comunicativas de masa, produciendo un circuito constante de redactores y lectores.⁵⁵ Y frente a ese mundo tan diverso, donde se revolvían tantas tensiones y tantos asuntos cotidianos, *El Ají* tomaría una postura. Así, generaría, en el plano de la representación, un tipo ideal de sujeto popular que se insertaría en ese mundo, pero que contrastaría con esa amalgama de prácticas. Este ser popular promovido por esos tipógrafos demócratas, al articular un movimiento político que se inscribía en la lógica de la modernidad y de la influencia/demanda frente al Estado, chocaría necesariamente con una serie de prácticas y pensamientos pre-ilustrados del mundo popular, y hemos destacado bastante de eso durante la presente investigación. De esa colisión deriva, entonces, que parte del espejo de otredad de esa nueva subjetividad estuviese en las mismas subjetividades populares que el circuito cultural popular de fines de siglo permitía. Como consecuencia, la otredad popular sería, en este caso, también popular: aquello que el pueblo hacía y decía, pero

⁵⁴ Para un excelente trabajo historiográfico que reconstruye la vida laboral y doméstica de las mujeres de Chile en el cambio de siglo, cf. Hutchinson, 2001.

⁵⁵ Haciendo matemática simple: si el tiraje era de entre 4.000 y 5.000 ejemplares, y si la práctica de lectura de esa sociedad finisecular era leer en voz alta para ser escuchado por cercanos que no sabían hacerlo pero que gustaban de informarse con prensa y lira (como reconocen varios historiadores), con que cada lector de *El Ají* haya leído para cuatro personas en promedio, su circuito de difusión llegaría a entre 16.000 y 20.000 mil personas por publicación (y la mayor parte del tiempo ésta fue bisemanal). Según el censo de 1885, solo el 28,9% de las personas sabían leer y escribir en Chile, pero en Santiago el porcentaje subía a poco menos del 50%. Mientras tanto, la población en Santiago era de 189.332 habitantes (Oficina Central de Estadística en Santiago: 860, 869). Un periódico que alcanzaba 20.000 lectores en una población de menos de doscientos mil habitantes es sin duda una circulación altamente masiva.

que no era digno; había por tanto una distinción entre un sujeto popular «digno» (que hemos delineado en los dos primeros capítulos de este trabajo) y un sujeto popular «indigno». Esta figura de otredad copó las páginas de nuestro periódico a lo largo de sus cuatro años de publicación. Resta mencionar que al lado del comentario político, de las burlas al presidente o a la oligarquía, o de la odiosidad contra los inmigrantes, existían en nuestro periódico una serie de insertos más breves que referían a ese otro popular, a esa otredad que convivía entre nosotros mismos, pero que no la queríamos tener cerca, o más bien queríamos corregirla. La mayor parte de las alusiones que hemos encontrado en el archivo a este respecto concierne a la reputación de las personas: si alguien rompía con la «economía moral de la multitud», ésta era denunciada en *El Ají* con toda la mordacidad que lo caracterizaba.

Así es como entre los abusadores del pueblo no solo se encontraban los grandes propietarios, sino también personas pertenecientes al mundo popular:

«Hay veces que hasta de las más tristes nimiedades tiene uno de ocuparse. Así nos sucede hoy con Ambrosio Basoalto, que ocupa un puesto de carne en el Mercado. Este pobre bicho se cree superior a todos y trata a sus empleados de la peor manera, porque, dice, "como tiene plata nadie le hace nada." Así piensan todos los piojos resucitados. Cuidado ño Ambrosio, déjese de ínfulas, mire que podemos decir cuando usted fue peón al día y sus relaciones con la cocinera vieja y fea de la plaza.»⁵⁶

«Rogaríamos a la señora Mercedes Reyes v. del Pedregal trate con piedad a sus arrendatarios de su hijuela Lo Portales. Tenemos en nuestro poder un remitido en contra de esta señora y de su hijo Alfredo donde nos detallan todas las usuras y arbitrariedades que cometen con estos pobres arrendatarios. Prometemos publicar estos datos si no hay piedad para [ellos].»⁵⁷

«Le prevengo a la Endosia, la mujer del carnicero Cucho (alias el Bocanegra) que vive en la Cañadilla, número 39 se deje de andar difamando con su boca asquerosa a personas honradas que no se ocupan de ella ni para limpiarse el cuerpo. Cuidado hocico de víbora, porque si sigues cantaré gallo antes de que llegaras de París.»⁵⁸

En los tres casos a que aludimos, las personas denunciadas tienen nombre y apellido, es decir, son perfectamente identificables por los lectores. Lo que *El Ají* hacía en estos casos era constatar las rupturas hacia esa economía moral. Muchas veces, la identificación amenazaba con publicar el nombre de la persona si es que ésta no se comportaba, o bien se mencionaban algunos datos que permitirían a algunos pocos identificar de quién se trataba, pero sin llegar a constatar los nombres propiamente tales. La intención de todo esto era, qué duda cabe, era poner en cuestión la reputación de las personas aludidas:

⁵⁶ *El Ají* N° 15, 11 de noviembre de 1889.

⁵⁷ *El Ají* N° 36, 13 de marzo de 1890.

⁵⁸ *El Ají* N° 112, 17 de diciembre de 1891.

«El roto J.F. y la rota V.S. de la calle de Ibáñez, se les previene que si siguen insultando a la gente del barrio llamándola ladrona, se les hará poner una mordaza en la boca.»⁵⁹ En ese mundo popular donde aspectos como la criminalidad y la muerte estaban a la orden del día, la policía (los suboficiales, en este caso puntual, por tratarse de personas de extracción popular) constituía un blanco típico de ataque. La forma de la enunciación tenía que ver acá con cómo *El Ají* se pronunciaba respecto de quiénes eran buenos policías y quiénes no, en una forma bastante particular de fiscalizar el poder.

«Al señor subcomisario de la primera comisaría de Santa Lucía se le previene que, si en el plazo de 8 días no pasa a cancelar la cuenta al restorán Vicuña Mackenna, San Pablo 48, se le publicará su biografía.»⁶⁰

«El comisario de la séptima Comisaría de Yungay debe mandar cambiar cuanto antes a los oficialillos Pezoa y Barra por ser demasiado borrachos y que, cuando están de servicio, se van a remoler a Chuchunco. También debe salir de la misma comisaría el borrachín del guardián primero J. A. C.»⁶¹

También nos encontramos en el archivo con dictámenes acerca de la condena de prácticas típicamente pre-ilustradas como la adivinación, la cual pasaba en el caso de *El Ají* por el cedazo de la cultura ilustrada:

«Recomendamos muy encarecidamente a la policía una vieja que vive en la calle de Jofré, entre Maestranza y Camilo Henríquez, acera norte, que hace ya mucho tiempo que desempeña el ridículo papel de adivina. Por medio de las tres cartitas engaña escandalosamente a los incautos y supersticiosos que van allí a saber el tiempo que han de vivir o si algún día poseerán fortuna, etc., mediante la bicoca de dos pesos que le recorta a cada uno de los visitantes. Esta vieja farsante está apoyada por el dueño de un despacho que existe la esquina de Jofré y Maestranza, la que a fuerza de embustes y artimañas lo tiene medio le... guleyo. Por ahora, no publicaremos el nombre de la vieja adivina ni apuntaremos el número de su domicilio, hasta saber si deja de seguir estafando al género humano.»⁶²

Con todo, existieron dos categorías sobre las cuales *El Ají* se pronunciaba permanentemente y que nos merecen algo de atención: (1) los obreros (hombres) y su comportamiento, ya fuera en la cotidianeidad o en la articulación política; (2) las mujeres populares, particular aunque no exclusivamente – y ya lo hemos indicado más arriba – las conductoras del ferrocarril urbano. Respecto del primer grupo, el estándar establecido refiere al ámbito de vida más inmediato de los redactores de la publicación. Por ende, las motivaciones para escribir sobre este asunto despertaban un particular interés.

«Les advertimos a varios regentes y compaginadores de imprenta que por ahora no podemos publicar la lista de los cajistas que tienen por costumbre faltar a su trabajo, principalmente los sábados después del pago y los lunes, atrasando de esa manera los diarios de la

⁵⁹ *El Ají* N° 127, 14 de marzo de 1892.

⁶⁰ *El Ají* N° 52, 12 de mayo de 1890.

⁶¹ *El Ají* N° 61, 23 de junio de 1890.

⁶² *El Ají* N° 12, 28 de octubre de 1889.

mañana. Si sabemos que esos señores falteros no se enmiendan, cumpliremos con nuestro deber de corregir el mal donde quiera que esté.»⁶³

El Ají llamaba a los obreros a organizarse, pero también a hacer su trabajo, ser puntuales y cumplir con lo que se esperaba de ellos. Por tanto, todo aquel que no cumpliera con su ideal regulador de la conducta era puesto del lado de la otredad, por más íntimo que fuese el ámbito de vida compartida, a diferencia de lo que sucedía con la aristocracia. Un buen sujeto popular debía, así, comportarse bien en el trabajo, bien en su vida privada,

«Suplicamos a Vicente Gallardo que modere su conducta y no apalee tanto a su hija con escándalo para el vecindario. Ya que es guardián de la Comisaría de San Isidro debe dar ejemplo de moralidad.»⁶⁴

Y, sobre todo, comprender bien de qué se trataba su rol político y activo en la sociedad:

«Aún quedan tipos miserables de aquellos que comercian con el voto; Joaquín Latúz es el nombre de un canalla que se presentó el lunes a las 4 P.M. al club democrático a ofrecer en venta su voto. Excusado es que digamos que el infame fue tratado como lo merecía por su villano proceder. *El Ají* combate el mal en donde lo encuentra y sea quien sea el delincuente. Hoy zurra a este bribón Latúz, sastre por desgracia y mañana... Quién sabe a quién le toque.»⁶⁵

Más allá de ello, existían otros populares *más* otros, frente a los cuales debía ponerse atención, ya que constituían una amenaza para la integridad de ese nosotros. Nuevamente la policía era protagonista por no proteger al pueblo de sus elementos más marginales.

«Encargamos a la policía ponga la mayor vigilancia posible en las faenas de los trabajos del Mapocho, pues los peones que allí trabajan no dan ninguna garantía de seguridad, y las personas que tienen que atravesar el río en la noche lo hacen con el credo en la boca, mirando a todos lados y con pasos tan rápidos, que parecen alma que sigue el diablo. Si recomendamos más actividad, es porque hemos visto en la noche y en varias calles a algunos inspectores y subinspectores durmiendo como si nada tuvieran que atender.»⁶⁶

En este sentido, la relación de hostilidad más permanente fue con las conductoras del Ferrocarril Urbano que, como mencionábamos, tenían una sección completa del periódico dedicada. En dicha sección los comentarios típicos aludían al comportamiento positivo de ellas (trataban bien a los pasajeros, eran atentas, puntuales, etc.) y se lo oponía al mal comportamiento de otras tantas: no daban vuelta, eran impuntuales, groseras o no hacían bien su trabajo. No queremos sobre-interpretar los motivos por los cuales se ponía tanto énfasis en las conductoras urbanas. Queda abierto en este sentido todo un

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ *El Ají* N° 40, 27 de marzo de 1890.

⁶⁵ *El Ají* N° 91, 20 de noviembre de 1890.

⁶⁶ *El Ají* N° 15, 11 de noviembre de 1889.

análisis desde el punto de vista del género en la construcción de esta subjetividad popular, que por temas de espacio no tenemos ocasión de comentar. Lo cierto es que en *El Ají* nos encontramos con una serie de dictámenes respecto al trabajo de estas personas, donde la dedicación es nuevamente sentar un estándar para el comportamiento de los sujetos populares.

«La [conductora número] 117 solo se ocupa en andar mirándose al espejo y por bandas en formato cana. Mejor sería que la plata que gasta en afeitte la pagara a sus acreedores que son muchos. Esta tramposa, cuando van a cobrarle, saca un palo y acomete con sus acreedores. La casa de esta mala hija de Eva es algunas veces teatro de muchos escándalos donde no escasean los garrotazos de insultos groseros.»⁶⁷

«Mucho cuidado señoritas conductoras con *El Ají*. Muchas quejas nos están llegando de ustedes. Así que conviene que se porten muy bien con el público porque si así no lo hacen comenzaremos a azotarlas sin piedad. Por vía de pasatiempo daremos un huascacito a la conductora que lleva el número 154 y que el lunes pasado, como a las seis de la tarde, yendo en el carro número 161 se quedó con los vueltos de varios pasajeros.»⁶⁸

«Prevengo las conductoras número 3, 63 y 57 sean un poco más moderadas para enamorar a su [...] con los pijes, sus zancudos. Si no se moderan, miserables hijas de Eva, me veré en la necesidad de publicar sus vidas y milagros.»⁶⁹

En todos los pasajes anteriores, la representación de la otredad es más transgresiva que interlocutiva, aunque la interlocución está en que se trata del habla y de las situaciones cotidianas del mundo popular con la menor cantidad de mediaciones posible, merced a la política editorial democratizante de nuestro periódico. Por otro lado, lo transgresivo de los ataques satíricos que aquí mencionamos se dirigía a la reputación de las personas, algo sin duda altamente valorado por ellas. Lo que se transgrede entonces, en este caso, es la integridad personal de gente común y corriente, a la cual, considerada en su conjunto, se aspira a organizar. Los ejemplos de mal comportamiento (que establecen un otro popular) servían entonces para afirmar esa subjetividad politizada para el marco de la modernidad y del Estado. No obstante, la transgresión no se agotaba ahí. Se otorgaba una voz a personas que, sin este periódico, no habrían tenido la posibilidad de haberse expresado dejando un registro escrito. Las mujeres, por ejemplo, en esta época menos alfabetizadas aún que los hombres, no contaban con medios de expresión. *El Ají* sí las incluía. Después de todo, conformaban un porcentaje importante de sus lectores.⁷⁰ Esto se vuelve importante en la medida que los primeros indicios de prensa feminista también son, al igual que el movimiento socialista de corte marxista, un fenómeno del siglo

⁶⁷ *El Ají* N° 30, 20 de febrero de 1890.

⁶⁸ *El Ají* N° 17, 25 de noviembre de 1889.

⁶⁹ *El Ají* N° 27, 10 de febrero de 1890. *Pije* es otra manera de señalar a los aristócratas en la época.

⁷⁰ Esto se puede inferir, una vez más, de los avisos que aparecían en el diario. Frecuente fue encontrarse con anuncios de empleo en oficios relacionados con la costura.

XX. Más allá de la articulación política, lo que aparece en las páginas de *El Ají* es la serie de preocupaciones cotidianas de esas personas, que al menos acá podían encontrar una voz y una representación de su cultura. Esas intervenciones fueron bastante variadas, y por razones de espacio acá solamente consignaremos dos de ellas.

«A Arturo B. le prevengo tenga más cuidado con su esposa[,] de no estarla desacreditándola por la prensa [sic]. Mejor sería que le diera todas sus faltas y dejase de estar viviendo con una mujer mala como con la que vive hoy. Como yo soy mujer honrada y verdadera esposa[,] por eso no quiere vivir conmigo y le gustan las prostitutas. Con que don Arturo puede desde luego ser un hombre más moderado y más puntual para sus deberes y no estar cometiendo escándalos públicamente con la mujer que a cada rato se burla de mí. Si no te morigeras con esto te pasará una mano algo salada, tanto a ti como a tu chuchumeca.»⁷¹

«Al miserable que me mandó insultar en una carta anónima le recomiendo pase a mi casa a reiterar sus palabras más inmundas que él —*Rosa Araneda*.»⁷²

El último pasaje nos merece comentario porque se trata de una persona conocida en el mundo popular urbano de fines de siglo, una poetisa cuyo rol en la poesía y la lira popular fueron determinantes para el transvase de la cultura oral al circuito impreso moderno.⁷³ En este caso, Rosa Araneda usa *El Ají* como tribuna para la defensa de su propia honra, sátira mediante. La caracterización de todos estos sujetos indeseables, contruidos por la amalgama de cartas y colaboraciones que llegaban a la redacción de *El Ají* desde distintos rincones de la ciudad de Santiago (y ciertamente desde algunas otras partes de Chile), delimitaban el espejo de la otredad donde se reflejaba lo que los sujetos populares no debían o no querían ser; esto es, la otredad operaba como un ideal regulador dentro del mundo popular mismo.

Para sumarizar el capítulo: tanto la oligarquía, como las instituciones del Estado (sobre todo la figura presidencial), los inmigrantes europeos y los sujetos populares «indignos» configuraron todo aquello que los editores de *El Ají* consideraron como la otredad a esa nueva subjetividad popular-en-resistencia, a ese intento de afirmación propia para influir en el Estado y así «regenerar al pueblo». El recurso a la irreverencia, la sátira, la ironía y el humor no hizo sino añadir otra dimensión de complejidad al asunto, pues puso en juego todo el aparato de poder/saber a disposición de posibles desplazamientos y realineaciones del discurso.

⁷¹ *El Ají* N° 170, 2 de febrero de 1893.

⁷² *El Ají* N° 173, 13 de febrero de 1893.

⁷³ Cf. Malacchini Soto, *op. cit.*

Conclusión: Una nueva subjetividad popular y los límites de la resistencia satírica

«Con el mayor respeto y compostura pido a todos mis paisanos que desde esta fecha se suprima la palabra ROTO, pues solo se le dice al hijo del pueblo. Cuando los peruanos nos pusieron ese apodo fue a todos los chilenos en general, por consiguiente o somos todos rotos o ninguno — *El Roto*.»

— *El Ají* N°207, 6 de noviembre de 1893

A lo largo de esta investigación hemos mostrado cómo a través de una analítica foucaultiana es posible rescatar una experiencia de auto-afirmación del ser popular de fines del siglo XIX, donde la lógica de la demanda al Estado se entrecruza con las preocupaciones, las prácticas y las formas de oralidad del mundo popular pre-ilustrado. Esa mistura daba origen a un sujeto nacional-popular que se articuló principalmente (aunque no de forma exclusiva) desde la contraposición de clase, señalando un otro principal como figura espejo frente a la cual se demandaba reconocimiento. Hemos señalado asimismo cómo dicha afirmación contemplaba cuatro tácticas de resistencia, que hemos llamado *apropiación*, *resignificación*, *transgresión* e *interlocución*, para la constitución de esa nueva forma de ser popular, tácticas que por cierto se revolvían en tensión permanente y que muchas veces se veían contrapuestas la una a la otra. La diversidad de giros discursivos que aparecen en *El Ají* no hace sino mostrar evidencia empírica de las tensiones sociales y políticas a las cuales estaba expuesto el ideario de «regeneración del pueblo» sostenido por los demócratas y sus órganos de prensa, en una época de modernización no solamente técnica, sino que también cultural.

Los hallazgos de la presente investigación implican dos consecuencias principales. En primer lugar, la revisión del archivo ha permitido avalar, con bastantes detalles de por medio, la hipótesis planteada por M. Salinas respecto de *El Ají* como un periódico «abiertamente contradictorio con la élite.» En efecto, pudimos ver cómo los conflictos develados por nuestro órgano de prensa demócrata trataban siempre de apuntar hacia el conflicto de clase, aun cuando existiesen otras alteridades, las cuales eran redirigidas en último término a la edificación de la conflictividad principal. Evidentemente, una cosa es señalar las contraposiciones de un grupo social con otro que es visto como más poderoso, y otra bien distinta es sostener que esa contraposición es externa a la constitución dis-

cursiva de esos sujetos opuestos — por cuanto ellos también son constituidos por el discurso, aunque de otra manera. En consecuencia, si *El Ají* es «abiertamente contradictorio», lo será respecto de un grupo al cual busca identificar como la fuente de todos los males del pueblo (es decir, del «nosotros»), pero esto *no quiere decir* que esa contraposición sea con respecto a las formaciones discursivas que constituyen su subjetividad. *El Ají* es parte de un régimen de verdad históricamente situado, y el ejercicio hermenéutico del archivo nos lo ha indicado con creces, develando cómo los discursos hegemónicos de la época operaban dentro de la redacción del periódico. La segunda consecuencia se desprende de aquí: la única manera de situar una contraposición respecto a los bloques hegemónicos del discurso es pensar no en su sustitución, sino en sus desplazamientos internos. En este sentido, lo que se nos reveló con mayor fuerza al recurrir a la hermenéutica del archivo es que la apelación a la organización política del mundo popular en el marco del Estado (estado que era de derecho, por muy oligárquico que fuera) hecha a través de la prensa satírica opera en función de la *re-articulación* del horizonte de inteligibilidad cultural pre-ilustrado de los sectores subalternos de la sociedad. Esto es: un discurso moderno (la organización popular para influir en el Estado) es enunciado tomando en cuenta los elementos y referentes culturales que harían comprensible, para un vasto mundo analfabeto o poco alfabetizado, esa enunciación. Esto lo pudimos ver con particular énfasis a la hora de considerar la dimensión de la religiosidad popular, la cual, impregnada por siglos de asentamiento del cristianismo (católico-romano), fue rearticulada en nuestro caso para dar a luz a un discurso reivindicativo y con horizonte moderno: el discurso de la redención de los pobres, al frente de los cuales se ponía a Cristo como líder y figura mesiánica, en contraposición directa de los intereses oligárquicos. Es como si en *El Ají* pudieran evidenciarse rastros antecesores de la teología de la liberación, que como movimiento intelectual tiene más de medio siglo de distancia.

La presente investigación ha tenido, por otro lado, ciertas limitantes que llegados a este punto es preciso constatar. Primero, la profundidad con la cual hubiésemos querido abordar cada uno de los escenarios de conflicto propuestos por *El Ají* nos habría hecho escribir aún más páginas, poniendo así mayor énfasis en temas que tuvimos que dejar únicamente mencionados o a medio explorar. Nos hubiese gustado, por ejemplo, profundizar en la articulación discursiva de nuestro periódico desde el punto de vista de la raza (aspecto fundamental para nuestras sociedades latinoamericanas poscoloniales de ayer y hoy) y también desde el género, por cuanto ambos conceptos permiten rastrear aquellas porciones del discurso que la historia escrita por el movimiento obrero posterior

hubo de dejar relegados al silencio. Raza y género permiten constatar cómo operan estos entrecruzamientos en función de la lógica de oposición de clase, y tal empresa debería ser sin duda realizada en el futuro a la hora de analizar este tipo de artefactos impresos. Segundo, el tipo de metodología utilizada permite efectivamente señalar la cantidad de capas discursivas que se encuentran implicadas en la constitución de un nuevo sujeto popular. A cambio, lo que se dificulta es el nivel de generalización. Si quisiéramos analizar todo el circuito cultural que envolvía la publicación de *El Aji*, es decir, si tuviéramos que pasar a analizar todas aquellas publicaciones a las cuales éste refería (lo cual incluye cientos de diarios demócratas, otra buena cantidad de prensa burguesa, así como otros tipos de prensa popular, entre la que también habría que contar la lira), y tuviéramos que utilizar las mismas herramientas teóricas que nos propusimos en esta investigación, bien necesitaríamos de unos cuantos años y de un equipo comprometido de investigadores dedicados al análisis. Por nuestra parte, quedan establecidas una serie de regularidades discursivas que en un futuro podrán ser buscadas en otras publicaciones de similares características.

Para finalizar este trabajo, quisiéramos referirnos a la interrelación entre la construcción de subjetividad y los elementos lúdicos desplegados por la sátira. ¿Hasta qué punto puede sostenerse que esa subjetividad-en-resistencia es, efectivamente, resistencia? ¿Hasta qué punto esos desplazamientos a que nos referimos, y la utilización contradictoria de diversas tácticas, generan una forma de autocomprensión que en último término logra sus objetivos estratégicos, esto es, afirmar para movilizar? ¿Qué es lo que hay en ese límite, más allá de lo cual podría haber solo hilaridad, pero quizás no ya resistencia? Hemos dicho, en toda esta investigación, que este rechazo al statu quo y la simultánea afirmación de una nueva identificación colectiva es una política de la contra-verdad. Pero también hemos visto cómo ésta opera sobre la base de una actitud satírica, esto es, una que no busca convencer (no busca plantear la verdad de las cosas), sino que lo que busca es hacer sobresalir las necesidades de los poderosos (y de los no tanto) como una herramienta crítica para *abrir* el poder, suspendiéndolo temporalmente. En este punto nos cuadrarnos de forma parcial con la obra del teórico literario ruso Mijaíl Bajtín, quien vio mejor que nadie de su tiempo la proliferación de significados que hay detrás del

rechazo festivo al poder desde la cultura «no-oficial».¹ La sátira moderna, heredera sofisticada del humor pre-ilustrado, justamente despliega ese rechazo. M. Hodgart hace justamente eco de las ideas bajtinianas cuando afirma que en la sátira hay

«[...] un rompimiento periódico (...) de los tabúes, lo cual permite un alivio catártico temporal de la tensión social (...) En tal ocasión especial, las cosas más escandalosas pueden ser dichas acerca de las leyes y de los asuntos políticos del Estado; a las clases socialmente deprimidas como los esclavos y las mujeres les es otorgada la libertad de expresión, e incluso los dioses mismos podían ser burlados [...]»²

La sátira es, de forma similar al carnaval popular pre-ilustrado, una interrupción y una subversión temporal del orden social. He aquí justamente su límite como forma de resistencia: la burla y la parodia del poder, si bien moviliza consciencias a través de una forma que trasciende el lenguaje racional, es solo eso, un escrito que devela la contingencia de un poder que puede ser revertido. Pero la transgresión hilarante, por definición, no puede institucionalizarse sin perder su efectividad. Después de todo, la sátira acaba convertida en pan y circo si solamente queda cerrada sobre sí misma. La sátira es complemento a la acción, no acción en sí. Curiosamente, la publicación de *El Ají* desaparecería en su cuarto año de existencia, cuando el Partido Demócrata crecía en popularidad y comenzaba a institucionalizarse. *El Ají* ni siquiera alcanzaría a comentar la elección del primer diputado demócrata en 1894, el abogado Ángel Guarello, por Valparaíso. Queda abierto investigar si es que la retirada progresiva de la prensa satírica de las impresiones demócratas tiene relación con su creciente asentamiento institucional, donde la cultura ilustrada típica del movimiento obrero terminaría por desplazar definitivamente la cultura de los «rotos» en la historia de la resistencia popular chilena.

¹ Nos referimos acá al clásico texto de Bajtín sobre Rabelais (2003 [1941]).

² Hodgart, 2010: 23.

Referencias bibliográficas

- BAJTIN, Mijaíl (2003). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, trad. Julio Forcat y César Conroy. Alianza Editorial: Madrid.
- BUTLER, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. María Antonia Muñoz. Paidós: Barcelona.
- CID, Gabriel (2009). "Un ícono funcional: La invención del roto como símbolo nacional, 1870-1888", en: CID, Gabriel & SAN FRANCISCO, Alejandro, eds. *Nación y Nacionalismo en Chile. Siglo XIX, vol. 1*. Centro de Estudios Bicentenario: Santiago de Chile. pp. 221-254.
- COLLIER, Simon & SATER, William F (2004). *A History of Chile, 1808-2002*, 2nd edition. Cambridge University Press: New York.
- CORNEJO, Tomás (2012). *Circuitos culturales y redes sociales en Santiago de Chile (1880-1910): un análisis microhistórico*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Historia. Dirigida por Clara E. Lida. Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México: México DF.
- DEL SOLAR, Felipe & PÉREZ, Andrés (2008). *Anarquistas. Presencia libertaria en Chile*. RiL Editores: Santiago de Chile.
- DEVÉS, Eduardo (1991). "La cultura obrera ilustrada en los tiempos del centenario", *Mapocho: revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 30: 127-136.
- DONOSO, Ricardo (1950). *La Sátira Política en Chile*. Imprenta Universitaria: Santiago de Chile.
- EL AJÍ, Periódico Semanal Joco-satírico, no. 1-207, 26 ago. 1889 – 6 nov. 1893, Santiago de Chile. Disponible en Archivo Nacional en versión digital. <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-708.html#documentos>. Accedido el 26/05/2017.
- FOUCAULT, Michel (1982). "The Subject and Power", *Critical Inquiry* 8(4): 777-795.
- FOUCAULT, Michel (1991). "Governmentality", in: BURCHELL, Graham, GORDON, Colin & MILLER, Peter, eds. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. University of Chicago Press: Chicago. pp. 87-104.
- FOUCAULT, Michel (2002a). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI Editores: Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel (2002b). *La Arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI Editores: Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel (2007). *Historia de la sexualidad, vol. 1: la voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú. Siglo XXI Editores: Ciudad de México.
- FORBES, Amy W. (2010). *The Satiric Decade: Satire and the Rise of Republicanism in France, 1830-1840*. Lexington Books: Plymouth.

- FRASER, Nancy (1981). "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions", *Praxis International* 1: 272-287.
- GARCÍA-CANCLINI, Néstor (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, 1ª edición actualizada. Paidós: Barcelona.
- GARCÍA GUAL, Carlos (2004). *Introducción a la Mitología Griega*, segunda reimpresión edición "Área de Conocimiento: Humanidades". Alianza Editorial: Madrid.
- GEERTZ, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books: New York.
- GREZ, Sergio (1997). *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*. RiL Editores: Santiago de Chile.
- GREZ, Sergio (1998). "La reivindicación proteccionista artesanal y la constitución del movimiento popular (Chile, 1826-1885)", *Historia Social* 31: 89-99. Disponible on-line en <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0043166.pdf>. Accedido el 08/06/2018.
- GREZ, Sergio (1999). "Una mirada al movimiento popular desde dos asonadas callejeras (Santiago, 1888-1905)", *Cuadernos de Historia* 19: 1-29.
- GREZ, Sergio (2002). "El proyecto popular en el siglo XIX", en: LOYOLA, Manuel & GREZ, Sergio, comp. *Los proyectos nacionales en el pensamiento político y social chileno del siglo XIX*. Ediciones Universidad Católica Raúl Silva Henríquez y Museo Nacional Benjamín Vicuña Mackenna: Santiago de Chile.
- GREZ, Sergio (2016). *El Partido Democrático de Chile. Auge y ocaso de una organización política popular (1887-1927)*. LOM Ediciones: Santiago de Chile.
- HABERMAS, Jürgen (1986). "The Genealogical Writing of History: On Some Aporias in Foucault's Theory of Power", *Canadian Journal of Political and Social Theory* 10: 1-9.
- HODGART, Matthew John Caldwell (2010 [1969]). *Satire: Origins and Principles*. Transaction Publishers: New Brunswick, NJ.
- HUTCHINSON, Elizabeth Q. (2001). *Labors Appropriate to Their Sex: Gender, Labor, and Politics in Urban Chile, 1900-1930*. Duke University Press: Durham.
- INSTITUTO DE SALUD PÚBLICA DE CHILE (2008). *Historia del Instituto de Salud Pública de Chile. 1892-2008. Camino al Bicentenario Nacional*. Santiago de Chile. Disponible on-line en http://www.ispch.cl/sites/default/files/u24/MEMORIA_HISTORICA.pdf. Accedido el 05/06/2018.
- KLEIN, Naomi (2000). *No Logo: Taking aim at the brand bullies*. Knopf Canada: Toronto.
- KNIGHT, Charles A. (2004). *The Literature of Satire*. Cambridge University Press: Cambridge.
- LACLAU, Ernesto (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- LEMKE, Thomas (2002). "Foucault, Governmentality, and Critique", *Rethinking Marxism* 14(3): 49-64.

- LILJA, Mona & VINTHAGEN, Stellan (2014). "Sovereign Power, Disciplinary Power and Biopower: Resisting What Power with What Resistance?", *Journal of Political Power* 7(1): 107-126.
- MAIRA, Octavio (1887). *La reglamentación de la prostitución desde el punto de vista de la higiene pública. Memoria presentada para graduarse de Licenciado en la Facultad de Medicina y Farmacia*. Imprenta Nacional: Santiago de Chile. Disponible on-line en <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/mc0027476.pdf>. Accedido el 05/06/2018.
- MALACCHINI SOTO, Simoné (2015). *Lira popular. Identidad gráfica de un medio impreso chileno*. Editorial OchoLibros: Santiago de Chile.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús (1991). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, 2ª edición. Editorial Gustavo Gili: Barcelona/Ciudad de México.
- MASSARDO, Jaime (2001). *Investigaciones sobre el marxismo en América Latina*. Bravo y Allende Editores: Santiago de Chile.
- MASSARDO, Jaime (s.f.). "La recepción del pensamiento de Karl Marx en América Latina". Disponible online en <https://kmarx.wordpress.com/2016/01/18/la-recepcion-del-pensamiento-de-karl-marx-en-america-latina/>. Accedido el 13/12/2017.
- MOUFFE, Chantal (1996). "Democracy, Power, and the Political." En: Benhabib, Seyla (ed.) *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton University Press: Princeton. pp. 245-256.
- MOUFFE, Chantal (2007). *En Torno a lo Político*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- NIETZSCHE, Friedrich (2005). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial: Madrid.
- OFICINA DE ESTADÍSTICA EN SANTIAGO (1889). *Sesto censo jeneral de la población de Chile*, tomo 1. Imprenta de la Patria: Valparaíso. Disponible on-line en <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0043124.pdf>. Accedido el 28/06/2018.
- RAMÍREZ NECOCHEA, Hernán (1958). *Balmaceda y la contrarrevolución de 1891*. Editorial Universitaria: Santiago de Chile.
- ROMERO, Luis Alberto (2007). *¿Qué hacer con los pobres? Elites y sectores populares en Santiago de Chile, 1840-1895*, 1ª edición chilena. Ariadna/LOM Ediciones: Santiago de Chile.
- SAID, Edward (2008). *Orientalismo*, trad. María Luisa Fuentes, 2ª edición española. Debolsillo, Random House Mondadori: Barcelona.
- SALAZAR, Gabriel (1985). *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Ediciones Sur: Santiago de Chile.

- SALINAS, Maximiliano, Daniel PALMA, Christian BÁEZ & Marina DONOSO (2001). *El que ríe último...: caricaturas y poesías en la prensa humorística chilena del siglo XIX*. Editorial Universitaria: Santiago de Chile.
- SALINAS, Maximiliano (2005). "La sátira y el humor político de El Ají, periódico del Partido Democrático en Santiago, 1889-1893", en: SALINAS, Maximiliano, Tomás CORNEJO & Catalina SALDAÑA, eds. *¿Quiénes Fueron los Vencedores? Elite, pueblo y prensa humorística de la Guerra Civil de 1891*. LOM Ediciones: Santiago de Chile. pp. 41-80.
- SANDBERG, Sveinung (2006). "Fighting neo-liberalism with neo-liberal discourse: ATTAC Norway, Foucault and collective action framing", *Social Movement Studies* 5(3): 209-227.
- SUBERCASEAUX, Bernardo (2011). *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Desde la Independencia hasta el Bicentenario, vol. 1, tomo II: Fin de siglo: la época de Balmaceda*. Disponible en <http://www.ideasyculturaenchile.cl/>. Accedido el 03/09/2017.
- SUNKEL, Guillermo (1985). *Razón y pasión en la prensa popular. Un estudio sobre cultura popular, cultura de masas y cultura política*. Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales (ILET): Santiago de Chile.
- TAYLOR, Charles (1984). "Foucault on Freedom and Truth", *Political Theory* 12: 152-183.
- THIELE, Leslie P. (1990). "The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought", *American Political Science Review* 84(3): 907-925.
- THOMPSON, E.P. (1971). "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past & Present* 50: 76-136.
- VICUÑA MACKENNA, Benjamín (1872). *La transformación de Santiago. Notas e indicaciones, respetuosamente sometidas a la Ilustre Municipalidad, al Supremo Gobierno y al Congreso Nacional por el Intendente de Santiago*. Imprenta de la Librería del Mercurio: Santiago de Chile.
- ZALDÍVAR, Trinidad (2004). "'El papel de los monos". Breve crónica de un tercio de siglo de prensa de caricatura 1858-1891". En: SOTO, Ángel, ed. *Entre tintas y plumas. Historias de la prensa chilena del siglo XIX*. Centro de Investigación de Medios Andes (CIMA), Facultad de Comunicación, Universidad de Los Andes: Santiago de Chile. pp. 139-178.