

# Risa y resistencia en las poblaciones de Santiago de Chile: 1973-1989

Jorge Rueda C.

Recibido 30 de noviembre 2011. Aceptado 23 de agosto 2012

## RESUMEN

El artículo muestra cómo la risa fue parte de las prácticas sociopopulares en el contexto de la dictadura pinochetista. Constituyó, en efecto, una manera de representar sentidos de vida y formas de resistencia. Por medio de la historia oral se levanta un conjunto de registros de alcance liberador de acuerdo con el cual pobladoras y pobladores hicieron de la risa una categoría que dinamizó y reprodujo la opción por la vida. La muestra considerada para la selección de la base documental se extrajo de las comunas emblemáticas de la resistencia poblacional.

**Palabras clave:** Cultura popular; Risa; Resistencia; Utopía libertaria.

## ABSTRACT

LAUGHTER AND RESISTANCE IN THE POPULATIONS OF SANTIAGO DE CHILE: 1973-1989. This article reveals how laughter (laughing) became a part of the socio-popular context during Pinochet's regime. It was, in fact, a way to represent the meaning of life and a form of resistance. A record of oral histories was collected in which people made laughing a feature that activated and reproduced the choice for life. The sample considered for selection in the document archive was extracted from communities emblematic of the general population's resistance.

**Keywords:** Popular culture; Laughter; Resistance; Libertarian utopia.

"[...] tienes la virtud  
de ganarte la confianza  
con esa risa tan franca  
revestida de juventud  
recibe la gratitud  
de mi pecho agradecido".

La Batucana, *Poesía Poblacional y otros. Arte Ingenuo*.  
Santiago de Chile. Ediciones Caballo de Mar, 2006, 22.

## I CÓMO Y POR QUÉ LA RISA

Aproximarse al estudio de la risa como una forma de resistencia significa, en este artículo, pensarla como una estrategia para recuperar y sostener la vida. Tal principio, aplicado a los grupos poblacionales de la ciudad de Santiago de Chile durante la dictadura militar de los años 1973-1989, reconoce la construcción y promoción de historicidad por parte de un amplio sector –como el popular– no incorporado efectiva y tradicionalmente a las acciones oficiales de la política social y económica. En el contexto del Estado militar (justificado para operar en guerra contra el "terrorismo" y la desizquierdización del país), el circuito dictatorial desconfió neuróticamente de la vida

de "todo enemigo de la patria". Persecución, captura y eliminación fueron la condición estructural de un acoso sistemático y frenético. Según el historiador M. Salinas, "La historia política oficial de Chile entre 1973 y 1990, consistió en implantar como fenómeno estético el patetismo con la figura arquetípica del héroe, en este caso, el militar anticomunista de la Seguridad Nacional" (Salinas 2010a: 136). En respuesta, los habitantes de las poblaciones que más resistieron a este contexto hicieron de la defensa y del cuidado de la vida categorías centrales de su historicidad.

El objetivo de esta redacción pasa por reconstruir parte de aquella categoría en función del fenómeno de la risa; no como una liberación, descarga o alivio pasajeros y compensatorios frente al sufrimiento y al dolor (como podría observarse en otras figuras momentáneas del humor, como el chiste o la broma), sino como actitud constante y, por esto, aseguradora de la continuidad de la vida. La risa auténtica tiene (y tendrá) lugar en la manifestación y en la preponderancia de relaciones humanas coordinadas no por el sometimiento y el control; no por las jerarquías y autoridad. En la risa auténtica resuenan, según Peter Slöterdijk, los fundamentos más fidedignos de un mundo quimérico: "El principio organizador de la estética de la risa y de la vida igualitaria (no dogmática) es el de la unidad orgánica. Esa unidad orgánica constituye un solo mundo, el mundo de la horda. En ese mundo no hay fronteras [...]. La risa acompaña la vida y la provoca. En ese mundo único, lleno de vida, la risa reina" (Beltrán 2002: 243).

Se desea, en efecto, demostrar la forma en que la risa constituyó un aspecto permanente de la convivencia y prácticas sociopopulares y una manera de representar sentidos de vida en el contexto regulador de sus comportamientos. Se dará cuenta de esta tarea a través del examen cualitativo de valores<sup>1</sup> articulados y contenidos en el discurso de los propios pobladores, ámbito donde la risa reveló parte importante de sus prácticas culturales. La noción del discurso se entenderá como la situación concreta de comunicación; en circunstancias de producción y comprensión, la lengua (sistema estático) se convierte en discurso. Más allá de su carácter oral o escrito, "el discurso corresponde al área de los procesos de comunicación superiores, al enunciado o frase. Como proceso semiótico, el discurso corresponde a la expresión efectiva de la enunciación entendida como conjunto de competencias biológicas y culturales de un sujeto. Por tanto, el discurso puede ser identificado con el enunciado y en este sentido es lo que reemplaza a la enunciación" (Forradillas y Marchase 1986: 103). En este marco, los procedimientos discursivos cobran gran importancia y abren con ello la puerta de un trabajo analítico hacia las categorías del contexto que, en su conjunto, se validan en los relatos testimoniales de los pobladores.

Del estudio del discurso como actividad o cadena hablada que produce y representa estilos de comportamiento (orientados por ciertos valores de un grupo o colectividad) se desprende que aquél es un canal de expresión de los sujetos comunitarios. Contenidos culturales, imaginarios y prácticas sociales se revelan a través de él. Se supera así la concepción de discurso entendido puramente como masa y sucesión de enunciados. En el discurso se encuentran sistemas de valores que denotan el sentido del marco regulador de la convivencia comunitaria. En conjunto, estos aspectos constituyen, para Corbí, una forma de conocimiento y representación:

Los grupos humanos tendrán que crear, en cada caso, sin que les venga dada con su propia naturaleza, el sistema adecuado para sobrevivir con éxito, de relacionarse con el medio y cohesionarse entre sí. Los grupos humanos tendrán que crear sus sistemas de valores donde el lenguaje no es una estructura vacía o neutra en cuanto ésta comporta carga axiológica e interpretación, no neutra, de la realidad (Corbí 1983: 20-21).

El discurso, por ende, es la forma que tienen los sujetos de relacionarse entre sí y –lo más importante– de hacer frente, modificar o neutralizar con éxito el entorno. En otras palabras, para expresar aquello que resulta significativo y pertinente para mantener o provocar la vida en comunidad. Los valores, configurados a partir de la vida histórica de un grupo humano, entregan a éste la orientación que necesita para vivir y determinan, en los puntos fundamentales, aquello que los sujetos deben realizar o dejar de hacer para el logro de este último objetivo.

Entre 1973 y 1989, Chile profundizó, quizás más que nunca, la tradición de ser más de un país. De esto, dos tipos o estamentos civiles se perfilaron en polaridad. Por una parte, las élites económicamente dominantes, que nutrieron la dictadura desde su gestación, estructuraron una racionalidad de mercado "ofreciendo a los estratos altos y medios de la sociedad, constantemente, una alternativa económica e ideológica convincente" (Salazar 1990: 357). Incluidas más o menos, respectivamente a la dinámica oficialista, se hicieron parte de ella. Por otra, el de los sectores poblacionales pobres, que percibieron de manera directa y masiva la incertidumbre y exclusión opresora, respondieron no siempre generando una resistencia violenta, sino asentando el derecho a la vida. Poblaciones emblemáticas de la resistencia popular en Santiago de Chile, como La Bandera, La Victoria, Lo Hermida, José María Caro, Villa Francia, por citar algunas, vivieron un campo social atravesado por la vigilancia, la delación y, en muchísimos casos, la muerte. La risa cobró sentido y significado en este marco, pues fue parte del tejido simbólico-comunitario que hoy permite leer una de las claves del registro valórico de sus representantes: la vida, su defensa y

propagación. En cuanto categoría central de resistencia, este proyecto colectivo no se expresó necesariamente como propuesta política sino, acorde con Parker, como actuación reconocida como valiosa para reconstituir, sostener y propagar la vida comunitaria:

Se trata de una protesta que posibilita sobrevivir al reconstruir un mundo significativo, a través de una actitud vital, difícilmente reducible a esquemas racionalistas y que da identidad colectiva a la cultura popular. Es la manera que el pueblo tiene de defenderse en el plano simbólico frente a la lacerante y destructiva opresión a que está sometido en el plano material (Parker 1996: 340).

Reconstruir la expresión de la risa como forma de resistencia vital –y, por extensión, libertaria contra el terrorismo de Estado– a partir de los testimonios de los propios actores constituye un punto de referencia articulado con una acción colectiva: una actitud vital, transformadora y de fuerte alcance utópico-esperanzador. Con el diálogo como metodología de recopilación, el papel activo del sujeto se reflató a través de la semántica del enunciado como unidad de análisis. La recolección de información en terreno se hizo en forma directa, a través de diálogo a un tamaño muestral de 25 pobladores. Parte fundamental de la metodología consideró una conversación horizontal (más que una entrevista estructurada o prefijada), en términos informales inicialmente, hasta encontrar el momento oportuno, después, para orientar la comunicación hacia el tema de interés de la investigación. Antes de la grabación de los testimonios y la filmación de la situación conversacional, se les solicitó a los interlocutores si aceptaban este hecho. La totalidad accedió. Producto de estas consideraciones metodológicas, se realizó en paralelo un trabajo audiovisual que contiene parte de este material en forma de documental<sup>2</sup>.

La generación de procesos graduales de redes valórico-conceptuales será propuesta, en este artículo, a partir de campos categoriales nucleados por la temática de la risa. Este enfoque cualitativo responde, básicamente, al principio de que cada uno de los testimonios corresponde a una práctica o articulación lingüística del tipo individual, pero en directa intersección con un discurso social en ordenamiento con los años y un contexto histórico acotado. De este modo, sus emisores –la mayoría de ellos, seleccionados por haber cumplido una función comunitaria en algún momento de los años de dictadura– reprodujeron un contenido semántico bajo la forma de roles o papeles temáticos socialmente englobantes, desde un lenguaje determinado y en directa relación con su dinámica sociocultural: el/la dirigente poblacional, el/la encargado(a) de la olla común, el/la monitor(a) juvenil, el/la tallerista, el/la presidente(a) de la Junta de Vecinos, etc. En esto último radicó precisamente, el criterio para seleccionar los testimonios y la inclusión de ellos en este artículo.

Sus voces, por consiguiente, se inscribieron al interior de una voz colectiva que reprodujo estructuras de sentido; desde éstas fue posible, entonces, reconstruir un orden de representación y explicación de mundo compartidos.

En efecto, el ámbito valórico se manifiesta en los testimonios. De acuerdo con esto, la risa y el humor sustentaron la adhesión a muchos valores que buscaron reforzar la vida y saltar la muerte. Funcionaron, por consiguiente, como orientadores de la existencia individual pero en articulación con la comunitaria; favoreciendo la sobrevivencia, pero con un optimismo potencialmente transformador. Por consiguiente, se piensa que los enunciados están impregnados de vida sociocomunitaria, ideológica, simbólica y emotiva. Su reactualización descubre a los sujetos y sus posicionamientos de mundo, sus puntos de vista y las relaciones de fuerza con base en valoraciones culturales. Y este marco ha permitido adentrarse en el fenómeno de la risa con alguna pretensión de originalidad<sup>3</sup>.

## II CUIDAR LA VIDA COMO NECESIDAD DE SIGNIFICACIÓN

“Hay que reír ahora, después la muerte se reirá de la vida” (V. Vilches, comunicación personal 2008), confiesa una pobladora ante la pregunta “¿por qué reímos?”. No obstante, aquello que permite indagar sobre cómo, por esta vía, la colectividad resistió a una cultura de la muerte, lleva a considerar el simbolismo que adquirió la risa como una forma que tuvo el sujeto poblacional de posicionarse frente al momento histórico que vivía: la posibilidad más cierta de constituirse en sujetos de su propia acción<sup>4</sup> y transitar, así, desde el espacio de la violencia al de la defensa, desde la amenaza a la seguridad de la vida. Al ámbito –en fin– de las relaciones vitales. La risa, por tanto, fue un mecanismo simbólico de una visión del mundo: un *ethos* (una manera de actuar), un *pathos* (una manera de sentir y expresar) y un *imago* (una fuerza o potencia para imaginar y crear en la voluntad para cuidar la vida). La risa motivó, movilizó e integró a los pobladores a través de la carga afectiva que ella soporta. Por esto, contribuyó en la recuperación de un grupo de categorías que fueron las formas posibles para hacer frente al medio y convertir a este segmento social en actores integrados en función de un proyecto histórico capaz de impedir el desequilibrio social de su estructura.

Las formas de convivencia en las poblaciones constituyeron una cultura abierta a la fuerza vital y solidaria de sus miembros. La importancia de este tipo de relaciones transfirió a la risa un valor extraordinario. Cuidar y también promover la vida a través de ella –en medio de la indefensión– puso en evidencia un

modelo simbólico a partir de la estructuración de categorías de significancia temática. Cada una de ellas precisó el sentido que los grupos de pobladores atribuyeron a aquel modelo como mensaje movilizador de su conciencia identitaria. Conviene aclarar que la promoción y el ordenamiento propuesto en este trabajo para los sistemas de valores (subsumidos en cinco categorías temáticas que se analizarán) responden a la confrontación de nociones en oposición.

La premisa que guía esta opción se basa en dos fundamentos. En primer lugar, se vincula con la manera que tiene la cultura popular de articular un tipo peculiar de conocimiento para comprender, orientar e interpretar la existencia histórica. Éste obedece básicamente a los principios de complementariedad recíproca. La relacionalidad de los opuestos constituye un sistema de correspondencias que el sujeto popular instala como presupuesto de su singularidad cultural, desde el cual otorga sentido a la vida. Resalta, en consecuencia, "otra lógica" (Parker 1996), inclusiva, de carácter no dicotómico y profundamente sincrética, que se convierte en la fuente primordial de la experiencia vivida por el sujeto colectivo (antípoda del sujeto individual considerado eje de la "lógica" social-dominante).

En segundo lugar, el ordenamiento de los valores en parejas de oposición responde a una de las líneas orientadoras de la semiótica discursiva, la cual sostiene que "en los discursos concretos aparece generalmente uno de los términos opuestos, el cual es entendido en relación con el término ausente, en virtud de la actualización producida por el texto. [Así] todo elemento de sentido adquiere valor por su relación con los términos opuestos del sistema" (Bueno y Blanco 1993: 29). Estos últimos están implícitos y sugeridos por el contexto discursivo.

Por último, dada la naturaleza del discurso oral y espontáneo de los informantes, los valores presentes en la ordenación temática que sigue apuntan a problemas diarios, a tradiciones, creencias y formas de convivencia; a anhelos y aspiraciones que fueron, en el contexto delimitado, fundamentales para no bloquear a los pobladores en el sentido de representar una cultura doblegada y del silencio, sino una conducta histórica de liberación dirigida a asumir la causa de la vida. Así, libertad y vida –en cuanto experiencia histórica y proyecto de pertenencia comunitaria– se nutrieron de la risa, que fue la principal experiencia de la convivencia. De este modo, la risa formó parte del dominio de sus acciones. Esta significación de historicidad se expresa articulada, en lo que sigue, transversalmente, en cinco aspectos que, si bien se presentan por separado, remiten a un nudo de relaciones y de significaciones cruzadas y convergentes.

### 1) Agrupación:

Nos acostumbramos tanto a estar juntos, que ya era rico ir a una reunión, a practicar cosas, paseos, que venía una protesta, que había que ir a una marcha. Todo lo hacíamos con ganas. Teníamos derechos, que habíamos perdido, que conocimos ahí. Los aprendimos ahí (C. Sepúlveda, comunicación personal 2008).

En este ámbito, la vida se manifestó en la proximidad y en la participación. El análisis semántico de los testimonios permitió reconocer cada una de estas unidades valóricas en oposición tensional con, respectivamente, disvalores como el individualismo y la pasividad. Este ordenamiento de tópicos duales representa un eje central. La risa y la alegría intervienen como instancias legitimadoras de las dimensiones vitales, conductuales y creativas de los sujetos en función de esta lógica de la inclusión. Se imponen, por ende, las siguientes nociones polares: proximidad-participación vs. distancia-pasividad.

A partir de esta oposición en cuanto dualidad subyacente a varios testimonios, se desprenden valores y disvalores que, respectivamente, confirman o debilitan la actuación, la expresión o la fuerza creativa de la imaginación para hacer frente a la violencia. La risa surge incondicionalmente como afirmación de un nosotros-en-acuerdo. Un conjunto de imágenes y connotaciones definen un proceso significativo en el que la vitalidad y la fuerza comunitarias, en cuanto valores, se asocian inevitablemente a la posibilidad concreta de hacer frente al contexto invasivo de la opresión desde el "nosotros" (lexema central de los siguientes discursos):

Después que terminábamos de lavar, cuando terminábamos tarde, nos sentábamos a tomar mate. Fue feliz para todas nosotras (C. Sepúlveda, comunicación personal 2008).

[La hermana religiosa, Carolina Meyer] se metió en todas las organizaciones sociales y todas las cuestiones pa' los allanamientos, después cuando empezaron las protestas todo eso Carolina empezó a hacer equipos de salud pequeños dentro de la población, a capacitar personas. En cuanto a primeros auxilios, teníamos que ir juntos hacia acá un grupito de 5 o 6 personas empezó a capacitarlas en ese sentido, ¡eh! Se conseguía alimentos, la pila de cosas. Hacíamos fiestas pa' la Navidad, pa' el año nuevo, pa' todos lados y conseguíamos como pa' pasarla entre nosotros (F. Valenzuela, comunicación personal 2008).

Como germen siempre activo, el valor de sentirse integrado a un grupo constituye una forma de afirmación de la vida:

En el campamento yo no veía nada de tele. Nada, nada, nada. Yo andaba todo el día en lo que tenía que estar

nomás. En la mañana, en la tarde, en la noche, nos amanecíamos bordando, riendo, contando chistes, con un braserito [...]. Nos juntábamos en la noche a bordar, o sea rico tener un taller en la noche, o a cualquiera hora, porque estábamos todas *pegás*, *cerquita* [...]. La gente que no estaba organizada no resistió. Esa gente se fue. O creyó en lo que le daban no más (M. Rubilar, comunicación personal 2008).

La alegría y la risa dan el impulso a un nuevo movimiento semántico, en el que la convivencia y el trabajo colectivo-festivo se vuelven la forma de sociabilidad más potente en medio de la amenaza, la pobreza y el hambre:

Hacían algunas ollas comunes en iglesias. Lo pasábamos bien, ahí cocinábamos para la gente que no tenía entonces. Era ¿cómo se llama?, les dábamos más ánimo a todos. ¿Cómo les dábamos ánimo? Riéndonos, algunos se contaban un chiste, cuando estábamos almorzando, porque ahí mismo algunas veces almorzaban los otros, venían a buscar su ollita común, entonces siempre con alegría para que la gente se olvidara de todo lo malo que estaba pasando (V. Jiménez, comunicación personal 2008).

Lo que más empezamos a hacer era justamente jugar con los cabros chicos, hacer dibujos con ellos, y compartir alimentos, una oncecita, una lechecita, galletitas... y siempre hacíamos actividades culturales. Y me acuerdo que estaba una peña que se llamaba "Doña Javiera", donde había varios artistas, que fueron los primeros en levantarse en contra en la parte cultural. Y ellos vinieron, los invitamos, y vinieron con un grupo andino... no fue mucha gente. Yo creo que ahí lo más divertido eran los juegos en realidad con los niños, porque después empezamos a colocar eso, porque nos dimos cuenta que la actividad con los niños nos permitía abrir espacios, les gustaba a las mamás, los papás, entonces significaba abrir los espacios (C. Morales, comunicación personal 2008).

En oposición, este eje exhibe nociones que devienen la no-participación, lo cual instaura un campo de significación en el que la distancia y la pasividad configuran un escenario inconexo con los proyectos colectivos:

[Había gente que] No se metían con nadie. Gente más pa'dentro. No tenían intereses. No se interesaban en creer, en el proyecto. No tenían confianza en lo que se podía hacer. Por ser, los vecinos que me trataban de comunista. Adonde me veían, ¡ah, compañera! Mucha gente fue incrédula. Yo creo que fue el miedo. El miedo estaba presente ahí. El miedo a creer en uno, el miedo a que van a llegar los pacos, que van a llevar presos (M. Rubilar, comunicación personal, 2008).

La proximidad física, la necesidad de contacto y expresividad corpórea hacen que esta categoría se integre en la emoción de reconstituir vínculos sociales abortados por las circunstancias históricas. Pobladoras y pobladores reintegraron, de este modo, parte fundamental de su identidad para reivindicar la vida por sobre la exclusión, el hambre y la muerte. Con esto se define "un relacionamiento colectivo que intenta privilegiar en lo posible lazos no competitivos [...]. Los valores integrativos que tienden a ser favorecidos son más bien de colaboración y consenso" (Campero 1987: 60-61).

## 2) Organización:

La organización surge más bien como una necesidad imperiosa [...] porque en esos años, año 82, por lo menos 80-82, fueron años muy críticos, donde había mucha hambre, tremendas necesidades materiales; entonces había una necesidad de trabajar colectivamente. (N. Villar, comunicación personal 2008).

La vida también hizo frente a la muerte acentuando la capacidad de los pobladores para orientar dinámicas de organizaciones colectivas. La solidaridad se volvió uno de los códigos clave que facilitaron la instauración de estrategias de defensa y cuidado de la vida. Las motivaciones, en corresponsabilidad con las relaciones dialogantes, fueron canales que sustentaron procesos de socialización vital, en oposición a la coerción autoritaria, abierta o encubierta, impuesta por el contexto. La risa no aparece separada del espacio de la unión construido por la organización colectiva. Salinas reconoce que en plena dictadura pinochetista, "La resistencia de los pobladores de entonces, sin embargo, superó los límites de la acción de los militares de la acción de los militantes de los partidos de izquierda. También existió una acción más espontánea y en cierto sentido lúdica" (Salinas 2010b: 139). En entrevista, así lo reconoce una pobladora:

La risa sirve, el humor, porque si nos quedamos ahí en la tristeza en todo lo que estábamos pasando no vamos a llegar a ningún lado. La risa nos abre una puertecita como para ir viendo otras cosas, no quedarse encerrado nada más que pena, porque la risa es parte de la vida. Si uno ríe, ríen los demás, si uno llora también contagia con el llanto, así como la risa es contagiosa, yo pienso que sí, en los peores momentos (S. Loyola, comunicación personal 2008).

La ayuda mutua fue la forma que aseguró la valorización de la reciprocidad y los nexos que llevaron a la interacción e integración de muchos pobladores. El eje que sustenta esta construcción se orienta en función de las siguientes nociones duales: ayuda-bienestar colectivo vs. egoísmo-bienestar individual:

Había una parte de la población que no creía nada de eso, que todo lo que estaba pasando le pasaba a un sector de la población y al otro sector no, entonces era una cosa bien compleja, pero yo creo que al principio surge como una necesidad básica de sobrevivencia [...]. Yo lo veo así, no veo que fueran los grupos políticos los que armaron las ollas comunes, sino que la gente se organizó para paliar un problema que era básico, que era de la sobrevivencia, del comer diario, de que los hijos crecieran. Bueno ahí, claro que la risa era importante. Muchas cosas se lograron porque jamás nosotras, las mujeres, perdimos las esperanzas y el buen humor. Llorábamos y reíamos (N. Villar, comunicación personal 2008).

Como estructura que subyace a gran parte de los enunciados, la ayuda servicial y solidaria se manifiesta como estrategia socializada y esperanzadora destinada a reducir las condiciones de acoso generadas por el aparataje agresivo del Estado militar. La risa se asocia a esta estructura se manera unívoca. Nunca reprimida, significó la fuerza constructiva y legitimadora del esfuerzo poblacional por defender la vida: "Si uno tuviera la posibilidad de analizar cómo las viejas administraban los fondos para las ollas comunes en tiempos de dictadura, o sea, ¡el milagro de los peces es una cachita de espada, puh huevón! Capacidad para revertir la adversidad de ese modo fue muy significativa" (N. Muñoz, comunicación personal 2008).

Y la defensa y la promoción de la vida reclamaron de la risa:

Las mujeres que participaban de una u otra manera replicaban su experiencia no solamente en su casa, en su medio, con su familia, sino que con toda su comunidad. Ahí recuerdo que la alegría, el buen humor y la risa fueron fundamentales. Sin risa no se puede seguir adelante. Porque tampoco era que todas las mujeres de una olla común eran todas, eran todas del mismo sector, pero no todas de la misma población, entonces en cada población surgía, se iba haciendo como un referente esa persona, era como la organizadora, y la que sabía, y la que sabía qué hacer cuando alguien desaparecía y la que sabía adónde acudir si en la noche baleaban a alguien, y la que sabía dónde ir si habían detenido a alguien, entonces eran mujeres que representaban la experiencia de la organización (V. Jiménez, comunicación personal 2008).

La acción organizada encontró, en talleres y colectivos, formas de expansión de un mensaje:

Duró como diez años la compañía. Siempre trabajábamos con el tema de los derechos humanos. Cada montaje nos duraba un año, un año y tanto. Y teníamos un promedio de seis funciones cada fin de semana. Íbamos a toda la zona sur de Santiago. Nuestro diagnóstico era que gran parte de las obras de teatro partían desde el dolor [...]. Nosotros pensamos trabajar los mismos temas

desde otra fórmula. Jugábamos a cómo los niños veían el Golpe. El público se empezaba a reír al ver su propia realidad en el escenario [...]. Hicimos una vez una adaptación de canciones cuna. Generábamos otro tipo de comunicación con la gente. En La Bandera habían quinientos gestores culturales... (N. Muñoz, comunicación personal 2008).

Ambas categorías articuladas, agrupación y organización respectivamente, contribuyeron a afirmar la vida desde la legitimidad del otro, del vecino. La experiencia de la organización y coherencia grupales constituyó ámbitos de convivencia, ayuda y bienestar en la responsabilidad cotidiana: "Cuando empezaron a ayudar los Talleres, entonces nosotros nos empezamos a reír de hartas cosas. Porque lo pasábamos rebién nosotros. Yo soy una de las convencidas que el tiempo que lo he pasado mejor fue cuando estaba en los talleres. Pasábamos hambre, pasábamos frío, pasábamos miedo, ¡pero lo pasábamos tan bien!" (C. Sepúlveda, comunicación personal 2008). "En las reuniones y en las jornadas de encuentro que teníamos internamente y con otras redes sociales se trataban de hacer que fueran recreadas, que tuvieran un almuerzo con una buena comida donde uno ya, ahí ya el hecho de hacer la comida y que estábamos todos juntos, ya lo hacía muy interesante. Era algo que la dictadura quitaba: agruparnos, comer, tirar la talla" (E. Vergara, comunicación personal 2008).

La organización como voluntad de acción colectiva se mostró inmediatamente distorsionada en momentos en que se vio debilitada por actuaciones sociales que buscaron el bien individual: "Uno se da cuenta de que uno también era de carne y hueso, y que también tenía cosas negativas... las relaciones entre los mismos compañeros empezaron a ser no muy buenas, había peleas, y las causas, por supuesto, es que tenían hijos, algunos tenían polola los más jóvenes, y de repente separarlos empezaba a pesarle. Entonces ahí aparecía ese tipo normal, el tipo común que eras, entonces te aparecían todas las cosas negativas..." (C. Morales, comunicación personal 2008).

La desarticulación de algún aspecto de las relaciones recíprocas de ayuda mutua apareció como una oposición que profundizó las carencias del grupo. Sus agentes, por ende, fueron obstaculizadores de las condiciones indispensables para mantener adecuadamente la organización comunitaria. La vocación predominante fue, no obstante, expresar el llamado a la vida que tan solo encontró sentido en la organización comunitaria: "El mérito de estas organizaciones consiste [consistió] en transformar en problema común situaciones que se viven [vivían] de manera individual" (Espinoza 1985: 39). La organización, como mecanismo que contribuyó a soportar la incertidumbre, resaltó como esfuerzo

concreto por obtener soluciones concretas de subsistencia, pero también como resorte simbólico-valórico que se puso del lado de la vida.

### 3) La población – el campamento:

Eso es la población San Gregorio: mucha historia ahí, las reivindicaciones poblacionales, de cómo formamos las juntas de vecinos, los centros culturales, los clubes deportivos (L. Reveco, comunicación personal 2008).

En esta categoría, el espacio deviene en una topografía cuya semántica aparece como una fuerza capaz de superar los aspectos hostiles del contexto histórico. Como límites de un territorio expuesto a la violencia regularizada por el Estado, la actuación, el sentimiento y la imaginación poblacionales (*ethos, pathos e imago*, respectivamente) elaboraron líneas de comportamiento grupal como una actividad de resistencia y promoción de valores. La población y el campamento fueron, por ende, ámbitos donde se acuñaron las vivencias acogedoras como una forma de potenciar la vitalidad y una serie de vínculos primarios al interior de esos límites, desde un “acá adentro”: “Nuestros hijos no tenían una sola mamá, tenían muchas mamás que se preocupaban de él, y ellos sabían que si no estaba la mamá, estaba la vecina, la tía, la amiga que los estaba vigilando, que les iba a dar de comer, que los iba a acusar, o que los iba a enderezar si estaban mal” (N. Villar, comunicación personal 2008).

La población fue el centro aglutinante de la agrupación y la organización comunitarias (categorías 1 y 2). Distanciándose de otros espacios de la ciudad, la vida poblacional de las zonas periféricas articuló orgánicas liberadoras. Las nociones aprendizaje-coraje vs. imposición-temor fueron en consecuencia conceptos en tensión que representaron este ámbito cultural.

El proyecto de integración que sostuvieron muchos pobladores descubre que el espacio territorial que habitaron formó una unidad por el trabajo de cada uno de sus componentes. Su construcción, básicamente, fue la obra sobre la cual se asentó la configuración axiológica donde operaron las creencias de los sujetos para evitar la amenazante intervención del poder gubernamental: “Nosotros impusimos el objetivo de lograr los sitios, y después de ese objetivo venían las mediaguas, después venía el agua, fundamental, después venía la electricidad, después de eso el rípiado de la calle, o sea, teníamos todo un plan de trabajo [...]. Sí, sí. Era colectivo. Mujeres, hombres, niños, todos salíamos contentos; había que limpiar, desmalezar” (F. Valenzuela, comunicación personal 2008). “Para todos éramos compañeros. Sea de este partido o de este otro partido. Todos estábamos pasando por lo mismo. Pasando hambre. Yo decidí integrarme al Comedor por el hambre que tenía, por mis crías” (M.

Madariaga, comunicación personal 2008). “Participábamos todos porque cuando decían van a tocar las ollas las viejas, tienen que prender fogatas y ponerse a cantar [...]. Nosotros nos poníamos a gritar, los niños prendían las cosas y cuando venían los militares salíamos arrancando y a los cinco minutos estábamos de vuelta” (A. Echagüe, comunicación personal 2008).

Yo creo que ahí lo más divertido eran los juegos en realidad con los niños, porque después empezamos a colocar eso, porque nos dimos cuenta que la actividad con los niños nos permitía abrir espacios en la población, les gustaba a las mamás, a los papás, entonces significaba abrir los espacios [...]. Y todo con alegría. Hasta las fiestas de cumpleaños eran colectivas; todos participaban en el cumpleaños; en vez de hacerlo en la casa, los hacían ahí, en el centro de la población. Salían los papás del niño o de los niños festejados, los cabros se disfrazaban de payasos, hacían títeres, etcétera, etcétera... (C. Morales, comunicación personal 2008).

En oposición a valores reguladores de comportamientos colectivos y que remiten a sentidos sociales de extrema importancia (como experiencia, aprendizaje, coraje), los discursos citados denotan nociones en oposición ligadas al temor. Sugieren, en consecuencia, ciertas fuerzas y tensiones que verifican el sentido profundo de la acción comunitaria en la construcción del espacio poblacional como territorio que otorga sentido de liberación, aunque en muchas ocasiones las organizaciones se vieron sobrepasadas por el contexto: “Era difícil romper con el miedo, porque igual era grande el miedo, yo diría el miedo aquí era grande. Estábamos comenzando los 80, 81 creo, el 81, 82 por ahí entonces estábamos con toda la crisis encima y yo diría que ahí había, allí hubo harta gente que tiró onda, hubo una buena retroalimentación” (E. Vergara, comunicación personal 2008).

En el campamento se creaba un espacio de familiaridad dentro de lo hostil que era la cosa. Se formaba familia dentro de las penas que teníamos, y lo tomábamos con hartito humor a veces. Porque de repente nos entraban a robar. Entraban a robar por las ventanas, estábamos durmiendo [...]. Era horrendo. Cada uno tenía que hacerse valiente no más. (M. Rubilar, comunicación personal 2008).

La risa fue motivo suficiente para retomar las formas que contribuyeran en la necesidad de personalizar: “¡Era rico ver a la gente contenta!”, expresa un poblador. El valor de la persona que legitima relaciones participativas engrandece el sentido de la vida y la posibilidad fecunda de hacer frente a las circunstancias dolorosas: “El paso de sobrevivencia en común supone en cada persona la aceptación de su actual incapacidad individual de sobreponerse a ella” (M. Rubilar, comunicación personal 2008).

#### 4) Dignidad:

En la búsqueda también de la definición de la gente también uno buscaba un poco ver qué interesaba a los vecinos, pues claro lo que nos interesaba a nosotros como organizador era, estaba más que claro pero era, era eso nomás. Vivir más digno (E. Vergara, comunicación personal 2008).

El valor de la persona, de la búsqueda y protección de la vida, llevó al poblador(a) a experimentar este "deber". Promoverlo implicó el sentido de una existencia digna. En esta dirección, no se establecen límites o campos cerrados para este fin, sino una relación fluida y porosa entre el valor de la persona y todo tipo de acción que vaya en su defensa. La risa se incorpora en beneficio de este imperativo: vivirla en alegría es más digno y gozoso. Constituye una degradación a la dignidad no alzarse contra la violencia del entorno. Esta actuación no deriva generalmente de una voluntad individual, sino de la acción comunitaria. De aquí que este núcleo valórico tienda a la promoción de la toma de conciencia respecto de la necesidad de legitimación de la vida.

En este marco, personalización-mejoramiento vs. cosificación-degradación será el eje capaz de configurar una nueva estructura.

Los enunciados destacan la importancia de privilegiar y favorecer, ante cualquier motivación, a la persona. Se condenan, en oposición, la indiferencia y la dependencia que el poblador pudo mostrar respecto de los intereses de los dominadores. La alegría y la risa restituyen las oportunidades de actualización y realización concretas de aquella acción. La mujer fue, en la mayoría de los casos, activa y favorablemente contagiosa en esta tarea: "Las mujeres eran mucho del quehacer cotidiano: ser capaces de más que sobrevivir; de ir más allá del proceso cotidiano. Había un tema de capacidad de gestión y de alegría que existía en torno a huevar con los temas más peludos, y en torno a reinventar la realidad cotidianamente" (N. Muñoz, comunicación personal 2008).

Un protagonismo efectivo en el código de la dignidad promueve la valoración de la superación de las dificultades y obstáculos que el acontecer histórico de la época impuso:

[...] una forma de dar confianza. No demostrarles miedo, dentro de todo el miedo que teníamos. Siempre morían personas [...] ¡Era bien violento! Nosotras teníamos que luchar contra eso. Teníamos que luchar, luchar y ser fuertes. De repente llorábamos, pero ya al otro día estábamos inventando una actividad, una convivencia, y siempre venciendo el miedo, el temor y luchando por lo que creíamos (M. Rubilar, comunicación personal 2008).

A pesar de todos los dolores tú sacas fuerza de flaqueza. Para poder seguir viviendo. Si no, te haces mierda. Si yo me siento aquí a desesperanzarme, y sólo a pensar en eso, ya tendría hace rato un cáncer avanzado (A. González, comunicación personal 2008).

En oposición, la discontinuidad a esta tarea estuvo marcada, en muchas ocasiones, por el comportamiento de los hombres:

Sobre todo las mujeres creían más, y eran las que estaban todo el día también. Eran las que más creían y estaban con nosotros. Los hombres... costaba mucho sacarlos, jugaban a la pelota sí. Se juntaban a jugar a la pelota los días domingos. Las mujeres tomaban otro rol. Ellas pensaban en lo que ellas querían (M. Rubilar, comunicación personal 2008).

La violación del derecho a la vida, como también de las condiciones fundamentales para vivir dignamente, generó factores de responsabilidad humanizadora en la formación de aptitudes colectivas para defenderla. La risa, siempre, orientó una red de relaciones al respecto. Esta actitud social-popular fue una señal constante de la certidumbre de la vida: el taller llevó esperanza y alegría. [El sentido era] que tuvieran un cambio en su autoestima y se dieran cuenta que eran individuos creadores, que pudieran hacer cosas y que a su vez la comunidad los retroalimentara (E. Vergara, comunicación personal 2008).

Negarse a ello significó, en sentido inverso, para los pobladores en resistencia, fracturar el universo simbólico comunitario-popular.

#### 5) Ideal de bien social: proyección de una utopía:

Estábamos dentro de la Iglesia, porque además uno de religioso, uno se contagió más con el bien común, o sea con esta cosa de pelear por nuestras libertades (L. Reveco, comunicación personal 2008).

Esta dimensión impregnó los testimonios de una visión esperanzadora en el sentido de que, al intervenir como orientaciones de una utopía, se volvió expresión de un objeto deseado. Buscar la vida formó parte fundamental de los contenidos movilizados de la actuación poblacional. Buscar la vida en un presente histórico como aquél, de carencia, acoso, persecución y muerte, representó una voluntad de transformación social. Como rasgo fundante de un horizonte simbólico que apuntó hacia una nueva vida, la risa fue el principio legitimador de este horizonte. Esta dinámica evidenció protagonismo y autonomía del sujeto al interior de la red valórica que orientó canales del creer y del crear comunitarios *versus* la violencia establecida por el contexto. Desplegar la vida y su fuerza fue una manera de arrebatarle a la muerte la posibilidad de



destruirla y una búsqueda de un futuro mejoramiento. De aquí que la dualidad establecida por la esperanza-transformación vs. indiferencia-conformismo sea una estructura reiterada.

El valor positivo que denota uno de los polos de este eje encuentra correspondencia y articulación con las cuatro dimensiones comentadas más arriba. Así, la expresión de una acción decidida y permanentemente dirigida a favorecer la vida por sobre la muerte tuvo, en este último ámbito, un sentido de trascendencia. Como fuerza capaz de favorecer la sobrevivencia entre los límites de simple necesidad, sobrepasó esta unidireccionalidad de sentido. Al mismo tiempo, revistió la actuación de los pobladores en conducta histórica. En efecto, asunciones valorativas dotaron de una matriz de nociones y maneras de concebir e imaginar una vida mejor: la solidaridad como principio de su orgánica.

Las redes valóricas que promocionaron la vida encontraron en este quinto ámbito aproximaciones y articulaciones con el mensaje de la iglesia cristiano-popular desde una perspectiva comunitaria:

En La Legua la gente trabajaba mucho con las comunidades cristianas. Había un centro cultural grande en La Legua, por ahí entre el 83 y el 88, una comunidad grande cristiana. Tenían la ayuda del curita que estaba allá; nada mejor que para los pobladores de la población Angelmó y de los pobladores de La Victoria. Esa gente, a pesar que viven con la muerte al lado, viven con el chiste y con la alegría (L. Bas Fifer, comunicación personal 2008).

Justicia en la esperanza apareció así como objeto histórico, social y también religioso. Este hecho descubre el cercano vínculo que existe, en la visión popular, entre vida y experiencia religiosa: "Aquí formamos un centro cultural con el padre Antonio. Ahí cada uno era artesano de sus cosas. Eran parte de las entretenciones que teníamos todas las semanas, juntarnos, hablar de la palabra de Dios, llevarla a la realidad. Que Dios camina aquí, que Dios está con nosotros, y yo siempre me convencía de eso para poder seguir" (M. Rubilar, comunicación personal 2008). "Durante la dictadura la capilla fue quince años como la casa nuestra. Ahí nos reuníamos, ahí conversábamos, ahí nos veíamos con las demás organizaciones, con las organizaciones de otras capillas" (C. Sepúlveda, comunicación personal 2008).

En cuanto significación utópica, en oposición semántica con el contexto de marginación, violencia y muerte, ésta se hizo signo de contenido liberador. Acorde con F. Ainsa fue, por esto mismo, una manera de resistencia crítica: "Toda utopía presupone el rechazo del tiempo presente o del lugar (espacio) donde se vive [...]. Esta realidad alternativa, en tan-

to alteridad, ofrece una contra-imagen crítica de la realidad vigente (el aquí y el ahora), a la que corrige proponiendo radicales modificaciones a lo injusto de su estructura" (Ainsa 1999: 37). Muchos pobladores, en este marco de participación políticamente movilizadora, reinauguraron incluso parte de sus creencias simbólico-religiosas:

Las capillas fueron muy importantes. Arriba está la capilla Cristo Rey. Después viene la Espíritu Santo. Después viene la Esperanza. Y al final está la capilla Pedro Pescador. Desde ahí se armaban las arpilleras, se armaban las lavanderas, los colectivos de mujeres. Los colectivos de mujeres ayudaron a que la mujer reconociera cuál era su rol dentro de lo que era cambiar este sistema. En ese tiempo se hablaba de sacar al dictador (S. Meza, comunicación personal 2008).

Pa'l plebiscito del ochenta, me acuerdo el cura Domingo lloraba junto con nosotros porque no éramos capaces de revertir el hecho que veíamos. Cómo viajaban los autos a votar, cómo hacían, se hacían las falsificaciones, cómo hacían las trampas pa'... y eso fue terrible para nosotros y el cura nos decía: "Pero no lloren porque eeeh, la vida hay que continuar. Dios dice que hay que continuar y que el bien siempre va a reinar sobre el mal" (R. Arcos, comunicación personal 2008).

En función de esta última dimensión, los principios del comportamiento colectivo comprometidos con ella dejaron al descubierto limitaciones y equívocos que se convirtieron en dificultades para acogerla. Según esto, la desconfianza y desesperanza se consideraron aspectos despotenciadores de la resistencia crítica proyectada hacia una utopía: "De repente se desconfiaba de la propia familia que se podía dar vuelta o no se tocaba ningún tema, entonces no éramos los mismos de cuando éramos chicos, que todos creíamos y confiábamos en los demás en los vecinos, pero en ese tiempo nadie confiaba en nadie" (B. Rojas, comunicación personal 2008).

La promoción de la vida en medio de la muerte fue la manera de proclamar justicia y construir un ideal de bien social, incluyente y de función protectora, sustentado en la alegría, la reciprocidad y la complementariedad vitales. La contribución que cada una de las personas pudo hacer en su favor tuvo, como fin último, la restitución de la vida-en-vinculación, a diferencia de las infracciones que contra ella promovió la dictadura.

### III LA RISA Y LA VIDA. CONCLUSIÓN

Como se ha mostrado, la risa y la alegría –en cuanto aspectos de una estructura social y simbólica de fondo con la cual los sujetos asignaron sentido a la

actuación colectiva– reflejaron un *ethos* (una manera de actuar), un *pathos* (una manera de sentir y expresar) y un *imago* (una fuerza o potencia para imaginar y creer en la voluntad para criar la vida). El orden de la vida (trasladado en clave de agrupación y organización comunitarias hacia el espacio de la población para rescatar el valor de la dignidad de la persona y proyectar un ideal de bien social), en contraposición con las condiciones sociohistóricas del entorno violento (delación, fragmentación, opresión y muerte), se evidenció a través de los cinco códigos valórico-reguladores de un sistema de relaciones recíprocas. Y esto fue, precisamente, lo que dio forma a la participación de prácticas diarias y a los códigos simbólicos con que pobladoras y pobladores dinamizaron y reprodujeron la opción por la vida de alcance liberador. La risa comprendió, por ende, un componente axial al interior del conjunto de valores movilizados de sus acciones cotidiana e histórica. Fue “la presencia de una energía síquica [...] para crecer en alegría, encanto y contento” (Salinas 2007:15).

En efecto, la narrativa mediatizada por los testimonios (ya sea como expresión-acción, sentimiento o creación imaginativa) descubrió consistencia axiológica. Se reconoce, por ende, como ámbito cualitativo que fijó estructuras significativas como las cinco dimensiones analizadas. Cada una de ellas reafirmó los nexos entre los grupos poblacionales con la vida y su dialéctica signada por la muerte. Se distinguieron, así, algunos criterios comprensivos que hicieron del ser-nosotros popular una experiencia humana en la que el núcleo referencial de mayor importancia estuvo dado por sistemas valóricos configurados por la vivencia del sujeto comunitario, respecto de contingencias dadas por contextos de necesidad y violencia. Los ejes de valores implícitos en esta dinámica generaron un juego de significaciones cuyo efecto de sentido reveló la afirmación de la vida como acto de liberación.

La risa y la alegría se incorporaron a esta visión de mundo en la medida que formaron parte nuclear de un tipo de relación comunitaria en la que dar, recibir y proyectar un ideal de bien común, vivificantemente utópico, no acentuó ningún tipo de enajenación social. Por el contrario, posibilitó en un significativo porcentaje de la masa popular-poblacional la opción de resistencia responsable. Se vigorizaron, de este modo, los lazos de identidad de este sector social. Como se indicó al inicio del presente artículo, este hecho constituye parte de la evidencia empírica que reconoce la construcción y promoción de historicidad y deseo de transformación social de los sectores populares. Los pobladores obtuvieron en y desde sus propias formas y valores de vida diaria el sentido y la significación de su ordenamiento histórico. Con esto alcanzaron, acorde con G. Salazar, notorios signos de responsabilidad, persistencia y perseverancia en cuanto

colectivo funcional, vale decir, el “conjunto de sujetos identificados por una misma posición estructural y aglutinados tras una demanda específica” (Salazar 1985: 360). Y el mismo autor añade:

El surgimiento del comunitarismo, que algunos autores han definido como un claro síntoma del carácter anómico de las masas populares chilenas, constituyó de hecho no otra cosa que una nueva fase del proceso de desclientelización político-institucional iniciado por el movimiento popular chileno desde, más o menos, 1950. En un sentido estrictamente histórico, eso no era un retroceso respecto de ciertos parámetros modernistas (valoración de las asociaciones contractuales por sobre las primarias o comunitarias), sino una superación de las viejas dependencias clientelísticas. Una superación que permitía eventualmente, desarrollar en varios grados la responsabilidad histórica de las masas (Salazar 1985: 361).

Las “iniciativas de subsistencia”, que han sido enfatizadas en muchas investigaciones sobre cultura poblacional en la época de dictadura, no sólo buscaron respuesta a las necesidades y demandas materialmente inmediatas. También se abrieron, en efecto, hacia la construcción de esferas significativas en el campo social y simbólico. Éstas se alzaron como reproductoras de crítica e impugnación respecto del contexto histórico.

La marginación, la opresión y la exclusión, como realidad vivida por amplios grupos de las poblaciones de Santiago de Chile, modelaron prácticas en la construcción del sentido colectivo de bien social y de la vida, su puesta en obra y aun en su alcance utópico-transcendente. Defender y promover la vida fue la síntesis de todos estos componentes. La risa, un aspecto de su coherencia, unidad y orgánica:

Uno lo único que espera que haya una justicia en esos términos o una búsqueda de justicia y una construcción del colectivo y que en cierta medida la forma que uno tiene de sentir el mundo no sea apuntada con el dedo. Yo creo que hay un discurso, hay una visión de lo que es cultura y otra que dicen “¡Ah no eso es como, eso es chatarra, eso es de roto, es guachaca o cualquier apodo!” Pero esto no es algo malo, no es algo o que valga menos, no tiene menos valor es tan válido. Igual podríamos traer la música que viniera a tocar sus conciertos a la población y de repente uno empieza a bajarle el suich, y no porque sí. Aquí hay gente que canta y que toca, que baila y que todo y uno se empieza a dar cuenta que no, que en realidad no es que a uno le importe traer una visión de cultura a la población, sino que la población redescubra y valore su cuento. Bueno, eso me hace alegre (E. Vergara, comunicación personal 2008).

## Agradecimientos

Se agradece a pobladoras y pobladores entrevistados que posibilitaron la investigación y elaboración de este trabajo.

Este ensayo se desarrolló en el contexto del proyecto DICYT (Dirección de Investigaciones Científicas y Tecnológicas) – USACH (Universidad de Santiago de Chile), código 03-0851RC, años 2009-2010, del cual el autor del presente artículo fue el investigador responsable.

## REFERENCIAS CITADAS

- Ainsa, F.  
1999 *La reconstrucción de la utopía*. Del Sol, Buenos Aires.
- Aristóteles  
1974 *Poética* (Edición trilingüe por Valentín García Yebra). Gredos, Madrid.
- Bajtín, M.  
1998 *La cultura popular en la Edad Media y en el renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza, Madrid.
- Beltrán, L.  
2002 *La imaginación literaria. La seriedad y la risa en la literatura occidental*. Montesinos Ensayo, España.
- Bergson, H.  
1943 *La risa*. Losada, Buenos Aires.
- Bueno, R. y D. Blanco  
1993 *Metodología del análisis semiótico*. Ediciones Universidad de Lima, Lima.
- Corbí, M.  
1983 *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Espinoza, V.  
1985 *Los movimientos sociales y la lucha democrática en Chile*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)-UNU, Estudios ILET, Santiago de Chile.
- Forradillas, J. y A. Marchese  
1986 *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Ariel, Barcelona.
- Freud, S.  
1967 El chiste y su relación con lo inconsciente. En *Obras completas*, t. I, pp. 825-938. Biblioteca Nueva, Madrid.
- La Batucana  
2006 *Poesía Poblacional y otros. Arte Ingenuo*. Caballo de Mar, Santiago de Chile.

- Parker, C.  
1992 *Animitas, machis y santiguadoras en Chile*. Rehue, Santiago de Chile.  
1996 [1993] *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- Salazar, G.  
1990 *Violencia política popular en las grandes alamedas*. Ediciones SUR, Santiago de Chile.
- Salinas, M.  
2007 De Atenea a Afrodita: La risa y el amor en la cultura chilena. *Atenea* 495 (I): 13-34.  
2010a La resurrección de los muertos: la risa como signo vital de la lucha de los pobladores y las pobladoras, Santiago de Chile 1973 -1990. *Historia Antropología y Fuentes Orales* 44: 133-146.  
2010b *La risa de Gabriela Mistral. Una historia cultural del humor en Chile e Iberoamérica*. LOM, Santiago de Chile.

## NOTAS

- 1.- En el marco de los grupos sociales, se entenderá por valor aquel fundamento que motiva y afirma el actuar humano. La importancia de su estudio, según Parker (1992: 188) radica en que "[Los valores] de los sujetos populares son el trasfondo sobre el cual trabaja la acción social en esos medios sociales".
- 2.- El documental lleva por nombre *El que se ríe se va al cuartel...! La risa como resistencia*. Se editó el año 2011 con el respaldo de la Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo Usach y el patrocinio del Arzobispado de Santiago, Fundación Documentación y Archivo de la Vicaría de la Solidaridad.
- 3.- No es fácil pensar acerca de la risa sin toparse con planteamientos que pensadores clásicos respecto del tema ya han reflexionado. Aunque representa un terreno con menos estudios y posiciones teóricas –comparado con otros fenómenos humanos– no es un espacio ignoto. Figuras universalmente célebres, como Aristóteles, Erasmo, Bergson, Nietzsche, Freud, Bajtín, por dar algunos nombres, se han ocupado de ella. Resulta entonces complejo descubrir nuevas focalizaciones. En general, estos autores se han preguntado por el efecto transgresor de la risa (individual, lo que deriva en un enfoque psicológico del fenómeno; o colectivo, que alcanza un enfoque cultural) ante el orden institucional. Para Aristóteles (1974: 1449a) "lo risible es un defecto y una fealdad", por cuanto se distancia de todo sistema de creencias y normas instituidas como oficiales en lo moral y en lo social. En el caso de Bergson, "la risa debe ser algo así como una especie de gesto social. El temor que inspira reprime las excentricidades", es decir, todo aquello que se aparta del "centro común, en torno al cual gravita la sociedad entera" (Bergson 1943: 23). El análisis que Freud realiza de la risa apunta hacia aquella causa que la motiva: "la remoción de una coerción interna" (1967: 910). Con esto, la risa sería el fenómeno tensional constituido por la dinámica de oposiciones dada por la represión y la liberación. Para Bajtín, en fin, la risa "flanquea sus propios límites" (Bajtín 1998: 30), situación que promueve infinitas direcciones en la relación del sujeto o cuerpo colectivo que ríe con otros sujetos o

cuerpos heterogéneos. En este marco, la risa constituye una variación similar en los cuerpos de los otros y en el cuerpo telúrico de la tierra, porque "El principio material y corporal es percibido como universal y popular, y como tal, se opone a toda separación de las raíces materiales y corporales del mundo, a todo aislamiento y confinamiento en sí mismo, a todo carácter ideal abstracto o intento de expresión separado e independiente de la tierra y el cuerpo. El cuerpo y la vida corporal adquieren a la vez un carácter cósmico y universal" (1998: 24).

4.- Se trata de aquello que las primeras líneas de este estudio consideran como generación de "historicidad". El compromiso social de los pobladores amenazados permanentemente, en los años de la dictadura de Pinochet, evidenció variadas formas de imaginar, sentir y vivir (*imago*, *pathos* y *ethos*, respectivamente) alternativas capaces de defender la identidad, luchar contra la injusticia y promover la liberación.