



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE LITERATURA

La puerta de escape de lo determinado y lo preescrito.

La tensión entre el individuo y el colectivo a través de conceptualizaciones existencialistas y anarquistas en una selección de cuentos de Manuel Rojas.

Tesis para optar al grado de Licenciatura en Lengua y Literatura Hispánica con
mención en Literatura

Matías Moya Jadue

Profesor guía: Ignacio Álvarez A.

Santiago de Chile,

2024

Agradecimientos

Esta investigación no hubiera sido posible de no ser por mis amigos y familia, por cuya paciencia, comprensión y amor estaré eternamente agradecido.

Además, sería irresponsable no mencionar al profesor Cristián Montes, cuya lectura y análisis de *Lanchas en la bahía* de Manuel Rojas ha sido inspiración fundamental, al profesor Cristián Cisternas por su sabiduría y amabilidad y al profesor Ignacio Álvarez por su acompañamiento e invaluable consejos.

*Hay dos lenguas adentro de mi boca,
hay dos cabezas dentro de mi cráneo;
dos hombres en mi cuerpo sin cesar se devoran,
dos esqueletos luchan por ser una columna.*

“El Sol y la Muerte”, Gonzalo Rojas.

Índice

I. Introducción	5
II. Marco teórico	7
A. <i>Una quemadura en las entrañas: la búsqueda de la autenticidad y el riesgo de la dispersión</i>	8
B. El anarquismo: ¿posible vehículo de la autenticidad existencial?	17
III. Análisis e interpretación	33
A. <i>Algunos logran, a veces, hacer algo. ¿Cómo? No se sabe y casi no se explica, pero lo hacen. Tendencias hacia la autenticidad y hacia la dispersión existencial en la cuentística de Manuel Rojas</i>	35
IV. Conclusión	59
V. Bibliografía	61

I. Introducción

Todo ser humano, por miserable que sea su condición, tiene una esperanza, pequeña o grande, noble o innoble, inalcanzable o próxima, pero esperanza al fin. Una parte de su ser vive en y de esa esperanza, se alimenta de ella y en ella... Pero el hombre tiene, además, otra esperanza: la de que han de venir días mejores para la suya. La deja entonces, así, pequeña, entumecida, raquítica, y espera: rechazarla sería rechazarse a sí mismo, matarla equivaldría a matar lo que él más estima de sí mismo.

“De qué se nutre la esperanza”, Manuel Rojas

En esta investigación se realizará un análisis e interpretación de la tensión subyacente entre el individuo y el colectivo en una selección de la obra cuentística de Manuel Rojas (Buenos Aires, Argentina, 8 de enero de 1896 - Santiago, Chile, 11 de marzo de 1973), a través de conceptualizaciones provenientes de la filosofía existencialista y de la ideología anarquista. Principalmente se evidenciará esta tensión en el nivel diegético de los cuentos, a través de las acciones de los personajes, así como por medio de las reflexiones que realizan, estas últimas entremezcladas con la voz del narrador, quien figura en ocasiones como la voz del protagonista, o como la de un personaje secundario atendiendo a la narración.

La hipótesis de este trabajo gira en torno a los conceptos existenciales de dispersión y autenticidad que, en conjunto con los proyectos anarquistas en torno al individuo y la sociedad, permite comprenderlos como tendencias a través de las cuales la tensión mencionada se resuelve y genera diferentes maneras de construir la existencia y la coexistencia. Estas tendencias funcionan como el elemento conductor de los cuentos y como la forma a través de la que Rojas expresa su visión filosófica del mundo y del ser humano. Para ello, se presentarán en el marco teórico las propuestas de estas dos líneas de pensamiento, enmarcando al existencialismo desde una perspectiva más universal del ser humano, mientras que el anarquismo tendrá la salvedad de incluir el desarrollo de dicha ideología en Chile, y su influencia y expresión en Manuel Rojas.

La obra cuentística de Rojas consta de 32 cuentos, de los cuales 28 se publicaron entre 1922-1930, es decir, durante su juventud y primera madurez como autor (Álvarez, “Historia del texto y criterios editoriales”, 58). Si bien la mayoría de sus cuentos son inicialmente

publicados en la prensa, en la última edición crítica¹ se reúne la totalidad de los cuentos de Rojas de los cuales se tiene conocimiento y en su última versión (Álvarez, “Historia del texto y criterios editoriales”, 62). De ello resultan seis aglomeraciones distintas: cuatro libros recopilatorios, *Hombres del sur* (1926), *El delincuente* (1929), *Travesía* (1934), y *Cuentos* (1970)², y un resto que se dividen entre aquellos publicados en prensa pero no recopilados en los libros mencionados y una serie de textos inéditos. En la presente investigación la selección incluye solamente cuentos de los cuatro libros recopilatorios al considerarlos como representantes del grueso de su obra cuentística del autor. El estudio de dicha obra, siguiendo a Álvarez, se ha centrado en una lectura a través de seis temáticas diferentes: el humanismo y el anarquismo; la representación del sujeto marginal, móvil y único; el trabajo; la identidad nacional; los ladrones y la delincuencia; y la construcción de la identidad masculina (“Los cuentos de Manuel Rojas: saber habitar el tiempo”, 27-40). De esta manera, la presente investigación se sitúa y se apoya entre dichas lecturas, a la vez que involucra como novedad en el análisis de los cuentos a la filosofía existencialista y su conexión con la ideología anarquista.

Entonces, a través de esta perspectiva de investigación, cuyos antecedentes directos se hallan en los trabajos de Norman Cortés “*Hijo de ladrón, una novela existencial*” (1964) y Cristián Montes “*Lanchas en la bahía de Manuel Rojas: una apelación a la autenticidad existencial*” (2020), se puede enriquecer la discusión en torno a la experiencia y condición humana tanto individual como colectiva en la cuentística de Rojas. Así, se permite valorar e identificar la apasionante profundidad filosófica y crítica con la que Rojas desarrolló su escritura y el tratamiento de temas que giran en torno a preocupaciones existenciales y a las proyecciones y propuestas del movimiento anarquista.

¹ *Cuentos completos* de Manuel Rojas (Ediciones UAH) publicado en 2021 y editado críticamente por Ignacio Álvarez.

² En esta recopilación se incluyen todos los cuentos pertenecientes a las anteriores publicaciones, sumándose 5 nuevos cuentos.

II. Marco teórico

Esta investigación se centrará en explorar la tensión que existe dentro de los cuentos de Rojas entre el individuo (usualmente el protagonista) y el colectivo (los otros personajes, así como el contexto social que los rodea) no sólo como el elemento conductor de la narración, sino que también como el vehículo a través del cual Rojas expone una visión del mundo, del ser humano y de la existencia. Para ello se fundamentará, en primer lugar, a través del existencialismo propuesto por Nicola Abbagnano en su *Introducción al existencialismo* (1942), en donde los conceptos de autenticidad y dispersión existencial son los más relevantes para el posterior análisis interpretativo, y de manera contextual se apoyará en la *Introducción a los existencialismos* (1967) de Emmanuel Mounier, así como de algunos fragmentos de autores como Sartre y De Beauvoir. Abbagnano indaga esencialmente en la responsabilidad y el riesgo permanente de las decisiones tomadas en la persecución de una existencia auténtica y alineada con lo que el individuo escoge y desea ser, y la tensión que surge al ignorar profundamente la responsabilidad y riesgo de la existencia, tanto individual como colectivamente. Esta tensión es la indeterminación problemática de la existencia, la cual habita en la estructura de los personajes de Rojas y a través de la cual oscilan entre la autenticidad y la dispersión existencial.

En segundo lugar, el innegable vínculo de Rojas con la ideología anarquista, así como su presencia en la narrativa que desarrolló, permite acoplarla a la presente investigación como un elemento que posibilita la existencia auténtica y el deseo humanista (y utópico) que subyace y trasciende la narrativa de Rojas. La asociación en el análisis entre el existencialismo y el anarquismo es posible, o no es forzosa, debido a que, como bien expone Darío A. Cortés en *La narrativa anarquista de Manuel Rojas*, esta

no depende de un mensaje directo, ni del uso de estereotipos, con una función meramente simbólica o de denuncia. (...) No pretende anular el orden establecido por medio de la violencia, la insurrección o el caos, (...). Al contrario, el anarquismo rojiano no tiene una base teórica ni una línea política determinada. Es un anarquismo que proviene de su propio idealismo de la libertad y la prioridad del hombre como ser humano. Además, no es una

admiración profunda, sino más bien, una manera de mostrar las debilidades y las injusticias de la sociedad moderna. (27)

Entonces, lo que se pretende al incluir la ideología anarquista en el marco teórico de esta investigación es destacar los aspectos principales de dicha línea de pensamiento que se manifiestan libremente, subyaciendo en los cuentos y en los personajes de Manuel Rojas, y hacerlos dialogar con la filosofía existencialista revisada. Además, resulta interesante notar que en ambas líneas de pensamiento hay un énfasis en la dimensión individual y/o subjetiva del ser humano y de la existencia. Por ello, se utilizarán principalmente como fuentes *La ideología anarquista* (2010) de Ángel J. Cappelletti y *Sobre el anarquismo* (2016) de Nicolas Walter, acompañadas de una variedad de estudios que refieren al desarrollo del anarquismo en Chile (incluyendo aquellos que se vinculan directamente con la narrativa rojiana) como un proceso histórico coetáneo y con el cuál se involucró Manuel Rojas.

A. Una quemadura en las entrañas: la búsqueda de la autenticidad y el riesgo de la dispersión

Antes de adentrarnos en los conceptos desarrollados por Abbagnano que se utilizarán en el análisis de los cuentos y para que estos sean mejor comprendidos, haremos una contextualización general del existencialismo, y podría decirse que un tanto superficial, pues no es el objetivo de esta investigación indagar y profundizar en la filosofía existencialista, sino que la aplicación teórica y literaria de uno de sus exponentes. Siguiendo el *Diccionario de Filosofía* (1964), el existencialismo aboga por un pensamiento en el que el sujeto que piensa, es decir, el ser humano, se ubica a sí mismo dentro del pensar “en vez de reflejar, o pretender reflejar objetivamente la realidad” (613). De esa forma, la filosofía existencialista se opone a la reducción del ser humano y de su personalidad, a una entidad cualquiera, pues él existe y su ser “es construirse a sí mismo” (Ferrater Mora, *Tomo I*, 613-14). Por su parte, Cristián Montes (en “*Lanchas en la bahía de Manuel Rojas: una apelación a la autenticidad existencial*”, 2020) identifica como principio básico de esta línea filosófica “la dilucidación del sentido del existir del hombre y la exploración de su particularidad subjetiva. Inserto en una dimensión temporal que se entiende más como un proyecto continuo que como algo dado de una vez y para siempre, el ser humano se realiza en la apertura al Otro y al mundo” (105). Este propósito surge a raíz del exceso de los sistemas de pensamiento de filiación racionalista,

que han llenado el mundo o la manera de comprenderlo de objetividades y de esencias, en donde dichos sistemas pretenden ordenarlo y aparecen como una tercera parte abstracta de la existencia que se sitúa y media en la relación entre el pensar filosófico existencial y los seres existentes, obstruyéndola (Mounier 24). A pesar de que Mounier destaca que, en realidad, no hay filosofía que no trate de la existencia y de los existentes, identificando importantes antecedentes como lo son los estoicos y Sócrates (12-13), la línea de pensamiento que por hoy se conoce como filosofía existencialista (generalmente enmarcada desde Kierkegaard desde el siglo XIX hasta autores como Jaspers, Sartre y el propio Abbagnano durante el siglo XX, por mencionar solo a algunos de sus exponentes) es caracterizada por el mismo Mounier “como una reacción de la filosofía del hombre contra el exceso de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas” (13, cursivas en el original)³. Hay una puesta en primer plano del ser humano, situando la perspectiva de la comprensión del mundo desde el interior del individuo y desde su propia subjetividad, que paradójicamente justifica y descarta la propia existencia del ser humano.

Lo que se le discute a la trayectoria filosófica tradicional del racionalismo es que esta “se expresa como si el conocimiento, automática o laboriosamente, se dirigiera siempre en el sentido de un enriquecimiento del ser humano” (Mounier 22). Es decir, que el conocer se instala como la primera y autosuficiente verdad para el ser humano. Así, deja de lado la necesidad o la importancia de una búsqueda de una existencia plena y ferviente que permita conocerse a sí mismo, para a su vez conocer el mundo de la misma manera (Mounier 22). El racionalismo

olvidó que *el espíritu cognoscente es un espíritu existente*, y que lo es no por virtud de cualquier lógica inmanente, sino por una decisión personal y creadora. Por eso el existente no se plantea problemas en vano. No busca la verdad, una verdad impersonal e indiferente para todos, sino, con una promesa de universalización sin duda viviente, *su* verdad, una verdad que responda a sus aspiraciones, colme sus esperanzas y resuelva sus promesas (Mounier 24).

Por su parte, y para ir estableciendo conexiones, para Abbagnano

³ De aquí en adelante, las cursivas en las citas de Mounier corresponden al original.

existir significa, pura y exclusivamente, *filosofar*, aunque filosofar no signifique *siempre* hacer filosofía. Y, en efecto, filosofar significa para el hombre, en primer lugar, afrontar con los ojos abiertos el propio destino y plantearse claramente los problemas que resultan de la justa relación consigo mismo, con los demás hombres y con el mundo. Significa, no ya limitarse a elaborar conceptos, a idear sistemas, sino a elegir, decidir, empeñarse, apasionarse: vivir auténticamente y ser auténticamente sí mismo. (13, cursivas en el original).⁴

Como ya se comienza a atisbar, es de vital importancia para el existencialismo la capacidad de cada individuo de afrontar la existencia y el mundo, adentrándose en un proceso de toma de decisiones del cual, en realidad, se es siempre parte. Se trata de un esfuerzo personal e histórico mediante el cual se busca comprender y definirse a sí mismo como a las cosas y a los demás.

En este camino que se emprende, es importante no rehuir de los problemas y misterios inevitables de la existencia, los cuales pretenden ser resueltos externamente por los sistemas filosóficos de las ideas y de las cosas. En palabras de Mounier: “Todos estos sistemas pedantes y pueriles, todas estas redes que se creen espirituales, sirven para un solo designio: *vivir tranquilos*” (Mounier 26). No solo se refiere a los ordenamientos filosóficos e/o ideológicos, también a la misma historia e incluso al mundo de las costumbres como sistemas (este último fue designado como el de lo *inmediato* para Kierkegaard, el de la *indiferencia* y de la *preocupación* para Heidegger, el del *es natural* para Jaspers y Marcel, y el de los *Farsantes* para Sartre), cuyos componentes se dedican a articular conexiones familiares y obvias que obstruyen el misterio, la extrañeza y la inquietud del ser (Mounier 25-27).

Entonces, surge una distinción entre existentes e inexistentes. Mientras que en el primero, a través de la profunda afirmación de la propia existencia se instala una fuente inagotable de preguntas y de misterios que Mounier entiende como tropiezos en el interior de uno mismo (37), el inexistente es literalmente lo opuesto: aquel que no se embaraza en preguntas (Mounier 38), o en palabras de Simone de Beauvoir, aquellos que “envidian el sueño de las rocas y los árboles y se esfuerzan por parecerse a ellos. Ponen su conciencia a

⁴ De aquí en adelante, las cursivas de las citas de Abbagnano corresponden al original.

dormir, y no hacen uso de su libertad” (“Jean-Paul Sartre”, 27). En esta distinción se establece un eje que se puede entender como una especie de conversión o metanoia por la cual comienza la práctica de la filosofía existencialista. Siguiendo a Mounier, para Jaspers nuestra existencia está dividida entre la objetividad que la enajena y la subjetividad que la disipa, al mismo tiempo que necesita de ambas, de la primera para afirmarse en su consistencia y de la segunda para ahondar en la estrechez del ser (41). A raíz de esta división es que hay una tensión constante entre la culpa y el compromiso de la existencia:

Somos culpables por el solo hecho de existir, y, sin embargo, nuestra sola dignidad es intentar existir. La conversión existencial no es, de ninguna de las maneras, una especie de enderezamiento o corrección original que se realiza de una vez para siempre. Comprometida constantemente por la recaída en el mundo objetivo o en el vacío subjetiva, es descrita por Jaspers como una *tensión* y, aún más, como un *combate incesante* (Mounier 41).

La existencia propia se articula y desarticula constantemente a través de dicha tensión o combate, en la cual el individuo oscilará entre la cercanía y la lejanía de lo que él mismo considere como su dignidad, y como veremos más adelante, entre la autenticidad y la dispersión existencial. ¿Pero, se está verdaderamente solo en la existencia? ¿Depende todo realmente de uno mismo? Siguiendo a Mounier, en relación a quienes me rodean, a los otros sujetos, el existencialismo distingue principalmente dos actitudes que uno puede mantener, y que se proyectan en las relaciones con el otro: una actitud de indisponibilidad:

El mal que impide la comunicación de las libertades o de las existencias ... es un mal que suscito yo mismo, desde el momento en que me hago indisponible. ... [E]mpieza en el corazón de la relación que mantengo conmigo mismo. La mirada del otro no es la única que puede congelarme en objeto. Si cierro sobre mí mismo la curvatura, egocéntrica, si me hago dueño de mí mismo, desarrollo en mí una opacidad que está en el origen de la opacidad que desarrollo después en los otros (Mounier 140-1);

y una de disponibilidad: “La cosa es completamente distinta si me coloco con relación a mí mismo y del otro en una actitud de disponibilidad. Yo no pienso ya en mí como ser-a-quien-proteger. «Estoy abierto» al mundo y al otro, «yo me presto» a su influencia, sin

cálculo ni desconfianzas sistemáticas” (Mounier 142). En esta última es que aparecen sentimientos imposibles para la indisponibilidad, como lo son la *admiración*, la que me puede arrancar de mí mismo hacia un nuevo impulso creador, o la *fidelidad creadora*, que, a través de la constante renovación de mi compromiso hacia el otro, reinventa mi destino (Mounier 143). Entonces, la presencia y la existencia del otro entonces puede fijar y congelar mi propia existencia, bajo cuya mirada “yo figuro como objeto entre los otros” (*L’etre et le néant*, Sartre citado en Mounier 130), o puede transformarse en una necesidad constante a través de la cual mis acciones se pueden renovar una infinidad de veces hacia el destino que busco, o más bien, que me propongo. Como se podrá ver en la siguiente cita, Abbagnano sin duda adopta una postura que se basa en la disponibilidad:

La existencia me coloca continuamente frente al otro: no puedo *existir* de modo alguno si no *coexisto*: ya que no puedo definirme en una incumbencia, en una función, en un acto, en un sentimiento cualquiera, sino definiendo al mismo tiempo a los otros, conexos conmigo ... Por eso, cuando, constituyéndome en mi individualidad propia, decido de mí, como decido de la *realidad* del mundo, también decido de la dignidad de los otros hombres. (...) si me atribuyo a mí mismo la dignidad de un hombre que tiene un destino, debo reconocer posible en los otros esta misma dignidad y este mismo valor. A la pregunta: ¿qué son los otros? Sólo puedo responder respondiendo esta otra pregunta: ¿Qué soy yo mismo para mí? (56-7)

No es difícil confundir o malinterpretar las propuestas existencialistas como una exageración subjetivista e individualista, pero como se ha visto, reconocer la propia existencia implica por consecuencia el reconocimiento de la existencia del otro de manera retroalimentativa. Cada decisión y acción individual tiene ambos componentes de comunicación interior y exterior, oscilando entre la subjetividad y la objetividad hacia la proyección universal de cada acto. En su famosa conferencia de 1945, transcrita y publicada al año siguiente bajo el título *El existencialismo es un humanismo*⁵, Sartre traduce estas implicaciones en términos de la responsabilidad que tenemos como seres humanos:

⁵ Se ocupó la edición de la editorial Sur, Buenos Aires, 1973. Trad. Victoria Prati.

Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres. ... En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. ... Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque comprometemos a la humanidad entera (3-4).

Tal es el peso de la responsabilidad que el existencialismo dota al ser humano al verdaderamente asumir y afrontar su existencia. Se trata de una responsabilidad que atraviesa un compromiso con la colectividad humana de la cual somos parte individual. Así, describe una sensación inexorable en la conciencia de que cada elección y acto tienen implicaciones creadoras de raigambre universal. De aquí surge el concepto de angustia que acosa la vida del existente, pues esta es “es la condición misma de su acción; porque esto [la angustia] supone que enfrentan una pluralidad de posibilidades, y cuando eligen una, se dan cuenta que sólo tiene valor porque ha sido elegida. ... [La angustia] forma parte de la acción misma” (Sartre 5). Atravesando la existencia, cada decisión hecha adquiere peso en ella por, valga la redundancia, el preciso hecho de haber sido decidida. Así, desencadena y da realidad al compromiso colectivo y simbólico que cada acción individual conlleva.

Para Abbagnano, esta angustia que conlleva cada acción al asumir la responsabilidad de la propia existencia se ubica como un eje central en su propuesta, otorgándole mayor significación, así como otra denominación: la *indeterminación problemática*. Y de ella, se desprenden los conceptos de estructura, autenticidad y dispersión. Más que una angustia, se trata del riesgo inmanente a cada decisión, y a cada acto. En las palabras del existencialista italiano:

mi acto —que llamo *decisión*, pero que no es sólo un acto de voluntad, porque empeña todo mi ser, y que por eso mejor se llamaría *acto existencial*—, mi acto existencial, en todos estos casos, implica una *indeterminación real* en su alcance y en su resultado y por lo mismo también un *resigo* para mí ... *Todo acto existencial es un acto de indeterminación problemática* (16-7).

La indeterminación de Abbagnano refiere a que la existencia humana no viene predefinida con un propósito o significado intrínseco y no posee una naturaleza fija o preexistente. El existir humano es la indeterminación, suscitada y enfrentada a través de cada acto. En dicho enfrentamiento aparecen el riesgo y la angustia, pero al mismo tiempo se expresa la cualidad inagotable del acto existencial, el cual (especialmente si se trata de una decisión auténtica) se dirige hacia el porvenir de la existencia propia, uniéndose con una situación inicial y el pasado en el cual se tomó la decisión, otorgándole sentido (Abbagnano 17-8).

Este movimiento entre un inicio y el porvenir de la existencia es lo que Abbagnano denomina *estructura*, la que no elimina, sino que se constituye a partir de la indeterminación problemática. En sus palabras, esta “es el movimiento que pone y justifica una situación *por venir*, que es la significación auténtica y el valor de la situación *desde* la cual mueve la decisión” (18). Y dado que la decisión no es una única y para siempre, sino que se renueva constantemente, así mismo la estructura está continuamente abierta y encaminada, con cada acto auténtico, hacia un sentido más preciso de la existencia. No obstante “El riesgo no está jamás eliminado; la indeterminación no está jamás abolida” (19), y por ello mismo, la necesidad o requerimiento de la renovación.

Es entonces en la estructura y en su movimiento descrito que aparecen las posibilidades de autenticidad y/o de dispersión. A través de la primera es que para Abbagnano se logra la *trascendencia*: “Pero el acto con que me constituyo en la estructura es también el acto con que me trasciendo. *Sólo decido acerca de mí en cuanto decido acerca de lo que debo ser*. ... La decisión acerca *de mí* es la decisión acerca del *ser* que debe pertenecerme, que debe constituir mi posesión auténtica” (22)⁶. Es decir, la individualidad finita de la que estamos compuestos es rebasada continuamente a través de las decisiones auténticas que se dirigen hacia más allá de uno mismo, es decir, hacia la continua trascendencia de la existencia

⁶ La discusión filosófica acerca del concepto “ser” es extensa e implica una buena cantidad de diferentes definiciones y descripciones. Con respecto al uso de este concepto en el existencialismo, esta breve explicación satisface su comprensión para esta investigación:

El hombre no es, pues, ninguna substancia, susceptible de ser determinada objetivamente. Su ser es un constituirse a sí mismo. En el proceso de esta su autoconstitución existencial, el hombre puede engendrar el ámbito de inteligibilidad que le permitirá comprenderse a sí mismo, y a su situación con los demás y en el mundo. Para el pensar existencial, el hombre no es "conciencia" y menos aún "conciencia de la realidad": es "la realidad misma". (Ferrater Mora, *Tomo I*, 614)

(Abbagnano 23). Sartre también entiende la trascendencia como un rebasamiento a través del cual el ser humano se proyecta hacia el porvenir y hacia fuera de sí mismo, siempre presente en un universo humano (14). De esta forma, la posibilidad trascendental también se constituye, a medida que se persigue la autenticidad existencial, como la forma en la que se enfrenta la indeterminación problemática de la existencia con el deseo de asegurar el ser y hacerlo propio y auténtico. Paralelamente, para Abbagnano el ser no es solo una posesión totalmente individual, pues es también “mi zona de encuentro y comunicación como hombre con el otro hombre con el que *coexisto*. ... el ser que me define en mi individualidad me abre a la coexistencia y determina una esfera infinita en que subsisten posibilidades infinitas de encuentro, esto es, de inteligencia y de comprensión, entre yo y el otro” (24). Siguiendo las reflexiones de Montes, la autenticidad buscada puede ser alcanzada a través de la ejecución y realización efectiva de actos existenciales, de los cuales también dependerá la posibilidad trascendental (107). Es en esta tendencia hacia la autenticidad que el ser humano elige moverse hacia lo que desea y ha decidido ser, llevando hacia una trascendencia existencial tanto individual como colectiva.

No obstante, esta condición de la vida humana exige el constante ejercicio de su libertad a través de la incesante exposición al riesgo y responsabilidad de la existencia, “dado que nunca tiene el ser asegurado” (Montes 106). En este sentido para Abbagnano, la libertad del ser humano no es una cuestión de hecho, sino que es una opción, la cual se le presenta en el reconocerse y actualizarse en su relación con el ser y actuar alrededor de dicha posibilidad; y cuyo opuesto es desconocer e ignorar dicha posibilidad, volviendo impropia y dispersa su existencia (104). Es entonces que también aparece la otra tendencia de la existencia del ser humano que se ha mencionado: la dispersión. En el siguiente fragmento se visualiza como aparece en su oposición a la autenticidad:

El yo debe reconocerse e individualizarse en la dispersión y la multiplicidad aparentemente irreductible de sus actitudes, y debe reducir esta dispersión a la unidad para ser un yo. ... Mientras, por el contrario, no se reconoce ni afronta la problematicidad de la existencia, permanece el hombre atado a sus actitudes múltiples y abigarradas, cada una de las cuales se le presenta ilusoriamente como estable y definitiva (Abbagnano 75).

De esta forma, el ser humano se encuentra desorientado a falta de unidad y coherencia. No es capaz de integrar significativamente la variedad de situaciones ante las cuales se enfrenta, profundizando en su fragmentación como individuo, dificultando la comprensión y solidaridad hacia sí mismo como hacia el otro. Esta tendencia se lleva a cabo a través de actos en los cuales hay carencia de decisión y en los cuales se evita el riesgo y la responsabilidad de la existencia (Abbagnano 20). Es el *dejarse vivir* (Abbagnano 20), o el dejarse ser sólo una cosa, siendo el humano la más atroz de todas cuando acaece en dicha actitud (De Beauvoir, “Jean-Paul Sartre”, 28-9): “El hombre vive entonces en estado de *dispersión*; no se posee, ni posee verdaderamente sus posibilidades” (Abbagnano 20). La dispersión existencial es entonces una especie de alienación que obstruye el movimiento del ser humano hacia la autenticidad existencial en la estructura. En este estado, la posibilidad de la autenticidad solo existe como un “*llamamiento*” (Abbagnano 20) a la decisión y a la elección, el cual es ignorado y no llevado a una realización efectiva en la que el humano pueda poseerse a sí mismo y a sus posibilidades de alcanzar la autenticidad.

En línea con lo anterior, y para ir cerrando, amerita profundizar en la reflexión de más arriba acerca de la situación de la libertad del ser humano ante la existencia según Abbagnano

Nada acaece de veras en la existencia del hombre sin su elección. ... Continuamente se halla el hombre frente a la alternativa crucial entre el ser y el no ser, entre la posesión de sí en la posesión de las propias posibilidades y el dispersarse y banalizarse de estas posibilidades, entre una vida anónima e insignificante y una vida intensa y significativa que se enraíce en la historia. ... La libertad del hombre está garantizada por la renovación incesante de este llamamiento. Ciertamente, el hombre puede también no escucharlo, y esta posibilidad es efectiva y real (Abbagnano 29).

Como veremos más adelante, tanto en el análisis literario como en la segunda parte de este marco teórico, es factible cambiar el inicio de la cita hacia el plural. La dependencia del ser humano en su elección es también la dependencia innegable que tiene en la coexistencia con los otros, quienes también son sujetos de decisión y elección, y que, en este sentido, pueden contagiar y comunicar la tendencia que toman en el movimiento de la estructura, ya sea hacia la dispersión como hacia la autenticidad existencial.

B. El anarquismo: ¿posible vehículo de la autenticidad existencial?

Como se anunció en la introducción al marco teórico de esta investigación, no se pretende aquí profundizar teóricamente en el desarrollo histórico e ideológico del anarquismo, sino que, a través de una exposición general de sus principales propuestas y principios, establecer una conexión con la filosofía existencialista que se ha revisado. Mediante esta conexión es que surge la idea de que, en la narrativa de Rojas, los principios anarquistas aparecen como herramientas que pueden conducir hacia una (co)existencia auténtica, y ofrecer resistencia hacia los elementos que propician la dispersión. También se considera importante incluir una breve revisión de la presencia y actividad del anarquismo en Chile, dado que el autor de los cuentos seleccionados vivió la época y los espacios en los que la ideología ácrata se desarrolló en el país. De esta forma, a la dimensión filosófica, se le suma una dimensión política y social que sustenta teóricamente esta investigación y extiende su alcance interpretativo.

Para Ángel J. Cappelletti, el anarquismo como concepto posee una prehistoria que puede remontarse hasta diversas líneas de pensamientos tanto orientales como occidentales (55). Sin embargo, sus antecedentes inmediatos se ubican en la Revolución Industrial y el inicio de la era de la burguesía y del capitalismo a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX (55). A raíz de las crisis sociales suscitadas a partir de dicho proceso histórico, la configuración de diferentes clases sociales (como el proletariado), es que el anarquismo surge como “una ideología de todas las clases oprimidas y explotadas en cuanto tales, mientras sean capaces de liberarse sin oprimir o explotar a otras clases” (Cappelletti 12). Entonces, su propósito es “la construcción de individuos y sociedades ajenas a toda dominación, sea ésta cultural, política o económica” (Muñoz Cortés, *Sin Dios ni patronos*, 6). Esta aspiración constructiva y social del anarquismo es uno de sus principios fundamentales. Consideran que la ausencia de gobierno en la sociedad no tiene por qué ser un detonante que conduzca hacia el caos y la confusión, sino que puede conducir a una sociedad efectivamente mejor que la que conocemos: “los anarquistas aspiran a una sociedad no dividida entre gobernantes y gobernados, a una sociedad sin autoridad fija y predeterminada, a una sociedad donde el poder no sea trascendente al saber y a la capacidad moral e intelectual de cada individuo” (Cappelletti 14).

El trasfondo ideológico de esta sociedad anárquica por la cual se aboga se puede ver en la discusión alrededor del liberalismo y el socialismo en el anarquismo elaborada por Nicolas Walter:

Como liberales, los anarquistas desean la libertad; como socialistas, desean la igualdad. Pero no nos satisface el liberalismo solo o el socialismo solo. La libertad sin igualdad significa que los pobres y débiles son menos libres que los ricos y fuertes, y la igualdad sin libertad significa que todos somos esclavos. La libertad y la igualdad no son contradictorias, sino complementarias (29).

Es el esfuerzo constante por el equilibrio entre estas dos cualidades lo que puede sustentar una sociedad como la que desean los anarquistas. Y es a través de este equilibrio que es posible para cada individuo que compone dicha sociedad el desarrollar sus anhelos y su potencial sin oprimir y sin ser oprimido. Siguiendo a Cappelletti, esta sociedad existe como una realidad natural, es decir, sin la mediación de algún tipo de pacto o contrato (14). Más bien, existe sin la necesidad de un agente mediador, cuya manifestación moderna es el Estado. Este existe como una degradación de dicha realidad originaria (14)⁷, y para Walter, solo es necesario si se piensa que es necesario, pues, “todo lo que éste hace puede hacerse igualmente bien, o incluso mejor, sin la sanción de la autoridad” (38). De esta manera, se persigue que el poder centralizado y atiborrado en una minoría de individuos se disuelva a través de la libertad e igualdad que recorre la sociedad y a cada persona.

Cappelletti considera que la concentración del poder que acaece en las sociedades sucede a través de la delegación y posterior cesión total de los individuos y las comunidades que forman en libertad e igualdad (17). Incluso, describe tal actitud como de una “fundamental pereza o cobardía” (17). Mediante esta actitud es que socialmente tienen origen diferentes poderes institucionales y autoritarios que obstaculizan la existencia de la sociedad anarquista:

los hombres (individuos y grupos) ceden a determinados individuos el derecho de defenderse y de usar sus energías físicas, a cambio de ser eximidos del

⁷ Más aún, existe como un tipo de organización artificiosa, impuesta, vertical, basada en la permanencia del poder y la institución de autoridades. (Cappelletti 13).

deber de hacerlo. Nace así el poder militar. Ceden también el derecho de pensar, de usar su capacidad intelectual, de forjar su concepción de la realidad y su escala de valores, a cambio de ser relevados de la pesada obligación y del duro deber de hacerlo. Nace entonces el poder intelectual y sacerdotal (Cappelletti 17).

Hay entonces, similar a las nociones revisadas del existencialismo, posibilidades y decisiones que se dirigen hacia la libertad de los individuos y la igualdad entre ellos dentro de la sociedad, y esfuerzos que se dirigen hacia el lado opuesto, a través de los cuales la potencialidad y capacidad de cada individuo se ve reducida bajo el peso de la autoridad.

Típica es la errónea idea de que los anarquistas no tienen interés por la organización, pero como se mencionó anteriormente; asimismo, la ausencia de autoridad no tiene por qué conducir hacia la confusión y el caos, ni tampoco tiene que conducir hacia la desorganización. De hecho, sin autoridad las personas buscan más organización todavía, y esto debido a lo siguiente:

Cuando no haya reglas que observar o precedentes que seguir, toda la decisión tendrá que tomarse de nuevo. Sin gobernantes que obedecer o líderes que seguir, todos podemos llegar a nuestras propias decisiones. Para que todo esto funcione habrá que acrecentar, y no reducir, la multiplicidad y complejidad de los vínculos existentes entre los individuos. Tal organización puede ser imperfecta e ineficiente, pero se hallará mucho más cerca de las necesidades y de los sentimientos de las personas en cuestión (Walter 40).

A partir de esta reflexión, y en relación con el existencialismo, se puede entender que para el anarquismo el sentido no se encuentra en la eficiencia de la vida sino en la proyección auténtica de aquello de lo que cada individuo es capaz en su existencia. Siguiendo a Cappelletti, la ideología anarquista desarrolló principalmente cuatro formas de organización socioeconómica que permitirían a los individuos dicho objetivo: el mutualismo de Proudhon; el colectivismo de Bakunin; el comunismo de Kropotkin; y la propuesta no excluyente de Malatesta (25). En la presente investigación se profundizará brevemente en las últimas dos, pues consideramos que la narrativa de los cuentos de Rojas refleja una actitud anarquista más

cercana a aquellas propuestas⁸. Pero antes de ello, es importante revisar otro punto de conexión entre el anarquismo y el existencialismo: la importancia del individuo y su subjetividad.

Siguiendo a Cappelletti, la conceptualización del individuo para el anarquismo tiene sus orígenes en el pensamiento solipsista de Max Stirner, cuya premisa fundamental es la siguiente: “La realidad se reduce, según Stirner, al único, es decir, al individuo; sólo del yo individual puede decirse que verdaderamente existe” (63). Sin embargo, para el mismo Cappelletti, esta exaltación de la individualidad es sumamente aislante, pues Stirner dirige su crítica tanto al Estado como a la misma sociedad (64). No obstante, este no sería el caso de los pensadores anarquistas como Kropotkin o Bakunin, para quienes

el individuo humano constituye un valor supremo, por encima de él no hay nada. Pero el concepto de individuo no excluye sino que, por el contrario, exige la convivencia permanente con los demás individuos, esto es, la sociedad. Más aún, según ellos, el individuo aislado es un pseudo-individuo, ya que sólo en la interrelación humana y en la mirada del prójimo es reconocido y se reconoce como hombre libre y como valor supremo (Cappelletti 64).

Se puede vislumbrar la conexión con las reflexiones y conceptualizaciones revisadas anteriormente del existencialismo. De una manera similar al existencialismo, el anarquismo toma como consideración fundamental la coexistencia entre individuos y la formación de comunidades en las que el reconocimiento propio y mutuo conducen hacia la autenticidad y la trascendencia de quienes componen dichas comunidades y/o sociedades. Siguiendo a Walter para los anarquistas, la sociedad no es más que el conjunto de individuos, quienes son la unidad básica de la humanidad. El propósito entonces, de la sociedad y de la convivencia

⁸ No obstante la preferencia de esta investigación, se concuerda con Ignacio Álvarez al momento de expresar que “sería un error identificar limpiamente el humanismo de Rojas con una ilustración a la letra de la ideología anarquista” (28), como también se entiende en la cita de Cortés en la introducción del marco teórico. Por ello, rasgos del amplio espectro de la ideología anarquista se pueden identificar en la literatura de Rojas y entonces, vale la pena mencionar brevemente que, para Cappelletti, el mutualismo de Proudhon se basa en el vínculo entre productores y consumidores, restableciendo el trueque de productos u objetos equivalentes en su valor como trabajo; y el colectivismo de Bakunin se articula desde la premisa “«De cada uno según su capacidad; a cada uno según sus méritos»”, conservando la modalidad del trabajo asalariado, pero con el fundamento anarquista de que la tierra y los instrumentos para el trabajo deben ser comunes para la sociedad (Cappelletti 26-7).

de los individuos, es el posibilitar a estos mismos, una vida plena (50). En dicha convivencia, somos todos iguales pero no idénticos, y en ese sentido, hay una variedad natural prácticamente infinita de conductas sociales, las cuales pueden aportar hacia la vida plena de los individuos, o hacia su obstaculización. A través de la consecución de una igual libertad para todos los miembros de la sociedad es que los anarquistas creen que se puede garantizar la plenitud de la vida. Por lo tanto, las preocupaciones morales tradicionales carecen de importancia, en tanto que cada individuo tiene la libertad de hacer lo que quiera mientras permita a los otros la misma libertad (51). Y acerca del anarquismo denominado como individualismo, Walter lo considera como uno de carácter básico, que más allá de destruir la autoridad, no le interesa reemplazarla con otras formas de organización social, pues cada individuo puede valerse por su cuenta (58). El autor sentencia que difícilmente se pueden encarar así los problemas reales de la sociedad pues: “Si permanecemos solos, podemos salvarnos a nosotros mismos, pero no podremos salvar a los demás” (58). Esta sentencia es similar a la noción existencialista mencionada en el apartado anterior, acerca de cómo cada individuo, o más bien, cada uno de nosotros como individuo a través de sus actos y decisiones carga con la responsabilidad de lo que representa la humanidad, proyectando nuestro propio reconocimiento y valor en los otros.

Ahora, se puede volver a las propuestas de organización socioeconómica mencionadas anteriormente. El punto de partida del comunismo de Kropotkin es “«De cada uno según su capacidad y a cada uno según sus necesidades»” (Cappelletti 27). Siguiendo a Cappelletti, para Kropotkin, cualquier producto o bien económico es resultado de la cooperación del trabajo de la humanidad, considerando tanto lo nacional como lo internacional y tanto el presente como el pasado (27). De esta forma se justifica que tanto los medios de producción como los frutos de su trabajo sean comunes para todos, suprimiendo el trabajo asalariado a través de un criterio de distribución basado en las necesidades de cada individuo (Cappelletti 27). El pensamiento de Kropotkin está influido por su cercanía a los estudios científicos y biológicos. Consideraba que la evolución no se guiaba principalmente a través de la lucha por la supervivencia, sino que a través de la ayuda mutua, ya sea entre miembros de un mismo grupo y especie o entre distintas especies (Cappelletti 87). De esta forma, para Kropotkin, cuando en la sociedad prima la ayuda mutua y la libre asociación, de manera proporcional el poder político y económico sufre de una injerencia y concentración mínima, y así, la cultura

y el humano pueden alcanzar mayores potencialidades de desarrollo (Cappelletti 87-88). Entonces, surge un principio moral y ético: “En realidad, lo que el hombre busca, dice Kropotkin siguiendo a Guyau, más que placer en sí, es la expansión y máximo florecimiento de su propia vida” (Cappelletti 88). Esto es parte de las aspiraciones centrales tanto del existencialismo como del anarquismo, dado que el propósito de la sociedad y de la convivencia de los individuos debería ser el posibilitarles a estos una vida plena y auténtica.

No sólo han existido preferencias determinadas o rígidas dentro del anarquismo. Para Malatesta, el comunismo de Kropotkin si sería el objetivo ideal de la sociedad y como forma de organización socioeconómica, no obstante no se restringe ante la experimentación que la sociedad puede hacer y atravesar de las diferentes propuestas de organización que ofrece el anarquismo (Cappelletti 28). Por ello, se le ha definido como un “«anarquismo sin adjetivos»” (Cappelletti 28). Entonces, para el ácrata italiano, el anarquismo existe como un ideal ético y social, más que como una filosofía o una ciencia, situándose en contra de cualquier predeterminación de la voluntad y conducta del ser humano, y anteponiendo el libre albedrío como una exigencia primordial de la práctica revolucionaria (Cappelletti 94). A través de esta línea de pensamiento es que, a diferencia de Kropotkin, quien buscaba justificar las bases del anarquismo en las leyes de naturaleza, Malatesta persigue la lucha del ser humano por superarlas (Cappelletti 95). Este posicionamiento ante la predeterminación de la existencia del ser humano es un punto de conexión importante entre el anarquismo y el existencialismo, y es uno que se verá reflejado en la narrativa de Rojas. Entonces, esta conexión se despliega en Malatesta en la distancia que toma del optimismo predeterminista de Kropotkin, mientras que mantiene “una fe en la posibilidad que el hombre tiene de mejorar la sociedad y de perfeccionarse a sí mismo” (Cappelletti 95). En palabras de índole más existencialista, el hecho de que el ser humano puede ser consciente y responsable de sus acciones y decisiones en dirección hacia una (co)existencia auténtica.

Walter reflexiona sobre la existencia de esta variedad de ‘anarquismos’, y para él en realidad hacen referencia a diferencias de énfasis e incluso, solo de vocabulario, con diferencias de principio de importancia menor (69). Entonces para el escritor británico, en realidad es posible identificarlos como diferentes aspectos del anarquismo que adquieren relevancia en base a la dirección de los intereses de quienes componen el movimiento en un

lugar y espacio determinado (Walter 69). De la misma manera, para Lorena Ubilla (en su tesis *Sujetos marginales en la narrativa de Manuel Rojas...*) el discurso anarquista “no representa una línea única de pensamiento, sino que más bien se ha configurado en torno a una serie de propuestas conceptuales y filosóficas que comparten entre sí el rechazo al Estado, a la Iglesia y a la sociedad capitalista” (138-9). Dichas reflexiones sin duda se vinculan con la noción de ‘anarquismo sin adjetivos’ propulsada por Malatesta, y en esta misma línea para Walter el momento en el que el anarquismo pasa de la teoría a la práctica es crucial, pues la tendencia hacia la rigidez puede llevar hacia el autoritarismo y sectarismo, y la tendencia hacia el relajo y lo laxo puede llevar hacia la irresponsabilidad y la confusión (100).

Lo anterior se asemeja y más bien se vincula con las nociones existenciales de autenticidad y dispersión, y del constante e inescapable riesgo que hay en cada acto, que nos puede dirigir hacia una u otra tendencia. De hecho, la desilusión en torno a la posibilidad real y efectiva de lograr crear una sociedad libre compuesta por individuos libres y en igualdad puede conducir hacia la dispersión existencial, para Walter, inspirada en un profundo nihilismo (102)⁹. De allí surgen las tendencias terroristas y bohémicas, que para Walter han sido improductivas y contraproducentes (103). Una posibilidad, para el escritor británico, más coherente y constructiva con el anarquismo, y por lo tanto, quizás, más auténtica existencialmente para los individuos, consiste en construir una comunidad autosuficiente alejada de la sociedad (104). Por otra parte, para Cappelletti, si se parte del principio tanto anarquista como existencialista de que “el verdadero sujeto de la historia y de la moralidad es la persona humana y la sociedad libremente constituida no puede haber nada más inmoral que la privación de la libertad y de la igualdad para las personas” (38), la violencia a través de la revolución y el terrorismo pueden ser, lamentablemente, necesidades y obligaciones (38-9). Respecto a la revolución, para los anarquistas esta se entiende como la supresión del Estado, no la conquista del mismo (Cappelletti 23). De este objetivo se desprenden principalmente dos puntos de vista acerca de la revolución: uno positivo, que la considera

⁹ El mismo Walter define al nihilismo y al nihilista estricto como aquel sujeto para quien “nada es sagrado, ni siquiera él mismo, de modo que el nihilismo va un paso más allá del egoísmo más desenfrenado” (103). Para Ferrater Mora, esta tendencia se puede entender como “todas las doctrinas que niegan la posibilidad del conocimiento de un modo radical” (*Tomo II*, 389).

posible y lograda a través de la toma de campos, fábricas y talleres (es decir, de los medios de producción) por parte de los productores; y el punto de vista de quienes no apelan a la revolución, que confían que a través del constante ejercicio de acción solidaria y mutualista de los productores, la sociedad puede ser conducida hacia la autogestión integral, liquidando las ideas de Estado y propiedad privada (Cappelletti 23).

Para Walter, el segundo punto de vista acerca de la revolución resuelve la tensión que se puede generar por el desaliento de revoluciones no logradas. El autor británico considera que el ejercicio constante de presión transversal de las clases sociales puede ir involucrando individuos, formando grupos, reformar instituciones, y eventualmente una rebelión generalizada en la sociedad sin el ejercicio necesario de la violencia (90). En este sentido, Malatesta desarrolla una reflexión que se puede considerar cercana a las reflexiones existencialistas revisadas anteriormente:

Para Malatesta, «ningún sistema puede ser vital y liberar realmente a la humanidad de la atávica servidumbre, si no es fruto de una libre evolución». Teniendo ante sus ojos la experiencia bolchevique, ya encaminada por los rumbos del stalinismo, escribe en 1929: «Las sociedades humanas, para que sean convivencia de hombres libres que cooperan para el mayor bien de todos, y no conventos o despotismos que se mantienen por la superstición religiosa o la fuerza brutal, no deben resultar de la creación de un hombre o de una secta. Tienen que ser resultado de las necesidades y las voluntades, coincidentes o contrastantes, de todos sus miembros, que aprobando o rechazando, descubren las instituciones que en un momento dado son las mejores posibles y las desarrollan y cambian a medida que cambian las circunstancias y las voluntades» (Cappelletti 97).

En esta reflexión es como si el concepto de estructura elaborado por Abbagnano recorriera el pensamiento anarquista. Es decir, para que la sociedad se conforme como un espacio a través del cual los individuos que la componen puedan realizarse auténticamente, esta debe considerar la estructura de cada sujeto y al igual que este, debe renovarse continuamente. Evidentemente, este no es un ejercicio que la sociedad efectúe por su cuenta como si fuera un ente abstracto y aparte, sino que a través de los individuos que la componen

y la retroalimentación constante que se ejerce entre ellos. En este sentido, se puede vislumbrar una alineación entre el anarquismo y el existencialismo respecto a la desconfianza que suscitan los sistemas ideados para mediar como un tercero abstracto entre el sujeto y la existencia. Ambas líneas de pensamiento, por el contrario, incitan al enfrentamiento directo por parte de los individuos, tanto personal como colectivamente, ante la existencia.

Retornando a un punto anterior, pero avanzando hacia otro tema, la experiencia del anarquismo Chile¹⁰ sin duda se puede vincular, y no por que se haya organizado a propósito de dicha manera, con la noción de libertad de adjetivos de Malatesta. En este sentido, al igual que en la investigación de Lorena Ubilla, en esta también se concuerda con el concepto de *horizonte anarquista* elaborado por Alberto Harambour “como reflejo de la amplia gama de posiciones teórico-prácticas que es posible encontrar” (189) pues “cada quien era libre, muy libre, para entender por “anarquismo” distintas, muy distintas formas de concebir el presente, el futuro y, sobre todo, el actuar. al fin, el “anarquismo” fue una subjetividad vasta y fragmentaria...” (201). Aun así, hay ciertas generalidades que vale la pena revisar. Siguiendo a Ubilla, el movimiento anarquista en Chile tuvo como tendencia preponderante al sindicalismo libertario¹¹, potenciado por el modelo de la I.W.W (*Industrial Workers of the World* o Trabajadores Industriales del Mundo, en español), y en base a la cual se vislumbraba al sindicato como la forma de organizarse para el mundo obrero que permitiría transicionar del capitalismo al socialismo libertario (141). El sindicato se entendía tanto como una forma de combate en el presente, como la base para la construcción de la sociedad hacia la cual el anarquismo pretende avanzar (Ubilla 141).

El anarquismo en Chile, para Muñoz Cortés, se introdujo en los movimientos sociales involucrando y ahondando tanto en viejas como nuevas demandas y temas, expandiendo sus preocupaciones hacia el mundo popular criollo (17). Entre ellas se pueden considerar: la

¹⁰ Esta investigación se refiere principalmente al anarquismo en Chile de inicios del siglo XX, época que Darío Cortés considera como los años de aprendizaje de Manuel Rojas, en donde incorporaría a su vida y a su literatura la experiencia e ideología anarquista (29).

¹¹ Al respecto, una breve distinción:

El anarcosindicalismo o sindicalismo libertario es una estrategia y un modo de organización y actuar del anarquismo en el movimiento organizativo de los trabajadores y las trabajadoras. No es lo mismo anarquismo que anarcosindicalismo. Los problemas que afectaron a uno no necesariamente repercutieron en el otro y, por lo demás, muchos miembros de esos sindicatos ni siquiera se identificaban con el anarquismo, sino solo con sus métodos de acción. (Muñoz Cortés 7)

emancipación de la mujer, el internacionalismo y el antimilitarismo, el naturismo, las campañas antialcohólicas, el teatro obrero, el anticlericalismo, el abstencionismo electoral, etc. (preocupaciones que se enmarcan, en mayor o menor medida, en los aspectos de la ideología anarquista que se han revisado). Para el autor mencionado, si bien estas ideas y métodos no fueron exclusivas del anarquismo, el movimiento ácrata era el que más esfuerzo empeñaba en movilizar, difundir y practicar lo que predicaba (17). En concordancia, según Ubilla, para Sergio Grez, a través de la radicalización de las luchas sociales mediante la incorporación en la discusión pública de tópicos como los mencionados anteriormente, el movimiento ácrata en Chile significó un cuestionamiento de los espacios culturales y la construcción tradicional de la ciudadanía (142). A través de su difusión y su práctica anarquista, innovaron en el terreno cultural dada la escasa preocupación del Estado por el desarrollo cultural de las clases populares, a través de la producción y expansión de la prensa libertaria, la creación de ateneos, grupos de teatro aficionados, bibliotecas y centros de estudios sociales, colectivizando saberes ilustrados hasta el momento exclusivos de las clases pudientes (Muñoz Cortés 19). En este sentido, para Grínor Rojo los anarquistas surgieron en un contexto de “conflagración abierta y a menudo sangrienta con la oligarquía modernizadora” (262), ganándose un espacio en el campo cultural de la época, al cual contribuyen

para descomponerlo con sus arsenales de frustración y de furia, recomponiéndolo después con la calidad argamasa de la solidaridad. Se rebelan así contra una modernización que no sólo no había mejorado las condiciones de vida de los trabajadores, sino que las había empeorado y muchas veces de una manera pavorosa. Y se rebelan no para volver de ese modo al pasado sino para construir el futuro (262).

Es decir, se trata de un proyecto de modernización que proviene de otra vertiente, en contraposición a la vertiente capitalista de la cual bebía la oligarquía. En palabras de Rojo, “Son modernos todos ellos, pero modernos de la vertiente emancipadora, aquella que el capitalismo dejó afuera porque dentro de sus presupuestos simplemente no tenía cabida”. (263).

Ya hacia finales de los años 20 y entrando en los años 30, para Muñoz Cortés, el Estado comienza a tomar en consideración al movimiento obrero¹² e interviene como “entidad “defensora” de la masa productora” (44). El discurso anarquista pierde efectividad y pulsión en las grandes masas de trabajadores, quienes tendieron a movilizarse al alero del Estado en vez del camino aparentemente difícil que suponía ponerse al margen de él, que era el desplegado por el anarquismo. Es alrededor de esta época que Manuel Rojas se alejaría de la participación pública del anarquismo (la cual se puede ver, por ejemplo, en sus escritos para el periódico anarquista *La Batalla*), pero mantendría un vínculo fundamental con el pensamiento ácrata durante el resto de su vida y su literatura¹³ (Muñoz Cortés 189).

Siguiendo a Darío Cortés en su investigación profunda sobre el anarquismo en la obra de Rojas, en ella el escritor se dedica a “resaltar todos aquellos factores que quitan individualidad y dignidad a la persona” (31). En este sentido Rojas selecciona como los protagonistas de la mayoría de su narrativa, a “seres abandonados por la sociedad, en situaciones humillantes y en completa pobreza...” (Cortés 32). En este sentido, los espacios a través de los cuales se desarrollan los cuentos de Rojas refieren generalmente a zonas con “alto grado de miseria, de degradación y de vicio” (Recabarren, citado en Cortés 32). Con respecto a la autoridad, el anarquismo de Rojas la muestra como aquella que limita y explota la libertad de los individuos, especialmente aquellos que viven al margen de la sociedad. El escritor cuestiona las posibilidades de la libertad debido a la dificultad del individuo de resistir las reglas de la sociedad burguesa imperante, y las consecuencias de hacerlo (la cárcel y la marginalización). En este sentido es que aquellos que se sitúan en representación de las instituciones del Estado o de la burguesía adquieren un matiz negativo, mientras que los marginados y delincuentes pueden despertar compasión y comprensión (Cortés 33). Según Cortés, esta es una actitud artística natural del anarquismo, pues la elección de personajes como el delincuente ilustra, a través de su vergüenza social, “la inmoralidad de la sociedad”

¹² El autor menciona se basa en los eventos políticos del triunfo presidencial de Arturo Alessandri en 1920, la promulgación de las Leyes sociales en el Gobierno Militar de 1924-25, y la profundización de dichas leyes durante la dictadura de Ibáñez, como los que dan paso a la era de intervención del Estado en el mundo laboral (44).

¹³ Si bien en los cuentos seleccionados como en gran parte de su literatura se puede comprender su visión anarquista, Manuel Rojas evocará literariamente su experiencia anarquista en *Sombras contra el muro* (1963) y *La oscura vida radiante* (1971), su última novela (Guerra 198). En este sentido, se sustenta el hecho de que el anarquismo en Rojas no se incorporó a su escritura solamente a través de sus lecturas, sino que a través de su propia experiencia vivida (Guerra 200).

(Lily Litvak citada en Cortés 33)¹⁴. Para Cortés, de esta forma, la sociedad impide que los delincuentes asuman la culpabilidad de sus acciones, algo que expresaría el anarquismo de Rojas en su narrativa (33). En esta investigación, involucrando la perspectiva del existencialismo, y por ello marcando una diferencia con el anarquismo, se considera que este concepto de la culpa no es el adecuado para la interpretación de los cuentos. Para el existencialismo la culpa de la existencia y la responsabilidad de los actos es inescapable independiente del lugar en la sociedad al cual se pertenece. El concepto que se prefiere utilizar acá, y en conjugación con el anarquismo, es el de responsabilidad y comprensión de los actos de los individuos. Rojas no está buscando culpables de las acciones o de las situaciones a las que los individuos llegan, sino que a través de una profunda compasión (concepto que sí se comparte con Cortés) y humanismo, describe la existencia de aquellos que han sido considerados como culpables y como problemáticos como individuos que no son solo eso, pues también persiguen anhelos de autenticidad. El anarquismo de Rojas, si lo vinculamos con los conceptos de la filosofía revisados, articula una coexistencia que puede permitir a los individuos esclarecer su existencia, al mismo tiempo que les invita a identificar los factores que la pueden llevar a la dispersión. Estos factores, para el anarquismo, se encuentran principalmente en la autoridad y el Estado con sus instituciones. En este sentido, se considera sumamente adecuada e enriquecedora la contribución de Lorena Ubilla acerca de los sujetos que se ven representados en la obra de Rojas, quienes no son solamente marginalizados por el sistema de manera pasiva, sino que también, a raíz de opciones o proyectos personales, establecen una resistencia (ya sea consciente o inconsciente) al proceso de modernización capitalista (63). Así, se puede visualizar una existencia activa, en busca de autonomía y también, quizás, de autenticidad.

Concordamos con Cortés en que la expresión del anarquismo se basa en el concepto de la cuestión social, como reflejo del contexto histórico en el cual Rojas vivió¹⁵. Para Cortés,

¹⁴ Siguiendo a Kropotkin, Cappelletti desarrolla una reflexión similar acerca de las conductas y tendencias delictivas: "... tales tendencias nunca se concretan ni llegan a la práctica sino gracias al medio social que envuelve al sujeto. Con lo cual sostiene que el factor determinante decisivo en la criminalidad es el factor social y no el biológico. Cuando la sociedad debe juzgar un delito cualquiera, debe, pues, ante todo, juzgarse a sí misma" (43).

¹⁵ Siguiendo al historiador Mario Garcés en *Crisis social y motines populares en el 1900* (2003), Eduardo A. Godoy describe la cuestión social

por una parte como a) empobrecimiento y precarización en las condiciones de vida de los sectores populares; pero al mismo tiempo, y por otra, como b) protesta popular (o como cuestión política). Y

Rojas elige temas del anarquismo (como la delincuencia, el hambre, la libertad y la dignidad, la desigualdad, etc.) para destacar el contraste entre la clase dirigente y sus personajes, que habitan la marginalidad (35). No obstante, en esta investigación se considera que este es un propósito colateral, no el principal, marcándose así otra distinción con el anarquismo. Más que para destacar el contraste, permite exponer cómo en este grupo discriminado de la sociedad también existe vida en sus aspectos más profundos, otorgándole protagonismo a través de su literatura. No es solo que exista un contraste, sino que este existe por causa del ser humano y de la intención de dotar de una esencia predefinida para justificar injusticias y evitar las responsabilidades.

Siguiendo la línea del contexto social e histórico en el cual escribió Rojas, y sobre todo la descripción del modo en que se sitúa desde el anarquismo en su relación con la literatura y el acto de escribir/leer, para Ubilla

No cabe duda de que la letra tiene una doble dimensión: por un lado, se nos presenta como cómplice de los dispositivos de disciplinamiento, pero por otro... se nos presenta como una posible estrategia de emancipación que entrega humanidad y dignidad a sujetos que habían carecido históricamente de ella...Desde esta perspectiva, podemos comprender la importancia de la cultura letrada en la narrativa de Manuel Rojas (y en general en el movimiento anarquista) en cuanto configura un espacio que permite tensionar el modelo dominante al entregarle al individuo estrategias y herramientas para subvertir la condición que los aqueja (Ubilla 163).

Siguiendo el pensamiento de Ubilla, de cierta forma Rojas proyecta la posibilidad de la adquisición de herramientas para una existencia auténtica y digna en sus personajes, los cuales no siempre logran acceder a ellas o utilizarlas eficazmente. Entonces, lo que distingue tanto a algunos personajes literarios de Rojas como a los sujetos integrantes de comunidades

es que durante este período emergieron en Chile un sinnúmero de organizaciones obreras que tenían como objetivo desde una perspectiva fuertemente clasista la regeneración social y emancipación de los trabajadores, así como la lucha abierta contra el Estado oligarca-capitalista para hacer frente a las precarias y oprobiosas condiciones de vida y laborales que los aquejaban (133).

anarquistas como Rojas, es la articulación de una existencia en base a lo que han elegido ser y eventualmente, a lo que han llegado a ser (Ubilla 162).

Refiriéndose a la actitud anarquista en *Hijo de Ladrón* (1951), Ubilla propone la siguiente reflexión, la cual se considera sumamente válida para varios de los cuentos de Rojas.

En ese sentido, resulta significativo que frente a la pérdida progresiva de los espacios de libertad que están siendo disciplinados y normativizados, la reflexión se encuentre dirigida, más bien, hacia pequeños actos cotidianos que ponen en tensión el modelo implantado... Podríamos aventurar que, en este caso, la entrada al anarquismo es desde una vertiente filosófico-moral y no, necesariamente, político-programática (Ubilla 146).

Más adelante en su investigación, la misma autora de manera (quizás) inadvertida, teje incluso un vínculo entre el existencialismo y el anarquismo, al expresar que “En última instancia, el anarquismo, como movimiento político y como bandera de lucha social, apelaba a una moral social y a una humanidad radicalmente distinta a la existente, con ello, soñaba el deber ser del hombre nuevo más que el estar siendo del hombre actual” (Ubilla 151).

Para Rojas (en su ensayo “La creación en el trabajo”, publicado en *De la poesía a la revolución*, 1938), el obrero en la era del capitalismo industrial es una persona

que no extrae de su trabajo ninguna alegría desde el momento en que, por razones económicas, no pone él sino una miserable actividad mecánica; este hombre, como todo hombre, tiene un espíritu creador, y ese espíritu, que en los obreros de otra época se desbordaba en un trabajo que le cedía un amplio margen de libertad creadora, flota hoy en el vacío más espantoso (117).

Estas nociones de la degradación tanto física, pero especialmente psicológica (o espiritual, que es la palabra que ocupa Rojas), se vinculan evidentemente con su afiliación anarquista, y también al existencialismo y a la constante dispersión existencial que es facilitada por el capitalismo industrial, y por ende, dificulta la consecución de una existencia auténtica. “Es decir, que a la miseria económica, el industrialismo ha agregado, en el

proletariado, la miseria espiritual” (Rojas 117). No obstante, a pesar de la pérdida espiritual debida al exceso industrial del capitalismo, los obreros pueden “transformar su insatisfecho espíritu creador individual en otro de creación social, es decir, dando a su trabajo el sentido de una contribución al bienestar colectivo” (Rojas 118). De aquí se desprende una suerte de requisito: tener la consciencia y la certeza de que el trabajo y la creación que sucede a través de él no está sujeta a un individuo (a un patrón, al dueño de una fábrica, de una empresa, etc.), sino que a la colectividad, la cual a su vez está en un proceso de transformación hacia un sistema social y económico mejor (como referencia se puede decir que mejor en calidad de vida y oportunidades) que el existente (Rojas 118). De esta forma, “el trabajo ya no sería para él una carga: tendría algún sentido no puramente material, y por ese sentido se escaparía, transformado, aquel que siente en sí y que no puede desarrollar: el de creación. Crearía, en otra forma, pero crearía” (Rojas 118). Esta visión anarquista del trabajo es una que se verá transversalmente en la obra de Rojas, incluido sus cuentos, y una en la cual el análisis e interpretación de esta investigación se apoyará, pues se vincula con el anhelo existencial y coexistencial de la autenticidad, y con la constante tensión entre el individuo y el colectivo.

A modo de cierre, se desprende de las citas y reflexiones anteriores que, en la narrativa de Rojas, y como veremos en el análisis de sus cuentos, el fundamento para el cambio y/o transformación no habita en lo que la persona es o está siendo, sino en lo que desea ser y los caminos que despliega y construye a través de sus actos y decisiones para lograrlo. Dicho fundamento se sitúa por lo tanto en una constante tensión entre el individuo y el colectivo, dado que tanto para el existencialismo como para el anarquismo (a través diferentes maneras de comprenderlo), cada sujeto posee una profunda significación de la construcción de la sociedad y de los otros individuos que la componen, que se renueva constantemente. Cabe destacar que, más allá de la propuesta de esta investigación en la que se vincula el existencialismo con el anarquismo, y donde se han revisado tanto puntos de conexión como ciertas diferencias, Manuel Rojas fue un anarquista¹⁶, y su punto de entrada

¹⁶ Aparte de las evidencias temáticas y biográficas revisadas, el propio Rojas se ha autodefinido como anarquista, previo a su abandono como figura pública y cercana del movimiento ácrata en Chile. Grínor Rojo recupera un artículo de Rojas llamado “Gritos de combate” publicado en noviembre de 1912 en el periódico *La Batalla*, en el cual Manuel Rojas se refiere a sí mismo como “anarquista siempre. Luchando contra las injusticias sociales. Contra las sombras infamantes que ahogan a los pueblos. Contra el baluarte de la explotación. Contra la tiranía gubernamental. Y contra todas las vallas que se opongan a la realización de nuestros ideales”. (*Un*

reflexivo y filosófico ocurre desde allí. Como se ha reflexionado anteriormente, esta investigación se considera posible a raíz de la naturaleza filosófica e ideológica del anarquismo, y las similitudes y diferencias que se han propuesto que existen con la filosofía existencialista debido a los aspectos literarios de los cuentos en las que se pueden identificar.

joven en la batalla. Textos publicados en el periódico anarquista La Batalla 1912-1915, ed. Jorge Guerra C. Santiago de Chile. LOM, 2012, p. 19, en Rojo 265).

III. Análisis e interpretación

Se considera, para la presente investigación, que lo postulado en el marco teórico se puede aplicar a toda la obra cuentística de Rojas, en la cual en mayor o menor medida habitan los conceptos y reflexiones propuestas. Cabe reconocer que hay cuentos en donde el plano reflexivo/filosófico queda relegado pues predominan otras temáticas, más cercanas al criollismo. En este sentido, el análisis e interpretación se realizará principalmente en una selección de dichos cuentos en donde los temas anarquistas y existencialistas quedan mejor representados. Principal y no exclusivamente debido a que, tanto para apoyar las reflexiones de los ejemplos como por la bibliografía crítica revisada, las referencias a otros cuentos del escritor chileno-argentino estarán siempre presentes.

La selección de cuentos surge a partir de la lectura del libro *Cuentos completos* de Manuel Rojas (Ediciones UAH) publicado en 2021 y editado críticamente por Ignacio Álvarez¹⁷. La selección es la siguiente: “Un espíritu inquieto”, “El bonete maulino”, (pertenecientes a *Hombres del sur* (1926)); “El mendigo”, “El vaso de leche” (pertenecientes a *El delincuente* (1929)); “La suerte de Cucho Vial”, “Poco sueldo” (pertenecientes a *Travesía* (1934)); y “Mares libres” (perteneciente a *Cuentos* (1970)). Metodológicamente, a medida que se avance en el análisis, cada vez que sea presentado y mencionado por primera vez un cuento, su título se verá resaltado en negrita. De esta forma, se le otorga claridad a la progresión de la lectura y del análisis e interpretación. Es importante recalcar que en varios, si es que no todos los cuentos, ambas tendencias de dispersión y autenticidad existencial pueden cohabitar, y existen como parte de la tensión constante entre el individuo y el colectivo. Por otro lado, se ordenarán de manera cronológica en base a la colección de cuentos que pertenecen, no por su publicación individual. A pesar de esto, las reflexiones y simbolizaciones filosóficas que existen y subyacen en los cuentos se relacionan entre sí de una manera retroactiva. Es decir, que entre los cuentos se comparte en diferentes matices y formas, la visión del mundo, de la existencia y del ser humano que Manuel Rojas imprime en sus letras.

¹⁷ Y por ende, todas las citas del corpus literario corresponden a dicha edición.

Respecto a lo anterior, vale mencionar algunas características que justifican dicha comprensión de los cuentos. Para Cortés, el uso del estilo indirecto libre en Rojas, a través del cual el narrador se inmiscuye en la conciencia de los personajes sin cambiar la expresión en tercera persona, fundiendo la voz del personaje con el narrador, reduce la presencia del narrador a un mínimo (69). Sin embargo, de esta forma “se percibe el hablar o filosofar del narrador mismo y ya no los del protagonista” (Cortés 70). Estas reflexiones filosóficas se adaptan con simpleza a la narración y son un reflejo de la experiencia de la realidad cotidiana y vital del autor, que se dirige hacia una visión comprensiva del ser humano y sus condiciones de existencia (Cortés 79). Así hay ciertas simbolizaciones que para esta investigación se entiende que pueden subyacer en los cuentos a pesar de que no sean mencionadas literariamente. Tal es el caso del cuento “El trampolín”, que simboliza el artefacto homónimo sugiriendo el salto que el ser humano intenta durante su vida como “una especie de puerta de escape para lo determinado y lo preescrito” (Rojas 227) (comentado en Cortés 83). El otro caso que interesa para esta investigación es el del cuento “Zapatos subdesarrollados”, en el que, según Cortés, Rojas representa la realidad nacional a través del microcosmos de una clínica en la que se refleja el deplorable estado y condición de la gente en ella, expresado en la figura de los zapatos (Cortés 83): “Zapatos subdesarrollados en un país subdesarrollado. Zapatos de gente derrotada. Están como debe estar el alma de su dueña: rotos, desesperados...” (Rojas 513). Para esta investigación estas simbolizaciones subyacen en los otros cuentos a través de las conceptualizaciones existencialistas revisadas; el salto como referencia al esfuerzo de actuar auténticamente y con la conciencia del constante riesgo; y los zapatos, y el aspecto físico como reflejo de una profunda dispersión existencial, potenciada por la decadencia y marginalización socioeconómica.

En otros cuentos, como se verá, los mismos personajes pueden ser representantes simbólicos de ideas filosóficas como la libertad (Cortés 84), y para esta investigación, de la autenticidad, la dispersión, la solidaridad, etc. Esto se podrá ver a través de la comparación y caracterización degradante con objetos inanimados, mediante la capacidad que tienen o no los personajes para reconocer la existencia de su individualidad y de la del otro, y a través de las características y reflexiones propias de cada personaje, ya sea el que se encuentre conduciendo la narración, que podrán ser el protagonista, o personajes secundarios o externos, entre algunos ejemplos.

A. Algunos logran, a veces, hacer algo. ¿Cómo? No se sabe y casi no se explica, pero lo hacen¹⁸. Tendencias hacia la autenticidad y hacia la dispersión existencial en la cuentística de Manuel Rojas

En el cuento “**Un espíritu inquieto**” se nos relata lo que parece ser nada más que la rutina diaria de Pablo González. Sin embargo, como ya indica el título, este sujeto vive con una inquietud espiritual (que también se puede entender como inquietud existencial) acerca del devenir de su vida:

¿Qué más podría desear un hombre? ¿Una mujer? Ya vendría. ... El hombre vive de grandes esperanzas y de pequeños recuerdos. Todas las mañanas ..., se sentaba en la cama y se preguntaba: ¿qué espero hoy?

Cuando después de un momento de examinar las posibilidades advertía que nadie ni nada vendría a traerle una causa o un motivo que justificara ese día su razón de vivir..., se sentía amargado, y la neurastenia, adquirida en varios años de pesada vida de oficinista, bajaba de su secreta buhardilla hasta sus nervios destemplados. (Rojas 99-100)

A raíz de cierta ingenuidad y orgullo, el protagonista declara que su soledad lo hace más fuerte (Rojas 101). El detalle simbólico de la solitaria y rutinaria vida de oficinista que se nos otorga demuestra que tal soledad le ha provocado más desdichas que alegrías. Inmediatamente después equipara su muerte y su recién adquirido derecho a ser carbonizado con la corta e insignificante duración de un cigarrillo cualquiera (Rojas 101). De esta forma se vislumbra que el protagonista de este cuento habita una tendencia, desde hace un tiempo, hacia la dispersión existencial. Es entonces que nos revela que la idea de la muerte es una de la cual no puede escapar y a la que, sin alguna justificación aparente, siempre llega en su cotidianidad (Rojas 101). Hay insípido o débil orgullo inicial, inspirado en una renovación material, mas no espiritual: “Pero hoy era distinto: cuando se posee un sobretodo nuevo, la esperanza renace: hay derecho para esperar muchas cosas” (Rojas 100), el cual no le permite aceptar que su temor a la muerte proviene de que esta llegue sin que haya logrado sentir que ha existido auténticamente, sin que haya logrado sentir algo diferente y sin que haya una renovación de lo que se comprende como una insatisfecha vida.

¹⁸ Fragmento de “Una carabina y una cotorra” (Rojas 468).

Es mientras realiza estas divagaciones mentales acerca de su existencia que Pablo González sufre un accidente de tránsito que le quita la vida, o más bien, su vida física y corpórea. Sus victimarios, en lo que se puede considerar como un gesto simbólico a través del cual Manuel Rojas se refiere al veloz e imperdonable progreso moderno y tecnológico, son un automóvil (caracterizado como un monstruo impredecible) y un tranvía que lo apresan sin dejarle posibilidad de escape (Rojas 103-4).¹⁹

No obstante, este no es para nada el final del cuento, el cual toma un giro hacia una profundidad reflexiva aún superior, respecto de la cual parecerá como superficial lo que pensaba Pablo mientras se encontraba con vida. Pues, el protagonista ha pasado al plano espiritual de la existencia, evidenciado en su reencuentro con un amigo de la infancia que habría muerto en sus brazos (Rojas 105). En ese momento “Toda la angustia del mundo, la tristeza de la Tierra y la soledad del mar cayeron sobre Pablo González como un martinete sobre un maní” (Rojas 106). Sin embargo, emprenderán un intenso viaje conversacional en el cual Pablo intentará comprender qué es lo que ahora puede hacer, ¿acaso es todavía posible alcanzar la autenticidad existencial? Ante su ansiosa curiosidad, su amigo Alfredo le explica que su espíritu poseerá las mismas características en vida que en muerte, ya sea sano, equilibrado, bien asentado en su propia vida, o inquieto, vacilante, desvelado y febril (Rojas 109). Pero hay una importante y única distinción: “en general, la angustia y la inquietud provienen de insatisfacciones morales o materiales. Aquí no padecerás eso, salvo que tus insatisfacciones sean superiores a lo que esta vida pueda darte. Tienes toda la belleza del mundo a tu disposición” (109) y más adelante le indica “sé aquí lo que no pudiste ser allá: puro, perfecto y fuerte” (114). A pesar de comunicarle a su amigo esta iluminadora proyección, Alfredo reconoce en Pablo que quizás la dispersión existencial ya es inescapable para él: “me pareces un espíritu inquieto en demasía, y eso puede serte fatal” (109). Podemos ir distinguiendo ya que Alfredo se sitúa en la vereda de la autenticidad existencial, invitando a su amigo a seguir esa posibilidad, mientras que Pablo evidentemente se sitúa en el camino de la dispersión existencial, el cual aún en su renovada situación le parece inevitable. En esta línea, Alfredo prosigue a compartir su entendimiento de la naturaleza y la sociedad humana:

¹⁹ Visión proveniente de la interpretación de Luis Valenzuela Prado, para quien en este momento el cuento “...desplaza la monstruosidad hacia el automóvil animalizado, ícono moderno y de la vanguardia, oda al movimiento futurista y que, en el cuento, funciona como indicio de época” (248).

El hombre tiene cinco sentidos y todos ellos le sirven admirablemente, mas no los utiliza para elevarse por medio de ellos, sino para rebajarse. Ellos priman sobre el espíritu. Tiene ojos para ver, pero no ve con ellos la belleza del mundo: le sirven solo para no tropezar con los postes, para mirar las piernas de las mujeres... Tiene oídos, pero no los usa para oír la armonía del Universo; los utiliza para hablar por teléfono, escuchar la radio... Tiene voz y posee el don de la palabra, pero no lo usa para cosa alguna de provecho; solo le sirve para hablar en el Congreso, para vender papas o gritar en los mítines. Y así con todo (Rojas 115).

Si bien no es el caso de un uso del estilo indirecto libre, como se expresó anteriormente, Rojas permea en el diálogo de sus personajes, en este caso bastante directamente, reflexiones filosóficas. En el fragmento se puede vislumbrar la idea de la opción por la ignorancia en torno a la responsabilidad que el ser humano debe tomar respecto de su existencia, habiendo una preferencia por la banalización y la dispersión. Y al parecer, como se expresa en Pablo, es sólo la idea de la muerte la que provoca preocupaciones y vacilaciones acerca de su existencia, mientras que la posesión de las cualidades suficientes y comunes para alcanzar la autenticidad son relegadas a un segundo plano. Si bien en el cuento la muerte no es el final, y la oportunidad para la autenticidad sigue existiendo para Pablo, se entiende que el cuento trata de un mensaje para aquellos que todavía viven. Esto mismo se expresa por el inquieto protagonista:

—¡Pero yo no quiero ser un espectro perfecto, sino un hombre perfecto! —se lamentó Pablo—. ¿Cómo es posible que sea feliz, cuando a mi lado, en las calles, en las casas, en todas partes, los seres viven y mueren sin saber, sin comprender, devorados unos por la angustia, otros por la grosería, por la idea de la muerte, sin realizar nada sano, nada bueno, llevándose consigo, cuando mueren, aquello que en ellos hubo de puro y que se pudrió con ellos... ¡No! Yo quiero que los que viven sean como yo puedo ser ahora (Rojas 115).

Pablo ha caído en cuenta, profunda e intensamente (y para él, demasiado tarde), de la indeterminación problemática de la existencia y de la angustia que yace detrás del riesgo de cada decisión y acto de cualquier ser humano. Su desesperación es tanto por su individualidad como por el colectivo al cual hubiera disfrutado de contribuir en vida, demostrando el

potencial que se puede considerar que existe en cada ser humano de construir una existencia solidaria y auténtica en comunidad. Sin embargo, Alfredo, de cierta forma tomando una actitud existencialista más negativa en la cual se debate la esperanza, le refuta su anhelo: “Los hombres viven entregados a sí mismos y llegarán, o no llegarán, a perfeccionarse dentro de una eternidad. Nadie puede hacer nada por ellos, sino ellos mismos” (Rojas 115). La desesperación se torna insostenible y es entonces que Pablo González procede, de forma literal, a dispersar su espíritu hacia un porvenir desconocido y probablemente inexistente, exacerbando su condición de inquietud en busca de un espacio nuevo y coherente (Valenzuela Prado 249).

Respecto a *Hijo de Ladrón* (1951) Luis Eyzaguirre realiza una reflexión (al referirse a los desajustes de la secuencia narrativa) que ciertamente se puede vislumbrar en los personajes de los cuentos de Rojas, especialmente en Pablo González: “...lo que quizás también sugiera la dificultad del hombre en aprehender e integrar el sentido de los acontecimientos en un núcleo organizador que posibilitara la coherencia de su vida” (221). Evidentemente, esto es algo que en los cuentos, a diferencia de la novela de Rojas, no se presenta a través de la introspección e intimidad fragmentada del relato, sino que en las acciones que realizan los personajes y sus consecuencias.

Esta falta de coherencia y profundo desarraigo de la existencia permite una lectura desde la interpretación existencialista del suicidio en “Un espíritu inquieto”. Para Albert Camus el suicidio no tiene por qué ser necesariamente considerado como un fenómeno social (16). Su análisis e interpretación del suicidio dice relación con el pensamiento individual, y con el hecho de que pensar introspectivamente involucra, de una u otra forma, a la idea suicida (16-17). De esta forma “Matarse, en cierto sentido...es confesar. Es confesar que se ha sido sobrepasado por la vida o que no se le comprende” (18). La sensación que origina esta abrumante carencia de sentido proviene del sentimiento de lo absurdo. Para Camus, este sentimiento nace de la confrontación entre el llamamiento a la claridad de la existencia desde lo profundo del ser humano y el hecho de que todo lo que se puede decir del mundo, carece de bases razonables²⁰ (36). Coincidentemente, Camus hace utilización del concepto de inquietud sobre el cual el cuento de Rojas se basa también, y como veremos en el siguiente

²⁰ “Puedo sentir mi corazón y juzgar que existe. Puedo tocar este mundo y también juzgar que existe. Ahí termina toda mi ciencia y lo demás es construcción. Pues si trato de captar ese yo del cual me aseguro, si trato de definirlo y resumirlo, ya no es sino agua que corre entre mis dedos” (Camus 33-34).

fragmento de *El mito de Sísifo* (1951), lo hace a través de una descripción que bien puede referirse a Pablo González:

Suele suceder que los decorados se derrumben. Levantarse, coger el tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, la comida...el mismo ritmo es una ruta que se sigue fácilmente durante la mayor parte del tiempo. Pero un día surge el “por qué” y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro. “Comienza”: esto es importante... Al final del despertar viene, con el tiempo, la consecuencia: suicidio o restablecimiento... La simple “inquietud” está en el origen de todo (Camus 27).

De cierta forma, así como Alfredo y Pablo encarnan las tendencias hacia la autenticidad y la dispersión, también encarnan la integración de lo absurdo a través del restablecimiento y la esperanza de la existencia, y en su tendencia hacia la inquietud y el suicidio y, por ende, el fin de la existencia individual, respectivamente. Respecto a lo anterior, se puede considerar que la postura de Rojas, a lo largo de su cuentística, es la de situarse ante la desesperación y el pesimismo que puede evocar la oscura sensación de lo absurdo, para llenar el mundo de significaciones y la realización de proyectos válidos para el ser humano (De Beauvoir 39). Esto se ha podido ver en el cuento en el personaje de Alfredo y sus reflexiones que permearan al resto de los cuentos y a los personajes en su enfrentamiento con la existencia, y que abogan por un deber y un querer ser del humano. No obstante lo anterior, Rojas también reconoce en sus cuentos, como el recién analizado, que en dicho enfrentamiento no hay ninguna certeza que asegure una construcción fortuita y auténtica de la existencia. Sin juicios morales de por medio, Rojas incluye y reconoce esta inevitabilidad de la existencia, y que la dispersión, la angustia y la desesperación (y en este caso, el suicidio) no se conforman como un fracaso, sino como una realidad del ser humano.

Por su parte, en el cuento “**El bonete maulino**”, la experiencia del desarraigo, de la frustración y de la falta de coherencia se experimenta desde el bandidaje y la actividad delictual. El cuento se compone de dos diferentes relatos en torno al dueño de un bonete que ha comprado el narrador, perteneciente al célebre Don Leiva, carismático trabajador y minero que sufrió infortunios al involucrarse con la delincuencia. De estos dos relatos, el que interesa a la presente investigación es el segundo, el cual el narrador recibe de su madre (Rojas 134). Debido a su buen humor y simpatía, Don Leiva era buscado por la buena compañía e historias

que brindaba, por lo cual no llevaba una vida en la cual primaba el trabajo o la estabilidad sino la diversión. Pero, a medida que avanza el relato, más conocemos de Don Leiva y las decisiones y actos que guiaron su existencia:

Así vivió durante muchos años, gastando su juventud y derrochando su picaresca alegría. Pero llegaron para Don Leiva los días de la madurez y con ellos las horas de reflexión, durante las cuales vio enfriarse un poco su anhelo de diversión, y sintió el deseo de regularizar su existencia (Rojas 139).

Es interesante notar la expresión “deseo de regularizar su existencia”, la cual puede conectarse directamente con los preceptos existencialistas que se han propuesto para interpretar estos cuentos. Don Leiva se daba cuenta de que llevaba una existencia dispersa, y de que la búsqueda de la diversión ya no se presentaba como una posibilidad auténtica. En otras palabras, sentía el llamamiento a la renovación constante de la existencia. Y es entonces que “la casa y la calle en que vivía se llenaron de martillazos claros, alegres, rítmicos, que indicaban una voluntad y una decisión... Don Leiva trabajaba” (Rojas 139). Sin embargo, así como el deseo de autenticidad requiere de renovación constante en las decisiones y acciones tomadas, dicho movimiento en la estructura siempre conlleva la angustia y el riesgo: “¡Ah, si hubiera podido empezar de nuevo...! A la reflexión de antes sucedía ahora la angustia y le acometían instantes de desesperación, durante los cuales permanecía inmóvil..., sintiendo que algo descendía incesantemente en él... Hasta que una tarde no pudo más” (Rojas 141).

La reflexión anterior a la que refiere la cita se sitúa entre los acontecimientos que suceden entre la primera cita y la segunda de este cuento, durante los cuales efectivamente Don Leiva emprendió un camino hacia su autenticidad existencial, representado en la noción anarquista de Rojas del trabajo realizador, creativo y contributivo para una comunidad/sociedad. Dicha reflexión abarca la pérdida de la claridad en torno a la propia autenticidad, pues el trabajo no había logrado retribución alguna para su existencia, o para la de su familia. La renovación de sus actos se había agotado y la indeterminación problemática resurgió con demasiada fuerza en la estructura de Don Leiva, y el ser que había escogido se le escapaba en el porvenir, “sin ninguna perspectiva de prosperidad y bienestar” (Rojas 141).

En este momento es que en el cuento se puede describir un descenso hacia la dispersión existencial, pues Don Leiva actuaba ya no por decisión, sino por necesidad. Por ello, acude

a Segundo y Marcos, conocidos por vivir misteriosamente con buenos aspectos y ánimos: “Segundo y Marcos se reían a gritos, mientras que él, al final de sus cuentos, se quedaba taciturno y pensativo; ellos no tenían angustia alguna, pues sus vidas eran claras y definidas. En cambio, qué distinta la de él...” (Rojas 143). A los ojos de Don Leiva, estos dos personajes aparecen como quienes llevan la vida auténtica “clara y definida” que él anhela. Su actitud ante ellos es de cierta admiración, quizás no por lo que hacen, sino por ser quienes han decidido ser. A pesar de aceptar involucrarse en este nuevo estilo de vida, Don Leiva se encontraba “sintiéndose culpable antes de cometer ningún delito, perseguido por una inquietud que aumentaba a medida que se acercaba la hora” (144). En otras palabras, la sensación de llevar a cabo actos y decisiones que no se alineaban con su anhelo, y que más bien provenían de la desesperación y la necesidad de cambio, era una que lo acosaba angustiosamente.

Respecto a este cuento, y antes de comentar su final, es interesante incorporar reflexiones alrededor del personaje del delincuente en la obra de Rojas, las cuales enriquecerán el análisis de este y los demás cuentos. Siguiendo a Cortés, Rojas presenta a los delincuentes como individuos que recurren a la vida criminal por necesidad, y no por alguna culpa personal (54). Con respecto a este cuento, que ocurre en un entorno y ambiente más rural que urbano, el estudio de Ubilla permite dar cuenta más específicamente de la realidad cotidiana de dichos individuos:

la gran mayoría de los bandidos que por entonces habitaban el espacio rural, eran individuos que no tenían propiedad, ni tierras ni posibilidad de acceso a ellas, ya que se encontraban carentes de un trabajo permanente y calificado. Asimismo, en su mayoría eran jóvenes solteros que fluctuaban entre los veinte y los veinticuatro años de edad, elementos que dan cuenta del fuerte contenido de desarraigo e inestabilidad en este mundo del bandidaje. (Ubilla 70)²¹

En este sentido, se destaca que la estructura oligárquica imperante propiciaba estas situaciones de desarraigo, pues las oportunidades de pertenencia y realización tenían como requisitos factores restrictivos y bien podría decirse discriminatorios hacia los sectores marginalizados de la sociedad, en términos económicos, sociales y culturales. En esta línea

²¹ Ubilla se basa en el estudio de Jaime Valenzuela llamado *Bandidaje rural en Chile Central. Curicó, 1850-1900*, 1991.

es que la ideología anarquista fluctúa en este y otros cuentos de Rojas en la formación de lazos de solidaridad no necesariamente en términos de una resistencia directa o confrontativa, sino en como expone Ubilla, en base a una retroalimentación tejida en redes de solidaridad o rabia por los abusos de las autoridades (72). De esta forma, para Ubilla las prácticas delictuales de las que dan cuenta cuentos de Rojas como “El Bonete Maulino” “dan cuenta de un conjunto amplio de prácticas sociales que expresan un modo de ser y de estar en el mundo completamente alejado de las pautas que la élite establecía como adecuadas y correctas.” (74). Y así, se alinean en una práctica de resistencia proveniente del anarquismo, como en una búsqueda de la autenticidad propia, proveniente del existencialismo. Se puede observar entonces en la actitud delictual o de bandidaje un carácter activo, ya sea consciente o no, a través del cual no se concreta un programa de resistencia o rebeldía, sino que acciones cotidianas que tensionan con los proyectos de la elite y del gobierno (Ubilla 132). Por su parte, para Jaime Concha existe una reciprocidad de los vínculos formados que no se quebranta en base a lo que la ley dicte, pues antes del régimen legal, “está el orden fundamental e irrevocable de lo humano” (“Los primeros cuentos de Manuel Rojas”, 344). En esta misma línea, para Concha también existe una interdependencia o codependencia entre trabajador y ladrón, cuya clave yace en la estructura social sobre la cual se desarrollan, la cual en este caso se basa en la explotación capitalista, y la propiedad privada que no le pertenece ni al uno ni al otro (“Los primeros cuentos de Manuel Rojas”, 345). Se percibe entonces, en la actitud delictual, un deseo de existencia diferente a las posibilidades que se presentan desde las cúpulas de poder. No hay aún una percepción clara de la autenticidad propia, pero hay un reconocimiento de la propia indeterminación problemática en el existir que se está realizando, hay un reconocimiento del riesgo. En este sentido, Ubilla aclara que no solo por no adecuarse al comportamiento impuesto se está actuando de manera rebelde o en resistencia necesariamente, pues también se pueden tratar simplemente de las posibilidades de subsistir ante la precariedad (132). Se vuelve a reafirmar entonces que, entre la tensión entre el colectivo y el individuo, y desde la relación de poder económica y cultural, la dispersión existencial se vuelve parte de las pocas opciones para los sujetos marginados.²²

²² Refiriéndose al cuento “El delincuente”, Ignacio Álvarez realiza una reflexión que resulta enriquecedora en la presente investigación a través de una lectura emanada desde el anarquismo: “... todo estado burgués que, representado por los funcionarios policiales, se vuelve contra los individuos a causa de su propia naturaleza opresora y no por los eventuales delitos cometidos” (11). Si bien en “El bonete maulino” la presencia policial

Y efectivamente, Don Leiva habitó el desarraigo en sus correrías con Marcos y Segundo, hasta que por resultado de una herida de bala fue hospitalizado, para luego huir a Santiago por temor a la persecución policial que se avecinaba y el peso de la ley que le podría caer (Rojas 155). Santiago, como figura imperante en Chile de la ciudad, de lo urbano y lo moderno, aparece entonces como un lugar en el que puede pasar desapercibido y ocultarse. Más aún, en el cuento se configura como el espacio propicio para la dispersión existencial, dado que Don Leiva incurrió en los excesos del alcohol perdiendo todas las ganancias hechas durante su actividad delictiva (Rojas 156). Finalmente, logra retornar a su Talca natal, en donde su esposa habría continuado trabajando y construyendo su existencia a base de los ingresos que Don Leiva dejó atrás, otorgando al protagonista una oportunidad para volver a regularizar su existencia. No obstante, la muerte aparece como principio equiparador de la existencia y “una pulmonía cogida en una noche de juerga... lo despachó en dos días, como a cualquier mortal de vida tranquila” (Rojas 157).

Por otro lado, el cuento “**El mendigo**” es uno en el que el concepto de estructura empleado por Abbagnano se desenvuelve de manera más ejemplificadora de entre los otros cuentos analizados y por analizar. En el relato Lucas Ramírez se enfrenta a su existencia luego de abandonar una hospitalización de una desconocida cantidad de meses. Ante ello el protagonista reflexiona: “nunca había imaginado la diferencia que había y hay entre el hecho de decir: “Cuando yo salga del hospital...” y el de encontrarse fuera realmente” (Rojas 218). En términos existencialistas, hay una diferencia entre lo que se escoge ser y las decisiones y acciones que se realizan para llegar a apropiarse y existir auténticamente. Hay una distancia, está la estructura de por medio, por la cual se transita a través de la indeterminación de la existencia. En el relato, esta idea de tránsito es literal: “Miró hacia ambos lados de la calle, eligiendo rumbo, aunque para él fuesen iguales todos, el del norte o el del sur, hacia levante o hacia poniente; para donde fuera y por mucho que caminara aquellos dos hilos no lo soltarían, irían con él, desovillándose...Iba hacia todos lados y hacia ninguno.” (Rojas 219). Los hilos a los que se refiere en el fragmento citado son una simbolización en la que el concepto de estructura de Abbagnano se adapta muy bien. Para Lucas Ramírez, su vida se encontraba atada en dos extremos una vez partiera de su situación inicial, el hospital. Dichos

o estatal es prácticamente nula en términos físicos, las situaciones a las que llegan los individuos de los cuentos de Rojas dicen relación con la opresión económica y cultural que se ejerce directa e indirectamente sobre los sujetos marginales.

extremos eran para él el Hospicio, y la mendicidad y el vagabundaje callejero (Rojas 218). La indeterminación problemática en la estructura del personaje es latente, y la tendencia hacia la dispersión lo acosa en lo que él considera su futuro porvenir. La inmediatez y el enclaustramiento de la hospitalización se tornan un fragmento pequeño de la existencia, ante el deambular dentro de la ciudad y del mundo con demasiadas opciones y caminos que abruman y angustian la existencia hacia la dispersión.

Sin embargo, en su memoria recordó la visita al hospital de un amigo, y una vaga idea de la dirección en la que aquél vivía (Rojas 221-222). La posibilidad de no dispersar y banalizar su existencia resurgió: “Eché a andar y le pareció que lo hacía con más soltura. ¡Había encontrado un amigo y seguramente ese amigo le proporcionaría lo que necesitaba y que tan poco era: un plato de sopa y un rincón!” (Rojas 222). Sin duda, desde el anarquismo para Rojas, así como sumándole el existencialismo de esta investigación, la solidaridad y el reconocimiento del uno y el otro (y viceversa) es fundamental ante la indeterminación problemática y el riesgo constante de la dispersión existencial. Lamentablemente, esta renovación se vería condicionada por el estado físico, potenciando el cansancio y el desánimo de seguir adelante: “Pero estaba cansado en extremo y su pobre cuerpo no correspondía a su resolución. Se había fatigado antes que él y se negaba a avanzar; parecía que los hilos invisibles lo envolvían como en una red de araña cazadora, impidiéndole moverse con soltura” (Rojas 224). La dispersión se manifestaba físicamente y las posibilidades se reducían a una única: dejarse ser, dejarse vivir y simbólicamente ser una cosa entre las cosas²³ en la calle. Lucas Ramírez comenzaba así a figurar como un mendigo, al menos no para sí mismo todavía, pues él pensaba “que lo que le pasaba era un accidente, una cosa pasajera” (Rojas 226), sino que a través del reconocimiento que los otros, los que lo veían fuera del restaurante donde esperaba para preguntar por direcciones y recibir ayuda: “En la otra noche y en las siguientes, las personas que comieron en ese restaurante encontraron a la salida a un hombre contrahecho, miserables, que pretendía preguntarles algo que nunca supieron que era, pues jamás le dejaron terminar la pregunta...” (Rojas 226). Entre la esperanza que se había

²³ Uno de los cuentos en los que esta simbolización existencialista toma mayor fuerza y expresión es en “Una carabina y una cotorra”, como se puede evidenciar en el siguiente fragmento: “Él era como su cuarto, con bigote además... Su mujer era un atado de trapos que se movía, un atado de trapos que hacía la comida, lavaba la ropa y se quejaba cuando Pedro Lira, quizá para cerciorarse de que debajo de eso que se movía había algo más que trapos, le dejaba caer encima un palo o un puñetazo” (Rojas 469)

inspirado a raíz del pasado reconocimiento de su viejo amigo, el cuento avanza hacia el presente de una sociedad ensimismada y despreocupada por la existencia del otro, restringiendo las posibilidades de existencia de aquellos que ya existen en los márgenes de dicha sociedad. Resulta determinante entonces que la dispersión entre los individuos, al igual que la autenticidad, se potencia en la manera en se construyen sus vínculos. Sin embargo, la representación de estos personajes permite evidenciar que, a pesar de su marginalización, los anhelos de autenticidad y de renovación son transversales para cualquier ser humano.

Similar a “El mendigo”, pero con un final fundamentalmente distinto, que da cuenta de la multiplicidad de posibilidades existenciales tanto para el individuo como en su relación con los otros (el colectivo), hallamos **“El vaso de leche”**. En este cuento se narran las peripecias sufridas por un joven sujeto anónimo, a raíz del hambre y la dificultad para encontrar trabajo y subsistencia sin tener que recurrir a ser un mendigo:

Él también tenía hambre. Hacía tres días justos que no comía, tres largos días. Y más por timidez y vergüenza que por orgullo, se resistía a pararse delante de las escalas de los vapores, a las horas de comida, esperando de la generosidad de los marineros... Y cuando, como en el caso reciente, alguno le ofrecía sus sobras, las rechazaba heroicamente, sintiendo que la negativa aumentaba su hambre (Rojas 210).

Siguiendo a Ignacio Álvarez y Stefanie Massmann en “Vínculo social e identidad en la primera narrativa de Manuel Rojas” sobre este mismo fragmento, se desprende evidentemente un cuestionamiento a las bases económicas que propician la existencia de sujetos como el joven del cuento, disminuidos y dispuestos ante la merced de un gesto imperial (16). Es en este sentido que el rechazo de las posibles migajas surge en una actitud de resistencia a establecer un vínculo asimétrico y de dependencia en base al poder de uno y la carencia del otro (Álvarez y Massmann 16).

Entonces, más allá de la anonimidad del joven, se puede percibir un sentido de la autenticidad propia, de un querer ser propio que lo invita a evitar ciertos actos y decisiones a pesar de su condición precaria. Al día siguiente del comienzo del cuento el joven logra conseguir un puesto laboral, sin embargo, la arrastrada hambre tomaría su peso luego de los esfuerzos hechos mientras trabajaba: “Sintió de pronto como una quemadura en las entrañas y se detuvo... En ese instante, como si una ventana se hubiera abierto ante él, vio su casa, el

pasaje que se veía desde ella, el rostro de su madre y el de sus hermanos, todo lo que él quería y amaba apareció y desapareció ante sus ojos cerrados por la fatiga...” (Rojas 213).

Es aquí donde “El vaso de leche” toma un giro bastante distinto al de “El mendigo”, pues como se puede ya ver en su resistencia ante el hambre, el joven anónimo poseía una mayor claridad de lo que quería ser y hacer. La quemadura en las entrañas y el hambre se puede entender como un símbolo que representa la indeterminación existencial por la que está pasando el joven. Se puede entender como la incesante conciencia del riesgo de cada decisión, ante lo cual aparece en la mente del protagonista aquello que le recuerda y lo vincula con su autenticidad, sus seres queridos. Sin embargo, se encuentra en una situación sumamente solitaria, por lo que la posibilidad de la dispersión enaltece el ardor provocado por el hambre. Para Cortés “Por medio de la repetición, la selección de palabras claves, como «desesperación», «sufrimiento», «angustia», «dolor», y la ausencia de otros personajes importantes, se acentúa la lamentosa condición del joven y su inhabilidad para comunicarse con otros.” (Cortés 50), lo cual permite asemejar las situaciones tanto del joven anónimo de este cuento, como la de Pablo González en “Un espíritu inquieto”.

De cierta forma sucumbiendo ante la pérdida de su claridad de decisión y acción, el joven se resuelve a comer donde sea, sin importarle las consecuencias (Rojas 214), contradiciendo la obstinación que mantenía al inicio. Entra a una lechería, en la cual le sirven un plato de vainillas y el correspondiente vaso de leche. Al finalizar de alimentarse, la conciencia de su situación y de lo que ha hecho le provocan una terrible congoja, ante la cual el relato toma el giro distintivo:

Inclinado estaba y llorando, cuando sintió que una mano le acariciaba la cansada cabeza y una voz de mujer, con un dulce acento español, le decía:

—Llore, hijo, llore...

Una nueva ola de llanto le arrasó los ojos y lloró con tanta fuerza como la primera vez, pero ahora no angustiosamente, sino con alegría, sintiendo que una gran frescura lo penetraba, apagando eso caliente que le había estrangulado la garganta... parecióle que su vida y sus sentimientos se limpiaban... recobrando la claridad y la firmeza de otros días (Rojas 216).

Mientras que en “El mendigo” el gesto de los otros se basa en la ignorancia y dispersión mutua, en este caso, bebiendo de la lógica anarquista (Álvarez y Massmann 17), se articula

un reconocimiento horizontal, solidario y coexistencial. En este sentido, para Álvarez y Massmann “La economía del desperdicio y la lógica de la usura que el narrador se negó a aceptar abren paso a una transacción libre de toda deuda. ...“El vaso de leche” abre de este modo un espacio social en el que es posible establecer formas de intercambio justas” (17). En este cuento se vislumbra como la tensión entre el individuo y el colectivo, representados por el joven anónimo y la mujer que lo atiende y reconoce, respectivamente, se puede resolver a través de una estructuración anárquica de los vínculos sociales, como un vehículo a través del cual se les permite a los individuos existir auténticamente sin sucumbir ante la dispersión existencial potenciada por las relaciones de poder económicas y sociales. De esta forma, la distinción entre la situación de Lucas Ramírez en final de “El mendigo” y el joven anónimo del cuento recientemente analizado es muy aclaradora en torno a cómo la tensión entre el individuo y el colectivo se resuelve: mientras en el primero, como se dijo, el personaje se hunde en una banalización y dispersión, dejándose vivir, en el segundo, el protagonista “Se irguió alegremente, pisando con firmeza y decisión... Se sentía vivir, nada más” (Rojas 217).

Siguiendo esta noción de la construcción de vínculos horizontales, justamente prosigue en este análisis el cuento “**La suerte de Cucho Vial**”, el cual trata sobre el encuentro entre Cucho Vial y un viejo conocido, la comparación de sus vidas y la realización de una polémica apuesta. Se concuerda con Cortés al considerar que este es uno de los pocos cuentos en los que un personaje femenino existe con igual relevancia a la del personaje masculino (55-6), por lo cual su inclusión en el corpus de esta investigación resulta fundamental en tanto que también involucra la tensión entre el individuo y el colectivo en términos genéricos.

Al encontrarse el protagonista con su viejo amigo, el gringo Etcheparre, concuerdan un almuerzo para ponerse al día, describiendo en la narración características distintivas de la existencia del uno y del otro.

Durante el almuerzo se contaron cada cual la vida que habían vivido durante aquellos seis años. La de Etcheparre era la vida corriente del hombre que lo recibió todo de su padre: profesión, estimación social, dinero. La de Vial, en cambio, aunque no era extraordinaria, tenía más interés que la de su amigo: había tenido que luchar, sufrir un poco, esforzarse para conservar y aumentar

lo poco que sus padres le ofrecieron cuando manifestó el deseo de trabajar solo (Rojas 338).

Se evidencia y distinguen estilos de vida bastante diferentes, los que, para efectos de esta investigación, se ordenan en las tendencias de dispersión por parte de Etchepare, quien a pesar de vivir cómodamente, no tiene ningún atisbo de decisión y acción a través del cual haya desplegado y construido su subjetividad auténticamente. La dispersión no sólo existe a través de un estado físico y/o mental deplorable, sino que el dejarse vivir también puede manifestarse en un estilo de vida paralizado, representado en este caso en el estilo de vida de tipo burocrático, burgués y/o empresarial, dotando de crítica anarquista al relato. Mientras tanto, Cucho Vial se ubica más cercano a la tendencia de la autenticidad, resaltando que esta no tiene por qué ser una existencia magnánima, sino que está presente un sentido claro de la propia individualidad (de manera anarquista como existencial) y una sensación de autoposesión y construcción auténtica. Mientras Etchepare ha heredado su vida, Cucho Vial ha elegido la suya.

Luego de separarse tras tomar el té, en la noche vuelven a reunirse para proceder a apostar a través del juego de naipes. En el arranque del cuento es expresada la racha de suerte por la que está atravesando Cucho Vial (Rojas 334), la cual se mantendría durante la noche de ludopatía con Etchepare. Derrota tras derrota y trago tras trago, Etchepare, a través de un masculinizado orgullo, procede a apostar la elección de llevarse a una de las dos mujeres con las cuales Etchepare vive emparejado (Rojas 340). Como era de esperar, Cucho Vial resulta victorioso, habiendo elegido a María Eugenia²⁴. Al ir a buscarla, Cucho Vial permanece aturdido e incrédulo ante que realmente María Eugenia se vaya con él producto de una apuesta. Sin embargo, el cuento comienza realiza una apertura hacia el personaje femenino, desarrollando y equiparándolo al masculino: “Mire, Agustín —aclaró ella—, yo soy dueña de mis acciones y he podido elegir entre irme con usted o quedarme. He elegido irme, y aquí estoy” (Rojas 345). Sorprendido, quizás por la absurdidad de su propio machismo, tanto Cucho Vial como alguno que otro lector, cae en cuenta de que la posibilidad de la elección propia de María Eugenia nunca se había descartado, ya sea antes o después de la apuesta. Queriendo

²⁴ El gringo Etchepare estaba con dos mujeres, Emperatriz: rubia, alta, joven (Rojas 338); y María Eugenia: más baja, atenta, silenciosa y como triste (Rojas 339). No es parte de esta investigación, pero quizás en un gesto que se puede considerar polémico como la misma apuesta, y proveniente de los resabios del criollismo en Rojas, Cucho Vial se siente más atraído por la mujer que posee características identificables con la población chilena.

corroborar esta posibilidad, esta renovación de la existencia de la cual Vial no tenía antecedente, el reconocimiento de la otra persona como individualidad propia y auténtica, se vuelve una exigencia: “Más aún: quiero que me declare que lo hace por su propia voluntad, sin exigirme ni ofrecerme condiciones... —¡Es usted un hombre muy raro! —exclamó ella, y agregó—: Pero simpático. Creo que podemos llegar a ser buenos amigos... Bueno, ya que estamos decididos a irnos vámonos” (Rojas 346-347).

Constantemente se refuerza la noción de la individualidad de cada uno, y de la capacidad de elección en torno a lo que desean ser y hacer con su existencia. La construcción de vínculos horizontales e igualitarios se ve simbolizada en el cuento en el acto de adquirir un caballo para María Eugenia, permitiendo que ambos viajen en igualdad de condiciones (Rojas 348). Ante la sorpresa del amigo y secretario de Vial, Bocaza, quien de cierta forma existe en el cuento como representante de una visión tradicional, pero a la vez simple y moldeable, de la vida, y quien no comprende cuál es la condición de la nueva persona que se integra a sus vidas, este le expresa que ella “Va como... no sé. Como amiga, como... compañera” (Rojas 350).

Mientras se dirigen hacia el hogar de Vial, quien vivía en cercanía de la montaña y los bosques, Etchepare aparece para efectuar un fallido intento por convencer a María Eugenia que vuelva con él. En este momento vuelven a delinearse las tendencias de dispersión existencial, repitiendo esta en Etchepare, y la de autenticidad ahora aparece en María Eugenia. Al mismo tiempo, se realiza un deslinde entre el proyecto modernizador, representado por el viejo amigo de Vial, quien fue en busca de María Eugenia en su automóvil, queriendo volver con ella al estilo de vida capitalista que como se dijo anteriormente, propiciaba la dispersión; y un proyecto de construcción social y existencial más cercano al anarquismo, representado en el anhelo que tiene María Eugenia por vivir en las cercanías de la naturaleza, y por tomar la decisión de renovar su existencia (353-4). Finalmente, inesperadamente a través de Bocaza se termina de reforzar concretamente el reconocimiento de la individualidad y autenticidad del otro, y en este caso, de otra, expresando a Etchepare “Es ella la que se quiere ir con nosotros” (Rojas 354).

Jaime Concha que, si bien se refiere ahora a la tetralogía de Rojas, desarrolla una reflexión acerca de cómo se vincula el humanismo de Rojas con los personajes y sujetos femeninos aplicable también a la cuentística de Rojas:

Partiendo de un humanismo excluyentemente masculino y aun masculinista, el sujeto se abrirá a la experiencia de la mujer, a la experiencia de los otros, que se suman y adicionan hasta alcanzar la experiencia del Hombre como tal... Hombre, por lo tanto, más allá de la hombría y no como entidad esencialista, sino sujeto de un humanismo popular, colectivo y de masas (“El otro tiempo perdido”, 235-6).

Lo cual, si bien no tiene porqué ocultar o ennoblecer los aspectos machistas de la obra de Rojas, da cuenta de una visión de lo humano que, como se puede ver en el cuento analizado anteriormente y en todos los otros, no puede absorberse y agotarse en experiencias puramente individuales, y que no puede escapar de la experiencia del otro, ya sea masculino o femenino. Evidentemente, en la obra de Rojas sería demasiado forzado realizar una perspectiva de género crítica en torno a lo femenino como si se puede hacer y se ha hecho acerca de las identidades masculinas²⁵, y eso no es lo que se ha pretendido aquí.

Se puede considerar que para Rojas, y en este cuento, el personaje femenino, y existe simplemente como una de la multiplicidad prácticamente infinita de posibilidades existenciales que hay para el ser humano.

El cuento “**Poco sueldo**” también resulta ser parte de los pocos en los que hay presencia femenina. En rotunda diferencia con el anterior cuento analizado, aquí la tendencia de los personajes es evidente y profundamente hacia una grave dispersión existencial. Este cuento descende desde una descripción general del funcionamiento de las oficinas de administración de una empresa, a cuya falta de nombre se puede considerar que simboliza o representa las oficinas burocráticas de cualquier empresa, hacia su nivel más bajo, en el cual encontramos al electricista Laureano González, su trágico destino, y la reacción que sucede tanto en su esposa, como en el administrador de las oficinas. Respecto a este último, su puesto de trabajo corresponde al de “cerebro comercial de la empresa” (Rojas 424), lo que da una visión de cierta manera orgánica de la empresa. Pero inmediatamente después, el narrador se hace cargo de una característica clave de aquel organismo: “Fuera de ese puesto, que corresponde al de cerebro, no hay ningún otro allí que corresponda al del corazón” (Rojas 425). Por lo que se entiende como una organización (y por ende una articulación de vínculos

²⁵ Se recomienda el estudio de Lorena Ubilla llamado *Peones, bandoleros y delincuentes: construcción de identidades masculinas populares en los cuentos de Manuel Rojas*, 2021, que se puede hallar en la misma edición crítica de los cuentos completos de Rojas que se utilizó para esta investigación.

y/o de comunidad), desalmada, fría y mecánica, en donde la noción anarquista del trabajo que se vislumbraba en “El bonete maulino” aquí también desfallecía.

La narración profundiza en este aspecto radicalmente opuesto al anarquismo en el momento en el cual Laureano se dirige hacia al administrador, en donde la relación de poder se hace presente, y pesada, pues el trabajador se ve a sí mismo avergonzado y en desventaja al querer comunicarse con el jefe: “Ahí se planta, sonriendo tímidamente, como avergonzado de tener una idea y de querer expresarla” (Rojas 429). Como se ha evidenciado en otros cuentos, la dificultad comunicativa se muestra como uno de los aspectos a través de los cuales se manifiesta la dispersión existencial de los personajes, avergonzados o incapaces de expresar sus anhelos y/o deseos. A su vez, por parte del administrador este

da una mirada al obrero. Es la primera vez que lo mira detenidamente, a fondo. No tiene costumbre de mirar con detención a los trabajadores de la empresa. Los mira bien nada más que al tomarlos, para ver si son sanos, fuertes, si denotan hábitos de trabajo... Pero esa mañana mira al hombre que tiene delante como se debe mirar a los hombres... para saber de ellos no solo lo que dicen o piensan, sino también lo que viven y lo que sienten. El examen le produce angustia; aquello no es un hombre, es un estropajo. Nunca había visto tanta pobreza y tanto abandono (Rojas 429-430).

Está de nuevo presente acá un estilo de caracterización que Rojas ha ocupado en varios de los cuentos analizados: “...a través de la frecuente asociación del individuo con algo inanimado, que sirve para degradar a la persona hasta convertirla en un objeto de poco valor.” (Cortés 60). Como también sucede en “Un espíritu inquieto”²⁶, y en “Un mendigo”²⁷, la dispersión existencial se realiza manifestándose a través de la condición y aspecto físico de los personajes, como reflejo de la situación psicológica de falta de coherencia y claridad en su porvenir que están atravesando. Sin embargo, en “Poco sueldo” hay una diferencia en la que está más presente una crítica anarquista, pues como expone Ubilla, y como se puede evidenciar en el fragmento citado del cuento, la pobreza evidenciada en Laureano no apunta a una condena moral hacia él, sino hacia quienes permitían que los sujetos llegaran a dichas situaciones, a aquellas personas que al igual que el administrador, no se molestaban en ocupar

²⁶ “... Pablo González parecía una bolsa llena de trapos viejos colgando de un traperero.” (Rojas 106)

²⁷ “... caminó con aquel andar que la enfermedad le había dado, horrible andar de muñeco que ha perdido su aserrín...” (Rojas 219)

su tiempo para pensar y realmente observar al ser humano detrás de una situación desgarradora y empobrecida (Ubilla 114).

En relación a la idea anterior de Ubilla, la misma autora considera que a ojos de la élite y el curso ideológico que imponía en la sociedad, la pobreza física y espiritual de los sujetos no tenía que ver con un problema estructural, sino como un problema de moralidad y voluntad personal (115). Pero a través de la narrativa de Rojas, se vislumbra la persona que existe, y que desea existir, detrás de los prejuicios y de la marginalización. Como ya se ha expresado y evidenciado, para esta investigación, la dispersión existencial toma gran fuerza a través de factores coexistentes en la configuración de la sociedad, y en la obra del autor, en torno al proyecto modernizador capitalista de la época. De hecho, lo que esta investigación busca comprobar y entender de los cuentos analizados, es como la tensión entre el individuo y el colectivo resulta como un elemento conductor fundamental en la existencia de los sujetos que integran la sociedad, y como el control que hay sobre dicha tensión es relativizado por una multiplicidad de factores tanto sociales como económicos y/o políticos.

Retornando al cuento, lo que Laureano deseaba comunicarle al administrador era la necesidad de un aumento de su paga, pues como le expresa, tiene una mujer y dos hijos que mantener (Rojas 429). Dicha petición es aceptada de manera bastante simple, pero las consecuencias de esta acción no lo serían para nada. De esta manera se puede entender un factor coexistencia que potencia la dispersión existencial, pues dada la ignorancia profunda de la existencia de Laureano por parte del administrador, este último no se hubiera imaginado que un aumento en su sueldo provocaría un aumento en la ingesta ya habitual de alcohol por parte del trabajador, y a raíz de ello, su muerte (Rojas 433-434). Resulta importante ahora reflexionar en torno al personaje borracho en los cuentos de Rojas (los cuales aparecen, además de este cuento, en “El delincuente”, “Una carabina y una cotorra”, “Canto y baile, entre otros.), el cual “en casi cada narración,... representa a un hombre derrotado, que bebe para olvidarse de su infame situación...” (Cortés 52). Respecto a esto es interesante destacar que para

Muchos anarquistas vieron en el consumo de alcohol una herramienta más de las clases dominantes para subyugar a los trabajadores, ya que éstos perdían su condición de humanos y se transformaban en “animales” fáciles de domesticar, pero al mismo tiempo en seres violentos y autoritarios que

reproducían el sistema de valores de la burguesía egoísta e insensible (Godoy 140).

No obstante, siguiendo a Ubilla, la práctica del consumo de alcohol no siempre estaba necesariamente ligada a la alineación del individuo, pues podía formar parte de las formas de socialización y ocio que eran parte de las rutinas cotidianas (88). En este sentido, se puede discutir diferentes visiones acerca de la autenticidad existencial de estos sujetos, y de cómo de alguna u otra forma se articulan imposiciones culturales y morales alrededor de ella. Siguiendo la propuesta de esta investigación, en la medida en que cada sujeto asuma la responsabilidad de su propia indeterminación, de que actos lo acercan o lo alejan del riesgo de la dispersión, y de la construcción de una coexistencia de disponibilidad hacia el otro, el camino hacia la autenticidad existencial siempre será una posibilidad constante. Se puede considerar entonces que Rojas proyecta un ideal de construcción individual y colectiva que no se base en pautas morales específicas o ideológicas, sino que en el respeto y solidaridad mutuo entre los seres humanos.

Siguiendo con “Poco sueldo”, días después y debido a la muerte de Laureano, su esposa llega a hacer presencia a la empresa para arreglar asuntos burocráticos del seguro. El primer intercambio de palabras entre el secretario y la mujer da cuenta, en breves palabras, de la situación existencial de ella: —Buenos días. ¿Qué desea? Ante esta pregunta, la mujer no supo qué responder. Nadie hasta ese momento le había dirigido la palabra “desea”. (Rojas 431). Al igual que situaciones similares de los anteriores cuentos analizados, este personaje nunca había sido reconocido por un otro, siendo tan profundamente ignorada que ni se reconocían los propios deseos. La tendencia a la autenticidad existencial es casi nula, pues, ante la pregunta nunca antes hecha, el narrador describe una pausa en la cual desconocidos pensamientos, anhelos y decisiones pudieron haber cruzado la existencia degradada de la mujer. Pero claramente, al igual que su esposo, la tendencia hacia la dispersión existencial es dominante y agravante: “Como su hombre, la mujer tenía una edad indefinible, la edad indefinible de la mugre, que envejece y apaga a las personas...” (Rojas 432).²⁸

El cuento finaliza integrándose a los pensamientos que cruzan la cabeza del administrador, lo cual da cuenta también de su situación existencial, otorgando al cuento múltiples perspectivas en torno a la reflexión filosófica que desprende:

²⁸ Anteriormente en el cuento se describe a Laureano de manera prácticamente idéntica (Rojas 426).

El señor administrador no pudo trabajar en paz aquella mañana. Le parecía mentira todo lo que había oído;... aquella historia del hombre que ganaba apenas tres mil pesos al mes y que, sin embargo, bebía y se emborrachaba casi todas las noches, teniendo una mujer y dos hijos que alimentar y vestir. ¿Cómo comprender eso? No tenía explicación lógica, parecía absurdo, estúpido... (Rojas 436)

Similar al análisis de “La suerte de Cucho Vial”, en “Poco sueldo” también se expresan diferentes posibilidades a través de las cuales se manifiesta la dispersión existencial. No la sufren solamente Laureano y su esposa, producto de la marginalización y el proyecto socioeconómico imperante, sino que de manera retroalimentativa, el administrador es incapaz de reconocer y otorgarle sentido, y por ende también incapaz de realizar un verdadero aporte a la existencia del otro, debido a su ensimismamiento como cerebro desconectado del corazón. Se ha construido a sí mismo de una forma en la que el reconocimiento de las otras individualidades es prácticamente nulo, pues al igual que Laureano “es uno de tantos allí donde hay muchos” (Rojas 428), en la incontable cantidad de oficinas de administración que pueden existir.

Como último cuento de la presente investigación se halla “**Mares libres**”, en el cual la tensión entre el individuo y el colectivo es patente, abarcando transversalmente las reflexiones que se han hecho en los cuentos anteriores, especialmente en torno a la construcción de vínculos, de comunidades y de la sociedad. Además, tiene la salvedad de contener una sentencia más concluyente hacia su final, a diferencia de los otros cuentos. Como su título indica, este cuento está ambientado en la costa, pero a diferencia de los cuentos analizados hasta ahora, sus personajes no son seres humanos, sino animales y específicamente, aves. Este no es el único cuento de Rojas en el que animales conforman parte del elenco de personajes, ya sea de manera protagónica o secundaria (como por ejemplo en “Pancho Rojas”, “El león y el hombre” y “Una carabina y una cotorra”) y para Cortés, su función es “definir y describir cualidades humanas” (Cortés 60).

En este cuento se narra la propuesta y posterior realización de una reunión por parte de la Skúa (o Gaviota Salteadora), la cual reúne a todas las aves, tanto terrestres como costeras y marítimas, para discutir un tema que dicho personaje considera importante: la restricción de quienes llegan a las costas en busca de sustento. Sobre esta ave, el narrador

describe: “De todas las aves que vuelan sobre la bahía o que están inmóviles en alguna parte de ella, la Skúa, bien llamada Gaviota Salteadora, es la más desalmada: ningún pájaro puede pescar a su vista ni el más miserable de los peces sin correr el riesgo de que ella se lo arrebate a picotazos. A pesar de ello, representa allí, y en este momento, a su especie” (Rojas 493).

En otras palabras, se trata de un personaje ladrón/delincuente, en el que están imbuidas las reflexiones que hicimos acerca de este personaje al analizar “El bonete maulino”, es decir, entre otras cosas, el robo es su forma de subsistir. Pero contiene la diferencia de que la Skúa está situada en una posición de poder, pues representa al resto de la sociedad de aves. En un claro guiño, se efectúa una crítica de índole anarquista a la idea de que la práctica de la democracia que se conoce en realidad no es democracia como tal pues “muy rara vez o nunca las especies escogen con tino a sus representantes” (Rojas 493). Una vez expuesta su idea de que solo quienes hayan nacido en la costa en la que se encuentran pueden habitar y vivir de ella, a pesar de que la propia Skúa hubiera nacido en otras tierras (498-499), comienza un tímido debate, pues nadie se atreve, o más bien nadie posee ideas auténticas sobre cómo proceder y refutar la polémica propuesta de la Skúa, que consiste en restringir el acceso al pescado a los que han nacido en las playas nacionales. Se vislumbra entonces una comunidad cuyos vínculos, especialmente por parte de la Skúa, se encuentran resquebrajados, provocando una dificultad comunicativa y coexistencial. El narrador, preocupado por la situación que se está desarrollando expresa: “¿Nadie más hablará? ¿Será aquello solo una discusión entre ladrones, en tanto los honrados, que deberían hablar, callan? ¿Siempre ocurrirá lo mismo?” (Rojas 499-500). Hay por ahora, un encasillamiento moral de los personajes, especialmente en torno a la Skúa. Sin embargo, esto se vería cuestionado e incluso desarticulado más adelante²⁹.

Entre discusiones que llegan a poco y nada por parte de una variedad de personajes, designando culpas, responsabilidades y contradicciones, aparece entonces “una voz extraña y más que voz parece el susurro del viento” (Rojas 501), el cual provoca un efecto de sorpresa, y de admiración, siendo escuchada con “temor y placer” (Rojas 503). Para Leonidas

²⁹ De manera similar a como Álvarez y Massmann consideran que ocurre en “El delincuente” en donde El paso de un tiempo a otro, por ejemplo, revelaría aquello que es esencialmente humano en los personajes, su fondo universal independiente de las imposiciones identitarias obligadas por la vida social; incluso el narrador parece señalarlo explícitamente cuando, agobiado por la carga del inocente, declara que “allí no había ni ladrones ni hombres honrados. Sólo había un borracho y tres víctimas de él” (2008: 23). (11)

Morales (en “Imagen literaria e imagen convencional en los cuentos de Manuel Rojas”), este efecto se debe a “la fascinación de la vida como desapego (“libre y salvaje”), contrastada con el empobrecimiento del sedentarismo y la domesticidad” (140), lo que se adscribe a la persecución de un individualismo anárquico de gran riqueza ética (Morales 140) que, como propone esta investigación, se vislumbra como el vehículo que puede llevar a una (co)existencia auténtica. El ave poseedora de esta extraña voz es el Petrel, quien posee una sabiduría capaz de resolver la situación a la que han llegado las aves, y la forma en la que pueden construir su sociedad:

Hay en el océano muchos más peces que los que pueden comer los pájaros, muchos más ¿Y qué importa que la Gaviota Salteadora arrebatase ahora una Sardina a una Garuma o un Jurel a un Piquero? Nada. ... El océano es generoso...Lo terrible es el crimen —asegura aquella voz—. Lo terrible es el crimen que el hermano fuerte comete contra el débil (Rojas 503).

El crimen al que se refiere el Petrel es la masacre de las crías de petreles que las Gaviotas Salteadoras (la Skúa) realizan todos los años (Rojas 503). De hecho la Skúa también es consciente de la gravedad de sus actos, enmarcando una distancia entre el acto de robar (que ahora se considera insignificante) con el del abuso de poder sobre las débiles crías: “su pecado, el pecado de su género —no el robo, que no le importa—, es demasiado espantoso: no es un pecado para pájaros; es un pecado para animales...” (Rojas 502). Interesantemente, ambos, Petrel y Skúa, están de acuerdo en torno a este acto, el cual podemos considerar que tiende hacia la dispersión existencial, y la obstrucción de la coexistencia. No obstante, los personajes del cuento proceden ahora a representar parcialmente a los seres humanos, sus cualidades y su sociedad. Esta separación, que potencia el mensaje del cuento, se expresa nuevamente en la sabiduría del Petrel:

Hermanos de la costa: dejad que los pájaros vayan y vengan, que coman aquí o que coman allá... Hay comida para todos y tierra y mar para muchos más. Lo importante sería terminar con el crimen y el robo, pero es imposible: no tenemos conciencia, como la tienen los hombres, y eso nos impide hacerlo. Ellos son felices. Su conciencia les permite arreglarlo todo. (Rojas 504)

El Petrel se adjudica en su exposición una visión anarquista. Libertad de movimiento, libertad para trabajar, y bienes comunes para todos son los principios que propone para la

sociedad de aves. La generosidad material del mundo permite incluso alguno que otro robo por parte de la Skúa (Rojas 503), mas no el crimen. En este sentido, la distinción entre animales y humanos se torna existencial, pues mientras los primeros son lo que son por su naturaleza, los seres humanos son capaces de construirse a sí mismos en base a su conciencia y libertad naturales. La ironía yace en que, como se ha expresado en los cuentos analizados anteriormente, la utilización de estos privilegios de la naturaleza humana se han volcado en contra de los objetivos anarquistas de una sociedad igualitaria y libre y los objetivos existencialistas de la persecución y permisión de la autenticidad. El humano posee la libertad para restringirse a sí mismo y a los otros, lo que puede conducir a ver la existencia salvaje de los animales como una más libre, pues son libres del riesgo de toda decisión y acto. No hay una indeterminación problemática dado que son lo que son, cada uno posee su identidad concreta y definida. El cuento juega con esta contradicción a través del cierre final de la discusión por parte de una Garuma: “Hermanos: mares libres. Nada ha cambiado” (Rojas 504). El mundo y sus componentes están dispuestos para aprovecharlos, y en realidad siempre lo han estado. Son las imposiciones y abstracciones humanas, identificadas a través del anarquismo de Rojas y sin dudas para esta investigación también, en el proyecto de modernización capitalista imperante de la época (y que ha continuado en su avance hasta el día de hoy), las que se sitúan como obstáculos que en la balanza de la indeterminación problemática de la existencia ponen todo su peso a favor de la dispersión existencial y la construcción de vínculos y comunidades asimétricas.

Para recapitular, en el análisis e interpretación de estos siete cuentos se han expuesto una variedad de expresiones en torno a la tensión entre el individuo y el colectivo, y como se configura como el elemento conductor de dichos cuentos. La representación recurrente de sujetos marginales permite dar cuenta de que dicha condición no implica por naturaleza a la dispersión existencial, sino que, a través del esfuerzo por la construcción de una existencia auténtica, aquella aparece como el riesgo constante al que están expuestos. En este sentido se ha visto que la dispersión no es exclusiva de un solo sector social, pues la constitución de un proyecto capitalista incita a no reconocer al menos privilegiado (como se ha visto en “La suerte de Cucho Vial” en la actitud de Etchepare hacia María Eugenia; en “Poco Sueldo” a través de la actitud del administrador hacia sus empleados y en “Mares libres”, en el crimen cometido por la Skúa). Así, en la tensión entre el individuo y el colectivo el reconocimiento

entre los sujetos se reconoce como un acto que puede dar pie a la construcción de existencias auténticas, lo que es facilitado a través de la formación de vínculos y comunidades horizontales (como se ha visto por ejemplo en el gesto de la mujer en “El vaso de leche” y en la sabiduría del Petrel en “Mares libres”).

Por otro lado, en el extremo individual de la tensión también puede existir o no un reconocimiento propio, y, por lo tanto, una responsabilidad acerca de la existencia que se quiere construir. De esta manera, hay personajes que llegan a carecer de esta claridad, asimilándose a objetos inanimados (como en “El mendigo” y en “Un espíritu inquieto”), desarrollando actitudes nefastas hacia sí mismos y hacia el colectivo (como en “El bonete maulino” y “Mares libres”, a través de la delincuencia, o en “Poco sueldo” a través del alcoholismo), u optando o esperando por la liberación de la muerte (siendo el caso más emblemático Pablo Gonzales de “Un espíritu inquieto”, pero como también sucede en el final de “El bonete maulino”). No obstante, incluso en las peores de las situaciones, se han evidenciado atisbos de autenticidad existencial que otorgan un resurgimiento y una renovación en los actos y decisiones de algunos personajes, con las intenciones de mantener la construcción de sí mismos (como se ha visto en la corta esperanza de “El mendigo”, en el esfuerzo de Don Leiva por regularizar su existencia en “El bonete maulino”, o en la firmeza del joven anónimo en “El vaso de leche”).

Además, el colectivo no solo se ha entendido como los personajes que rodean o con los que se involucra el protagonista de cada cuento, pues la instauración e implementación de un proyecto capitalista y sus dinámicas, y por lo tanto su influencia en la existencia de los personajes, aparece como una fuente de factores propicios para la dispersión existencial, o como factores que obstaculizan la construcción de vínculos y comunidades horizontales, y por lo tanto, una (co)existencia auténtica (como se ha visto en su expresión más simbólica, en la comunidad de aves de “Mares Libres”).

Entonces, la tensión entre el individuo y el colectivo no aparece resuelta o acabada en un objetivo final, sino como una constante, latente e inescapable en la construcción de la existencia que cada personaje hace de sí mismo, y de sus relaciones con los otros.

IV. Conclusión.

Se ha evidenciado de manera lata y profunda cómo se configura la tensión entre el individuo y el colectivo en una selección de siete cuentos de la obra cuentística de Manuel Rojas. A través de la conceptualización anarquista y existencialista propuesta en el marco teórico, dicha tensión se entiende como una constante renovación, formación y construcción de vínculos y comunidades en base a la multiplicidad de posibilidades de acción y decisión a la que se enfrentan en su realidad cotidiana los sujetos marginales representados en la obra de Rojas. Viviendo bajo el marco regulador del proyecto modernizador capitalista liderado por la oligarquía y la élite de la época (el cual se ha comprendido como parte del colectivo) dichos sujetos resuelven la tensión en torno a dos tendencias: la dispersión y la autenticidad. De esta manera, también se ha logrado exponer cómo las implicancias de estas tendencias en la tensión entre el individuo y el colectivo funcionan de manera retroalimentativa y potenciadora. Así, mediante su formación anarquista, y que en esta investigación se ha enriquecido y relacionado con la filosofía existencialista, en los cuentos de Manuel Rojas se demuestra una constante y profunda reflexión en torno a la condición humana, persiguiendo un modelo y un proyecto moderno que permitiera el existir auténtico, liberador e igualitario para los individuos y, por ende, para la sociedad. Es por esto que se asevera la modernidad y la contingencia de Rojas como autor y narrador de sus cuentos (Álvarez, “Los cuentos de Manuel Rojas: Saber habitar el tiempo”, 19), cuyas creaciones literarias, al igual que los personajes de sus cuentos, invitan a mantener una existencia que se renueve constantemente, manteniendo una perspectiva crítica de sí mismo y de la sociedad y el mundo que nos rodea.

Esta investigación se ha apoyado en las posibilidades interseccionales de la literatura con otras disciplinas como las filosóficas y/o políticas, las cuales han permitido no solo analizar e interpretar los cuentos de Rojas, sino que también entenderlos como representaciones de la experiencia humana y de las posibilidades de transformación que se delinean a través de ella. Considerando lo anterior, este trabajo puede otorgarle, o más bien, cuestionar si hay una relevancia continua de las preocupaciones existencialistas y anarquistas como generadoras de reflexiones que siguen siendo pertinentes hoy en día. En este sentido también pueden contribuir a análisis comparativos, ya sea en torno a las nociones existencialistas o anarquistas, como también enriquecer el estudio de la expresión de dichas

nociones en Chile y en Latinoamérica y así, estimular futuras investigaciones. Estas pueden ser: el tema del suicidio y la muerte en Manuel Rojas, la discusión en torno a la legitimidad de la delincuencia como construcción auténtica o no de la existencia considerando el contexto sociohistórico, y la posibilidad de articular líneas de pensamiento filosófico y social desde la literatura.

V. Bibliografía

- Abbagnano, Nicola. *Introducción al existencialismo*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1955 (2019).
- Álvarez, Ignacio y Stefanie Massmann. “Vínculo social e identidad en la primera narrativa de Manuel Rojas”. *Estudios filológicos*, n°47, 2011, pp. 7-21.
- Álvarez, Ignacio. “Historia del texto y criterios editoriales”. *Cuentos completos*, editado por Ignacio Álvarez. Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2021, pp. 57-69.
- _____. “Los cuentos de Manuel Rojas: saber habitar el tiempo”. *Cuentos completos*, editado por Ignacio Álvarez. Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2021, pp. 15-54.
- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Traducido por Luis Echávarri. Editorial Alianza, Madrid, 1951 (1995).
- Cappelletti, Ángel J. *La ideología anarquista*. Editorial El Grillo Libertario, 2010.
- Concha, Jaime. “El otro tiempo perdido”. *Leer a contraluz. Estudios de narrativa chilena: de Blest Gana a Varas y Bolaño*. Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2011, pp. 223-244.
- _____. “Los primeros cuentos de Manuel Rojas”, *Manuel Rojas. Estudios Críticos*. Editorial Universidad de Santiago, 2005, pp. 333-351.
- Cortés, Darío A. *La narrativa anarquista de Manuel Rojas*. Editorial Pliegos, Madrid, 1986.
- De Beauvoir, Simone. “Jean-Paul Sartre”, “¿Qué es el existencialismo?”, *Fragmentos existencialistas y otros textos*. Traducido por Leandro Sánchez Marín. Editorial Ennegativo, 2019, pp. 27-33, pp. 35-40.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía. Tomo I. Tomo II* 1941. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965.
- Godoy, Eduardo A. “Lucha temperante y ‘amor libre’, entre lo prometeico y lo dionisiaco: el discurso moral de los anarquistas chilenos al despuntar el siglo XX”, *Cuadernos de Historia*, n°34, 2011, pp. 127-154.
- Guerra, Jorge. “Manuel Rojas, Primer anarquismo. Recuerdo y relato”, *Anales de Literatura chilena*, n°35, 2021, pp. 195-201.
- Harambour, Alberto. “La Sociedad de Resistencia de Oficios Varios y el ‘horizonte anarquista’. Santiago de Chile, 1911-1921”. *América Latina y el Mundo*.

- Exploraciones en torno a identidades, discursos y genealogías*. Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, 2004, pp. 189-203.
- Montes, Cristián. “*Lanchas en la bahía de Manuel Rojas: una apelación a la autenticidad existencial*”, *Manuel Rojas. Una oscura y radiante vida*. Editado por Marías José Barros y Pía Gutiérrez, Editorial Universidad Católica de Chile, 2020, pp. 105-115.
- Morales, Leonidas. “Imagen literaria e imagen convencional en los cuentos de Manuel Rojas”, 1968, *Manuel Rojas. Estudios Críticos*. Editorial Universidad de Santiago, 2005, pp. 135-149.
- Mounier, Emmanuel. *Introducción a los existencialismos*, 1962. Traducido por Daniel D. Montserrat, Editorial Guadarrama, Madrid, 1973.
- Muñoz Cortés, Víctor. *Sin Dios ni patronos. Historia, diversidad y conflictos del anarquismo en la región chilena (1890-1990)*, Editorial Mar y Tierra, 2013.
- Rojas, Manuel. “El bonete maulino”. *Cuentos completos*, editado por Ignacio Álvarez. Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2021, pp. 128-156.
- _____. “Un espíritu inquieto”. *Cuentos completos*, editado por Ignacio Álvarez. Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2021, pp. 99-116.
- _____. “De que se nutre la esperanza”, *Revista Babel*, vol. XI, n°46, 1948, pp. 201-202.
- _____. “El mendigo”. *Cuentos completos*, editado por Ignacio Álvarez. Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2021, pp. 218-226.
- _____. “El trampolín”. *Cuentos completos*, editado por Ignacio Álvarez. Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2021, pp. 227-236.
- _____. “El vaso de leche”. *Cuentos completos*, editado por Ignacio Álvarez. Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2021, pp. 209-217.
- _____. “La creación en el trabajo”. *De la poesía a la revolución*, 1938. Editorial LOM, 2015, pp. 111-118.
- _____. “La suerte de Cucho Vial”. *Cuentos completos*, editado por Ignacio Álvarez. Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2021, pp. 334-354.
- _____. “Mares libres”. *Cuentos completos*, editado por Ignacio Álvarez. Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2021, pp. 493-504.

- _____. “Poco Sueldo”. *Cuentos completos*, editado por Ignacio Álvarez. Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2021, pp. 422-436.
- _____. “Una carabina y una cotorra”. *Cuentos completos*, editado por Ignacio Álvarez. Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2021, pp. 467-477.
- _____. “Zapatos subdesarrollados”. *Cuentos completos*, editado por Ignacio Álvarez. Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2021, pp. 512-523.
- Rojo, Grínor. “Capítulo XI. Anarquistas y socialistas”, *La cultura moderna de América Latina. Volumen I. Primera Modernidad (1870-1920)*, Editorial LOM, 2022, pp. 259-279.
- Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*, 1946. Traducido por Victoria Prati, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973.
- Ubilla, Lorena. *Sujetos marginales en la narrativa de Manuel Rojas. De disciplinamientos a focos de tensión con el proceso modernizador. Chile, 1870-1910*. 2012. Universidad de Chile, tesis para optar al grado de Magíster. Repositorio académico de la Universidad de Chile.
- Valenzuela, Luis. “‘Un espíritu inquieto’ de Manuel Rojas. Espectro y lenguaje visible” *Anales de Literatura Chilena*, n°35, 2021, pp. 243-250.
- Walter, Nicolas. *Sobre el anarquismo*. Editorial Eleuterio, 2016.