



INUBICALISTAS

COLECCIÓN ENSAYOS

UN AFÁN CONSERVADOR

INTERVENCIONES, RESEÑAS Y COLUMNAS

PABLO ARAVENA NÚÑEZ



UN AFÁN CONSERVADOR

INTERVENCIONES, RESEÑAS Y COLUMNAS

PABLO ARAVENA NÚÑEZ

EDICIONES INUBICALISTAS

*A Andrea... el amor busca su curso,
solo, sin permiso.*

“De aquí a veinte años, los que
conocían la vida *de antes* ya habrán
muerto y los que para entonces
sean jóvenes o adultos no habrán
conocido nada que les sirva de
referencia para juzgar los sucedá-
neos impuestos a todos los niveles”

Jaime Semprun
El abismo se repuebla
París, 1997

INTRODUCCIÓN

La gente que trabaja en la universidad –hablo de quienes nos dedicamos a las humanidades, las letras– ¿qué hacen? Si en la tradición universitaria moderna/latinoamericana nunca fue del todo clara la definición y sentido del humanista, por ejemplo frente a la utilidad evidente de ciertos profesionales para la explotación del continente, la actual especialización (privatización) de nuestra actividad ha hecho que dicho sentido sea realmente insondable. Entre la postulación/ejecución de proyectos con financiamiento externo (única investigación que realmente se nos reconoce), la escritura de al menos dos artículos indexables al año y la actividad docente (con sus correspondientes planificación clase a clase, rúbricas y horas de aula virtual), hemos terminado por cortar todo lazo con el mundo. Esto solo por señalar las últimas coacciones: antes fue el exilio, la exoneración y la autocensura. Y de tanto no estar ya nos perdieron de vista. Con suerte los medios –que no equivale decir la sociedad– nos requieren para opinar de algún acontecimiento desconcertante, de un tema “emergente”. Y en esto (algunos/as) asumimos una compleja disyuntiva: ¿entramos en esta lógica desechable de la emergencia de temas o desaparecemos del todo? O ¿no será que entrar en la actual lógica de los medios

es acelerar la propia desaparición, pasando de intelectual a “opinólogo”? Sí, ya a principios de siglo Walter Benjamin describió la operatoria de los periódicos como instrumentos de conexión de la burguesía con el interés de las masas: la lógica de la prensa acerca los objetos y acontecimientos a su público al mismo tiempo que elimina su singularidad, es decir que la condición de “tratar” un tema es condenarlo a la insustancialidad, a su disolución en constantes mareas de temas que emergen y se extinguen uno tras otro.¹

En una entrevista reciente el filósofo chileno Sergio Rojas nos ha recordado que “Sartre decía que un intelectual es aquél que somete un determinado orden de cosas a un examen crítico, pero exponiendo en ello las contradicciones alojadas en su propio lugar de enunciación. En este sentido, no es un intelectual aquel que habla directamente desde la ciencia o desde el sector político al que representa”.² Si aceptamos esta definición (una de las posibles frente a la de “intelectual orgánico”, de Gramsci, o “francotirador” de Said), se habrá de asumir que ya no están las condiciones para una forma de enunciación tal. Los motivos son muy variados y difíciles de desentrañar, pero entre los fundamentales —diría yo— están la *contracción del mundo letrado* y la *aceleración de todo nuestro ámbito de vida*. Dos motivos que se superponen y potencian en un fenómeno común: el lugar central de los medios y tecnologías de la información en un contexto de colonización capitalista total, esto es, la reducción de todo lo existente a mercancía y de toda subjetividad a consumidor (y ya en mucho menor grado productor). La aceleración es hoy el componente principal de la producción de plusvalía, rasgo que se impone como principio rector de nuestras vidas, no porque se nos convenza de ello, sino porque se nos induce tanto por los “modelos morales” exhibidos en los medios (el/la

1.- Ver al respecto su famoso texto “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en: Walter Benjamin, *Discursos Interrumpidos I*, Buenos Aires: Taurus, 1989.
2.- Rojas, Sergio, “Reflexión estética contemporánea. Entrevista de Alex Ibarra al filósofo Sergio Rojas”, en: <https://www.lemondediplomatique.cl/Reflexion-estetica-contemporanea.html>, consultado el 23 de diciembre de 2018. Me he ahorrado todas las consideraciones políticas de la desaparición del intelectual, las que están brillantemente expuestas en las entrevistas realizadas por Régis Meyran a Enzo Traverso en su libro *¿Qué fue de los intelectuales?*, Buenos Aires: Siglo veintiuno editores, 2014.

empresedor/a, ser dinámico, proactivo), como por el ritmo vital que nos imprimen las tecnologías de la información: primero fue el control remoto con el *zapping*, ahora es el celular y la mensajería instantánea (aparato este último que nos acompaña hasta en la intimidad más profunda, es ya casi una extensión del cerebro o un otro órgano).

Entonces cuando aludo a que ya no poseemos las condiciones de enunciación del/la intelectual no digo simplemente que éste ha perdido tribuna, sino que han desaparecido las condiciones básicas de producción y recepción de ese discurso. La lectura y escritura requieren una demora, que no solo es “más tiempo”, pues quien escribe o habla –como quien escucha– va construyendo pensamiento. Si esta es la demora de cualquier discurso habrá que representarse entonces cuanta más demora exige someter a examen crítico un fenómeno junto con exponer “las contradicciones alojadas en el propio lugar de enunciación”. Estamos en franca extinción tanto del intelectual como del universo de receptores que le escucha e interpela de vuelta. La especialización (investigadores-escritores de *papers*) no es una salida, antes bien una falsa reconversión por la que precisamente se realiza su extinción.

Si la desaparición de dichas condiciones elementales del discurso intelectual es preocupante en la vida pública, es francamente dramática en el espacio universitario, institución que –más allá de su total privatización y gestión como mera empresa– sufre directamente el impacto de la desaparición de sujetos letrados por efecto añadido de la extinción del mundo que los producía. Pero ¿cómo se vive esto en el trabajo diario?³

Yo sé perfectamente que no cuento con más de veinte minutos en mis clases (que duran noventa). El discurso argumentativo requiere atención y tiempo, pero nada se puede si quienes están frente a mí son interrumpidos a cada momento –no serán lapsos de más de tres minutos en promedio– por un mensaje de WhatsApp, Facebook, Twiter, Instagram o e-mails, (estar “conectado” supone tener estas cinco cuentas). Y cuando pasan mucho

3.- Sobre éste y otros problemas el libro *La Universidad (im)posible* editado a cargo de Willy Thayer, Elizabeth Collingwood-Selby, Mary Luz Estupiñán Serrano y Raúl Rodríguez Freire. Santiago: Ediciones Macul, Programa de Teoría Crítica Departamento de Filosofía de la UMCE, 2018.

tiempo sin ser interrumpidos resulta que extrañan la interrupción y se auto-interrumpen revisando el teléfono celular, actualizando o refrescando cada cuenta para ver si algo anda mal. ¿Qué hacer frente a esto? Yo creo que muy poco en el sentido constructivo de la palabra, claramente lo que sea que se pueda hacer excede con creces nuestra escala individual. Como efecto de rebote éste fenómeno hace que tengamos una suerte de hiperconciencia de nuestra finitud.

Pero esta realidad también va constituyendo nuestra propia subjetividad, la de quienes hemos quedado en la situación de una generación “bisagra”, no podemos abstraernos del todo, nadie es de verdad tan soberano: aunque podamos tener una relación más distante con los medios éstos han ido ocupando un lugar, y un porcentaje de tiempo de nuestras vidas, que no puede ser sino a costas de la marginación de otras actividades y dimensiones, y no hablo solo del tiempo que ocupamos en seguir trabajando por (con) estos medios, sino del tiempo en que los ocupamos “para nosotros”. En ambos casos sacrificamos haceres tan variados como las propias horas de lectura, escritura, relaciones amorosas, familiares, de amistad, pater/maternidad, militancia, tiempo libre, horas de sueño, etc. Contra de lo que suele creerse –o nos vendían los primeros “promotores del cambio”– no es que podamos contestar mails o chatear “al mismo tiempo” que estudiamos o conversamos con nuestra pareja, dichas prácticas más bien colonizan y vuelven imposibles estas actividades. Por supuesto que defendiendo la libertad de cada cual de optar por ser o no padre o madre, de tener o no pareja, de militar o no, lo que digo es que dichas actividades nos están siendo recortadas sin que lo elijamos. Una nueva “fuerza de la vida” nos arrastra a lugares que nos causan malestar. Ser generación bisagra se vuelve entonces una verdadera maldición, es no solo la que *media* un cambio ajeno, sino también la que carga con la mala conciencia, la que es asaltada a ratos por la nostalgia. La generación que viene no puede extrañar lo que no conoció ni sentir que falta a unos códigos a los que nunca accedió. Es algo que podemos apreciar en el genial libro de Richard Sennett *La corrosión del carácter*, allí el autor desliza en paralelo la vida de un padre

y un hijo, el asunto se perfila más o menos así: lo que para el padre era una pesadilla para el hijo es realización y plenitud. Trabajo volátil, polivalente, estacional y desarraigo son asumidos por el joven como el estado de mundo, al que luego vienen sus respectivos “valores”: adaptabilidad, desapego y capacidad de movilidad y emprendimiento.⁴ Cree hacer el cambio cuando en realidad no es sino un instrumento desechable de éste.

Entonces no somos meros espectadores de toda esta transformación, somos de algún modo partícipes, pacientes y agentes en distinta proporción. Llevado al espacio universitario uno puede ver cómo se van dando distintas “especies” de académicos en nuestro medio: están los colegas cándidos—que se dividen en dos tipos—, los cínicos y finalmente los elitistas: el primer tipo de cándidos siguen asumiendo la formación universitaria en términos tradicionales (letrados) y como una misión, un apostolado, casi como un medio de purificación, fracasando cada día pero sin darse cuenta, más bien intuyéndolo hasta llegar a un final estruendoso. El segundo tipo suele ser más joven y proactivo, decidido a sumar los nuevos medios (las TICs) a la clase, en realidad su “utopía empática” es llegar a ser como sus estudiantes, sin darse cuenta que “los medios” no son solo un medio y que para enseñar algo debemos distinguirnos. Luego está el cínico: a este no le interesan los estudiantes, ni tampoco los colegas, trata bien a ambos (también a los funcionarios) solo para evitarse problemas, pero lo que le interesa es su carrera. Si ha ganado una jornada en una universidad pequeña o de provincia, ya se irá. Y finalmente el elitista: trabaja solo por y con “los mejores”, lo que para el medio universitario chileno equivale a estudiantes que provienen de colegios particulares pagados, aunque también la calidad académica puede ser convalidada por la eficiencia activista de él o la candidata. Pronto se convertirán en ayudantes y comenzarán a publicar junto al “maestro/a”, en una relación de sutil explotación mutua enmascarada habitualmente en la militancia conjunta en alguna causa radicalísima.

4.- Sennett, Richard, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Madrid: Anagrama, 2006.

¿De qué tribu es uno? De ninguna, o de otra menos densamente poblada que ha optado por exponer todo esto en sus clases, reuniones y escritos. ¿Para qué? Nunca se sabe bien, quizá por el puro afán de dejar una marca, un testimonio. La realidad que vengo describiendo no se modifica en el aula, con una declaración pública o un “movimiento”, pues lo que vemos venir es un nuevo tipo de humanidad de la que las humanidades quedan desfasadas. Por fuerza queda uno como conservador aunque haciendo un ejercicio que poco tiempo atrás era propio de progresistas, *un afán conservador* que poco tiene que ver con el conservadurismo político, entendido éste como el deseo de preservar un orden de existencia del poder históricamente determinado cuyo rasgo general es la aceptación de la desigualdad. En efecto uno de los grandes giros de las estrategias de dominación de los últimos tres siglos ha sido el “trasformar para conservar”. Tal como lo ha expuesto el filósofo cubano Jorge Acanda bajo la pregunta “¿Qué significa ser progresista en materia de pensamiento?”:

“En las sociedades pre-modernas, para que se conservara el poder no podía cambiar nada. La más pequeña transformación implicaba el derrumbe de toda la pirámide social. El desarrollo de la modernización mercantilizante llevó a su forma extrema al gatopardismo. Si en aquella obra uno de sus personajes explicaba que «había que cambiar algo para que no cambiara nada», ahora se puede afirmar que la divisa del poder parece rezar así: hay que cambiarlo todo para que no cambie nada. Pero ese «todo» encierra una excepción: la esencia misma de ese poder, cuya razón de ser está en el predominio de la forma mercancía” [...] “un nuevo poder, que cifra el secreto de su conservación en su capacidad de incesante enmascaramiento y cambio fenoménico. Nuevas y más complejas formas de reificación de la realidad acompañan y tributan a la nueva dominación”.⁵

5.- Acanda, Jorge, “¿Qué significa ser progresista en materia de pensamiento?”, en Manuel Cruz (Ed.), *Hacia dónde va el pasado: el porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, Barcelona: Paidós, 2002, pp. 216-217.

“Ni cualquier cambio es progresivo, ni cualquier conservación ha de entenderse como reaccionaria”, concluye Acanda.

Columnas de periódico, reseñas de libros, intervenciones orales en eventos públicos, que son los tipos de textos que se reúnen en este libro, constituyen las unidades más discretas y breves del discurso académico e intelectual, las más marginales si se quiere (de hecho no nos son reconocidas como trabajo válido en nuestras rendiciones e informes de actividades anuales). Pero acerca de lo que quiero llamar la atención aquí es que si las seguimos cultivando es porque constituyen la última expectativa de lectura pública –no intragremial– que tenemos: “siendo breves y llanos quizá nos lean”. Columnas, reseñas, intervenciones son los artefactos tradicionales del oficio que se prestan más fácilmente para la circulación bajo unas condiciones adversas. Entonces la idea es no sacrificar las tesis, los libros y tratados, sino movilizar los artefactos que mejor parecen ajustarse a la época sin tampoco sacrificarlos. Y no obstante es una apuesta muy incierta, que guarda la secreta fe de ser una invitación, una puerta de entrada a un mundo ya “sido” en el que algunos tenemos aún la mitad del alma.

Hay que conservarlo para que se transforme, que es la única manera que siga existiendo. Si lo abandonamos sencillamente se va a extinguir.

Valparaíso, diciembre de 2018.

INTERVENCIONES

CHILE DE ALLENDE A BACHELET (PASANDO POR PINOCHET)¹

Espero que sepan disculpar el que esta intervención no sea precisamente un “balance historiográfico” de lo ocurrido en Chile los últimos 40 años. Ofrezco a cambio mi memoria, una memoria hecha de unas experiencias heredadas y otras vivenciadas. Les ofrezco esa trama tal como se fue organizando desde el momento en que mi amigo Ramón Arnabat me solicitó que tratara de dar cuenta de esta última parte de la historia de Chile.

El sujeto que recuerda nació en 1977 en el puerto de Valparaíso, mismo lugar donde actualmente ejerce de profesor universitario enseñando Teoría de la Historia. Es por eso que en su memoria se confunden los datos de la vida con los de los libros. Y es porque se trata, insisto, de una memoria que este relato puede tener tintes surrealistas.

Yo supe de Salvador Allende a temprana edad. Lo vi en fotografías de revistas clandestinas, escuché su voz en casetes regrabados que pasaban de

1.- Conferencia pronunciada en el Centre de Lectura de Reus / Institut d'Estudis Penedesencs (19 de febrero de 2014), en el contexto de la estadia académica realizada en la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona.

mano en mano y que reproducían su último discurso desde La Moneda. Antes de saber de su suicidio estuve convencido, con mis padres y sus amigos, que al compañero presidente lo habían asesinado los militares, igual que a tantos otros compañeros que se embarcaron en la conquista de un país soberano y más justo.

Crecí escindido entre esta memoria épica del presidente mártir y la Unidad Popular (UP), alimentada en mi círculo familiar, y el silencio cómplice de la calle, de ese populacho que desde un principio lo justificó todo “porque no había mercaderías y había que hacer filas para comprar cualquier cosa”, de esos cínicos que se encogían de hombros cuando alguien preguntaba por un desaparecido, de esos vecinos que para congraciarse, los perros gratuitamente comentaban a la policía que “algo raro” pasaba en la casa de al lado, hasta que los perros se dejaban caer de improviso. El heroísmo nunca alcanzó para desplazar esta miseria humana. La miseria de un populacho que a cambio de pan y circo, y resignado en su servilismo, estaba dispuesto a asentir las más atroces aberraciones del poderoso. Es por esto que desde muy temprano tuve problemas para comprender a qué “pueblo” se refería Allende en sus discursos, cuál era ese sujeto colectivo que tendría que retornar libre por las anchas alamedas.

Escuché tantas veces de la boca de cualquier parroquiano la explicación del porqué del Golpe de Estado: “es que era mucho el desorden”, “es que se pasaron para la punta”, “es que Allende se rodeó de mala gente”, “mire que poner a un simple trabajador a cargo de una fábrica”. Por eso es que no me extrañó nada cuando años más tarde, en la universidad pude leer, en un ensayo escrito por el poeta y diplomático chileno Armando Uribe, la explicación que se hacía el ex presidente Eduardo Frei Montalva:

“Poco después del Golpe de Estado de 1973, el presidente Frei Montalva, que lo fue hasta 1970, lo explicó así el 74 en Nueva York a un ex ministro suyo que era alto funcionario de las Naciones Unidas: ‘toda la historia de Chile consiste en evitar que

los indios atravesen el río Bío-Bío (la frontera de guerra con los araucanos); con el gobierno de Allende y la Unidad Popular, los indios lo atravesaron; ¡por eso se produjo el Golpe!²

Sabemos qué significa esto: hegemonía absoluta. Siervo y amo coinciden en sus opiniones y percepciones. Y no obstante estaban allí los hechos. Ese ataque indio significó la nacionalización del cobre, nacionalización de la banca, aceleración de la liquidación del latifundio vía reforma agraria, un 20% del presupuesto anual destinado a educación, aseguramiento de la salud y la alimentación a miles de niños, etc. Todo en plena libertad de opinión, sin censurar ni un medio.

No sólo fue demasiado para los latifundistas y la burguesía de los negocios, sino también para el Departamento de Estado norteamericano, que desde el mismo momento en que se inició la campaña electoral para las elecciones del 70 financió fuertemente contracampañas y a medios, así también como sobornó a parlamentarios y dirigentes. Según el informe Church (emitido por el propio senado norteamericano el año 75), en total Estados Unidos inyectó 4 millones de dólares para impedir que asumiera Allende y luego para derrocarlo. Financió huelgas y luego internó armas para propiciar atentados a altos personeros y militares. En palabras de Nixon: había que hacer aullar la economía chilena.

11 de septiembre. Si los militares quisieron bombardear La Moneda para demostrar fuerza, atemorizar a la gente y evitar cualquier brote de resistencia, Allende decidió responder haciendo política hasta con su muerte. Su muerte trágica, su suicidio emulando a ese otro presidente de fines del siglo XIX, aplastado por la oligarquía (Balmaceda), daría a las izquierdas un mito aglutinante.

11 de septiembre. Se toma el poder la Junta Militar y se inicia una ola de represión y muerte inédita en Chile. Hasta el año 78 se trató exclusivamente de “extirpar el cáncer marxista”, como lo expresó

2.- Uribe, Armando, *El fantasma de la sinrazón y El secreto de la poesía*, Santiago: Beuveodrás Editores, 2001, p. 17.

enérgicamente el General del Aire Gustavo Leigh. Consecutivamente vino el experimento económico en el que nos encontramos atrapados hasta hoy y que ha determinado nuestras vidas. No fue coincidencia, el neoliberalismo (con el nivel de ortodoxia que se instaló en Chile) necesitaba previamente del disciplinamiento extremo del cuerpo social y del amedrentamiento de sus dirigentes. El Estado fue desmantelado progresivamente, las riquezas nacionales otra vez devueltas a los grupos extranjeros, la salud y la educación privatizadas y los derechos sociales conculcados. La resistencia era minoría, la mayor parte del país seguía estas políticas festivamente o asumiéndolas como el costo del restablecimiento del orden.

El período que va del 75 al 81 es clave en la historia contemporánea de Chile, tanto como el que va del 86 al 89. En el primero se produce la instalación del neoliberalismo (que va bastante más allá de unas políticas económicas). En el segundo se pacta (entre militares, derecha, departamento de Estado, Partido Demócrata Cristiano y partido Socialista) la perpetuación de éste como condición del traspaso del poder.

Es la cronología de las cúpulas. El pueblo tiene la propia. En mayo (mes de los trabajadores) de 1983 se inician las jornadas de protesta que terminarán desestabilizando la base social de régimen. El plebiscito de 1980, en el cual se debía aprobar o rechazar una nueva constitución, aunque fue un proceso llevado adelante sin ninguna garantía, sirve de indicador para hacerse una idea, si no del nivel de apoyo, al menos de aprobación, con que contaba el régimen. 70% aprobó la constitución de Pinochet y un 30% la reprobó. (Desde luego que en ese 70% hay que sumar a un grueso de población aterrorizada y que debía votar por obligación). En 1982, la estabilidad económica que el país había conocido anteriormente se fragmenta. La inflación se elevaba por sobre un 20%, el desempleo era del orden del 24% a lo largo del país y en algunas regiones alcanzaba hasta el 40%. El peso chileno por su parte, se devaluaba drásticamente. Diversos sectores de la economía chilena, desde el gran empresariado hasta los habitantes de las poblaciones de

Santiago, estaban siendo afectados por el colapso económico. Pero antes la reorganización del pueblo había trabajado en clandestinidad. El régimen registraba sus primeras fisuras.

Sin capacidad de generar algún grado de cohesión social, la dictadura de Pinochet comenzó a perder el inicial apoyo del Departamento de Estado, el tirano no les garantizaba condiciones de paz social para hacer negocios. Debían cambiar de peón. Este es un proceso paralelo a las jornadas de protesta que se desarrollan hasta 1986, a costo de más torturados y más desaparecidos. El día 2 de julio de este año una camioneta civil tripulada por militares en traje de combate, penetró en una protesta en el centro de Santiago. Bajaron, rociaron con gasolina a dos jóvenes y los hicieron arder ante el horror de sus compañeros: Rodrigo Rojas Denegri (fotógrafo, de 20 años, hijo de exiliados y que había resuelto volver a Chile para derrocar la dictadura) y Carmen Gloria Quintana. Aún humeantes los envolvieron en mantas y los fueron a botar en una acequia en las afueras de Santiago. Una patrulla de carabineros los descubrió y los dejó en el hospital más cercano. Rodrigo murió a los pocos días. Carmen Gloria vive todavía con las marcas propias de aquel acto de barbarie.

Estados Unidos se sintió aún más incómodo, no podía aparecer respaldando a un régimen similar al de cualquier gorila, los tiempos ya no estaban para eso. Se iniciaron conversaciones con altos dirigentes de la alianza de partidos opositores (que recogía a todos los antiguos, menos al Partido Comunista). En paralelo los gánsteres de CIA hicieron un nuevo trabajo, ahora para sabotear el régimen tiránico que habían ayudado a levantar: en 1989, luego de un llamado de amenaza a la embajada de Estados Unidos en Santiago, se descubren en el puerto de Filadelfia dos granos de uva, de un cargamento de toneladas, contaminadas con cianuro. De este modo el imperio ponía en jaque el gran logro exhibido por Pinochet: su economía agroexportadora. Documentos desclasificados por el National Security Archive muestran el siguiente diálogo: “Este hombre tiene las manos llenas de sangre”, le dijo el secretario de Estado

George Shultz al presidente Ronald Reagan mientras discutían sobre el futuro del general Augusto Pinochet. “Ha hecho cosas monstruosas”, concluyó el presidente.

Vistos estos datos se ha borrado en mi memoria aquel registro épico con el que por tanto tiempo me representé el fin de la dictadura. Porque aunque los gobiernos de la Concertación no han sido “lo mismo” que la dictadura (como dicen algunos apresurados críticos) si han guardado celosamente los rasgos estructurales de esta, por sobre todo acentuando lo más nefasto vistas hoy las cosas: el neoliberalismo a ultranza que engendra un tipo humano absolutamente incompatible con la democracia. Los efectos económicos de estos ni se llegan a comparar con sus efectos culturales. Por esto que el título de esta ponencia debe ser aclarado en este punto. Porque entre Allende y Bachelet no se pasa por Pinochet, Chile se quedó en él en buena medida.

Nuestra actual izquierda política no guarda ninguna memoria, que no sea puramente retórica, de la Unidad Popular. El historiador chileno Gabriel Salazar, ya en el año 1986, distinguía claramente qué tipo de relación estaba tejiendo con el pasado la vieja nueva clase política, la de aquella generación del 68’ que se aprestaba ahora a restaurar el orden roto: “La nueva crítica no es de rebelión –sostenía– frente a un orden histórico, sino ante la destrucción arbitraria de ese mismo orden. [...] Ante la destrucción arbitraria, el sentido común reacciona en términos conservadores restañando la herida por medio de echar mano a las tramas institucionales más gruesas del pasado”. Los mismos que años antes se habían desecho del pasado como un “fardo inútil” ahora aspiraban a él como lo único posible. Una actitud que busca recomponer el orden pre-UP, ya que si bien aquella sociedad tenía sus vicios, poseía un atributo que el candor de las pasiones utópicas no les había dejado ver en ese entonces: un consenso político que hacía posible la democracia, roto ese consenso vino la catástrofe. El presente y el futuro de Chile debían parecerse al pasado.

El pueblo quedó literalmente “colgado” tras este giro de sus antiguos líderes. Aquellos que habían luchado logrando salvar su vida ahora sufrían

una muerte más cruel, la muerte del alma, de la esperanza. Ya no eran los militares los asesinos, comenzaron a aparecer el alcoholismo y los suicidios de viejos militantes, otros tantos consiguieron una maquinaria productora de sentido de recambio en la religión o el ecologismo.

El 30 de noviembre un hombre llegó hasta el frontis del palacio de gobierno, él mismo se roció de combustible y se prendió fuego. Era Eduardo Miño, antiguo dirigente obrero y militante del Partido Comunista. Dejó la siguiente nota:

A la opinión pública:

Mi nombre es Eduardo Miño Pérez, carné de identidad 6.449.449-K de Santiago. Militante del Partido Comunista. Soy miembro de la Asociación Chilena de Víctimas del Asbesto. Esta agrupación reúne a más de quinientas personas que están enfermas y muriéndose de asbestosis, participan las viudas de los obreros de la industria Pizarreño, las esposas y los hijos que también están enfermos, solamente por vivir en la población aledaña a la industria.

Ya han muerto más de 300 personas de mesotelioma pleural, que es el cáncer producido por aspirar asbesto. Hago esta suprema protesta denunciando:

- 1.- A la industria Pizarreño y su holding internacional, por no haber protegido a sus trabajadores y sus familias del veneno del asbesto.*
- 2.- A la Mutual de Seguridad por maltratar a los trabajadores, enfermos y engañarlos en contra de su salud.*
- 3.- A los médicos de la Mutual por ponerse de parte de la empresa Pizarreño y mentirle a los trabajadores no declarándoles su enfermedad.*
- 4.- A los organismos de Gobierno por no ejercer su responsabilidad fiscalizadora y no ayudar a las víctimas.*

Esta forma de protesta, última y terrible, la hago en plena condición física y mental como una forma de dejar en la conciencia de los culpables el peso de sus culpas criminales. Esta inmólación digna y

consecuente la hago extensiva también contra: Los grandes empresarios que son culpables del drama de la cesantía, que se traduce en impotencia, hambre y desesperación para miles de chilenos. Contra la guerra imperialista que masacra a miles de civiles pobres e inocentes para incrementar las ganancias de la industria armamentista y crear la dictadura global. Contra la globalización imperialista hegemónica por Estados Unidos. Contra el ataque prepotente, artero y cobarde contra la sede del Partido Comunista (PC) de Chile. Mi alma que desborda humanidad ya no soporta tanta injusticia.

Eduardo Miño, Santiago, 30 de noviembre de 2001.

Eduardo Miño: “Esta forma de protesta, última y terrible, la hago en plena condición física y mental como una forma de dejar en la conciencia de los culpables el peso de sus culpas criminales”. Tirado casi a los pies del monumento a Salvador Allende la asociación era inmediata. Salvador Allende: “Estas son mis últimas palabras y tengo la certeza de que mi sacrificio no será en vano, tengo la certeza de que, por lo menos, será una lección moral que castigará la felonía, la cobardía y la traición”.

Para mí este último suicidio cerró un ciclo de la Historia Contemporánea de Chile. La dignidad no está ya dentro sino fuera del palacio de La Moneda... o debe estar en algún lugar. Habrá que ver el modo de entrar nuevamente.

LA UP COMO UTOPIA DEL PASADO (A 43 AÑOS DEL GOLPE DE ESTADO)¹

*L*a Unidad Popular fue una gran bella utopía. Parece ser ésta una verdad de izquierda. Genera el asentimiento automático del compañero o la compañera que escucha. No sólo concordamos, sino que el rango utópico infunde en nosotros una especie de orgullo. Nos reconocemos en esta utopía del pasado, hallamos ahí nuestro fundamento, y encontramos en ella tanta dignidad, tanta nobleza y heroísmo que quisiéramos conservarla intacta, “literal” (no sería raro que ya alguien fuera pensando postular a la UP como “patrimonio cultural intangible”).

Hay tal magnitud de sentido del dolor dependiente de la integridad de la Unidad Popular –y de Allende– que se nos hace imposible tan siquiera preguntarnos por cuanto de ella es todavía hoy reivindicable, qué de lo propuesto sería hoy posible, en fin, plantearnos si acaso no pudiera ser más bien ya una “utopía pasada”.

1.- Ponencia presentada en el Foro "El derecho al descanso: Medida 29 del gobierno del Presidente Salvador Allende", organizado por el Convenio de Desempeño para las Humanidades, Artes y Ciencias Sociales, Universidad de Valparaíso. Parque Cultural de Valparaíso, 9 de septiembre de 2016. Participaron en la mesa: Ximena Faúndez, Leonor Arfuch y Gustavo Celedón.

Al contrario, pareciera que es más fácil, en la cultura de izquierda, generar analogías –por cierto anacrónicas– entre el momento presente y el pasado para concluir que es necesario algo muy parecido a la UP. Nos es muy difícil preguntarnos si la necesitamos aún, o al menos si la necesitamos tal cual. Sería cosa de volver a mirar “las cuarenta medidas” para persuadirse de la necesidad de retomar el “proyecto interrumpido”: “Supresión de los sueldos fabulosos”, “Honestidad administrativa”, “Jubilaciones justas, no millonarias”, “Derecho al descanso”, “Previsión para todos”, “Asistencia médica sin burocracia”, “Medicina gratuita en los hospitales”, “No más estafa en los precios de los remedios”, “No más amarras con el Fondo Monetario Internacional”, etc.

La actitud conmemorativa, con su carga sentimental –y no poco “contrabando moral”– muchas veces obstaculiza la revisión crítica y ofrece el pasado conmemorado como lugar de peregrinación. Es difícil interrumpir esta dinámica del recuerdo de las víctimas sin correr el riesgo de ser insensible al dolor, o de interrumpir el duelo, pero tan o más insensible sería no abrir un espacio para examinar las claves dominantes de rememoración y descuidar la pregunta sobre el futuro de las izquierdas. Si hubo quienes murieron por un futuro que no pudieron ver, la tarea de desbloquear el horizonte histórico para tan siquiera pensar el futuro, es la mejor manera de hacer justicia. Me parece que la fidelidad al objeto perdido no nos deja ver claro y se va constituyendo más bien en un obstáculo para pensar la política incluso tal como se pensaba en ese pasado invocado: el día a día de la UP no era precisamente el de utopía, sino el de la estrategia, las alianzas coyunturales y no pocas veces las conjuras y las concesiones transitorias. Todo eso hoy nos asquea puesto al servicio del beneficio privado, y preferimos el refugio ético de la utopía del pasado. Una reacción comprensible, pero que pasada por el filtro de la melancolía tiene efectos paralizantes. De la fidelidad utópica y los principios no se deriva la acción política, sino “gestos”. Vivimos un tiempo “débil” en que el proyecto o la ideología han sido reemplazados por “la sensibilidad” de izquierda. La

acción es al proyecto, como el gesto a la sensibilidad. Lo que digo es que la fidelidad a un objeto perdido, que finalmente nosotros mismos hemos ido construyendo como lugar a salvo de los males presentes, nos ha capturado. Ya no es claro tampoco hasta dónde llega el duelo o si estamos en medio de un alargue inducido de este.

Lo que me propongo plantear aquí es que es justamente esta aparente evidencia rotunda, esta especie de consenso de izquierda sobre la UP como utopía del pasado, la que nos debe alarmar. El acuerdo sobre el pasado es algo en extremo atípico, y más aún si lo es sobre una experiencia como la Unidad Popular, un proyecto tan lleno de fisuras internas y luchas intestinas. Si es válido el principio según el cual hay una primacía del presente en la articulación de la memoria y que cada sujeto recuerda en tanto proyecta, debiéramos tener tantos recuerdos de la UP como proyectos sociales hoy. Entonces ¿por qué la coincidencia acerca de la cualidad utópica de la UP? El consenso sobre la UP o es expresión de un proyecto social unificado, que no se ve por ninguna parte, o de su inexistencia, y de la de cualquier otro tipo de proyecto en pugna. Desde luego diferencias de opinión acerca de “por qué fuimos derrotados” subsisten, pero por ello mismo no son sino huellas de proyectos pasados, al interior mismo de la UP. Al final de esas discusiones, y a la sombra de nuestros muertos y torturados, entendemos que debemos darnos la mano e inclinarnos ante la dignidad del proyecto de la Unidad Popular.

Pero ese carácter sacro —esta en mi propuesta— solo se puede postular desde el presente: la UP solo puede ser una utopía *del pasado*, lo que tiene que ver no únicamente, como lo he propuesto, con el sentido de las muertes y víctimas, sino, como luego lo argumentaré, con la “no disponibilidad” hoy del futuro. En su propio momento ¿era tan evidente como hoy que la UP era un proyecto utópico? Estoy seguro que si iniciáramos un diálogo franco, y privado, entre actores de aquel proyecto, o revisamos documentos de época, no llegaríamos a tal conclusión.

¿Cómo entender entonces las siguientes palabras de Allende—dichas aquí mismo en Valparaíso— en enero de 1971? Hablando sobre las contradicciones del proceso de reforma agraria sostenía:

“Todos estos son hechos que el pueblo tiene que entender para que pueda ayudar en el proceso de los cambios, en función de realidades y no en función de utopías”.²

No es un desliz, no es la única vez que Allende señaló la disposición utópica como un lastre en política. Y no es que sufriera el repliegue conservador de quien ha llegado ya al poder, entre otros motivos porque llegó a la presidencia, pero no es tan seguro que al poder.

Immanuel Wallerstein, al inicio de su *Utopística*, sostiene:

“Las utopías cumplen funciones religiosas y a veces también son mecanismos de movilización política. Pero políticamente tienden a fracasar, ya que son generadoras de ilusiones y —cosa inevitable— de desilusiones. Las utopías pueden usarse —y se han usado— como justificaciones de terribles yerros. Lo último que necesitamos son más visiones utópicas”.³

A la hora de hacer política la utopía es un mito que ya no presta tan buenos servicios, la utopía es un excelente aglutinador de voluntades en la medida que reenvía a un futuro lejano, a unos fines últimos y elevados con los que, justamente por lejanos y elevados, coincidimos fácilmente. Lo sublime de esos contenidos es proporcional a su lejanía, y la adhesión a ellos suele ser total en tanto el futuro lejano nos garantiza el no hacernos cargo de ellos en lo inmediato. Pero la política tiene

2.- Allende, Salvador, “En la inauguración de las jornadas de discusión popular”, 11 de enero de 1971, Aula Magna de la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile de Valparaíso, en: *Allende. Su pensamiento político*, Santiago: Quimantú, 1972, p. 62.

3.- Wallerstein, Immanuel, *Utopística. O las opciones históricas del siglo XXI*, Madrid: Siglo XXI editores, 1998, p. 14.

que ver con el tiempo corto, ya no con los sueños, sino con los planos.⁴ Siempre será menos noble, pero también más real y más exigente. No exige fe sino racionalidad práctica y no poca intuición y conocimiento de los móviles humanos. Pero existe también otro tipo de disposición utópica, más propiamente moderna, la que podemos designar como “radicalismo utópico”. Esta no supone el “más allá” de la utopía, sino su cercanía, supone la “aceleración del tiempo” –y la Revolución como medio– para aproximar su llegada. Propia de esta es la violencia y también la derrota. De manera que tenemos al menos dos disposiciones utópicas: una –fuertemente ética– cuyo centro de gravedad está en el futuro lejano y, otra –revolucionaria– que persigue, vía aceleración del tiempo, la realización inmediata de los altos fines. Ambas comparten, no obstante, una característica: su falta de atención al presente, en definitiva el abandono, cuando no el desprecio, del espacio de la política. Es –creo– con estas dos disposiciones que tuvo que lidiar Allende, las que sin duda están entre las causas del fracaso de la UP. La conflictiva relación que tuvo Allende con dichas disposiciones ha quedado plasmada en sus discursos, no solo con la cita arriba señalada, sino también en sus insistentes llamados a la unidad de acción y al respeto de los acuerdos dentro de la UP. En su discurso del 1 de mayo de 1971 decía:

“El compañero Víctor Díaz dijo: ‘compañero Allende, échele para adelante’. Yo le voy a echar para adelante, no le voy a poner el pie al freno, camaradas. Pero que lo sepan de una vez por todas, sobre todo los militantes de la Unidad Popular: aquí hay un gobierno y un Presidente [...] he puesto este ejemplo porque si cada cual toma el camino que se le ocurra, aquí se va a producir el caos, compañeros, y eso es lo que ellos quieren”.⁵

4.- Aludimos a la figura utilizada por Marshal Berman “metamorfosar los sueños en planos”. Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México: Siglo Veintiuno Editores, 1998, p. 86.

5.- Allende, Salvador, “Primer mensaje a los trabajadores de Chile”, 1° de mayo de 1971, concentración realizada en Plaza Bulnes de Santiago de Chile. *Op. Cit.* p. 104.

¹⁷ *Op. Cit.* p. 106.

En el mismo discurso hay otra mención en apariencia anecdótica: Allende exponía con preocupación los niveles de ausentismo laboral injustificado, a partir de un estudio de dos empresas fiscales encargadas al Contralor General de la República. Los compañeros trabajadores, sin duda comprometidos con su propia emancipación futura, no estaban respondiendo en el día a día del proyecto de la UP. Frente a esto la respuesta de Allende no deja de ser llamativa vista hoy: promueve la “toma de conciencia” de los trabajadores. Habla de “agricultores concientizados”, de “profesionales con conciencia social”, cerraba aquel discurso señalando: “sobre todo, deben tener conciencia de su responsabilidad los campesinos y los obreros”.⁶ Y antes, en aquel pronunciado en Valparaíso decía sobre los obreros del cobre: “su trabajo, indiscutiblemente, estará estimulado y alentado por la conciencia de ser él un obrero del cobre y un obrero del futuro de la patria distinta”.

Si uno sitúa en su contexto todas estas invocaciones, logramos ver que *la conciencia* es entendida aquí como la capacidad de situarse en medio de unas condiciones bien concretas de lucha que plantean el límite de “lo posible ahora” para un avance gradual lleno de incertidumbres. A partir de inicios de 1971 va apareciendo en los discursos de Allende el término “batalla de la producción”, como una fórmula para sobrellevar la inflación, la cesantía, y la falta de divisas por el bloqueo de nuevos préstamos extranjeros. Por ello, en palabras de Allende: “la responsabilidad está en los trabajadores”. No es mera inercia de la cultura de izquierda el recurso retórico al sujeto del trabajo como agente histórico protagónico, sino que “en verdad” la UP dependía cada vez más de la capacidad de producción de trabajadores comprometidos. Medidas como el derecho al descanso y el turismo popular son también medidas para el refuerzo de la producción, toda vez que no se trata del “derecho a la pereza” (parafraseando a Paul Lafarge), sino al descanso como fase necesaria para el desempeño eficiente en la batalla de la producción.

Cuando Allende habla de cambios en función de “realidades” y no de “utopías” lo que trata de decir es que la utopía, en medio de la lucha

6.- *Op. Cit.*, p. 106.

cotidiana, desordena, disgrega: sus fines son tan inalcanzables y tan nobles que toda acción siempre aparecerá como desviada o como abdicación de la causa y, en consecuencia, deberá ser sobrepasada por sujetos más fieles. En este sentido podemos decir que si bien la UP inicialmente se alimentó de la disposición utópica, esta fue su principal obstáculo a la hora de avanzar en su proyecto. La acción política, que es la respuesta a un desafío particular e inmediato, suponía la unidad para una acumulación de un poder que lograra equiparar al de los enemigos, y esos, lo sabemos con toda claridad ahora, eran sujetos muy potentes.

¿Por qué entonces las memorias ceden ante el recuerdo de la UP como una “gran bella utopía”? Aquí la respuesta habría que buscarla en los estímulos que recibe el sujeto que hoy recuerda. Agotar esta caracterización no es algo que esté en nuestras capacidades, ni este es el espacio para hacerlo, pero me referiré a lo que estimo más importante.

Dicho muy abruptamente: ya no disponemos de la idea de futuro. O al menos este ya no es lo que era: un campo en donde se podía extender la racionalidad para realizar lo que aún faltaba para la realización plena de nuestra humanidad. Lo que digo es que el planteamiento ha perdido verosimilitud. En primer lugar el “corto” siglo XX se ha ofrecido a este respecto como fuente de refutaciones: el sueño de la razón produjo monstruos, esto en lo que refiere tanto a catástrofes políticas como a la capacidad científico-tecnológica de manejo de la naturaleza. Pero la crisis de la idea de futuro, en lo grueso, no solo descansa en la desconfianza de la potencia humana, sino que se afianza en el descarte del dominio racional de lo real, pero ahora ya no solo por las perversiones de la razón, sino porque, en el mejor de los casos, un proyecto bien intencionado es más probable que resulte frustrado o absolutamente transformado producto de la extrema complejidad de lo real. Pareciera ser que la tesis de la aleatoriedad e inestabilidad de los mercados, que hacen imprevisible cualquier crisis, se ha extendido también a la política. Como se verá en estas condiciones no se puede proyectar nada. Como lo ha planteado François Hartog nos entregamos a un “régimen de historicidad presentista”. Con una salvedad

que me gustaría agregar: pareciera ser que tal entrega al destino y a la aleatoriedad es una actitud más bien de un “sujeto débil”. Las potencias o las grandes corporaciones consignan acciones que duran años para proyectos de siglo y medio. Al parecer el futuro no se ha obturado de igual manera para todos.

Pero podemos comenzar a entender que, en general, nuestra relación con la utopía sea nostálgica. Sin embargo es la relación de unas generaciones “de transición” que, por decirlo de alguna manera, aún portan energías utópicas o expectativas futuristas en un tiempo en que el futuro se nos ha clausurado. Es probable que al cabo de un par de generaciones más ya nadie extrañe el futuro.

Mientras tanto necesitamos reconducir nuestras energías utópicas: una opción es el pasado, otra suele ser “lo otro”, es decir las culturas que suponemos al margen del influjo de occidente.

Pero hacer de la UP una utopía del pasado está lejos de ser una operación inocua, pues no se agota en el giro compensatorio, sino que implica también suprimir su carácter político, lo que equivale a borrar su especificidad en una operación anacrónica inducida por dicha recanalización de las energías utópicas. Pero también se disciplina el recuerdo, se suaviza el contenido programático de la UP como una quimera de gente bien intencionada pero equivocada. Luego no extraña que la designación de la UP como utopía –“mera utopía”– sea aceptada sin problema, y con gesto concesivo también por la derecha.

¿HAY UN POTENCIAL HISTÓRICO DEL CINE POR SOBRE LA HISTORIOGRAFÍA?¹

Bajo esta pregunta no busco plantear, ni menos responder, la interrogante acerca de si el cine tiene más futuro que la historiografía. No es en este sentido que hablo de “potencial histórico”. Se trata más bien de plantearnos si el cine puede hoy hacer mejor lo que la historiografía moderna había hecho hasta aquí, al menos hasta antes de los posmodernismos historiográficos y las correspondientes retiradas “al texto”, “al código” a “lo local”, a “la identidad”, al “patrimonio”, etc.

Para poder efectuar el ejercicio que aquí pretendo, necesito advertirlos al menos de un par de cosas, primero: deben suspender aquella concepción del saber histórico como mera narrativa, como simple constatación de hechos pasados. Segundo: deben igualmente suspender la idea común que un film histórico es un film fiel a la época representada. No quiero decir que la narrativa y el establecimiento de lo “real pasado” (con todas las limitaciones de un conocimiento indiciario) le sean extraños a la historiografía, ni que las reconstituciones de época sean innecesarias para un film histórico. Lo que quiero plantear es que la potencialidad histórica de una obra historiográfica o de un film, no se posibilitan, respectivamente, por el escrupuloso inventario de acontecimientos y

1.- Ponencia presentada en “Imágenes, fracturas, memorias: primer coloquio Cine y Filosofía”, Instituto de Filosofía / Escuela de Cine, Universidad de Valparaíso, 23 de agosto de 2012. Participaron también Willy Thayer, Elizabeth Collingwood-Selby, Udo Jakobsen, Lenin Pizarro y Adolfo Vera.

cronologías, ni por la reconstrucción precisa del “paisaje” de época. La potencialidad histórica de la historiografía y del cine pasan por la generación, en el lector o espectador, de un absoluto extrañamiento ante el presente, que es la puerta a la toma de conciencia del carácter contingente (artificial, deliberado y aleatorio) de todo presente. La obra auténticamente historiográfica y el film propiamente histórico tienen en común la función de “minar” las bases del presente y así generar un espacio para al menos imaginar otra cosa en su lugar, necesariamente el lugar de un futuro presente.

¿Para qué dedicarse a la historia? Nietzsche lo contestaba a su modo en las *Segundas consideraciones intempestivas*:

“Pues no sabría yo qué sentido tendría la filología clásica en nuestra época, sino el de actuar inactualmente —es decir contra la época y por lo tanto sobre la época, y es de esperar que a favor de una época venidera”.²

Aquello que lleva un potencial histórico ha de ser reconocido por su poder reactivo sobre el presente. Tanto la historiografía como el cine avanzan en dirección a esta “inactualidad”, pero mediante unas operaciones y lenguajes específicos. Michel de Certeau definió la “operación histórica” en los siguientes términos: “el pasado es, ante todo, el medio de *representar una diferencia*. [...] la figura del pasado, conserva su valor primero de representar *lo que falta*. Con un material que por ser objetivo, está necesariamente *ahí*, pero es connotativo de un pasado en la medida en que, ante todo, remite a una ausencia, esa figura introduce también la grieta de un futuro. Un grupo, ya se sabe, no puede expresar lo que tiene ante sí —lo que aún falta— más que por una redistribución de su pasado”.³

2.- Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Córdoba: Alción Editora, 1998, p. 28.

3.- Al respecto ver la formulación del citado Michel de Certeau, “La operación histórica”, en: Jacques Le Goff y Pierre Nora (Comps.), *Hacer la historia*, Barcelona: Editorial Laia, 1985, p. 53.

De este modo nuestro habitual concepto de historia cambia su centro de gravedad del pasado al futuro (lo que falta).

Así debemos entender que *no todo recurso al pasado es histórico*. Pasa que la industria cultural ha hecho tanto uso del pasado –y ha empaquetado tantos productos con la etiqueta de la historia– que terminó por trivializar completamente el concepto de *lo histórico*.

Pero volvamos a la “operación”. Los historiadores necesitan de un “material objetivo”, es decir, de lo real pasado (recuperando la fórmula de Ricoeur). Pero no lo necesitan para construir “argumentos para obligar”, no es para la mera persuasión realista. Porque ¿con qué nos relacionamos si aquello que se nos ofrece como pasado en realidad no aguanta constatación ni prueba alguna? Si no nos relacionamos con el pasado lo hacemos con nosotros mismos, con proyecciones de nuestra propia cultura. Y en estas condiciones no hay posibilidad de extrañamiento alguno, todo lo contrario, pura afirmación de lo existente como “lo que siempre ha sido”. No hay diferencia (Otro) que nos interpele desde el pasado. En este sentido el peligro que vislumbra el historiador argentino Tulio Harperin Dongui en los actuales esfuerzos “didácticos” de “acercamiento de la historia a la gente”: el “que para hacer más comprensible el pasado lo identifique con el presente”, el hecho de que se proclame “descubrir en un supuesto pasado –que es sólo una alegoría del presente– lecciones válidas para ese mismo presente, ignorando de que para que la historia del pasado pueda ofrecer esas lecciones necesita ser de veras historia del pasado, mientras que lo que se confecciona de esa manera no lo es en absoluto”.⁴

Se podrá entender entonces cual es la real importancia de establecer lo mejor posible los hechos: sin ese trabajo riguroso (aunque “indicial” como ya advertimos) –que va más allá de la “reconstrucción” de edificios utensilios de época– no sabremos cual era esa imagen del mundo que tenían aquellos que nos antecedieron, qué batallas dieron y en nombre

4.- Harperin Dongui, Tulio, “El historiador y la tradición”, en: *Ñ. Revista de Cultura*, N° 343, Buenos Aires, *El Clarín*, 24 de abril de 2010, p. 25.

de qué, cuáles eran sus valores y concepciones de lo que debe ser una sociedad justa, una vida buena. Nada más sospechoso que una historia que nos muestra las épocas pasadas como otra versión de lo mismo que hoy tenemos (una historia a “lo Picapiedras” (Hanna-Barbera): ellos eran iguales a nosotros, con la única diferencia de que todo estaba hecho de piedra y madera). El pasado histórico ha de reconocerse por la perplejidad que nos causa derivada de su diferencia.

En lo que sigue trataré de dar cuenta –necesariamente con cierta impropiedad– del modo en que entiendo el cine funda su potencialidad histórica. Si por los motivos señalados arriba la historiografía requiere de un procedimiento indiciario para traer la diferencia del pasado, podemos decir que el cine se halla libre de este anclaje para jugarse todo en su lenguaje, en los llamados códigos filmicos.

Tal como lo planteara Renato Prada analizando *Aguirre la ira de Dios* (Herzog): en el “film debe primar su efecto estético y no su fidelidad al ‘hecho histórico’, a la crónica o a la novela histórica, pues lo que cuenta es sobre todo la instauración de un símbolo que nos haga pensar”.⁵ En este sentido un film propiamente histórico sería aquel que, con o sin reconstrucciones de época, propiciara en los sujetos de manera eficiente el extrañamiento del presente, o la distancia del pasado, mediante un efecto estético.

Desde luego, y tal como lo ha argumentado Hayden White en su construcción del concepto de *historiofotía*, el filme puede proceder historiográficamente. De hecho el planteamiento defendido por White es que el cine posee muchos más recursos que el libro para la representación histórica.⁶ (Y dada la aparente extinción del mundo letrado quizá sea el destino de los historiadores si es que estos no quieren quedar, o seguir, hablando entre ellos mismos). Pero lo que aquí me interesa es indagar no

5.- Prada, Renato, “Aguirre la ira de Dios: filme e historia”, en: *Revista de la Universidad de México*, N° 51, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, p.97.

6.- White, Hayden, “Historiografía e Historiofotía”, en: *Ficción histórica, historia y ficcional y realidad histórica*, Buenos Aires: Prometeo, 2010.

en la historiofotía –un género por venir que requerirá de historiadores alfabetizados en el lenguaje filmico–, sino en el cine.

Como en este terreno ando a tientas me valdré del comentario que Carlo Ginzburg realiza del *Satyricon* de Fellini.⁷

“Por ejemplo, *Satyricon* de Fellini. ¿Es una película histórica? No lo es claramente. Es más bien una película de Fellini”[...] Porque hay aquí una tentativa de crear, a través de lo inesperado, la distancia; [...] ha hecho, sin embargo, una escena extraordinaria, que tiene lugar hacia el comienzo de la película: en un cierto momento comparece un personaje que comienza a hacer gestos que no significan nada con respecto a nuestro código de gestos, ciertos gestos que quieren expresar emociones que nosotros no comprendemos. E inmediatamente después viene un corte. ¿Cuál es la idea? La idea, me parece, es la de que aquí se relata una historia – que tiene lugar en la antigüedad, pero eso no importa, porque ella podría perfectamente tener lugar en el futuro–, una historia que conocemos sólo de manera fragmentaria, y no sólo porque el *Satyricon* de Petronio es un fragmento, sino también porque la antigüedad es un fragmento” [...] “toda historia es un fragmento que conocemos sólo a través de fragmentos; es decir que la conocemos de manera inadecuada, como cualquier cosa que es *diversa*.

En contra de una percepción que nivela, Fellini quiere mostrarnos, por el contrario, que esta realidad es diversa: diversa en el tiempo, y en el espacio, y entonces por eso la gente gesticula de una manera que no esperamos, y habla de una manera que nunca ha existido. Y hay aquí una idea extraordinariamente atractiva para un historiador: es decir, que relatar significa reconstruir una historia en su diversidad. ¿Por qué son tan aburridos los libros

7.- Ginzburg, Carlo, “De todos los *regalos* que traigo al Kaisere... Interpretar la película, escribir la historia”, en: *Tentativas*, Rosario: Pro-historia Ediciones, 2004.

de historia en general? Porque los historiadores nos representan la historia del pasado, a la gente del pasado como si fuesen nuestros contemporáneos, emparejándolo todo, proyectando su presente y creando una serie de anacronismos continuos. La parte laboriosa del trabajo del historiador consiste en reconstruir, en recuperar sin anacronismos esta diversidad, y tal recuperación es muy difícil. Y me parece que Fellini intenta hacer algo parecido, tratando de crear un efecto de extrañamiento: esta gente extraña que gesticula de manera imprevisible, y que habla una lengua que no conocemos, nos desorienta profundamente. Y creo que el trabajo del historiador tiene propiamente esta finalidad: extrañarnos, desorientarnos, y obligarnos a mirar a la realidad, a los individuos, a las relaciones sociales, o a las invenciones tecnológicas, en un sentido que va en contra de nuestras percepciones, que nos llevan a retraducirlo todo, proyectando el hoy sobre el pasado”.⁸

Y no obstante ese anacronismo que Ginzburg atribuye a los libros de historia también lo encontramos a la orden del día en lo que convencionalmente llamamos “filmes históricos”. Valdrá la pena insistir en lo ya señalado: al proyectar nuestros propios significados en significantes del pasado, pese a ser materialmente idénticos, terminamos relacionándonos con nosotros mismos, en una versión análoga a aquella “historia *pop*” formulada por Jameson. No hay interpelación posible somos confirmados en nuestra posición presente como “definitiva”. Quizá sea éste el secreto en que se funda el éxito de los llamados “filmes históricos”: no le causan incomodidad a nadie, más bien nos reconfortan. Se trata de films tan exitosos como no históricos. Y no porque no den cuenta cabal del pasado (no es esto lo que le debemos exigir al cine), sino por renunciar a la posibilidad de construir “un símbolo que nos haga pensar”. Tal como los ha planteado Ginzburg, lo mismo es que la diferencia se localice en el pasado o en el futuro, lo importante es proyectar la distancia que suscita el extrañamiento.

8.- Ginzburg, Carlo, *Op. Cit.*, pp. 151-152.

Tal como lo ha advertido Eduardo Grüner: “Adorno (más ‘realista’, pero no necesariamente más ‘materialista’ que Benjamin) conserva, sin embargo, ese lugar del arte por ser una memoria anticipada de una reconciliación que no ocurrirá, el arte contrasta con el mundo presente y se transforma en su crítica más radical justamente cuanto más contrasta con él: el ‘arte autónomo’, el que menos ‘refleje’ la realidad, es por ello mismo el más insobornablemente *político*”.⁹

9.- Grüner, Eduardo, “Recuerdos de un futuro (en ruinas)”, en: Marcelo Percia (Comp.), *Ensayo y subjetividad*, Buenos Aires: Eudeba, 1998, p. 52.

MEMORIA Y MOVIMIENTO SOCIAL EN EL CHILE NEOLIBERAL¹

En la presente intervención me referiré a la relación que se establece entre memoria y movimiento social en dos obras del Chile actual: *En el nombre del poder popular constituyente (Chile, siglo XXI)* (Santiago, 2011) de Gabriel Salazar y, secundariamente, *El despertar de la sociedad. Los movimientos sociales en América Latina y Chile* (Santiago, 2012) de Mario Garcés. Ambas obras fueron escritas y editadas al calor del llamado movimiento estudiantil del 2011. Son claramente –por su escritura y materialidad– “libros de combate”. Es el discurso historiográfico que sale al encuentro, o asiste el nacimiento, de “el sujeto de la historia”.

Como señalamos al comienzo nos interesa develar los alcances del concepto de memoria con que se opera y el rol que se le asigna a esta en relación a la rehabilitación del sujeto histórico, lo que explicaría en gran medida el modo en que éste es imaginado.

Ambas obras comparten un planteamiento fundamental: la continuidad del actual movimiento con luchas sociales de largo aliento. Valgan dos citas en extenso a modo de constatación. En la obra de Salazar se lee:

1.- Exposición en el *Primer Simposio de la Sección Estudios del Cono Sur - LASA 2015*. Mesa: Demandas de Memoria: identidad y política en el siglo XX Chileno, Universidad de Playa Ancha, 7 de agosto de 2015.

“Ténganlo presente, no lo olviden nunca: ellos son hijos *nuestros*, vástagos directos, en primer lugar *del* endeudamiento con el mercado. Y a través de sus padres, *de* la ‘transición’ traicionada. Y por sus abuelos *del* terrorismo militar. Y por sus bisabuelos, *de* la tronchada democracia ‘liberal’ de 1938-73. Son hijos, pues, de una memoria social profunda.” [...] “¿Alguien no lo cree? ¿Y de dónde creen señores, que los ‘pingüinos sacaron su energía y sabiduría como para impulsar su poderosa e inesperada rebelión, que ha convulsionado el espacio público desde 2005?”.²

Sabemos que en el resto de la obra de Salazar esta herencia se hunde en profundidades históricas mayores, al menos en las luchas independentistas. Pero lo que nos interesa relevar aquí es el tono persuasivo que utiliza en el libro citado en particular. Así enuncia:

“En dos oportunidades señeras hemos blandido ese poder:

- a) A partir de 1822, cuando decidimos derribar la dictadura antidemocrática y criminal de Bernardo O’Higgins [...]
- b) A partir de 1918, cuando decidimos “sustituir” el fracasado régimen oligárquico-parlamentarista [...].”³

Por su parte Mario Garcés prefiere apelar a un documento colectivo, del que fue principal artífice, para afirmar idéntico postulado que Salazar:

“Si bien este movimiento corresponde a un momento nuevo de la política y de la historia social posdictadura, este sólo puede comprenderse desde la perspectiva más amplia de la historicidad siglo xx en Chile. En el curso de ésta, la equidad educacional junto a las limitaciones legales impuestas al capitalismo anárquico, habían alcanzado una maduración estructural en los años ‘60 y ‘70, siendo este proceso abortado con el golpe del ‘73 en

2.- Salazar, Gabriel, *En el nombre del poder popular constituyente (Chile, siglo XXI)*, Santiago: LOM, 2011, p. 24.

3.- Salazar, Gabriel, *Op. Cit.*, p.31.

su fase de plena consolidación. El movimiento social estudiantil actual es expresión de la voluntad y del acto de recuperación de esa hebra rota de nuestra historicidad. Es la irrupción del brote de la semilla que fue pisada y soterrada por la bota dictatorial y el neoliberalismo. Es el renacimiento, en la nueva generación, del sueño y voluntad de sus padres de fundar una sociedad basada en la democracia, la justicia social y los derechos humanos fundamentales”.⁴

Y más adelante insiste luego de revisar las luchas sociales de 1903 en adelante:

“Los límites de esta transición son los que el 2011 se han tomado las calles para cambiar el sistema educativo nacional, pero ahora con el retorno de los porfiados ‘movimientos sociales’”.⁵

En tanto libros de combate, ambos textos fundan su estrategia retórica en esta continuidad “constatable” a la luz de la historia popular chilena. El mensaje a los estudiantes del 2011 es claro: ustedes son los herederos. Pero ¿qué es lo que hace posible afirmar esta continuidad? Aquí los historiadores no proceden del mismo modo, mientras Garcés se mantiene en un registro argumentativo a partir de la exposición, es decir procediendo en base a algún grado de objetivación historiográfica, Salazar prefiere partir afirmando “desde dentro” –como él mismo lo ha postulado en otros escritos⁶–, es decir apelando a un dato de la experiencia del sujeto popular, del que desde luego él debe ser parte. Ese dato es el de la activación social por vía de una suerte de sedimentación cultural-popular, de la maduración de esa “memoria social profunda”. La memoria es del sujeto pero con una particular autonomía respecto de él (de hecho

4.- Garcés, Mario, *El despertar de la sociedad. Los movimientos sociales en América Latina y Chile*, Santiago: LOM, 2012, p. 24.

5.- Garcés, Mario, *Op. Cit.*, p.135.

6.- Salazar, Gabriel, *Op Cit.*, p.31.

la memoria explica al sujeto). La memoria social aquí funcionaría como un *a priori*, como el continente que da forma y hace posible toda nueva experiencia a partir del encuentro con un nuevo dato histórico que emerja de la contemporaneidad. La demostración de la eficacia de esta memoria la extrae Salazar de los hechos: la historia de las luchas sociales demuestra que esa memoria ha estado siempre presente, activa. Salazar, en su doble figura de historiador y partícipe del mundo popular puede hablar desde dentro y desde fuera, puede afirmar y argumentar, es, como lo fueron todos los filósofos de la historia, alguien dotado de una gracia particular para ver lo que otros no pueden.

La presencia de esa memoria, que podemos constatar en cada “reventón social”, es lo que permite hablar de un sujeto popular, la verificación de la continuidad asegura la identidad del sujeto pese a sus diversas formas. Y como la de *sujeto popular* es una categoría fabricada para reunir la heterogeneidad (lo que no cabe, por ejemplo, en *el proletariado*), siempre será posible constatar la presencia del mismo sujeto bajo un sin número de rostros que, no obstante, tendrán en común el nutrirse del repertorio de experiencias de esa “memoria social profunda”. Dicha memoria termina por ser el recurso explicativo de todo aquello que podría quedar rezagado en el relato como “inverosímil”, no hay anomalía histórica que no pueda ser domesticada por recurso a tal memoria. Es esta función la que, sostengo, hace que Salazar –y la buena cantidad de seguidores que tiene– no esté en condición de detectar la novedad, lo inédito que lo obligue a “pensar contra sí mismo” (como sostiene Ginzburg que debe hacer todo historiador para no dejar de serlo).⁷

Las trampas que puede esconder tal propuesta fueron expuestas hace ya tiempo por Tomás Moulian, en 1990, con ocasión de la presentación de *La violencia política popular en las “grandes alamedas”* de Salazar:

“A través de otros razonamientos que los del marxismo –sostenía Moulian–, estamos de nuevo atrapados en el esencialismo del sujeto. Solamente se cambia el protagonista indispensable de la historia. [...] La

7.- Ginzburg, Carlo, *Tentativas*, Rosario: Protohistoria, 2004, p.43.

paradoja es brutal: se cae en ese esencialismo buscando ser radicalmente historicista. Algo pasa en la cadena de razonamiento”.⁸

Pero el descargo de Salazar nunca fue teórico ni historiográfico, sino político en el sentido más pedestre del término. En el prólogo de la segunda edición de su libro, el 2006, acusó a Moulian de ser parte de un boicot orquestado por la izquierda renovada, que llevaba adelante la transición chilena, para destruir la propuesta de su obra: el del camino alternativo a los pactos, es decir, el de la “soberanía popular”: “la decisión institucional fue realizar esa destrucción en el lanzamiento del libro, lo que se hizo en un evento cerrado, con solo invitados seleccionados (el autor solo pudo invitar a cinco personas). La tarea se realizó por texto y voz de Tomás Moulian”.⁹

A mí me parece que la crítica de Moulian –incluso si fuese cierta la teoría del boicot– fue certera y no tuvo respuesta satisfactoria. Pero lo que aquí me interesa añadir en este sentido –en el de la crítica a este esencialismo que ahora alimenta el ego estudiantil movimientista– es la duda acerca de la posibilidad de continuidad objetiva de esa memoria hoy, sin perjuicio de que fuera posible verificarla entre otros hitos del pasado. Mi punto de apoyo para formular esta duda es la radical discontinuidad respecto de la historia del país que se construyó a partir del Golpe, discontinuidad que pasa desapercibida tras ciertas continuidades estructurales (como la del lugar que seguimos ocupando en el mundo, la definición de nuestra economía y la subsistencia de una elite dirigente que sigue siendo la bisagra entre materia primas, mano de obra y capital extranjero). La discontinuidad estaría a nivel microscópico, a nivel de los sujetos o los modos de individuación.

Lo constatable es que no hay, en ninguno de los libros que aquí nos ocupan, siquiera una alusión a los perversos refinamientos de domina-

8.- Moulian, Tomás, “¿Historicismo o esencialismo?”, en: *Proposiciones 20*, Santiago: SUR, 1991, pp. 287-290.

9.- Salazar, Gabriel, “Prefacio a la segunda edición. Reposicionando las críticas”, en: *La violencia política popular en las ‘Grandes Alamedas’. La violencia en Chile 1947-1987 (Una perspectiva histórico-popular)*, Santiago: LOM, 2006.

ción que introduce el neoliberalismo, más aún en Chile, quizá junto con Corea del Sur, los modelos más puros del planeta. Hoy sabemos, más que antes, precisamente por obra de una teoría del sujeto o por los estudios acerca de la producción de subjetividad, que el neoliberalismo afirma su poder positivamente, es decir no tanto por lo que prohíbe, sino por lo que nos hace desear, incluso lo que “deseamos críticamente”. Como lo ha propuesto Han, el neoliberalismo no opera tanto por procedimientos biopolíticos como psicopolíticos.¹⁰ Estos procedimientos inducen a una convicción fundamental: que nuestra vida es una realización libre, cuando nuestras acciones no son sino resultado y refuerzo del neoliberalismo. Y tal convicción tiene un instrumento de difusión y realización fundamental: los *mass media* y los medios informáticos de interconexión permanente por el que nos mostramos y construimos ¿Es casual entonces que, en Chile, el inédito, masivo e inducido acceso a los medios electrónicos coincidiera con la total apertura de nuestros mercados y la inducción a una vida de consumo? ¿Tiene este acceso los efectos democratizadores que todos predicán? ¿No es más bien el complemento necesario que aplaca los descontentos y deriva el malestar del neoliberalismo? Valdría la pena ir teniendo en cuenta la afirmación de Richard Sennett: “Los medios de comunicación masiva aumentan infinitamente el conocimiento que la gente tiene con respecto a aquello que acontece en la sociedad e inhibe infinitamente la capacidad de la gente para convertir dicho conocimiento en acción política”.¹¹

Frente a esto, y si la memoria es un componente de la subjetividad, tenemos el deber de no esquivar la pregunta sobre el estado actual y el futuro de la memoria. El auge de sucedáneos de ésta, y de la historiografía, como lo es la producción y consumo de patrimonio, algún indicio nos da. Tal como lo ha mostrado Hartog el patrimonio es el modo de tratar con el pasado que se da el sujeto en un régimen de historicidad

10.- Han, Byung-Chul, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona: Herder, 2014.

11.- Sennett, Richard, *El declive del hombre público*, Barcelona: Anagrama, 2011, p. 348.

presentista, es decir en donde la dimensión de futuro se da por descartada y por tanto no se exige pasado que ilumine (solo se lo consume).¹² Si ya Benjamin en los años '30 advertía sobre la crisis de la experiencia y el eclipse de la memoria frente a otros sucedáneos como la historiografía y la novela, hoy nos encontramos ante la dificultad misma de tratar con el pasado. No se podría postular hoy la continuidad de la memoria a menos que la pensemos en términos genéticos o postulemos una autonomía inconsciente de ella. Si fuera así significa que ya no podemos recordar por nosotros mismos: la memoria no nos pertenece, sino que nosotros le pertenecemos a ella. Como se observará la tesis de la continuidad es algo que se puede pagar demasiado caro en términos teóricos y políticos. Abandonarla implicaría quedarse mudo. Llevarla hasta su límite sería suicida. A mí me parece que es este dilema el que hace que en uno y otro libro aquí tratado se concluya básicamente del mismo modo: existe una continuidad de la actual lucha con las antiguas, los jóvenes son los herederos... pero no es aún su momento. En palabras de Garcés:

“La experiencia de los estudiantes, en este sentido, es emblemática: por más que se movilicen se enfrentan con barreras infranqueables, a menos que generen una crisis política de tal envergadura que obligue a la reforma política”.¹³

Por su parte Salazar concluye preguntándose si realmente dispone la actual generación de aquel “capital social”, acumulado desde tiempos coloniales, que funciona como caja de herramientas del pueblo soberano. He aquí su respuesta:

12.- Hartog, François, *Regímenes de historicidad*, México: Universidad Iberoamericana, 2007. También la entrevista que realicé a Hartog con ocasión de su visita a Valparaíso el 2013: Aravena, Pablo, “François Hartog: la historia en un tiempo catastrófico”, en: *Cuadernos de Historia* 41, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, pp. 227-234.

13.- Garcés, Mario, *Op. Cit.* p.150.

“Si esta precondition no está, o existe en un estado larvario, lo razonable parece ser que, en ese caso, es mejor intensificar el proceso de formación y potenciación de esas ‘tradiciones’ antes de entrar en una acción decisiva”. [...] “Tal vez es mejor continuar intensificando nuestro proceso autoeducativo acumulando ‘experiencias de poder’”.¹⁴

Lo he enunciado ya arriba: mientras no estemos, no solo preparados sino que dispuestos a pensar *lo inédito en la historia*, nuestros discursos seguirán siendo impotentes o derechamente conservadores.

14.- Salazar, Gabriel, *En el nombre del poder popular...* pp. 74 y 89.

LA REBELDÍA ESTUDIANTIL EN EL CHILE DE PINOCHET (¿Y HOY?)¹

En el documental *Actores Secundarios* (Jorge Leiva y Patricia Bustos, 2004) se registra un breve diálogo entre antiguos y nuevos estudiantes del Liceo de Aplicación, en que uno de los primeros pregunta: “¿saben ustedes a cuantos estudiantes de este Liceo mataron en la dictadura?”, “No sé”, contesta uno. Otro dice: “a todos los presidentes de curso, me dijeron a mí”. “¡No!, no fue así”, impone el exalumno y exmilitante, entre desconcertado y molesto: “Entre 1976 y 1989 mataron a veintisiete compañeros suyos, ¿no sabían?”. “Sí, un tío mío que estudió aquí me dijo que este Liceo había sido como combativo”, contesta otro estudiante para calmar el malestar del que interroga. Malestar que se transforma en amarga risa cuando escucha la respuesta a su última pregunta: “¿Y en qué están los Centros de Alumnos ahora?”. “No sé... no sirven pa’ na... pa’ puro hacer fiestas...”.

1.- Intervención en el Seminario *Las Rebeldías Estudiantiles en América Latina Ayer y Hoy*. Organizado por el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos (CECLA). Realizado en el Salón de Honor de la casa central de la Universidad de Chile, el 31 de Agosto de 2011. Participaron en la actividad también Ximena Goecke y Giorgio Boccardo.

En contra de lo que se podría suponer, no he comenzado citando este episodio para iniciar un aleccionamiento sobre el “deber de memoria”, sino para graficar el contraste entre la violencia a la que se vio expuesta la generación del 80’ y la que afecta a la actual. Gabriel Salazar ha abreviado el problema al sostener que a la violencia militar y el autoritarismo se ha agregado la violencia del mercado y del neoliberalismo. Pero ¿qué significa esto en términos concretos, en su proyección social y política? ¿A qué tipos de rebeldía dan pie cada una de estas formas de violencia? ¿Es posible la *rebeldía* –propiamente tal– frente al actual tipo de violencia? ¿Es el actual movimiento estudiantil “rebelde”? Me preocuparé de desarrollar el planteamiento del que arrancan estas preguntas intuyendo el riesgo de que se las juzgue como inoportunas, artificiales o como “cosa de intelectuales”, esto es, tal como parece establecerlo el *sentido común* imperante, como un tipo de reflexión anodina, cuando no derechamente paralizante.

No creo que sea apropiado –al menos en este lugar y entre quienes nos hemos dado cita– amasar nuestras conciencias relatando los detalles de la violencia física que se desató en contra de cierto sector de la sociedad chilena luego del Golpe de Estado, pero sí valga, con ocasión de este coloquio, el volver a hacer hincapié en que ella tuvo como principal protagonista a los sectores juveniles. Las escuelas, colegios, liceos y universidades adecuaron su estructura para la vigilancia y neutralización de cualquier elemento conflictivo. Tal como se podía leer en el 6° punto de la Declaración de Principios de la Junta de Gobierno (1974): “Las Fuerzas Armadas y de orden no fijan plazo a su gestión de Gobierno, porque la tarea de reconstruir moral, institucional y materialmente al país, requiere de una acción profunda y prolongada. En definitiva, resulta imperioso cambiar la mentalidad de los chilenos”². Era más o menos obvio que para dicha labor había que concentrarse en “las juventudes”.

La intervención militar en los establecimientos educacionales asumió una dirección paralela del proceso educativo, el Ministerio de Educación

2.- Junta de Gobierno, *Declaración de principios del gobierno de Chile*, División de comunicación social, Santiago, (Marzo, 11), 1974, p. 27. (Cap. 3)

quedaba reducido a funciones técnico-administrativas mientras el "Comando de Institutos Militares" se hacía cargo de lo que se debía y no se debía enseñar. En el mes de Agosto de 1974, emanó desde dicho Comando una circular dirigida a todos los centros educacionales, en la que se señalaban algunas medidas para la urgente rectificación, tanto del antiguo órgano de administración como de los contenidos de los programas hasta entonces vigentes. Administrativamente se establecieron "sectores escolares" bajo la responsabilidad de un "delegado militar" quien estaba facultado para ejercer disciplina dentro de las escuelas que conformaban su sector, la circular establecía que el director de cada escuela sólo debía dirigirse a la autoridad del Ministerio de Educación por cuestiones exclusivamente administrativas o técnico-pedagógicas, mientras que debía recurrir a la autoridad militar cuando se tratara de cuestiones de "seguridad y aspectos conflictivos de la enseñanza".

La violencia se dejaba sentir como pura coacción, penetraba el aparato educacional a todo nivel. Los Programas Educacionales Transitorios y los distintos números de la Revista de Educación, editados por el ministerio en 1974 fueron claros al respecto: "Todos los canales que confluyen en el hacer docente del país han sido puestos al servicio de una causa única y clara: lograr la superación de las limitaciones nacionales mediante una adecuada formación de las generaciones emergentes. Todo ello dentro de cánones estrictamente chilenos, asegurando el mantenimiento de las virtudes propias del ser nacional y rectificando aquellas conductas que casi siempre por influencia foránea, pudieran constituirse en freno del proceso reconstructivo"³. Así mismo, la ya mencionada circular del Comando de Institutos Militares, indicaba todas las situaciones que los Directores debían informar a la autoridad militar:

"[...]Denuncias probadas respecto de profesores, auxiliares o personal administrativo bajo su dirección directa y culpables de

3.- Ministerio de Educación, *Revista de Educación*, N° 49, 50, 51, Santiago, Noviembre de 1974, p. 3.

haber realizado en sus cursos o actividades: comentarios políticos; difusión de rumores mal intencionados sobre las actividades del gobierno o de grupos extremistas; difusión de bromas o de historias raras relativas a la gestión de la junta o de sus miembros; distorsión de los conceptos o valores patrióticos; distorsión de los contenidos de los textos de estudio, dándoles interpretaciones parciales; no realización de los horarios de clase o de los programas de las materias; propuesta de realización de reuniones en el recinto del establecimiento o fuera de él; sin la autorización correspondiente de la autoridad militar; propagación de ideas destinadas a socavar en los docentes, personal auxiliar y/o administrativo el concepto de autoridad del director con respecto a todo su personal (docentes y alumnos); no obediencia de las disposiciones emanadas del ministerio de educación o de la autoridad militar en forma rápida y eficaz, especialmente de aquellas relacionadas con la exaltación de valores patrióticos; propagación de ideas destinadas a forzar al director o presidente de organismos tales como los centros de alumnos, centros de padres de alumnos, los centros de profesores o cualquier otra autoridad por el ministerio a introducir el sistema de votaciones para elegir a sus integrantes en vista de objetivos partidistas ya extirpados”.⁴

En las universidades el asunto no era demasiado distinto, conocida es la designación de rectores en su mayoría militares, o civiles adeptos al régimen, como también la designación de centros de estudiantes afines, con una orgánica definida por el régimen, tal como lo fue la FECECH (Federación de Centros de Estudiantes de Chile), creada en la segunda mitad de los setenta.

La junta militar al parecer desde un principio tuvo claro lo señalado por Hobsbawm en su *Historia del Siglo XX* acerca de los sectores universitarios: “Tal como lo revelaron los años sesenta –sostiene el historiador– no sólo

4.- Circular del "Comando de Institutos Militares", Agosto, 1974.

eran políticamente radicales y explosivos, sino de una eficacia única a la hora de dar una expresión nacional e incluso internacional al descontento político y social”. Y aun agrega Hobsbawm: “En países dictatoriales, solían ser el *único* colectivo ciudadano capaz de emprender acciones políticas colectivas, y es un hecho significativo que, mientras las demás poblaciones estudiantiles de América Latina crecían, en el Chile de la dictadura militar de Pinochet, después de 1973, se hiciese disminuir su número: del 1,5 al 1,1 por 100 de la población”.⁵

Pero los estudiantes fueron capaces de crear y articularse. Fue frente a los aparatos *ad-hoc* a la dictadura que se levantó (1976-1982) la ACU (Agrupación Cultural Universitaria) hasta la recomposición de la FECH. Así también los secundarios con las tomas de liceos (el primero de ellos, el Valentín Letelier en 1984), para luego articular el Comité Pro-FESES. Ambos organismos con estructuras democrático-representativas, y por lo tanto con sus respectivas vanguardias, grupos de choque, comités políticos, etc.

El planteamiento que deseo introducir en este punto es que el tipo de violencia a la que se vieron expuestos los sectores estudiantiles desde fines de los setenta y los ochenta, fue una violencia “explícita”, que –pese al miedo o gracias a la inconsciencia del peligro que corrían– generó de parte de estos sujetos una organización también explícita y más tarde un grado de violencia política también explícita. Pero ¿qué se quiere indicar aquí resaltando el carácter “explícito” de los fenómenos aludidos? Pienso en la diferenciación entre violencia *objetiva* y *subjetiva* introducida por Žižek.⁶ Según éste la violencia objetiva es la violencia inherente al estado de cosas “normal”, en este sentido “es invisible puesto que sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos lo subjetivamente violento”.⁷ Siguiendo esta distinción, tanto la violencia de los aparatos de seguridad, como también la introducida mediante la institucionalidad educacional, eran percibidas como “subjetivas”, es decir a-normales o impropias por

5.- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires: Crítica, 1999, p. 300.

6.- Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Buenos Aires: Paidós, 2009.

7.- Žižek, Slavoj, *Op. Cit.*, p. 10.

un basto sector de la sociedad chilena y la comunidad internacional. Era percibida por sobre ese “nivel cero”, fundamentalmente porque los niveles de violencia objetiva (desigualdad, hambre, exclusión, etc.) en Chile habían bajado durante los períodos de Frei y Allende por vía de una creciente democratización social (afirmación ésta que contradice, o al menos matiza, la tesis de la creciente violencia que impera en los análisis de las causas del Golpe, por lo general deudores del planteamiento de Mario Góngora).

Desde luego la situación del Chile postdictatorial, graficada en el diálogo citado al inicio, es muy distinta. El nivel cero, o violencia sistémica –“aquellas consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento homogéneo de nuestros sistemas económico y político”–, llega hoy a niveles aberrantes.

“Las violencias subjetiva y objetiva no pueden percibirse –indica Žižek– desde el mismo punto de vista”, la violencia objetiva “puede ser invisible, pero debe tomarse en cuenta si uno quiere aclarar lo que de otra manera parecen ser explosiones ‘irracionales’ de violencia subjetiva”.⁸ Se requiere distancia y tiempo, se requiere historizar la violencia para hacerla visible y distinguir sus grados. El malestar del exalumno y exmilitante de *Actores Secundarios* es un síntoma del extrañamiento entre pasado y presente. Pero es un extrañamiento desigual: para el actual alumno las luchas pasadas son exóticas, mientras que para el exalumno la actual pasividad es inconcebible. Lo que hace la diferencia aquí es el “a priori” político, el aparato categorial, el sustrato interpretativo, si se quiere, patrimonio del exalumno e inexistente en el actual, o más bien en posesión de otro bien distinto (mercantil, de la imagen, el espectáculo. O en el mejor de los casos *cultural*, como confía Salazar, para esquivar la hipótesis de la “anomia” social)⁹.

Y, no obstante, el movimiento hoy en curso comenzó –hasta donde sabemos– por iniciativa de los actuales estudiantes. La generación del 80’ podrá tener la clave, la distancia –como explicaremos más adelante, in-

8.- *Op. Cit.*, p. 10.

9.- Ver al respecto Salazar, Gabriel y Pinto, Julio, *Historia contemporánea de Chile V. Niñez y juventud*, Santiago: LOM, 2002, p. 233 y ss.

cluso la *rebeldía*–, pero fue anulada como colectivo por el aparato político postdictatorial. Habían aprendido a reaccionar ante la violencia subjetiva, y suprimida ésta quedaron nadando en el *vacío* (vino la depresión, el alcoholismo, el suicidio, el exilio “al interior” de la nueva sociedad y las conversiones). A excepción –tal como lo proponen Salazar y Pinto en su *Historia Contemporánea de Chile*⁴⁷– del Movimiento Juvenil Lautaro, que estimó que la llamada “vuelta a la democracia” no significaba mucho y que todavía había luchas por dar a nivel de la vida cotidiana (movimiento solitario y excéntrico visto en el nuevo contexto)

La pregunta (la gran pregunta) hoy es: ¿Desde dónde? ¿Por qué? ¿Cómo pudo surgir el actual movimiento desde una subjetividad más bien despolitizada? Sabemos las respuestas que se dieron de manera inmediata: el poder aglutinador, en su contra, de un gobierno formalmente de derecha y la falta de miedo de una generación que no pasó por la mano de Pinochet. Pero, según mi criterio, lo primero es plantearnos la pregunta –incómoda desde luego– de si el actual movimiento es lo que parece o queremos que sea: un movimiento social de verdadero alcance político. Pregunta, esta, no pertinente si aceptamos, otra vez, con Salazar y Pinto, que la *historicidad* de la juventud actual sigue trabajando, ya no en el registro político, sino en el *cultural*, es decir en la conformación de identidades, repliegue en culturas locales, en el Hip-Hop, etc. “Hoy no se observan vanguardias juveniles como en 1920 o 1968. O es que no hay, o todos lo son”,¹⁰ afirman los historiadores, de modo que la falta de movimiento como su posible aparición –sin las estructuras conocidas– queda igualmente cubierta por su “paradigma”.

Y ¿Qué no es evidente que éste es un “movimiento”? ¿Qué hacemos acá entonces? No pondré en duda que sea un movimiento que lleva claras reivindicaciones, y que suscita –por ahora– el apoyo de buena parte de la sociedad. Lo que quiero dejar planteado en esta intervención, dado el título de convocatoria de esta actividad, es si se trata realmente de *rebeldía* estudiantil.

10.- *Op. Cit.*, p. 234.

En este último punto estimo pertinente introducir la pregunta que se hace Julia Kristeva: ¿es posible la *rebeldía* en una sociedad de espectadores, de consumidores, del imperio de los media y de la producción de deseos? O en sus propios términos, ¿en medio de un orden “*normalizador y falsificable*”?¹¹ Sabemos que el ingreso de Chile en la globalización, en su condición subalterna, ha significado entrar de lleno en estas lógicas planetarias. Características de este orden serían la “vacancia del poder” y el advenimiento de la “persona patrimonial”. En un caso la imposibilidad de dar con “el poder”, pues cada “cargo” termina siendo una cortina más que se corre para finalmente revelar una mera abstracción, y en otro la desaparición de la persona humana como sujeto de derechos, para tan solo ser un poseedor (incluso un mero poseedor de sus órganos, transables en la era de la biotecnologías. ¿Acaso en Chile no se ha raptado para robar corneas, no ha habido quien oferte su riñón?).

El problema es que estas dos características que nos resultan tan violentas, no lo son en absoluto para el grueso de las más nuevas generaciones (he escuchado a algún alumno reclamar en mi clase: “¿y por qué no podría vender mi riñón si es mío, no necesito dos?”). Volviendo a la formulación de Žižek, esto indica que en nuestro país se ha vuelto a aumentar el nivel de la violencia objetiva. Y en este aceptar como normales cosas aberrantes se escapa la posibilidad de una “cultura-rebeldía” (rechazo del sin sentido, búsqueda de fundamentos, rechazo o desacralización de la autoridad, uso de la racionalidad) para caer en la “cultura diversión”, la “cultura show”, los “comentarios complacientes”, las “opiniones”.

Hasta aquí el planteamiento de Kristeva se podría percibir muy cercano a la generación de aquel efecto que Jameson detectaba en las primeras obras de Foucault: la descripción de sistemas de dominación tan cerrados y perfectos que hacen desestimar cualquier iniciativa.¹² No obstante,

11.- Kristeva, Julia, *Sentido y sinsentido de la rebeldía. Literatura y psicoanálisis*, Santiago: Cuarto Propio, 1999.

12.- Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós, 1995.

sabemos que el descontento se da. El problema, con Kristeva, es saber si el descontento es o no rebeldía. Así sostiene: “el orden normalizador está lejos de ser perfecto y abandona a los excluidos, los jóvenes desempleados, la periferia, los SDF [sin domicilio fijo, o persona sin hogar], los cesantes, los extranjeros, entre tantos otros. Ahora bien, cuando estos excluidos no tienen cultura-rebeldía, cuando deben contentarse con ideologías retrógradas, con shows y con diversiones que están muy lejos de satisfacer la demanda de placer, se vuelven *matones*”.¹³

Pensando en el Chile postdictatorial, el filósofo chileno Sergio Rojas ha sostenido, en esta misma línea argumentativa, que “el matón es aquél que hace de su propia exclusión su ‘identidad’; se identifica, pues, con la condición social y política a la que ha sido relegado y llega, por lo tanto, a anular totalmente su diferencia subjetiva interior (pandillas punk, neonazis, barras bravas, etc.). Suprime la diferencia interna, la contradicción desde la que podría surgir una perspectiva crítica sobre la sociedad. Se asume entonces como lo que no podría de ninguna manera ser admitido, y en ese sentido ‘quiere’ ese orden que lo excluye, porque de eso extrae su identidad”.¹⁴

Para Kristeva en la recuperación de la cultura-rebeldía se juega todo en este momento de la civilización: “si esa cultura no existiera en nuestra vida, estaríamos dejando que esta vida se transforme en una vida de muerte, es decir, de violencia física y moral, de barbarie”.¹⁵

Como se hará evidente me interesa terminar aquí interrogando acerca del carácter de este movimiento. ¿Movimiento humanizador? ¿Movimiento de matones? ¿O adhesión momentánea a un nuevo show?

13.- Kristeva, Julia, *Op. Cit.*, p. 20.

14.- Rojas, Sergio, “Estética del malestar y expresión ciudadana. Hacia una cultura crítica”, en: www.sepiensa.net, Consultado el 29 de agosto de 2011.

15.- *Op. Cit.*, p. 20.

EL LUGAR DEL PASADO EN EL PRESENTE POST-INDUSTRIAL DE VALPARAÍSO¹

En el mes de julio del año 2003 el denominado “casco histórico” de Valparaíso fue declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO, lo que ha traído asociada una compulsión por la puesta en valor del pasado y el rescate de la “identidad”.

Los discursos sobre la identidad porteña, articulados en una clave esencialista, que no los distingue de la operatoria de cualquier nacionalismo, han calzado dócilmente –por su efecto cosificador– con el modelo de gestión impulsado: el turismo y el negocio de las mercancías culturales. En el proceso de producción de bienes culturales se cierran las significaciones múltiples de los espacios históricos, se separa a los objetos de su sentido social y se descontextualizan los modos de vida que, por ahora, subsisten en el seno de

1.- Texto presentado como ponencia oral en el Seminario Internacional: Reestructuración urbana de los bordes fluviales y marítimos: nuevas perspectivas. Seminario de cierre del Programa PREFALC, organizado por la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile, la Escuela Nacional Superior de Arquitectura y de Paisaje de Burdeos (ENSAPBx) y la Facultad de Arquitectura Planeamiento y Diseño de la Universidad de Rosario. Centro de Extensión del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Valparaíso, 6 de septiembre de 2007.

“lo patrimonial”. El presente patrimonial de Valparaíso impone el consumo del pasado antes que su conocimiento.

De entre todos los bienes que circulan uno redobla la plusvalía de todos los otros: la réplica de la bohemia porteña, el fetiche popular asociado al mundo del trabajo portuario. Se da así una particular paradoja: el objeto más deseado es el más ficticio –el “más imposible”– de todos. La bohemia porteña requería como “infraestructura” del sistema de trabajo portuario: de la abundancia económica asociada a éste, de una cultura que entendía el tiempo libre como el copamiento de los espacios públicos, del discurso sindical y de una permanencia de los sujetos en ciertos espacios, lo que constituía el “lugar” como categoría antropológica (Marc Augé).

La actual oleada modernizadora del puerto (iniciada a inicios de los 80’ con la persecución de los sindicatos por la dictadura de Pinochet, pero que hoy ha significado la tecnologización de las labores de embarque, la monopolización de estas bajo los llamados “monooperadores” y la consecuente prescindencia y devaluación del trabajo humano) ha acabado con las condiciones materiales de la cultura portuaria, pero a la vez impulsándola como el más valioso (y consumido) bien cultural. Pese a las apariencias la gestión patrimonial de Valparaíso, con sus ficciones, espectáculos y marginación progresiva de sus habitantes históricos, efectúa una eficiente censura de su pasado.

Hoy el pasado de Valparaíso es producido, ofertado y demandado. Es posible constatar que el pasado se ha vuelto materia de consumo privilegiada en todos aquellos lugares en los que se han extinguido los motores industriales que antaño animaban la economía y sostenían la sociedad.² La denominada “gestión patrimonial” constituye la última estrategia modernizadora, pues convierte en mercancía todo aquello que aún se resistía. Bauman lo ha señalado claramente: la etapa industrial dio paso a una “sociedad de producción”. “Esa forma más antigua de sociedad moderna utilizaba a sus miembros principalmente como productores y soldados [...] Pero en su actual

2.- Al respecto ver Dolors Vidal, “El consumo del pasado o el pasado como consumo”, en: *La Vanguardia*, Barcelona, 04 de mayo de 2003.

etapa moderna tardía (Giddens), moderna segunda (Beck), sobremoderna (Balandier) o posmoderna, ya no necesita ejércitos industriales y militares de masas; en cambio, debe comprometer a sus miembros como consumidores”.³

¿Pero consumidores de qué? Lo que pone en escena la sociedad postindustrial no es la *necesidad* sino el *deseo*, por tanto sus estrategias de consumo no apuntan a lo “material-objetivo” –por llamarlo de alguna manera–, sino que a la subjetividad. Sus productos son preferentemente intangibles, en una palabra: sensaciones o “pseudoexperiencias”.

En sociedades homogeneizadas culturalmente casi en su totalidad, como la norteamericana (desde luego excluido México) y la europea occidental, las fuentes de esas sensaciones no están al alcance de la mano, están geográficamente muy lejos por lo tanto exigen un “mediador” o, más bien, un “proveedor” de la diferencia. Florece así esa peculiar modalidad de (pos) industria que es el turismo.⁴

El turista viene en busca de lo Otro. Pero cuando el presente de un país lejano no es lo suficientemente exótico se debe buscar en el saco de la historia un pasado acorde con las expectativas vendidas en la agencia. Tal como lo ha expresado Slavoj Žižek: “el espectáculo de un ciclo de pasiones míticas, incomprensibles, atemporales, que contrastan con la vida decadente y anémica de Occidente”.

La diversidad cultural es deseable por quienes compartimos valores democráticos, pero hay que señalar que también es un excelente negocio, tal como lo manifiesta James Wolfensohn, presidente del Banco Mundial:

“... la conciencia de la propia existencia y el orgullo que nacen de la identidad cultural son parte esencial del proceso que deben seguir las comunidades para reforzar su poder. Por estos motivos los responsables del Banco Mundial pensamos que el respeto hacia

3.- Bauman, Zigmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, Buenos Aires: FCE, 2005, p. 106.

4.- Patricia Goldstone ha hecho un buen acercamiento a los orígenes del turismo en el mundo occidental en la primera parte de *Turismo. Más allá del ocio y del negocio*, Barcelona: Debate, 2003.

la cultura y la identidad de los pueblos es un elemento básico de cualquier enfoque viable para un desarrollo centrado en las personas. Hemos de respetar las raíces de las personas en su propio contexto social. Debemos proteger la herencia del pasado; pero también debemos amparar y fomentar la cultura viva en todas sus manifestaciones. Esto es, además, muy positivo para el mundo de los negocios, como han demostrado muchos análisis económicos recientes. Desde el turismo hasta las restauraciones, las inversiones en el patrimonio cultural y las industrias relacionadas con él promueven actividades económicas generadoras de trabajo que producen riqueza e ingresos”.⁵

Según se desprende de la cita, se trataría de la generación de riqueza a partir de la puesta en marcha de las llamadas “industrias culturales”, pero también de otros fines no tan inmediatos, como lo es la pacificación social de zonas conflictivas (como el puerto de Valparaíso) mediante inyecciones de fondos bancarios para dar salida a las demandas políticas bajo la forma de “proyectos culturales” y así crear condiciones seguras para la inversión, o como la formación de un “capital social” que estrene modelos de autogestión en vistas de una reducción del gasto social por parte de los estados: “la cultura en cuanto recurso es el principal componente de lo que podría definirse como una episteme posmoderna”.⁶

La proyección de Valparaíso, o parte de él, como Patrimonio de la Humanidad, marca –por parte de las autoridades de turno– una definición de la estrategia de desarrollo de las zonas que han visto extinguirse sus tradicionales actividades económicas, que son justamente aquellas que se señalan como más “históricas” (lo que en el imaginario político quiere decir muertas económica y socialmente). Ser patrimonio es el destino post-industrial de Valparaíso, la forma en la que reingresa a una economía globalizada.

5.- Wolfensohn, James, “Culture and Development at the Millenium” (1998), citado por Patricia Goldstone *Op. Cit.*, p. 299.

6.- Yúdice, George, *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Barcelona: Gedisa, 2002, p. 45.

CONTRA EL DEVENIR MONUMENTO DE LA BIBLIOTECA PÚBLICA¹

El único sentido en que una Biblioteca puede ser considerada autentico patrimonio es en su pleno uso por parte de la comunidad. Mejor aún: “articulando” a la misma comunidad. Ser nominada “monumento” puede ayudar a la biblioteca, en el sentido de contar con ciertos beneficios administrativos para su mantención física, pero es el peor destino si a causa de tal nominación le llegase a ocurrir lo mismo que a la estatuaría de las plazas: que todos pasaran indiferentes por su lado. El proyecto histórico que acompañó la creación de la Biblioteca Pública es completamente opuesto a una biblioteca-monumento, en estricto rigor es su negación. Veamos a trazos gruesos qué proyecto era ese.

Aunque la creación de la Biblioteca como reservorio del saber universal es bastante antigua –y Alejandría (s. III) sigue siendo aquí el paradigma–, la creación y fomento de la institución “Biblioteca Pública”, es bastante más reciente. Para nuestro caso local (América Latina y Chile), está ín-

1.- Ponencia oral en la coloquio “El ayer y hoy de la Biblioteca”, con ocasión del 139º aniversario de la Biblioteca Pública Santiago Severín de Valparaíso, el 27 de febrero del 2012. Este texto fue publicado luego en la edición de aniversario de los 200 años de la Biblioteca Nacional de Chile de *Revista Mapocho*, N° 73, Primer Semestre de 2013.

timamente relacionada con la constitución del Estado-Nación, al igual que otras instituciones “fundamentales”, como la “Escuela Pública”, el “Archivo Nacional” y el “Museo”. ¿Fundamentales para qué? Pues para construir una comunidad a la medida de la institucionalidad republicana proyectada, que en nuestro país se viene forjando –con notables límites y exclusiones, patentes hasta el día de hoy²– desde la primera mitad del siglo XIX.

Y, no obstante, el ideario tras la creación de la Biblioteca Pública se puede rastrear durante todo el siglo XVII y XVIII europeo. Es sin duda ilustrado. Como lo ha mostrado Roger Chartier³ se trataría de que el Estado proporcione la infraestructura para que los individuos puedan instruirse, pensar por sí mismos y hacer uso público de la razón (esto es argumentar, criticar y debatir, preferentemente por escrito), y en esa medida constituirse en agentes del desbaratamiento de todo asomo de oscurantismo en materia de conocimiento y de todo tipo de autoritarismo en materia de política. La verdad y la libertad dependen, en este ideario, del proceso de ilustración de la humanidad. Y ésta se lleva a cabo por los libros.

La Biblioteca Pública se entiende de este modo como un lugar en donde se puede acceder a todos los libros publicados, sin censura, y en donde puedan acudir todos los “hombres letrados” para avanzar en su indefinido proceso de ilustración, del cual depende, de paso, el progreso, la humanidad completa. Baste constatar – como lo ha recordado Todorov en su reciente libro *El espíritu de la Ilustración*– el ahínco que ponía Condorcet (en sus *Memorias*, redactadas en 1791) en la diferenciación entre *Instrucción Pública* y *Educación Nacional*: sólo la primera es afín con la

2.- Al respecto ver las perspectivas de Sergio Grez en "La ausencia de un poder constituyente democrático en la historia de Chile", en Varios autores, *Asamblea Constituyente. Nueva Constitución*, Santiago: Editorial Aun Creemos en los Sueños, 2009. Y de Gabriel Salazar, *En el nombre del Poder Popular Constituyente (Chile, Siglo XXI)*, Santiago: LOM, 2011.

3.- Chartier, Roger, *Las revoluciones de la cultura escrita. Diálogos e intervenciones*, Barcelona: Gedisa, 2000, p. 81 y ss.

actividad republicana. La segunda podrá dar a todos un mismo espíritu patriótico de respeto sagrado a la ley. Pero, en cambio, la Instrucción Pública se encarga de avanzar hacia el libre examen de esas leyes y doctrinas, las lleva a juicio y si es necesario las corrige.⁴ Es en la instrucción que se efectúa el uso de la razón en su función desacralizadora y se camina hacia la autonomía del individuo y por ende al perfeccionamiento de la República: “los jueces mismos pueden ser juzgados por un Público instruido”, sostendrá Condorcet.

Si alguna vez alguien se preguntó el motivo de que exista una Biblioteca Nacional y además una Biblioteca del Congreso Nacional, tiene en lo arriba señalado su respuesta. Si en el ideal ilustrado la ilustración y formación del juicio por los libros es cara al hombre común “letrado” (el ciudadano), lo es doblemente para aquellos a los que se les han confiado las decisiones importantes, el futuro de la República. Deben tener a la mano todos los elementos de instrucción y crítica para formarse una opinión, y decidir en libertad de conciencia y por el bien de la República. Aunque hoy suene raro, los principales usuarios de la Biblioteca del Congreso debieran ser los propios parlamentarios, pues su alta responsabilidad los obliga a ello.⁵

Pero hay un punto que debemos aclarar para terminar de entender con justicia este proyecto. Los sujetos implicados son siempre “hombres letrados”, lo que implica al menos dos cosas: primero, que la vida de la Biblioteca Pública requiere de otra institución: la escuela (o bien el haber nacido en el seno una familia que disponga de un preceptor). [Y que, para la época, se trataba de un proyecto triplemente excluyente: primero, porque se trata de hombres (la mujer porta poca razón, es más afecta de las pasiones)]. Segundo, porque se aboca sólo al mundo urbano, por ejemplo en la Francia de fines del siglo XVIII cerca del 40% de la población era analfabeta, de la cual casi la totalidad se concentraba en

4.- Ver Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la ilustración*, Barcelona: Círculo de Lectores, 2008, pp. 72-73.

5.- Al respecto ver Roger Chartier, “El alfabeto y la imprenta”, en: *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*, México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1997, p. 59.

el campo. Tercero, porque excluye a los de siempre, un hombre letrado suele ser quien nace en un medio con recursos.

Pero, incluso con estas puntualizaciones, cabría preguntarse con cierta preocupación ¿Qué ha sido de ese proyecto? Y es que está claro que las exclusiones siguen presentes. Pero ¿qué ha sido del proyecto aquel?

Si nuestros gobiernos quieren de verdad que sigan existiendo Bibliotecas Públicas ¿bajo qué relato se las piensa y concibe? Si tenemos hoy en nuestro sistema escolar un alto nivel de analfabetismo funcional –no se entiende lo que se lee– ¿quiénes podrán hacer uso de la biblioteca? ¿Cuál es el destino de la Biblioteca Pública hoy, y de aquí en adelante, en tiempos de retroceso de la cultura letrada? ¿Podrá existir la biblioteca sin lectores? El futuro de la Biblioteca Pública ¿es el devenir monumento –forma estéril del patrimonio– o el de revitalizar la cultura democrática? Y, si las autoridades se decidieran ahora, de verdad, por lo último, ¿cómo habría que hacer si han inducido a la población –mediante una desregulada apertura global y mass mediática– al imperio de la imagen, el simulacro, la trivialidad y el analfabetismo funcional? Porque, en contra de lo que se nos induce a creer, el imperio de los mass media y el retroceso del mundo letrado no es un destino inexorable hacia el que van todos pueblos del planeta, al menos con la misma intensidad y anarquía. Basta asomarse a otros países para ver que internet y el campo virtual son juzgados como herramientas de cierta utilidad, pero poco confiables, pues generan serias distorsiones y vicios notables si se los enfrenta “desarmados”, es decir, sin herramientas cognitivas que garanticen su mediación crítica. Como ha señalado José Bengoa en un reciente artículo de prensa: “la educación en Finlandia, modelo para muchos, sigue con tiza y pizarrón”,⁶ porque han optado por ello.

Nuestro país es un paradigmático caso de entrega total a las tecnologías de la información, sin duda coherente con la política de apertura total y

6.- Bengoa, José, “Reflexiones de verano sobre la cuestión de la educación superior”, en www.theclinic.cl, en: <http://www.theclinic.cl/2012/02/23/reflexiones-de-verano-sobre-la-cuestionde-la-educacion-superior-2/>, Consultado el 25 de febrero de 2012.

sin resguardo en el ámbito económico, por ejemplo, que hizo de Chile, ya en el gobierno de Bachelet, el país con más tratados de libre comercio contraídos a nivel planetario.

¿No depende el destino de la Biblioteca del destino de la Educación y ésta a su vez de las políticas que usualmente han adoptado “por nosotros” un grupo de expertos? No se trata de incentivar y producir lectores porque sea “en sí” bueno leer (aunque es verdad que tal capacidad está asociada al desarrollo de ciertas operaciones cognitivas específicas), sino que hay que aclarar primero para qué se necesitan lectores: ¿Para no equivocarse las instrucciones en tanto mano de obra calificada? ¿Para crear consumidores de la industria cultural? ¿O para construir una comunidad fundada en el uso público de la razón, en la crítica de la falsedad, la mentira, el oscurantismo, la mera ideología y el autoritarismo, en fin, una comunidad vigilante de su libertad?

El destino de la biblioteca no es cosa de “políticas culturales” sin más, sino de la política a secas. Pero de la gran política, esa que no se ve hace tiempo, esa que se preocupaba del destino de “los hombres y mujeres de la patria” –de los ciudadanos–, y no de los derechos de un cuerpo de consumidores, clientes o usuarios.

Mientras estas cosas se aclaran la biblioteca debe seguir trabajando asumiendo su contexto, pero resistiéndose a su monumentalización. Tal como ha sostenido el ya citado Roger Chartier, al rechazar la idea de la sustitución de la biblioteca por internet: “las bibliotecas pueden enseñar a la gente cómo utilizar esta nueva tecnología, particularmente en una dimensión crítica, porque la red electrónica es un vehículo poderoso de multiplicación de errores, falsificaciones”.⁷ Pero esto supone un modelo de biblioteca más activa, incluso más ruidosa de lo que hoy vemos. Requiere también de guías altamente capacitados para acompañar a quien acuda a ella en la tarea de razonar, criticar y construir un juicio (que no

7.- Chartier, Roger, “La biblioteca, lugar de la escritura impresa y digital”, en: <http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/0040b737a39dc5ab49b345a8c1daa0f1> Consultado el 25 de febrero de 2012.

es la mera “opinión”, por honesta que se crea ésta). La Biblioteca Pública, sin sacrificar su viejo objetivo, debe estar a la altura de nuestro tiempo si no quiere devenir monumento y, sobre todo, si quiere servir al bien de la Humanidad. (“La Humanidad”, ¿se acuerdan de ese universal?).

RESEÑAS

Adriana Valdés

REDEFINIR LO HUMANO: LAS HUMANIDADES EN EL SIGLO XXI

Valparaíso: Editorial UV / Puerto de Ideas, 2017, 75 pp.

Este libro es una versión ampliada de la conferencia del mismo título que Adriana Valdés ofreciera en la reciente versión del festival Puerto de Ideas en Valparaíso. Aquí Valdés se hace cargo de una cuestión fundamental en que, estoy seguro, muchos han reparado, pero muy pocos han querido plantearse en serio, es decir, asumiendo todas las consecuencias que se pueden prever hasta donde van las cosas: ¿Tienen algún futuro las humanidades si el universo en que fueron concebidas –el mundo letrado– tiende, si no a desaparecer, a ser relegado a un lugar marginal de la vida? No hay profesor o profesora “de letras” (de cierta edad, cuarenta para arriba digamos) que no se haya planteado la pregunta acerca de si de verdad se puede seguir enseñando historia, filosofía o literatura cuando los alumnos que dicen interesarse por estos campos no leen, pero no “de flojos” (esto no sería grave) sino porque el decodificar y el pensamiento secuencial y sobretodo la demora del leer les resulta absolutamente extraño. ¿Cambiar nuestra forma de enseñar no sería también traicionar el objeto, la racionalidad propia de estos saberes?

Valdés asume que nos enfrentamos, en un proceso muy acelerado, a una transformación de lo que habíamos entendido hasta acá como “humanidad” (algo así ya había dicho Sartori en los noventa cuando anunciaba la extinción del Homo Sapiens y la llegada del Homo Videns). Esta mutación *in nuce* tendría que ver con la primacía de la imagen y los nuevos medios, pero también con la velocidad, o al menos con la percepción de que todo dura menos y se debe hacer más rápido, que es la velocidad del capitalismo en sus nuevos despliegues (pero esto último no lo dice Valdés).

La propuesta de la autora es que debemos ser capaces de ver que el actual giro visual viene a desplegar unas capacidades humanas que hasta aquí la escritura había despotenciado, y que debemos imaginar unas humanidades que sean capaces de extenderse en este sentido. El problema, según nosotros, sería el de cómo evitar en esta apertura, generosa y bien intencionada, ser avasallados de modo que perdamos todo lo que nos pudo dar la escritura. Después de todo estamos lleno de promotores del futuro digital-mass media que reciben comisión por sus servicios. La historia ha sido ya reemplazada por el mercado, este parece ser el fondo.

[*Le Monde diplomatique*, enero-febrero del 2018, p. 38]

Byung-Chul Han

LA EXPULSIÓN DE LO DISTINTO

Barcelona: Herder Pensamiento, 2017, 123 pp.

Este libro continua una serie –iniciada con *Psicopolítica*– en los que el autor indaga críticamente en distintos efectos del neoliberalismo, entendido éste no como mero modelo económico, sino como una matriz productora de subjetividad, es decir de producción de un tipo de sujetos en los que podemos reconocer unos rasgos generales que los hacen pertenecer a nuestra época, o mejor dicho a nuestra actualidad. En este caso se trata de los efectos aparejados a la pérdida de nuestra posibilidad de relacionarnos con lo otro, con el extraño, no porque este no exista, sino porque la condición para que lo otro ingrese en el mundo de la globalización neoliberal es su suavizamiento, domesticación y por lo tanto su igualamiento. Tratar sólo con los parecidos a mí es una práctica perversa que va engendrando su patología, pues si ya nadie ni nada me interpela, violenta o extraña como mi otro, mi Yo va creciendo sin límite ni contención, pues la negatividad de lo distinto sobre mí es lo que va moldeando aquello que llamamos identidad. Sin los límites de la negatividad el sujeto crece como masa amorfa, obeso, conforme y solo.

¿Cuáles son esas formas de negación de lo distinto y proliferación de lo igual? ¿En qué ámbitos se registra ese descarte de la negatividad a la

que hasta acá se debía el sujeto? Pues en las prácticas más cotidianas: en el devenir de todo lo existente –y de lo posible que exista– en mercancía, ya que la imposición de las relaciones comerciales para “todo” rebaja las posibles cualidades de lo distinto para que se comporte de modo transable y rentable. Las redes digitales también nos ponen en relación solo con los parecidos, en la red no hay dolor “de negatividad”, sino solo el confort que ratificamos con el “me gusta”... el deseo es que me guste todo, que nada ni nadie me niegue. Así nos asomamos a una mutación de la humanidad, o a su desaparición. Quizá el futuro sea eso: hombres y mujeres sin humanidad. Y habrá quienes lo celebren como emancipación.

[*Le Monde diplomatique*, septiembre del 2017, p. 38]

Sergio Rojas

LA SOBREVIVENCIA CÍNICA DE LA SUBJETIVIDAD

Santiago: Cuadro de Tiza, 2013, 36 pp.¹

Sergio Rojas nos entrega hoy un ensayo con un título pasmante. Porque para quienes habitamos este país con una “disposición anímica razonable”, es decir, en un pesimismo moderado y a la expectativa de alguna novedad que nos permita interpretar, la propuesta de la mera sobrevivencia de la subjetividad nos significa una buena noticia. Esto a partir de una lógica que entiende que el mundo histórico (y disculpen si aún habito esta fábula) se divide entre individuos y sujetos. Para apurar la diferenciación utilizaría la fórmula del filósofo español Manuel Cruz: “al sujeto le pasan cosas, el individuo forma parte de las cosas que pasan”. Arendtianamente diríamos que el individuo es aquel ente que ha mantenido su “natalidad” en suspenso. Aunque suene simplista, podrá concederme al menos que es una definición modesta para quien se ha acercado a estos problemas del lado de la historiografía, y bastante sobria si piensan en las odas al Sujeto (por ejemplo al sujeto popular, o ahora

1.- Texto leído en la ceremonia de presentación del libro en el Museo Nacional Benjamín Vicuña Mackenna, Santiago, 13 de diciembre de 2013. Participó también Carlos Ossa.

a un sujeto estudiantil) a la que nos tienen acostumbrados los historiadores, al menos a nivel de las letras, más “militantes”). Para mí entonces la sobrevivencia del sujeto es al mismo tiempo la sobrevivencia de la historia, en un contexto intelectual (llamémosle posmodernismo) que la ha descartado o imposibilitado. Pero –y de aquí lo pasmante– Sergio Rojas nos propone que esa sobrevivencia es cínica, en sus palabras: es “la paradoja de constituirse sujeto ejerciendo la renuncia a hacerse sujeto” (p. 7), lo que implica en lo inmediato vivir en la certeza de que frente al estado actual de cosas “no hay opción”, una renuncia a la comprensión de la realidad y una peculiar despolitización, expresada fundamentalmente en la renuncia a transformar la sociedad en favor de la voluntad del individuo de transformarse así mismo permanentemente.

Así, de entrada, en una primera lectura, pareciera que Sergio Rojas nos describiera la fisonomía que adopta, en su versión criolla, el “sujeto débil”. Como recordarán, aquella categoría que acuñó Gianni Vattimo en los noventa (*La sociedad transparente, El pensamiento débil*) y con la que festinara una suerte de “emancipación por defecto”, es decir una emancipación no como cumplimiento de la promesa del ideal de transparencia o autoconsciencia, sino más bien como acaecimiento de su falla, como efecto de un permanente extrañamiento y una estetización general de la vida. (Postulado del que abdicara el dos mil ocho en *Ecce Commu* ante el avance de la derecha europea). Claramente aquí la primera diferencia sería el carácter no festivo del texto de Sergio Rojas, aunque no necesariamente pesimista. Como no se trata de una novela, permítanme adelantarles el fin:

“La brecha misma entre la facticidad de la existencia el orden de la idealidad –en nombre del cual la facticidad recibía un porvenir, inaugurando la dirección de una temporalidad histórica– no ha sido aún suprimida ni superada. El cinismo en su desazonada lucidez, es siempre la solapada expresión de esa brecha”. (p. 41)

Pero creo que la diferencia fundamental es que el “sujeto cínico” no se abandona, no flota sin rumbo (pero a la vez gozando) como el sujeto débil. Yo diría que el cínico vive con dolor, pero asume que es parte de la vida. Además si bien el cínico renuncia a la comprensión de la realidad (y por ello también al futuro), esto no le impide decir algo acerca de lo real, que suele ser siempre negativo, pero contra lo que no se puede hacer nada (el cínico se asume como alguien “realista”). En efecto ilumina siempre una realidad “descarnada”. La estrategia del cínico consiste en cargar todo lo real con tinta negra. El cínico ofrece su lucidez y asertividad como tributo para que se le perdone su renuncia a hacer algo. Aquí otra paradoja: el cínico arroja luz desde la oscuridad. Yo creo que lo propio del cínico es el humor negro.

Pero al leer este ensayo pensaba en la ola de entusiasmo que nos dicen últimamente recorre el país, de la mano del denominado movimiento estudiantil o la promoción de una asamblea constituyente. Pareciera entonces que el “entusiasmo modernista” estuviera de vuelta. Entonces el ensayo de Sergio –nada nuevo para la filosofía– habría llegado tarde. Pero creo que no. Lo de hoy es “solo entusiasmo”.

El entusiasmo modernista suponía como segundo momento el análisis de las condiciones para “transformar los sueños en planos”. Es lo que se denominó “consciencia histórica”, es decir, el riguroso análisis de la cartografía social, de las estructuras heredadas subyacentes para delinear un proyecto con posibilidad de ser futuro. ¿Cuánta distancia habría entre el cínico (entre el no hay opción, “nada es posible”) y el entusiasta, el “todo es posible”?

Es tal el entusiasmo hoy en Chile, el mero entusiasmo, que los entusiasmados ni siquiera han oído a quienes les han querido prestar ayuda, por ejemplo desde la historia.

Parte importante de la sensibilidad de los estudiantes “movilizados” es coincidente con los principales planteamientos de Gabriel Salazar, quien además ha sabido captarla y devolverla en formato de libro de combate, y reafirmarla, con la publicación de *En el nombre del poder*

popular constituyente (Chile, siglo XXI), terminado de escribir en agosto del 2011. Libro breve, fácil de leer y barato: hecho sin duda para dar soporte ideológico a los estudiantes movilizados. Su propuesta: no vale la pena una política de negociación con este Estado (liberal, de origen y destino oligárquico), el bajo pueblo tiene sus propias dinámicas de “desarrollo cívico”: “asociatividad, solidaridad, razones objetivas, identidades autónomas, poder local diversificado (cultural, productivo, de tráfico, delictivo, deportivo, comunitario, etc.)”, en base a las que debe construir su poder, su Estado. Pero –y esto es lo interesante aquí– el historiador se pregunta al menos en dos oportunidades si realmente dispone la actual generación de este “capital social”, acumulado desde tiempos coloniales para poder hacer algo hoy. He aquí sus respuestas:

“Si esta precondition no está, o existe en un estado larvario, lo razonable parece ser que, en ese caso, es mejor intensificar el proceso de formación y potenciación de esas ‘tradiciones’ antes de entrar en una acción decisiva”. [...] “Tal vez es mejor continuar intensificando nuestro proceso autoeducativo acumulando ‘experiencias de poder’. La debilidad en este plano puede facilitar considerablemente la maniobrabilidad experta de los ‘mercenarios’”. (pp. 74 y 89)

La lectura histórica de Salazar podrá ser discutible, pero lo claro es que sus sujetos no le están haciendo caso. Sin suficiente capital social están tratando de hacer algo “ahora”, que es la mejor manera de no lograr nada. Puede ser que Salazar les sea demasiado moderno (y en este sentido quizá a nuestro historiador le iría mejor con los cínicos).

Cínicos y entusiastas. Son, las dos, formas de llegar a nada. Pero visto de cerca, y vista la banalidad del entusiasmo chileno, el cínico se me presenta aquí “progresista”. La palabra es grande y moderna, pero no menos que la modernidad que conserva el cinismo al ser la expresión de la brecha entre “facticidad de la existencia y el orden de la idealidad”.

María Inés La Greca

ESCRIBO ENTRE DOS MUJERES

Buenos Aires: Madreselva, 2018, 140 pp.

Pese al título y la época que vivimos, éste libro no es precisamente un libro sobre feminismo, aunque su autora ciertamente lo es. Porque “todxs” (y me es impropio aún escribir así, como ella) somos muchas más cosas que nuestras militancias, causas y deseos. Estamos hechos de muchas piezas y es la contingencia más que la voluntad, o una racionalidad soberana, la que determina el predominio volátil de una sobre las otras, a tal punto que, hecha la vista atrás, llegamos hasta el extremo de no reconocernos. Si nos lo tomamos en serio, la constatación no deja de causar cierto vértigo, perplejidad más precisamente. Pues entonces ¿Cómo podemos ser alguien, uno(a)? ¿Qué hay debajo de esa costra que es el Yo? ¿Qué “solución” se ha dado hasta aquí la humanidad para tan esencial problema?. Me parece que estas son las preguntas fundamentales que subyacen a los distintos textos que conforman este libro, escritos también en el curso de un lapso de la vida de su autora.

María Inés La Greca –joven filósofa argentina– hasta aquí había sido conocida en el gremio por sus escritos sobre filosofía de la historia, una labor que ha desarrollado –con extrema rigurosidad– proponiendo algunos desarrollos a partir de los planteamientos del recientemente fallecido

Hayden White, es decir en la estela del narrativismo. Visto su trabajo académico, el presente libro puede ser entendido como una deriva de éste, pero que la ha llevado al extramuro de la academia y sus formalidades, formalismos y absurdos. Al leer a La Greca uno tiene la impresión de que el libro es el resultado de alguien que se tomó los problemas de la filosofía en serio, esto es que los pone a prueba en su propia vida o, mejor dicho, que se ha inscrito en cierta tradición o corriente de pensamiento porque es la que mejor le sirve para pensar la vida... la vida de una joven filósofa, académica, mujer, feminista, nieta, hija, tía, etc. Nos referimos, en efecto, a las complejidades de la construcción narrativa de la identidad, cuestión que no puede ser pensada en abstracto justamente para que pueda ser pensamiento verdadero: “esa que habla como auto-suficiente reina de su existencia es una fantasía... a mi cuerpo y a mí nos enternece aún escucharla hablar, como si fuera dueña completa del curso de su vida, con sus mil y un proyectos, con su confianza ingenua en la teleología [...] Además es mala consejera: disfraza de deducción su paranoia por lo que no puede controlar y con sus decires y haceres a veces lastima a quienes más queremos” (p.63).

[*Le Monde diplomatique*, diciembre del 2018, p. 30]

Geneviève Fraisse

DEL CONSENTIMIENTO

Santiago: Palinodia, Colección Archivo Feminista, 2011, 109 pp.

Este nuevo libro del Archivo Feminista de Editorial Palinodia –colección dirigida por Alejandra Castillo– es una “historia filosófica” (así lo formula Fraisse) de las transformaciones de estatuto social de la mujer en la sociedad europea. Lo novedoso está dado en este caso por el método adoptado: una historia conceptual del “consentimiento”. Aunque Fraisse no lo plantee así de claro, sus procedimientos guardan estrecha relación con los estrenados por Reinhart Koselleck. Nos encontramos con una elaboración del devenir de un mismo significante que va variando su significado según la superposición de matrices culturales, luchas sociales, florecimiento (o estancamiento) de expectativas de futuro, etc. Todo esto va cubriendo el significante como con capas de sedimento, y es precisamente la especificidad resultante lo que lo convierte en un “concepto”, claro que en una acepción bien alejada de lo que ha entendido por ello la metafísica tradicional.

Se trata de una genealogía desplegada audazmente por Fraisse a partir de una dificultad, o una provocación presente, en la cual sin duda la autora ha reparado durante su desempeño como Diputada del Parlamento Europeo: el hecho de que los significados “oficiales” del término aun

denotan, fundamentalmente, una acción femenina: es la mujer la que mayormente consiente algo, “el acto de consentir no ha suprimido la disimetría entre los sexos” (p. 51).

El texto está estructurado en base a “tres historias”, en las que el consentimiento se va cargando de distintos sentidos: la primera historia se remonta a la evolución del matrimonio y luego al divorcio (historia que va del consentimiento de los padres al consentimiento mutuo del divorcio –s. XVIII–, en que paradójicamente a la mujer se le reconoce una soberanía impensable en el acto del matrimonio). La segunda es la del “contrato social”, en la que se registra la discusión entre Rousseau y Chordelos de Laclos, teniendo como sustrato el axioma principal del contractualismo: el contrato más bien es el resultado de una cesión antes que de un consentimiento, se cede solo para sobrevivir, teniendo como resultado un orden social desigual, que las mujeres revierten mediante la seducción de los hombres... “la naturaleza armó al débil para someter al fuerte”, sostendrá Rousseau en su Carta a D’Alambert. La tercera historia es la de la transformación del consentimiento de un acto contractual a un argumento político, al acto de “madurez democrática” y del “dominio de sí mismo”. Pero como el consentimiento siempre implica al otro... “¿se trata de pura libertad o de inevitable relación de fuerza?”.

Cuestión que es dable plantear no solo por el carácter interpersonal del acto de consentimiento, sino a partir de los supuestos que lleva el concepto en el ideal democrático: el consentimiento como fruto de una informada toma de conciencia (su carácter ilustrado). Evidentemente en este punto queda trascendida la problemática de la disimetría entre los sexos, para pasar a una “disimetría” de otro rango, digamos, en la que incluso los “sexo-dominantes” figuran como dominados (y ciertamente encerrados en un mecanismo de reproducción de tales relaciones).

En otro lugar he advertido sobre la utilidad de introducir el concepto de “totalitarismo suave”, (propuesto por el historiador chileno Luis Corvalán Márquez), más que el de “democracia de baja intensidad”, para referirse al tipo de sociedades en que vivimos. La pregunta es ¿decidimos?

Y con Fraisse: ¿consentimos? O mejor: ¿cómo y para qué consentimos? Pues “¿qué historia, qué tiempo histórico se dibuja con la política del consentimiento? Ninguna, si consideramos que no hay política verdadera sin una imagen del porvenir posible. “El tiempo presente no compromete al tiempo futuro. Se hace como si el uso del velo o el servicio sexual no durara más que el tiempo de la vida de un individuo” (p. 105). El argumento “es mi elección” también se revela excluyente.

“Como eco, aparece esta frase bien conocida por las feministas, que resume esta dificultad histórica: ‘El día en que una prostituta me diga que le desea el mismo oficio a su hija, reflexionaré...’. Sin proyecto, sin transformación futura, la política del consentimiento es justamente una posición existencial. Saber si es un proyecto de buena vida o una estrategia de supervivencia poco importa. Es una política sin historia” (p. 106).

[*Analecta. Revista de humanidades*, N° 5, UVM, 2011, pp. 183-184]

Adolfo Vera y Sergio Navarro (Editores)

BIFURCACIONES DE LO SENSIBLE. CINE, ARTE Y NUEVOS MEDIOS

Santiago: Universidad de Valparaíso/RIL Editores, 2018, 252 pp.

Este libro aborda un problema fundamental, tal vez “el” problema de nuestro tiempo: el de la centralidad de las nuevas tecnologías, no tan solo en los campos del cine, el arte y los nuevos medios, sino (o por ello mismo) en el campo general de la vida. Se trata de un libro por fuerza colectivo, ya que un fenómeno de tanta extensión y ramificaciones es difícilmente abarcable por una sola inteligencia. Se incluyen textos de académicos(as) de la Universidad de Valparaíso y de algunos invitados notables, tales como Jean-Luis Deotte, Anselm Jappe, Richard Bégin y Anna Grebe, todos intelectuales que en algún momento fueron citados a dialogar en el contexto del trabajo realizado por el Núcleo de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Arte y Nuevos Medios (UV).

Es significativo que el tono que va tomando la propuesta del libro (gracias al orden que le dieron a sus capítulos los editores) sea el de los despliegues de la técnica al campo general de la existencia. Y acá la huella de Heidegger es insoslayable, ya que cualquier acercamiento, que no sea el de un humanismo ingenuo, necesariamente se debe enfrentar a la misma evidencia: la técnica y sus efectos nos exceden. Quizá el modo

más radical de plantarlo en este libro sea el utilizado por Anselm Jappe citando a Günter Anders: “el filósofo alemán había hablado ya, hace más de medio siglo, de la obsolescencia del hombre: la imaginación del hombre y su capacidad de comprender las consecuencias de sus invenciones no pueden evolucionar con la misma velocidad que los aparatos que ha creado. Anders no había visto nada todavía” (p. 67).

Los recorridos que el resto de los autores hacen por el campo del cine, el arte y la política afrontan al problema consecuente de la crisis de nuestros modos de representación, lo que en el campo del arte tiene sus expresiones experimentales de búsqueda, mientras que en el de la política (sintomáticamente) adquiere los rasgos de una verdadera extinción de sus formas modernas y, por lo tanto –quizá– su transformación radical a nivel de la pérdida total de identidad. Subyace aquí una pregunta angustiante, de ninguna manera inédita en la historia del pensamiento, pero que la desproporción de la técnica respecto de nuestra clásica noción de humanidad nos devuelve con una nueva insidia: ¿Qué vida es la que podemos hacer cuando a cada momento nos topamos con la evidencia de la acelerada caducidad de nuestros repertorios mentales? Lo nuevo quizá sea justamente esa aceleración (extrema) que vuelve a la historia misma un campo al que ya no podemos apelar tan fácilmente para orientarnos y resolver nuestros dilemas presentes.

[*Le Monde diplomatique*, junio del 2018, p. 30]

Carlos Ossa

EL OJO MECÁNICO. CINE POLÍTICO Y COMUNIDAD EN AMÉRICA LATINA

Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2013, 230 pp.¹

La lectura del presente libro –y en realidad de todo buen libro– se desliza entre lo que éste ofrece y lo que el lector “encuentra”, esto último quiere decir aquello que no era prioridad del autor, pero que, dado los intereses del lector, salta como un elemento que da una continuidad alternativa a la lectura. Aquí Carlos Ossa ofrece el desarrollo de cómo el cine político de los 60’ y 70’ trata de configurar una comunidad visual, detrás de lo que se puede encontrar una explicación de cómo el cine latinoamericano trató de resolver el problema de dar cuenta de la historia (o las historias) de los vencidos.

Desde luego no se trata de problemas que se puedan separar, pues se trata de la pretensión, o utopía, de dar forma a la comunidad de los vencidos (o invisibles). Si ya la idea de comunidad es problemática, pues la comunidad –como invento moderno– es comunidad de individuos, justamente aquello contra lo que se inventa la comunidad, la idea de una comunidad de los vencidos agrega una aporía de segundo orden, pues la

1.- Texto leído en la ceremonia de presentación del libro en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso, el 3 de junio de 2014. Participaron también Udo Jakobsen y Adolfo Vera.

comunidad, para ser conformada, necesita ser definida y una definición es ya un acto de fuerza, es la lengua del vencedor. El cine político latinoamericano habría trabajado en esta tensión de modo productivo, pero no para producir finalmente dicha comunidad, sino para, en su búsqueda, desarmar todo el andamiaje técnico y representacional del cine hasta allí producido (los vencidos no son un “tema”, dar cuenta de su existencia, previniendo su reproducción y posibilitando su emancipación, precisa de revisar la lengua con que son nombrados o, en este caso, visibilizados. Parecerse al amo al fin de la batalla es también ser vencido. Se trata de crear algo nuevo).

“La intención de explorar en la textura de la imagen cinematográfica una nueva ‘episteme óptica’ capaz de leer la historia no contada de los muchos, se balancea entre narrativas de ceremonia y marginalidad. En mundos donde los despojados no son nada entra un ojo prosaico interesado en las pequeñas percepciones, en los detalles básicos” (p. 41)

Se trata justamente del rasgo que primero detectamos cuando entramos de improviso a este cine: un cine sucio, sin épica, e incluso sin relato. Es, en efecto, un “antiestilo” que se vuelve contra el cine narrativo clásico, pues éste “con su encadenamiento de imágenes naturaliza lo real y esconde el vacío que lo rodea”, sostiene Ossa (p. 47).

Es un cine que va a parar en la apuesta por lo mínimo y el fragmento. En este punto no podemos dejar de advertir la afinidad de este cine con el rechazo de la mirada representacional de la historia formulado por Benjamin, es decir de aquella operación en que una conciencia intencional se apodera del mundo articulando lo particular en una totalidad mayor, un aproximarse a los fenómenos con una “voluntad de sistema” que violenta a la verdad. En este entendido, sus reservas hacia una historia que se deja narrar se nos hacen perfectamente comprensibles si consideramos que la narración histórica es un intento de totalización,

en el sentido de que cada acontecimiento –cada “hilo”– es subsumido en la trama. Desde aquí ha de entenderse también su preocupación por la actividad del coleccionista, pues en dicha figura el “bajo deseo de posesión” de cada objeto, cada ruina, abre la posibilidad de una entrada materialista a la historia por vía de una valoración aparentemente gratuita de la materialidad y lo fragmentario: “para Fuchs; su verdadero fuerte lo constituyen sus atisbos de cosas depreciadas, apócrifas”. A partir de éstas es que se puede construir la verdad del capitalismo (y no a partir de sus mismas declaraciones). Como señalara Hannah Arendt se trataría de “captar el aspecto de la historia en las representaciones más insignificantes de la realidad, como si dijéramos en sus desperdicios”.

Benjamin está dispuesto a distanciarse de la representación como un “orden de las cosas”, ese orden en el caso de la historia es el *continuum* de los acontecimientos desplegados sobre un tiempo homogéneo y vacío. Disposición de una subjetividad hegemónica como razón de los vencedores. Benjamin parece ver por los ojos del “ángel de la historia” (tesis IX): “En lo que a nosotros nos aparece como una cadena de acontecimientos, el ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies”. En resumidas cuentas, esto equivale a decir que sólo se posee categorías para “hacer visible” el “pasado” de los vencedores –allí están la causalidad, el fin, el proceso, etc–, en cambio, “lo sido” de los vencidos –como lo opuesto al pasado– “es una de esas regiones para las que el pensamiento moderno carece de categorías”. En vano se tratará de salvar “científicamente” esta particular región, tal operación se revelará más bien como una apropiación, un “adueñarse de la tradición de los oprimidos”. De aquí la pertinencia de traer la advertencia de Hayden White en las primeras líneas de El contenido de la forma:

“La narrativa no es meramente una forma discursiva neutra que pueda o no utilizarse para representar los acontecimientos reales en su calidad de procesos de desarrollo; es más bien una forma discursiva que supone determinadas opciones ontológicas

y epistemológicas con implicancias ideológicas e incluso explícitamente políticas”.

El cine político Latinoamericano, análogamente, habría hecho sus estrategias la “ruptura de la trama lineal”, “la negación temporal” y la “construcción de un pueblo de apariciones fragmentarias”. “muy distinto –sostiene- de las concepciones figurativas monolíticas del cine nacionalista de los años 1940 y 1950” (p. 129). Pero lo importante de señalar en este punto –ya que es fácil advertir que es una idea extendida en los espectadores- es que no se trata de la mera simpatía con el caído. El desarme y experimentación con los recursos fílmicos y narrativos buscan el futuro: “la historia se ha detenido, carece de movimiento –escribe Ossa- el capital la administra para volverse sobre sí justificando la actualidad, por lo tanto seguir filmando el mismo principio es contribuir a esa detención” (p. 132)

La posibilidad del futuro, no obstante viene por la imposibilidad de conformar la comunidad visual de los vencidos. En su lugar resultó el archivo: los fragmentos de existencias, realidades y memorias sin dueño, pero que también pueden ser entendidas como pasado en busca de memoria, es decir a la espera de la apropiación/constitución de un sujeto.

Robert A. Rosenstone

CINE Y VISUALIDAD. HISTORIZACIÓN DE LA IMAGEN CONTEMPORÁNEA

Santiago: Universidad Finis Terrae / Universidad Adolfo Ibáñez,

2013, 111 pp.¹

Se trata del sexto libro referido a problemas de la historiografía contemporánea publicado por la Dirección de Investigación y Publicaciones de la Universidad Finis Terrae, a cargo de Luis G. de Mussy. Es importante señalarlo, pues –junto con editorial Palinodia– es el principal esfuerzo editorial por difundir planteamientos ligados a la “historiografía posmoderna” en Chile. (Para esto no es necesario considerar que la historiografía posmoderna es una propuesta valiosa, sino que de no ser por estas dos casas editoriales, y sus responsables, nuestro medio no tendría la menor noticia de ella y nuestros historiadores estarían automáticamente disculpados de ignorar uno de los más importantes esfuerzos teóricos en lo que a historiografía se refiere).

Hoy estamos frente a un libro compuesto de cuatro ensayos breves del historiador norteamericano Robert Rosenston, quien no solo –presuntamente– forma parte de la constelación de historiadores posmodernos (junto a White, Ankersmit, Jenkins y Muslow, entre otros), sino que

1.- Texto leído en la ceremonia de presentación del libro en la 33ª Feria Internacional del libro de Santiago, Centro Cultural Estación Mapocho, 3 de noviembre de 2013.

también es hoy uno de los principales referentes sobre la relación entre cine y conocimiento histórico, junto con Marc Ferro y Pierre Sorlin.

Una posible lectura de este libro puede ser conducida bajo esta pregunta: ¿Qué nos puede decir un historiador posmoderno acerca de la relación entre cine e historia? Pero antes de tratar de poner en orden las propuestas de Rosenstone y de tratar de decir algo sobre sus implicaciones, convendría introducir una referencia mínima sobre lo que ha venido pasando en nuestro medio en torno a la relación cine e historia. Porque no podemos desconocer el dato, por incómodo o vergonzoso que nos resulte: nuestros historiadores tradicionales no han pensado en serio esta relación, cuando no han descartado como “posmoderno” a quien se atreva a ello o, peor, a todo quien se atreva a usar cine para “hacer historia”. Hace ya tiempo que esto de ser señalado con el dedo como posmoderno viene ofreciendo una coartada a una disposición antiteórica de larga data en la institución historiadora. Antes fue el rechazo de la filosofía de la historia como práctica anticientífica de espíritus especulativos, hoy es el descarte de la teoría historiográfica, en su fase crítica y deconstructiva, tal como la perpetran los posmodernos (gente que estaría empeñada en despojarnos de lo poco que nos queda para poder escribir historia).

Hasta aquí no he dicho nada a favor de la historiografía posmoderna. En efecto, no me mueve tanto el entusiasmo sobre sus postulados y procedimientos como el malestar provocado por la actitud de un gremio que insiste en rehuir la teoría con argumentos o conductas tan fútiles. El colmo de esta disposición lo constituye la automática asociación entre problematización teórica y postura posmoderna. Como si la razón moderna no hubiera hecho de la teoría y la crítica su rasgo definitorio (“la razón examinándose a sí misma” según la fórmula kantiana). Y es que mi reivindicación del momento teórico se plantea modernamente: sin él no hay autoconciencia de nuestra práctica, ni tampoco posibilidad de un porvenir para ella. El uso que hago de estos dos términos: “autoconciencia” y “porvenir” disolverán cualquier duda sobre algún

comercio secreto con la historiografía posmoderna. Pero vamos a las consideraciones teóricas de Rosenston.

Así como la memoria solo puede portar futuro cuando es invocada por quien la necesita (desde un “instante de peligro”), la teoría solo es fértil en manos de quien ve cuestionado e interrumpido el automatismo de sus prácticas habituales. Rosenstone confiesa haberse acercado a la teoría historiográfica de modo sistemático recién en 1993: “mis propias innovaciones en *Mirror in the shrine* no habían sido guiadas por el contacto con la teoría posmoderna o con alguna otra teoría, sino que emergieron de las limitaciones propias de una forma tradicional que no me permitía expresar la experiencia histórica que mis sujetos habían experimentado. Después de escribir el libro comencé a leer bastante teoría, en parte para entender cómo se situaba *Mirror in the shrine* en un mundo académico en evolución, en parte porque me estaba introduciendo (¿demasiado?) en el campo fuertemente teorizado de los estudios de cine a medida que me interesaba por la comprensión del cine histórico” (p. 86). Incursión esta que el propio Rosenstone, confiesa, se inició como una medida desesperada contra el desinterés que experimentaban sus alumnos frente a la historia tradicional.

Conflicto entre experiencia histórica y sus posibilidades de representación en la tradicional escritura de la historia, por una parte, y obstrucción en la práctica docente serían entonces las dos situaciones que habrían reenviado a Rosenstone a la teoría. En actitud de atenta búsqueda y en un medio como el norteamericano de fines de los sesenta no era raro que las mejores tentativas de problematización y respuestas fuesen encontradas en lo que luego se ha identificado como el origen del posmodernismo historiográfico: los planteamientos de Hayden White y su estela teórica. “Hayden White, lo más cercano a Karl Marx que tenemos los historiadores”, escribe Rosenstone. (p. 100) Su inicial formación en literatura le permitió operar sin mayor reparo ni mala conciencia con las nociones de “ficción verdadera” o “verdad metafórica”, deudoras de lo que White llamará “realismo figuracional”, aunque sin

sacrificar la relación de las historias narradas con el mundo real (p. 88), algo que en rigor nunca estuvo en mente de White ni Rosenstone, sino en la rusticidad simplificadora de sus oponentes.

La narración histórica como mimesis no es la única posibilidad. La revisión –y liberación– de este principio nos deja libres para indagar en otras estrategias narrativas más acordes también a la complejidad del pasado. El cine, y no cualquier cine, no el cine histórico que se ha hecho tratando de seguir el modo de representación de los libros, sino el cine experimental vendría a proporcionarnos posibilidades impensadas. Y aquí la invocación que el autor hace a Godard es decidora:

“Reportero: Sr. Godard, usted seguramente está de acuerdo con que una historia debe tener un comienzo un medio y un final.
Jean-Luc Godard: Sí, por supuesto. Pero no necesariamente en ese orden” (p. 99).

Después de todo el núcleo de la operación histórica no lo constituye el “mostrar todo como realmente aconteció”, sino el modo en que una redistribución de nuestro pasado contribuye a develar los sentidos del presente.

Y no obstante el cine experimental, como modo de propiciar la “operación histórica” nos obligaría a renunciar a las grandes audiencias que el cine convencional es capaz de cautivar. Sería un paso en falso. Tal como el que conlleva el historiador convencional cuando declara su vocación pública, pero no se da otro medio que el libro. Aunque no lo queramos, e incluso sea cierto lo que algunos psicólogos cognitivos dicen –que la sustracción de la escritura desaparece estructuras complejas que habíamos ganado–, el dato insoslayable es que muy poca gente lee. Y no obstante la construcción de sentido presente por el pasado sigue. Pero ¿en manos de quien la hemos dejado? Desde luego que los historiadores tienen responsabilidad en este abandono, y un modo de hacerse cargo es pensar seriamente cómo proceder con los medios: con el cine, con

la televisión, con internet, etc. Mientras tanto Rosenston nos propone comprender lo que hace el cine histórico “como algo más cercano a formas anteriores de historia, como una forma de enfrentar el pasado que es más como la historia oral, o como la historia relatada por bardos, o los griot en África, o la historia contenida en las épicas clásicas. Quizá el cine es un equivalente posliterario de la forma preliteraria de enfrentar el pasado, de esas formas de historia en las que la exactitud científica y documental no era todavía una consideración” (p. 65). Pero no hay aquí un “arcaísmo posmoderno”, pues, no obstante, la escritura y sus exigencias median entre ese mundo preliterario y posliterario, lo que en primer lugar nos faculta para ejercer un control sobre lo que puede ser inventado y expresado por el cine histórico. Los historiadores no pueden, ni están en condiciones de decirle a los cineastas lo que tienen que hacer, pero no están obligados a guardar silencio frente a los films históricos, tampoco están atados de manos para levantar nuevas propuestas. Claro que tanto para hablar de cine, como para hacer historia con él, se les impone una “alfabetización” en la lengua de la imagen en movimiento. Ya lo advertía el mismo White cuando acuñaba el concepto de “Historiofotía”: si los historiadores leen el cine como leen un documento escrito nunca entenderán nada y terminarán reduciendo la riqueza del cine, este no dejará de tener para ellos un uso meramente ilustrativo.

Se trata de un libro lleno de iluminaciones y provocaciones para la institución historiadora, sobre todo por estas fechas en que el pasado se nos muestra principalmente en imágenes. Antes del descarte el gremio debe preguntarse ¿qué hacemos con las imágenes del pasado? Que es parte de otra pregunta mayor ¿Cuál es el futuro de la historiografía?

Natalia Taccetta

**HISTORIA, MODERNIDAD Y CINE. UNA
APROXIMACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE
WALTER BENJAMIN**

Buenos Aires: Prometeo, 2018, 377 pp.

Este libro, que aborda el “viejo” problema de la relación arte/política, posee dos núcleos problemáticos que pueden ser dispuestos para ordenar su lectura: el cine como dispositivo privilegiado para producir “anacronismo”, y el cineasta como forma particular de la subjetividad moderna, pero en la que esta se sobrepasa a sí misma. Tanto este rebasamiento como el anacronismo llevan, según Taccetta, un rendimiento emancipatorio, es decir, que logran acercarnos a encuadres no hegemónicos de la lectura de la realidad.

Pero habrá que decir algo, pues el significado que aquí adquiere el anacronismo no es evidente. Por ejemplo para la historiografía convencional, incluido casi todo el marxismo británico y los *Annales*, el anacronismo es un mal del que hay que mantenerse a salvo, una falta al pensamiento historiador. Es una contravención del tiempo crónico y una violación de la especificidad del pasado, de la época que se estudia, es poner en el pasado nuestras propias (presentes) convenciones culturales. Así, acostumbrados por su educación científicista –en que el pasado solo habla cuando le hacemos preguntas desde hoy, como si eso no fuera ya el

anacronismo que se rechaza—, los historiadores contribuyeron a reforzar el orden obvio del tiempo, en donde lo pasado no tiene más opción que ordenarse pieza tras pieza, cultura tras cultura progresivamente hasta la última que se arroja el derecho a preguntar. Sí. El orden del tiempo es el “consenso” base de historiadores de distintas tendencias políticas, incluso opuestas. Pero a nadie le había llamado la atención hasta casi mediados del siglo XX. Tuvo que ser desde otros campos de trabajo que se descubriera que había otro tipo de anacronismo, uno “inverso”: no el presente invadiendo al pasado, sino el pasado al presente. Cuando, sin que nadie lo invite, el pasado irrumpe con toda su opacidad. Raro ¿no? Pues ¿cómo lo muerto va a tener el poder de asaltar lo vivo? Pero es que aquí está el error: el pasado no está muerto, sino latente.

Benjamin —nos recuerda Tacetta— fue el más mordaz crítico del orden temporal narrativo de la historia, e inauguró una crítica radical a ella que no podía sino presentarse como una apuesta “no-representacional” donde el pasado, violando el tiempo, viene al hoy para desestabilizar un presente que se cree resultado natural. Tacetta ve en cierto cine, y en el cineasta, la realización más plena de esta forma de desarmar lo real para ver más, para ver lo que “aún no”. Una posibilidad liberada por los materiales con los que trabaja el cine, donde el movimiento, el montaje, y fundamentalmente la imagen, hacen más fácil lo que la tinta sobre papel apenas puede.

[*Le Monde diplomatique*, marzo del 2019, p. 38]

Manuel Cruz

NARRATIVIDAD: LA NUEVA SÍNTESIS

Valparaíso: Perseo Ediciones, Colección Pensamiento Historicista,
2012, 137 pp.

Según su propio autor, *Narratividad: la nueva síntesis* (publicado originalmente en 1986) fue el libro con el que inauguró su salida del formato estrictamente académico. Desde ese entonces Manuel Cruz ha sido un filósofo público. Junto con Fernando Savater quizá sea uno de los filósofos españoles que más “uso público de la razón” ejerce. No obstante, esta impronta ilustrada no lo hace un hombre ajeno a su presente. Todo lo contrario. Su filosofía le exige pensar sin dar la espalda a la contemporaneidad. Su escritura llana no quita nada de complejidad a los problemas que se plantea, al tiempo que nos arroja importantes luces para ir desentrañando lo real e ir sacudiéndonos de la pura sensación de perplejidad ante un “mundo complejo”.

Sería injusto colocar este libro bajo el rótulo de Filosofía de la Historia, no solo porque a estas alturas se preste para equívocos, sino porque los problemas que Cruz aquí se plantea van mucho más allá de la búsqueda de alguna racionalidad del acontecer o la naturaleza del conocimiento de ese mismo acontecer. Los problemas se pliegan al mismo sujeto. Cuestión nada fácil si se piensa que en su momento los planteamientos estructuralistas hacían de ésta una categoría imposible.

“Un texto, cualquier texto, tiene que medirse con lo real, no con nuestros prejuicios respecto a él. Yendo a lo que aquí interesa: ¿puede un libro como el que sigue, escrito antes de que cayera el muro de Berlín, se iniciara una época de terrorismo global, aumentarían exponencialmente los procesos migratorios o estallara la primera gran crisis económica de la era de la globalización (por señalar tan sólo algunos hitos de la historia reciente) ser de utilidad para entender lo que ahora pasa? Lo mejor será invitar al lector a pasar hacia el interior del libro. Tal vez el ejercicio depare alguna sorpresa. Como la de constatar que el mundo en el que habitamos continúa, frente a tantas proclamas interesadas, pareciéndose mucho al mundo que heredamos”. Con estas preguntas y provocaciones el filósofo tensiona la lectura de una nueva edición de la que, en privado, reconoce ser su obra más querida.

[*Le Monde diplomatique*, junio del 2012, p. 38]

Miguel Valderrama

COLOQUIO SOBRE GRAMSCI

Palinodia: Santiago, 2016, 111 pp.

Este nuevo libro de Miguel Valderrama intenta otra lectura de Gramsci, una centrada en un punto que no ha solido ser el centro de las lecturas habituales. Es un Gramsci lector del Libro X de la *Divina Comedia* para plantearse las aporías del tiempo histórico. En Dante el “presente intemporal” es un tormento infernal: se ve el pasado, se ve el futuro pero se está ciego para el presente, y Gramsci recoge esta maldición para pensar la maldición fascista de su época (que perfectamente podría ser extendible a la nuestra). Gramsci lee a Dante, tal como hizo con Maquiavelo, con Marx en la cabeza, dado que el fascismo no le permitía tenerlo en sus manos.

En este presente, sobre el que no arroja luz ni el pasado (como en el antiguo “régimen de historicidad”) ni el futuro (como en el moderno) se puede ver lo pasado y lo futuro, pero, no obstante, como momentos fuera de la historia. La historia (la del sujeto y sus dilemas) vuelve sólo a condición de la “catarsis”, la que aquí queda comprendida como una autentica superación (Hegel) por la que se pasa de una condición subalterna a la “conquista de la hegemonía social”. Gramsci tuvo que aprender

a hablar en una lengua italiana remota para no levantar las sospechas de sus italianísimos carceleros. Y es probable, parece decirnos Valderrama, que esa eventualidad lo haya hecho dar con su original reflexión sobre la historicidad, la misma que hoy va siendo para nosotros “cosa del pasado”.

[Le Monde diplomatique, enero-febrero del 2017, p. 38]

José Jara

NIETZSCHE UN PENSADOR PÓSTUMO

Valparaíso: Editorial UV, 2018, 311 pp.

Este libro es una reedición del publicado en 1998 en Barcelona por editorial Anthropos. Esta nueva edición (junto con otras dos traducciones de Nietzsche hechas por José Jara: *La ciencia jovial y Verdad y mentira*) es el homenaje que la Universidad de Valparaíso, a través de su sello editorial, hacen al filósofo chileno fallecido el pasado año. “Pepe” Jara tenía entre sus méritos académicos no solamente ser un erudito y brillante intérprete de la filosofía de Nietzsche, sino también el haber introducido a Foucault en Chile cuando prácticamente nadie lo conocía. Era académicamente serio, amable y bailarín, fumó largo tiempo tabaco negro. Era de un Chile que desapareció, de otra época. Estoy seguro que la nuestra tenía poco para él, aunque él mucho para entregarle.

En este libro Jara recoge textos que fue escribiendo en distintos momentos de su vida y que abordan una diversidad de temas planteados por Nietzsche, pero entre esa multiplicidad hay uno que articula todo el libro y que constituye la bajada del título: el cuerpo como centro de gravedad. “Entender al cuerpo como centro de gravedad del hombre, y a la historia como aquella dimensión en que éste ha perdido ese centro y, además, como la única en que puede efectivamente recuperarlo” (p. 14). ¿Qué

significa esto? No podríamos abordarlo aquí (tanto por espacio como por incapacidad filosófica de quien reseña), pero al menos una idea para quien se quiera acercar: el cuerpo había sido una dimensión humana excluida de la filosofía, los griegos —y luego el cristianismo— lo expulsaron del campo de lo pensable por ser fuente de error y pecado respectivamente. En cambio prefirieron confiar en una fábula increíble: el alma. Toda la tradición filosófica hasta Nietzsche trabajó bajo este principio, es decir en línea de la legitimación de una alienación fundamental, que no tiene que ver tan solo con olvidar la dimensión “históricamente material” de la existencia, sino de otro tipo de fenómenos a los que el materialismo también fue refractario: los sentimientos, los deseos, la carne de la moral. Pero también lo azaroso, lo contingente, el instinto, la voluntad de poderío, es decir la propia historia. El cuerpo como centro de gravedad es el tránsito del alma al cuerpo, lo que equivale al tránsito de la razón a la historia. Este tránsito no es simplemente otra ruta a un final feliz ilustrado (final donde se es más consciente porque “se conoce más”), sino un cambio en la forma de vivir que trae consigo “la gran salud”.

La presente edición incluye un Epílogo de su amigo y alumno Francisco “Pancho” Sazo, académico del Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso, pero también poeta y cantante de Congreso. Escribe Sazo en la página 311: “José Jara García hacía suya, sin pedantería alguna, el llamado de esa filosofía del porvenir a la que aludía Nietzsche y que solicitaba que el filósofo fuese siempre un tentador (*Versucher*)”.

[*Le Monde diplomatique*, agosto del 2018, p. 30]

Oswaldo Fernández

DE FEUERBACH AL MATERIALISMO HISTÓRICO

Concepción: Ediciones Escaparate / Perseo Ediciones, 2017, 252 pp.

Para quien no lo conozca: Oswaldo Fernández Díaz es uno de los principales introductores del marxismo en Chile en la segunda mitad del siglo XX, a inicio de los 70' publicó por primera vez en Chile una selección de textos de Gramsci bajo el título de “Maquiavelo y Lenin” (en la mítica Editorial Nascimento), lo que ya suponía una primera –temprana– toma de distancia respecto del marxismo doctrinario y de la lectura de Althusser. En 1973 Fernández parte al exilio (entre Moscú y París) dejando abandonados los papeles de la primera versión del presente libro, que en aquel entonces era una memoria para optar al título de profesor de filosofía en la sede Valparaíso de la Universidad de Chile. Fernández retornó por primera vez a mediados de los ochenta por un corto período, lo que le permitió recuperar esos papeles para ponerse a reelaborar –de vuelta en París como profesor de la Sorbonne– unas ideas vueltas aún más sugerentes dado los distintos desencadenamientos históricos de mediados de los 80' en adelante. ¿Por qué? Primero: porque la deriva hacia la “desviación” de unos procesos que parecían asegurados natural o teleológicamente nos hicieron centrar nuestra atención ahora

no tanto en los modelos explicativos como en los enfoques comprensivos y, segundo, porque con la avanzada neoliberal volvieron las perspectivas naturalizadoras de la economía y de todo lo social. Había que corregir.

Pues si bien las Tesis sobre Feuerbach (1845) son conocidas sobre todo por su tesis 11, que ha trascendido su cuerpo teórico como mera consigna (“Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”), este breve texto de Marx contiene todo un programa de crítica tanto al materialismo que lo precedió como al idealismo que le era contemporáneo, ambos considerados insuficientes para una cabal comprensión de la sociedad, esto es, para un saber de/para la transformación social. Es en esa síntesis que Marx introduce en concepto de *praxis*, clave para el pensar históricamente, es decir –en los códigos de su tiempo– políticamente. Algo de esto –insisto, algo– nos podría ser de utilidad hoy.

[*Le Monde diplomatique*, julio del 2017, p. 38]

Oswaldo Fernández

ITINERARIO Y TRAYECTOS HERÉTICOS DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Santiago: Quimantú, 2010, 320 pp.¹

El libro que en esta ocasión nos entrega el profesor Oswaldo Fernández, corresponde, en principio, a la reedición de otro que vio la luz hace ya quince años atrás, titulado *Mariátegui o la experiencia del otro*, publicado en Lima por la misma Empresa Editora Amauta que fundara el pensador peruano en los años veinte del siglo pasado. Partamos primero por describir aquello que se conserva para luego hacer frente a los problemas que se nos plantean a partir de las modificaciones introducidas en la presente edición.

La pregunta por la peruanidad que, como se sabe, adquiere especial urgencia para Mariátegui una vez concluida su estancia en Europa, es el eje principal del presente trabajo. En esta pregunta se plantea no solo lo obvio: la definición de la nacionalidad, sino un entramado de problemas epistemológicos, éticos y políticos. En esta pregunta se juega la lectura de la especificidad histórica como conocimiento de lo real para elaborar el

1.- Texto leído en la ceremonia de presentación del libro en la Biblioteca Pública Santiago Severín, realizado el 18 de agosto de 2010. Participó también el profesor Sergio Vuscovic.

proyecto de un socialismo peruano. Desde luego lo que se pone a prueba son las lecturas eurocentristas, positivistas, evolucionistas y, en este sentido, el propio marxismo tal como imperaba en aquel tiempo en la versión de la Internacional Comunista. Todas las facetas de esta tensión están escrupulosamente desarrolladas en el presente libro, en particular en los capítulos primero al cuarto, titulados respectivamente: I. La convocación como discurso, II. La pregunta por la peruanidad, III. Amauta, o la peruanidad como acción y IV. Objeto y sujeto en los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Los siguientes dos capítulos (V y VI) merecen una atención especial.

El libro que hoy nos entrega Quimantú (la nueva Quimantú), no solo ha modificado su título, sino que ha ampliado todo un capítulo (V), cuestión que –según lo revelado en conversaciones con el autor– ha respondido a cuestiones de contexto. Originalmente el capítulo cinco correspondía exclusivamente a un escrito dedicado a la polémica con Haya de la Torre y la fundación del partido socialista peruano, que en el presente Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui ha sido precedido por uno que desarrolla el concepto de agonía que Mariátegui recogió de Miguel de Unamuno.

Con esta modificación nos enfrentamos a un primer problema. Porque es más o menos claro que el texto dedicado a Haya y la fundación del partido socialista era del todo pertinente para los lectores peruanos. Pero pensando en el Chile actual ¿a qué viene sumarle un texto dedicado al concepto de agonía? Antes de que se imaginen lo obvio (que nuestro país no goza de muy buena salud), habría que aclarar a los lectores no relacionados con el pensamiento de Mariátegui, que el concepto de agonía lo toma éste de la obra *La agonía del cristianismo* de Unamuno, y que en aquel contexto significa “lucha”. Agonía, escribirá el propio Mariátegui a mediados del ‘20, “no es muerte sino lucha. Agoniza el que combate [...] soy un alma agónica [...] En mi camino he encontrado una fe”. Para resolver este primer problema de interpretación necesitaré del auxilio de una “cita de autoridad”, aunque sea a pesar del mismo citado.

Tomando distancia frente al exceso de literatura histórica del siglo XIX, Nietzsche se planteaba de la siguiente manera como hombre ocupado del pasado griego: “Pues no sabría yo qué sentido tendría la filología clásica en nuestra época, sino el de actuar inactualmente –es decir contra la época y por lo tanto sobre la época, y es de esperar que a favor de una época venidera”. La historia –de este modo– tendría un poder “reactivo” sobre el presente. El pasado griego para Nietzsche no era valorable porque nos pudiera dar cuenta de ciertas continuidades tranquilizadoras, por ejemplo confirmandonos como los herederos directos de la democracia. Al contrario, la diferencia del pasado, es decir su inactualidad, tendría por fin interpelarnos. Tal definición del trabajo del historiador ha sido oportunamente reformulada en los siguientes términos por Michel de Certeau: “el pasado es, ante todo, el medio de representar una diferencia. [...] la figura del pasado, conserva su valor primero de representar lo que falta. Con un material que por ser objetivo, está necesariamente ahí, pero es connotativo de un pasado en la medida en que, ante todo, remite a una ausencia, esa figura introduce también la grieta de un futuro”.

Ahora bien, volvamos al libro que hoy nos convoca. Lo que creo descubrir en el acto de incorporación del texto sobre la agonía de Mariátegui, es justamente la introducción de un intencionado efecto de “inactualidad”. ¿No resulta acaso inactual la figura de un intelectual que lucha en una fe revolucionaria, comprometido hasta los huesos con un proyecto político definido, premunido de unas certezas fruto de un escrupuloso examen de la realidad histórica? Creo que no nos costará demasiado coincidir en que hoy el caso es usualmente otro: un intelectual que habita en problemas privados, en lenguajes impenetrables y sumido –de manera más o menos cínica– en sus proyectos financiados por el Estado. Habrá que reiterarlo, la figura de Mariátegui es la de un intelectual que se conduce a la conquista de lo real con unas certezas racional y críticamente provistas.

Pero se trata de un contraste de mayor alcance, entre quien posee una fe, un compromiso que lo conduce a la lucha y el “normópata cotidiano”

—para usar la noción de Fernández Buey. Porque hay un escepticismo de buen tono que explota el intelectual, pero junto a él se extiende un estado de alma que se afina en la indiferencia e indolencia, como en el miedo: el “hombre medio” que se limita a sufrir o aprovecharse de lo que hay.

Hasta donde lo he leído y entendido, creo que nada molestaba más a Mariátegui que el escéptico cotidiano, el nihilista, el diletante, el flojo de espíritu: el hombre medio, tanto como el “intelectual puro”. Eran —como hoy— los productos de una época sin mitos aglutinadores.

En donde mejor creo que esto se refleja es en su aversión a la tolerancia de ideas confesada en la editorial del primer número de Revista Amauta. Permítaseme traer aquella declaración a modo de cita para servir de contraste a nuestro tanpreciado concepto de tolerancia, pero que tantos peligros esconde:

“No hace falta declarar expresamente que Amauta no es una tribuna libre abierta a todos los vientos del espíritu. Los que fundamos esta revista no concebimos una cultura y un arte agnósticos. Nos sentimos una fuerza beligerante, polémica. No le hacemos ninguna concesión al criterio generalmente falaz de la tolerancia de las ideas. Para nosotros hay ideas buenas e ideas malas.”

¿Por qué Amauta no quería ser una tribuna abierta? Porque la revista era parte de un auténtico proyecto político, y no puramente “cultural”, buscaba aglutinar a un sector de la población peruana para echar a andar un proyecto revolucionario. Desde luego que en Amauta no tendrían cabida las ideas hispanistas, civilistas o tradicionalistas, que por lo demás tenían sus medios exclusivos.

Así, puestas en la lógica de la política, pocas de las ideas hoy aceptadas —a nivel de consenso— como pertinentes y necesarias para una buena convivencia, se nos mostrarían útiles para dar forma a una alternativa histórica. Vivimos en un cuerpo de ideas mayormente producto (y pro-

ductoras) de la despolitización, en que la tolerancia elevada a valor actúa como fundamento. Nadie se atrevería a hablar hoy, por más matices que procure, de “antagonismo social”, pese a que nadie haya declarado el fin del capitalismo. Hasta la liberal “insociable sociabilidad” de Kant sonaría sospechosa ante la bien intencionada tolerancia.

Y es que nos enfrentamos a una gran variedad de usos. Descartemos primero los más burdos: por ejemplo la confusión interesada entre desigualdad y diferencia y la ad hoc culturización de la pobreza, o marginalidad, que nos hacen “tolerarlas” como formas de vida distintas, como si se hubiese optado por ellas. Pensemos ahora en la vida política guiada bajo la tolerancia elevada a valor absoluto. Mi impresión es que esto nos ha llevado al extremo de convertir nuestra coexistencia social en un Estado de Naturaleza invertido: el hombre no como el lobo del hombre, sino todos como ovejas. Lo que supone un estado igualmente insoportable, primero para el que trata de tomar distancia y observa y, espero que pronto, para los mismos implicados. Pues alguien tendría que explicarnos de qué manera una sociedad progresa, o cambia cualitativamente, bajo el imperio de la tolerancia. En efecto esta elimina del ámbito de lo pensable la pugna entre sujetos. Extendiendo la tesis de la equivalencia cultural al terreno de la política, la tolerancia es hoy garantía de la paz social de la dominación. La tolerancia en política es lo más cercano a ese aburrimiento posthistórico que pregonara Fukuyama ya veinte años atrás.

La tolerancia es hoy un valor conservador transversal ¿Quién podría oponerse a él públicamente? El modo en que se abrió camino en nuestro país es claro: el miedo a las consecuencias “indeseadas” de la lucha política, de los proyectos en pugna. Como si los demócratas convencidos fueran finalmente los responsables del Golpe de Estado. ¿Se olvida acaso que la argumentación a posteriori del Golpe Militar fue el de un estado de caos y odio en el que se sumía el país? ¿No se acopla acaso a este argumento el imperativo de la tolerancia como preventivo de ese caos?

Ninguna sociedad que se precie de democrática se podría contentar con la tolerancia. Tolerancia es sólo tolerancia. La “tolerancia pura”

imperante ni siquiera exige reconocimiento del otro, sino que tan solo no causarse molestia. Como ha sostenido Aurelio Arteta “el sujeto de esta tolerancia carece, para empezar, de convicciones propias en grado bastante como para enfrentarlas a cualquiera otras, y entonces aquella tolerancia se confunde con la indiferencia o el escepticismo”. En efecto, esta tolerancia supone el ensimismamiento de las diferencias, por tanto la renuncia a un espacio público de encuentro e interpelación racional, lo que redundará en la más terrible soledad. La soledad del tirano, de que habla Sócrates a Polos en el *Gorgias*, que envilece su alma al no ser corregido por nadie. O esa misma soledad de la que hablaba Arendt cuando describía al individuo-masa del totalitarismo. La proliferación de los discursos de la tolerancia, hasta la náusea, es –para usar la fórmula de Foucault– el modo en que el poder domina de manera positiva (no prohibitiva, sino productiva) implantando un “totalitarismo suave”.

Pero el libro que hoy comentamos registra una segunda modificación respecto de su edición original. Se ha restado la brillante presentación de Anibal Quijano. El por qué habrá que buscarlo sin dudas en el pudor y la humildad, que son los rasgos más propios del profesor Fernández. En ella el pensador peruano anotaba: “El libro de Osvaldo Fernández Díaz es, seguramente, una de las contribuciones más ricas y eficaces en el debate de estas cuestiones mariáteguianas. [...] Esa luz es particularmente intensa y clara en el estudio de *Defensa del Marxismo*. No conozco otro trabajo que haya desplegado tanta perspicacia para descubrir y mostrar la delicada asociación entre ética y epistemología que Mariátegui había logrado revelar. Y esta es una cuestión crucial en el debate contemporáneo”.

Lo que aquí pretendo es esbozar, con el único objeto de tentar al potencial lector, cuales son las propuestas que valoraba tanto Quijano. Si interpreto bien, lo que establece nuestro autor es que la crítica a la obra de Henri De Man es la ocasión en que Mariátegui desarrolla una respuesta teórica y orgánica a la pregunta por el socialismo en el Perú. A través de su crítica explicitará el método que ya había adelantado en los *7 ensayos*... En este desarrollo el carácter herético y heterodoxo de la obra de Mariátegui

se prefigura como la parte más visible de una operación epistemológica fundamental para pensar correctamente la realidad peruana, esto es, para abrirla hacia un proyecto revolucionario. Tal operación no es sino la de darse a la rectificación y creación de nuevos conceptos, pues “cuando la teoría actúa como un cuerpo ortodoxo –sostendrá Fernández–, repite un número circunscrito de movimientos y no acepta los procesos nuevos que provienen siempre de la excepcionalidad del objeto que enfrenta”. Es este el trabajo que emprende Mariátegui respecto de un marxismo aplicado a la realidad europea y que quiere pasar como doctrina. Acomodarse a las poco a poco confortables estructuras de la Internacional Comunista hubiese sido renunciar al proyecto de un socialismo peruano. Por ello ética, epistemología y política son una misma cosa en la obra de Mariátegui: es la heterodoxia la que “abriría la brecha que permitiría un socialismo vernáculo, que Mariátegui llamó provocadoramente “indo-americano”. Valdrá recordar que la heterodoxia de Mariátegui lo conduce a fundar el Partido Socialista Peruano, y no a dar vueltas sobre sí misma en una cómoda crítica externa a la actividad política.

Josep Fontana

EL SIGLO DE LA REVOLUCIÓN

Barcelona: Crítica, 2016, 802 pp.

Fontana es un historiador catalán de larga trayectoria (1931), y esta es su última obra. Mucho más cercano a figuras como Eric Hobsbawm o E.P. Thompson, que a cualquiera de la tercera generación de *Annales* (incluso acusando en alguno de sus integrantes cierta “frivolidad intelectual”), Fontana confirma aquí su vocación pública persistiendo en un concepto de historia que se exige primero la comprensión del presente, pero también detectando “lo que falta”. Por ello su línea comprensiva apuesta por el agenciamiento político de grandes y pequeños sujetos que hicieron del siglo XX, y sus actuales proyecciones, un campo de alta tensión. Pero —advierte el autor— no se trata de un siglo revolucionario, sino del siglo “de” la Revolución, en donde esta tuvo corta vida y se proyectó como deseo, miedo, y no pocas veces como señuelo político para ocultar políticas derechamente conservadoras. La Revolución aludida no es otra que la Revolución Rusa del 17’, de la que hoy se conmemoran 100 años, conmemoración que hasta donde se ve, será menos espectacular que la de otros objetos de rememoración más acorde a nuestros tiempos neoliberales y de izquierdas descompuestas. Pues el estudio de la Revolución Rusa es también la revisión del origen

y destino del sujeto soñado por Marx, es la pregunta por la clase obrera organizada, por el mundo que su presencia y combate ayudó a construir y, obligatoriamente, la pregunta por el ¿a dónde fue todo eso?, ¿en base a qué operaciones desapareció un mundo que, vistas hoy las cosas, pudo generar cuotas importantes de humanidad? Para Fontana ese punto de inflexión está entre 1974 y 1982: el momento en que ya se hace claro que la Revolución no es un peligro y que en consecuencia no habría ya que otorgar concesiones a una clase desarticulada o inexistente. Lo que hay de ahí en adelante es nuestro presente.

[*Le Monde diplomatique*, mayo del 2017, p. 38]

Cristian Moyano

OFICIOS CAMPESINOS DEL VALLE DE ACONCAGUA

Valparaíso: Inubicalistas, 2018, 238 pp.

Cristian Moyano es poeta y campesino de la localidad de Quebrada Alvarado, ubicada en los altos de Olmué. Pero éste no es un libro de poesía, sino un registro –mediante entrevistas– de antiguos oficios del campo: vendedores de nieve, trilladores, yerbateras, fabricantes de carbón, mieleros de palma, hortelanos, etc. Treinta y nueve entrevistas en total. El autor los ha clasificado en dos: oficios extinguidos y vigentes. En la introducción, antes del inventario de los oficios, el autor aventura algunas respuestas al porqué de su desaparición, pues usualmente se utiliza un tópico a modo de respuesta: “... la modernidad”, pero ¿qué es exactamente esto? Moyano menciona la sequía, la migración de los jóvenes a las ciudades, la venta de las tierras para fines inmobiliarios (parcelas de agrado), el exceso de celo fiscalizador medioambiental para con los campesinos y, finalmente, la pérdida de vínculo social y comunicativo entre viejos y jóvenes. Llevado a cierto grado de abstracción se trataría entonces de la dinámica del capitalismo en su expresión local: se recordará cuando Marx, en el capítulo XXIV del primer volumen de *El Capital*, describía el proceso de acumulación originaria en Inglaterra.

Se destruyeron las tierras comunales y aparecieron los cercos, ya no se podía hacer uso libre de la tierra, cuya posesión se fue centralizando para uso ganadero lanar (industria textil), luego vinieron las leyes que limitaban la cantidad de acres de tierra que podía poseer un campesino: de cuarenta acres a veintidós, de veintidós a doce y de doce a cuatro, para ya el siglo XIX no permitir más que un jardín. ¿El sentido? Usurpar toda capacidad de autosubsistencia y arrojar individuos al mercado del trabajo. El remate fueron las leyes de persecución de la vagancia. En aquél tiempo el capitalismo necesitaba ejércitos de trabajadores. El de hoy no. Especula con la tierra, lotea, inunda, envenena.

Pero algo más: ¿qué hay de la pérdida de vínculo entre viejos y jóvenes? Leyendo el libro uno no puede dejar de recordar la obsesión que tenía Pasolini con las supervivencias del mundo rural de una Italia que se había industrializado repentinamente para pasar de inmediato a la economía de consumo. Valga aquí lo que ha dicho Marco Antonio Bazzocchi: “siempre hay y debe haber una lucha entre padres e hijos, pero antes era un conflicto basado en la dialéctica. En cambio, según Pasolini, los hijos actuales se han enfrascado en una lucha muda, ya no quieren discutir con los padres y han convertido la juventud en un gueto que el mercado ha sabido aprovechar, transformándolo en una categoría de consumidores”.

[*Le Monde diplomatique*, noviembre del 2018, p. 30]

Marco Chandía

LA CUADRA, PASIÓN, VINO Y SE FUE... CULTURA POPULAR, HABITAR Y MEMORIA HISTÓRICA EN EL BARRIO PUERTO DE VALPARAÍSO

Santiago: RIL Editores, 2013, 218 pp.

Libros sobre Valparaíso como el que reseñamos son escasos. O quizá no, pero desaparecen al poco tiempo que se editan. Pues se trata en primer lugar de un esfuerzo analítico por descifrar la vida de lo que fuera el núcleo urbano de la ciudad-puerto entre 1950 y 1973. Es ante todo un ejercicio intelectual que trata de iluminar las dinámicas de un barrio, o lo que queda de él, desde lo que se ha dado en llamar, en el campo de las ciencias humanas –y particularmente en los Estudios Culturales– “cultura popular” y “memoria histórica”, para lo cual el autor ha debido primero despejar el campo de otros discursos más fuertes. Pues sabemos que –acerca de Valparaíso– domina una industria del libro que edita, reedita y reimprime otros textos que se inscriben en el registro meramente nostálgico, pintoresco, y patrimonial (dirigido en primer lugar al turista, figura privilegiada del consumidor cultural). He aquí el gran atributo de este libro.

Pero como todo lector, descubro en él planteamientos con los que comulgo y otros con los que no tanto. Pero ante todo me identifico plenamente con una sensibilidad, con la intuición que ha movilizado el esfuerzo intelectual de Marco Chandía. Al comienzo de su trabajo ad-

vierte: ir al Barrio Puerto “es un viaje al pasado. Hay algo que se resiste a desaparecer. Pero no por eso fácil de precisar. Es parecido a cuando recorreremos ciertos lugares (ferias, mercados, calles) del sur de Chile. Porque ir hacia allá, hacia el sur, es como estar yendo también hacia atrás, hacia el pasado” (p.12). Me parece que muchos habremos experimentado esto mismo, aunque ante lugares y estímulos distintos. Pero incluso los mismos referentes, los mismos objetos, pueden tener significados distintos: un edificio en ruinas puede ser solo eso (un bastidor sobre el que el tiempo nos recuerda su paso implacable), pero también la huella de lo que falta... del sindicato que ya no está ahí (ni en ningún lugar en el Chile actual). Y esto hace la diferencia de lo que cada cual hace con la misma intuición (la de que al entrar al barrio también “entramos al pasado”). Pero esta diferencia no depende tan solo de la cercanía o “ajenidad” con ese mundo, de la información acerca de lo que hubo “para ponderar lo que falta” (usando la fórmula de Michel de Certeau), sino también de otro modo de localizarse en el presente (digamos “sociopolíticamente”). Porque hay quien teniendo perfecta conciencia de lo que hubo no lo echa de menos para nada: es improbable que los patrones sientan la falta del sindicato. Por esto hay que también recordar a quienes hace ya tiempo trataron de desenmarañar las trampas escondidas en los modos de relacionarnos con el pasado: tal como lo mostró Maurice Halbwachs en los años veinte, la memoria siempre se da en unos cuadros sociales, en una dimensión de clase. Bajo este planteamiento vale la pena que cada cual se pregunte de qué manera entra al Barrio Puerto, de qué modo entonces se relaciona con el pasado. (No vaya a ocurrir que nos sorprendamos entrando como turistas o “recordando” como patrones. No vaya a ocurrir que descubramos de pronto que hemos devenido extranjeros en nuestra propia ciudad o que vamos por la vida con la misma indolencia del patrón mientras pensábamos que éramos de izquierda. No vaya a ocurrir que no somos lo que creemos que somos. Asumir la tesis de que la identidad es siempre una construcción *-fictio-* no nos obliga a abdicar del concepto de ideología. Y quizá no haya terreno más fértil para ésta que la memoria histórica)

De modo que “ese no sé qué” con que el autor designa el resto de pasado que permanece hoy en el Barrio Puerto no sólo es difícil de precisar porque las huellas se nos aparezcan borrosas, sino porque aunque éstas fueran nítidas remiten a realidades distintas al antiguo portuario y al turista respectivamente. Porque para interpretar una huella primero hay que tener la necesidad de hacerlo. Para utilizar la imagen de Carlo Ginzburg, el cazador logra hilar bien las huellas y llega a su presa. Porque si no llega se le va la vida. Pero ¿Qué podrá hacer con esas mismas huellas quien no tiene hambre, quien tiene la vida asegurada y viene de paso? Benjamin lo planteó de otro modo: el verdadero conocimiento histórico es aquella imagen del pasado que nos asalta en un instante de peligro. Y antes Nietzsche: “necesitamos la historia. Pero la necesitamos no como el malcriado haragán que se pasea por el jardín del saber”. Así entendido “ese no sé qué” es tan indeterminado como la cantidad y tipos de sujetos que evocan, tratan de explicarse o son asaltados por una imagen del pasado. Pero no se crea que estamos ante el postulado de un absoluto relativismo del pasado. Primero porque las huellas constituyen un material objetivo con el que componemos el pasado. La huella “está allí” (desde luego siempre se las puede falsificar, pero podemos primero someterla a crítica, o finalmente descartarla al no encajar con el sentido que nos indican todas las otras huellas puestas en relación). Y, segundo, porque sí es cierto que hay zonas del planeta, o de un país, en que nos es más fácil “entrar al pasado”. Aquí sigo al autor: el Barrio Puerto es una zona de este tipo. Esto último sonará bastante esotérico, por lo que, más que explicar, pasará a ilustrarlo.

El arqueólogo chileno Lautaro Núñez, en el documental *Nostalgia de la Luz* (Patricio Guzmán, 2010), explica que el desierto de Atacama es una auténtica “puerta hacia el pasado”: para el arqueólogo (igual que para los familiares de detenidos desaparecidos) la sequedad conserva los cuerpos momificados que revelan la realidad y verdad de sus muertes. También conserva los alimentos, cultivos y utensilios de un grupo humano y nos revela dinámicas de hace diez mil años. Para el astrónomo la misma seque-

dad del ambiente, más la ausencia de contaminación lumínica, le hacen accesible para la observación de fenómenos que ocurrieron hace millones de años, que observa hoy por la demora del viaje de la luz. Arqueólogo, astrónomo y familiares de detenidos desaparecidos no se encuentran en una misma zona por mera casualidad, sino porque allí se les da el material con el que responder a las preguntas que los movilizan: el pasado.

En este punto la pregunta es entonces ¿Qué es lo que hace al Barrio Puerto de Valparaíso un lugar de similar cualidad? Claramente no se trata del clima. Y descartemos el mal entendido más probable: aquí la gestión patrimonial no ha hecho nada por conservar las huellas del pasado. No lo ha hecho porque por definición no lo puede hacer. Allí donde interviene la gestión patrimonial se ejerce una sistemática violación del pasado: los edificios son vaciados y disfrazados. Las personas (y sus relatos) son expulsadas como consecuencia de la especulación inmobiliaria y la llamada “rehabilitación patrimonial”. La gestión patrimonial transforma los lugares en “no-lugares”.

Según Chandía ese acceso al pasado está posibilitado por la persistencia de una cultura popular del barrio, “esto es, un modo de ver y sentir el mundo con cierto apego a las tradiciones pero en una tensión permanente frente al pasado arcaizante como al influjo moderno” (p.20). Se trataría de la continuidad de un modo de ser que se resiste a desaparecer: “Por de pronto, pienso que la fiesta, la comida y la bebida, son los elementos sobre los cuales se constituye esta cultura popular, cuyo espacio simbólico-representativo por excelencia es la taberna o el bar” (p.20).

Pero para quien se haya internado, desprovisto de filtros románticos, en la hoy ciudad-patrimonio, la tesis de Chandía es difícil de aceptar. Y no por no adscribir a las herramientas analíticas de los Estudios Culturales, sino por mera falta de evidencia. En cambio sostengo que lo que ha hecho del Barrio Puerto, todavía, una zona de acceso privilegiado al pasado es su miseria. Una miseria tan arraigada que no ha habido “plan maestro” que logre “higienizar” el barrio. Por lo tanto el barrio repele naturalmente a turistas, mirones y posibles inversionistas. (Quien se atreva con el barrio

tendrá que bancarse las ruinas, la basura y la podredumbre, pero sobre todo lo que Zigmunt Bauman ha denominado “humanos residuales”, para el caso: lanzas, mendigos, prostitutas sin clientela, etc.)

Pero sostengo que habría un segundo motivo, otra vez en apariencia “metafísico”: el barrio está plagado de fantasmas, de ánimas que penan. Porque las almas penan cuando se les adeuda algo, cuando quedó algo pendiente, irresuelto. Son almas sin paz. Y es que en Valparaíso hay muchas deudas impagas, los fantasmas lloran lo fastuoso que fue y lo miserable que se es. Aquí, como ha dicho el mismo Patricio Guzmán en otra de sus obras, “el pasado no pasa”. Los viejos del barrio (esos portadores de la “memoria histórica” que rescata Chandía) son ánimas en pena. Viudos perpetuos. Porque quizá no haya otra ciudad del país en donde de pronto los pobres, de no tener nada tuvieron tanto, para luego nuevamente no tener nada.

Esa —tan invocada— bohemia porteña de los ‘50 y ‘60: “del incendio más colosal no queda más verdad que la ceniza”, escribió Juan José Saer en *El Entenado*.

Pero lo que para mí es mera miseria, fantasmas y cenizas para Marco Chandía son las señas de existencia de una cultura popular. Así sostiene:

“...la elite —o los estudiosos oficiales de la cuestión cultural— no conforme con negar la existencia de una cultura popular, rechaza además —y al mismo tiempo— al sujeto popular. Razón por la cual no sólo me queda la desafiante y no menos delicada tarea de demostrar la presencia de dicha cultura, sino también (más aún hoy, cuando el concepto de identidad parece diluirse) de dar, primero, con este sujeto y luego a dotarlo de significado; conferir en él su propia identidad” (p. 20).

“Los sujetos que se mantienen en estos espacios de apego humano, en los bares, no sólo conjuran o conspiran contra el sistema, sino también, y principalmente, construyen su vida ahí, en esas

condiciones de sedición. Es un lugar de pronunciamiento a favor de una y en contra de otra vida. En este sentido, la conspiración, quedaría materializada en la figura de la taberna” (p. 91).

“No es una sociedad que se margina del proceso modernizador, antes al contrario, admite los influjos pero los resignifica. Les da otro valor con el que arma una cosmovisión otra, contrahegemónica, subversiva pero sobre todo propositiva, capa de ofrecer formas de vida más humanizadoras” (p. 154).

“Es una cultura popular, la nuestra que no puede existir si no es dentro de un dinamismo incesante porque en ese estar siendo extrae el sentido vital de su existencia: la propuesta vital que le permite estar vigente y no perecer. Es, en fin, una, sino la única, alternativa cierta frente a la explosión del capital y sus deshumanizadoras consecuencias” (p. 20).

Hasta aquí las citas de Chandía. Extensas porque no he querido correr el riesgo de tergiversar nada. Pero me parece que, a este respecto, en su perspectiva hay mucho y finalmente muy poco (Aquí definitivamente no sigo al autor).

Mucho, porque la miseria en que se ha sumido el barrio no permite la supervivencia de esa cultura popular. Cualquier trabajo de campo podrá constatarlo: es tal en nivel de precariedad que ni siquiera se puede hablar de relaciones sociales estables. Otro tanto lo hace el que hoy todo trabaja para que la cultura popular devenga en cultura de masas: ni tampoco veo que en el Chile de hoy las cosas vayan muy bien para ella. Como lo han señalado Armand & Michèle Mattelart: “en la estela de la racionalidad publicitaria, se imponen nuevos conformismos que desarman al espíritu crítico y socavan las voluntades de comprender lo que ocurre. La cultura obrera, la memoria popular, ya no están convidadas al nuevo espacio público en que se convierte el espacio publicitario”.

Y muy poco, porque situar la única alternativa cierta frente a la explosión del capital y sus deshumanizadoras consecuencias en esos reductos donde se daría la cultura popular es optar (o conformarse) por una “política” de mínimos. Pero también porque es injusto: implica aceptar que generaciones fueron sacrificadas en vano: el movimiento obrero, el Frente Popular y la Unidad Popular, ¿todos se equivocaron? Poseídos por el metarrelato de la Historia (con mayúsculas), o por las mistificaciones políticas de la Segunda y Tercera Internacional Comunista ¿no repararon en que tenían todo a lo que podían aspirar en el bar, en el prostíbulo, en el club de fútbol, en el centro de madres? No caricaturizo. Sino que es esto lo que creo entiende cualquier lector de lo arriba planteado. Claro que no es justo achacarle todo esto al autor. Este no hace sino que adherir a perspectivas teóricas que han difundido prestigiosos exponentes de las ciencias humanas, propaladas a su vez por prestigiosos centros académicos (en realidad esto es lo grave). Lo dejo planteado.

[*Cuadernos de Historia*, N° 38, Universidad de Chile,
Santiago, junio de 2013]

Sergio Rojas

EL PROBLEMA DE LA HISTORIA EN LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT

Santiago: Editorial Universitaria, 2008, 279 pp.¹

En un reciente libro sobre la actualidad de la Filosofía de la Historia, el filósofo español Antonio Gómez Ramos introduce una cita de Jacobo Burckhardt en la cual se cifra la imposibilidad de esta: “De ningún modo ofrecemos una filosofía de la historia. Esta es un centauro, una *contradictio in adjecto*; pues la historia coordina [eventos en una narración], y es no-filosofía, y la filosofía subordina [eventos en un sistema], es no-historia”². Quizá no se trata más que de la actualización de otra cita más famosa, extraída de la *Poética* de Aristóteles, que se refería a la imposibilidad de que la historia –a diferencia de la poesía– pueda ser filosófica, en tanto ésta trata de lo particular, contingente y ya acaecido, por lo que no podría sintetizar la materia de su saber en un concepto, es decir elevarlo a rango universal.

Y no obstante, la Filosofía de la Historia existió, permeó el trabajo de los mismos historiadores y guió, o legitimó, la política moderna.

1.- Texto leído en la ceremonia de presentación del libro en el Centro de Extensión del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Valparaíso, 28 de abril del 2009.

2.- Citado por Antonio Gómez Ramos en *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid: Akal, 2003. Las frases entre corchetes corresponden a la interpretación que el propio autor hace de la cita, pp. 7 y 11.

La imagen del centauro no nos quiere señalar otra cosa que la frágil condición de la Filosofía de la Historia. El centauro es un monstruo y los helenistas saben, con Vernant, que la naturaleza de los monstruos “incluye rasgos absolutamente contradictorios. Su monstruosidad consiste en poseer esos caracteres recíprocamente incompatibles”.³ Planteamiento éste —el de la fragilidad— que choca con todo lo que durante el siglo XX se le colgó a la Filosofía de la Historia, en lo que Luc Ferry denominó “críticas fenomenológicas del totalitarismo”: que por su exacerbado racionalismo —que todo cuanto acontecía lo hacía acorde a una necesidad— negaba la posibilidad de la novedad, se oponía al pluralismo. Pero lo peor, que tal idea acerca de la racionalidad de lo real conducía a “la idea de que todo lo real era íntegramente manipulable y domeñable a voluntad”, lo que se identificó como la fuente del terrorismo staliniano.⁴ (De más está decir que estas críticas reducen la Filosofía de la Historia a las instrumentalizaciones de Hegel y Marx)

He considerado necesario partir aludiendo estas cuestiones, pues una de las posibles maneras de leer el libro de Sergio Rojas es la de ir hilando los planteamientos a favor y en contra de la posibilidad de una Filosofía de la Historia hoy, entendida esta como una reflexión sobre la historia como “proceso” que tiene como protagonista a la “humanidad” y no a la pura supervivencia de la noción como mera epistemología del conocimiento histórico (lo que suele denominarse *filosofía crítica de la historia*). En las primeras páginas el autor interroga: “¿Es posible hoy una filosofía de la historia? Debemos preguntarnos incluso, ¿existe algo así como la Historia? El problema no surge solo motivado por aquel clima intelectual —estéticamente ‘apocalíptico’— que hace del diagnóstico relativo al fin de los metarrelatos una especie de ideología posmoderna sui generis, sino que emerge con la pregunta acerca de si la Filosofía de la

3.- Vernant, Jean-Pierre, *Érase una vez. El universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 153.

4.- Ferry, Luc, *Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 14-15.

Historia podría sobrevivir a la crisis de la idea de que existe una Historia Universal” (p. 19) Esta idea, a mi juicio, ha tenido dos “desconstructores” radicales: el primero, Walter Benjamin –deudor de Nietzsche y Sorel, e incluso a ratos en sintonía con Spengler– al cuestionar el que la Historia sea un decurso unívoco que se desarrolla sobre un tiempo “homogéneo y vacío” (poniendo el acento en que la emancipación obedecía a la figura de la interrupción de esa escalada hacia el progreso). En segundo lugar, la tradición crítica que decanta a fines de los sesenta con el Foucault de la *Arqueología del saber*, en la cual se denuncia como mera fábula ese Sujeto –la Humanidad– que protagonizaba la Historia (El discurso de la Historia homogeneizaba y sometía las diversas maneras de ser humano bajo el canon moral decimonónico burgués). Y quizá una tercera, ya aludida, que apunta a la fábula de la racionalidad del proceso, que como indica Ferry, ha sido llevada al límite por Hannah Arendt en su esfuerzo por hacer de la historia el campo de la novedad radical: una “cadena de milagros”.

Sabido es que la de Historia Universal es una de las más caras ideas para los historiadores (Es allí donde lo particular se hace inteligible, es ese el tejido al que deben ser cosidos sus estudios regionales o de época). Pero la mayor parte de las veces el gremio no se pronuncia, por lo que cabría interpretar esa proliferación de monografías acotadas, historia locales y microhistorias como seña de su perplejidad.

Pero, ¿en qué consiste la filosofía kantiana de la historia, según nuestro autor?, ¿se haya realmente atrapada en la imposibilidad contemporánea?, de ser así ¿cabe lamentarse?

Conviene partir señalando por separado –aunque sea de manera esquemática– algunas afirmaciones centrales que saltan en una primera lectura del libro de Sergio Rojas. Primero: la reflexión sobre la historia no es una distracción ilustrada de Kant, sino una derivación de su reflexión filosófica, es la manera de seguir pensando el problema del hombre en cuanto es un “ser sensible y racional a la vez” (p. 204). Segundo: aunque se afirme que el protagonista de la Historia es la “especie humana”,

el sujeto para Kant es siempre el individuo, la filosofía kantiana de la historia es ante todo la filosofía del *devenir sujeto* (p. 205). Tercero: la condición de verosimilitud de la filosofía kantiana de la historia es el infinito aplazamiento de su finitud, si bien hay una teleología, esta es incompatible con el postulado de un fin de la historia. Cuarto: no hay en Kant un interés “en algo así como descubrir leyes internas del movimiento histórico, una lógica interna en el devenir de los acontecimientos mismos”. (p. 22) Si mi lectura es correcta ya se puede adelantar una primera conclusión: la filosofía kantiana de la historia quedaría casi salvada de las condenas contemporáneas, claro que en la misma medida en que habría que asumirla como “históricamente irrelevante”, es decir, inimputable a la “acción” de algún sujeto en la historia.

Tratemos ahora de explicar articulando lo que hemos separado.

La relación entre sensibilidad (finitud) y razón es el problema central que articula la *Crítica de la razón pura*, es, dicho abruptamente, el empeño por dar con las condiciones del conocimiento de la Naturaleza, por saber qué es lo que “pone” la razón para que aquello que se nos “da” a los sentidos empíricamente devenga efectivamente en conocimiento. Y aunque aquello que pone la razón (formas puras de la sensibilidad y categorías del entendimiento) sean contenidos *a priori* de un sujeto trascendental, la sensibilidad siempre nos obliga a pensar a nivel de la finitud del individuo. Ahora, ¿qué pasa cuando la historia quiere ser conocida?. Ante todo lo que interesa es la “historia humana”, esto es, la trama de las acciones de los hombres. Se quiere conocer la historia porque se quiere conocer al hombre, pero nos concentramos en la historia, como manifestación de lo que es el hombre, por el sencillo hecho de que el hombre no nos es dado como un objeto –así como la Naturaleza–. Kant halla en la historia la *manifestación* del hombre, motivo por el cual la historia es un asunto “digno para la razón” (p. 124). Conocer la historia es conocer al hombre. Pero para conocer la historia hay que mirar en perspectiva, tomar distancia y mirar la historia en grande como proceso de la especie humana para tratar de ver las disposiciones que en ella se desarrollan y

nos pudieran informar de la naturaleza humana. El problema es que la empiria de la historia es distinta a la empiria de la Naturaleza, en este último caso el hombre se relaciona con lo otro, con fenómenos que son dominio del puro entendimiento (pudiendo unificarlos bajo la forma de una Ley). Pero en la historia el hombre se relaciona de alguna manera consigo mismo, con sus disposiciones en desarrollo, por tanto las formas *a priori* para conocer no pueden ser las mismas que para la Naturaleza (las acciones humanas no pueden ser organizadas como los fenómenos físicos). La historia como sucesión cronológica causal de fenómenos humanos no da que pensar, lo cual muestra la inadecuación de un *a priori* “para la Naturaleza”. ¿Cómo da que pensar la historia entonces?

Si bien la historia mirada en grande puede dar cuenta de una disposición que trabaja en la historia hacia el progreso moral, solo nos permite “ver” pero no “prever” si ese progreso está asegurado, dado que no se tiene la empiria para concluir que el hombre posee “una voluntad congénita e invariablemente buena” (p. 128). Puede haber bondad en la historia, pero el espectáculo suele ser de locura, pasión y violencia. Sin invariabilidad no hay posibilidad de un concepto (universal) que asegure el progreso. Así solo cabe una experiencia de la cual saber sobre la historia, esto es, del futuro del hombre, de su naturaleza. Esta exigencia es la que vuelca a Kant sobre el presente, justo en el momento en que el presente le da la posibilidad de interpretar: ha acontecido la Revolución Francesa.

¿Cómo sabe Kant que la Revolución es la experiencia histórica que busca? Porque la razón cognoscitiva no puede dar cuenta de ella, la *fuerza* del acontecimiento la desborda. Le es de alguna manera extraña la fuerza de la historia, lo que da cuenta de que “lo que está en cuestión es la fuerza del propio sujeto para hacer la historia y para reconocerse en ella” (p. 129). Esa experiencia es el “entusiasmo”, que es ante todo una operación afectiva que envuelve a toda la humanidad que especta la revolución. Esto ante todo revela, según Kant, la relación del hombre con lo “puramente ideal como lo no realizado ni realizable plenamente, sin embargo como la única tarea histórica por realizar”, “el verdadero

entusiasmo siempre hace referencia a lo ideal, a lo moral puro”, al entusiasmo por la libertad, la igualdad y la fraternidad. Es esto lo que hace que la historia vaya hacia mejor, progrese moralmente, pero que por eso mismo no tenga fin. La idea de un fin de la historia se contrapone a la confianza en un progreso incesante. La idea de una sociedad cosmopolita como momento o lugar de pacífica convivencia entre las naciones, funciona más como deseo que mueve a la acción para el progreso que como punto de llegada: “El destino del género humano en total –sostiene Kant en un comentario a la obra de Herder– es el *progresar incesante* y su cumplimiento es una *mera idea*, pero muy útil en todos los sentidos, del fin hacia el cual, siguiendo la intención de la Providencia, tenemos que dirigir todos nuestros esfuerzos”.⁵

En la historia pues cabe una “mera idea” (verosímil y útil), pero no una Ley.

Pero esta “hipótesis” del progreso incesante no sólo sirve para comprender la historia (es decir al hombre), sino también para actuar, para hacer la historia. Tal como lo revela Hayden White: “Las razones de Kant para optar por esta concepción cómica [*eudemonista*] del significado del proceso entero fueron por último éticas. Había que concebir el espectáculo de la historia como un drama cómico, o los hombres jamás emprenderían los proyectos trágicos que son los únicos capaces de transformar el caos en un campo *significativo* de actividades humanas”.⁶ La experiencia “sublime” de lo grande, revela la disposición del hombre a lo grande en la historia (p. 134) pero esta verdad pasa por la capacidad reflexiva de la experiencia histórica, esto es lo que hace sujeto al individuo.

El hombre deviene sujeto cuando logra su reflexividad. Solo cabe pensar al individuo reflexivo y no a la humanidad reflexiva. El sujeto no se disolverá nunca en algo así como el Absoluto de Hegel, no es

5.- Kant, Immanuel, *Recensionen von J.G. Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1785.

6.- White, Hayden, *Metahistoria. La Imaginación Histórica en la Europa del Siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 65.

imaginable la humanidad pensando. Algo de esto hay en el rechazo de Arendt al totalitarismo: “De hecho, considero que solo se puede actuar concertadamente y que solo se puede pensar por sí mismo. Se trata de dos posiciones ‘existenciales’ –por así decirlo– enteramente distintas”⁷. El totalitarismo, en consecuencia, sería un desfase –por no decir una perversión– de lo que es propio de cada posición para imposibilitar ambas: la soledad en la política, la agrupación en el pensar. Quizás sea la constatación de un totalitarismo “suave” que persiste en el presente la que haga volver a nuestros filósofos al viejo Kant. Y no obstante –sabemos– el entusiasmo por la obra de Kant, no equivale al entusiasmo kantiano.

7.- Arendt, Hannah, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, en: *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, 1995, p. 141.

François Hartog

CREER EN LA HISTORIA

Santiago: Universidad Finis Terrae, 2014, 335 pp.

Hace unos días el filósofo chileno Sergio Rojas sostenía, en un coloquio en el que coincidimos, que estamos próximos a un momento en que la palabra historia nos sonará similar a la palabra alma, es decir a una entidad metafísica que quedó atrás y en la que cada cual puede creer privadamente, pero que ya no hace mundo, que no nos sirve ya para hablar de una realidad común. Es precisamente este el problema que articula el presente trabajo de Hartog: “La historia, aquella en la cual creyó el siglo XIX, aquella que se instaló como poder rector y como reserva de sentido y sinsentido, se está alejando de nosotros y se está transformando en pasado, en una noción superada, caduca”. Pero ¿qué es lo que la habría vuelto caduca? En estricto rigor la noticia no es nueva, los postmodernos, desde *La condición postmoderna* (Lyotard) nos habían advertido, de diversos modos, como es que la Historia (con mayúscula) entraba en desuso como otros tantos metarrelatos. Pero lo que Hartog viene planteando, muy cerca de las formulaciones de Koselleck, es que aquello que ha hecho retroceder a la historia es “el progresivo vuelco de nuestra relación con el tiempo, del futuro hacia el presente: el cierre del futuro y el ascenso de un presente omnipresente”,

lo que desde su *Regímenes de historicidad* viene llamando “presentismo”. Si ya no está disponible la dimensión de futuro, la cadena completa se fractura, la historia ya no tiene soporte, lo que viene a su lugar son sucedáneos: memoria y patrimonio. Porque la ausencia de la historia, o el presentismo, no es desinterés por el pasado, sino que el pasado elaborado históricamente (historiográficamente) no tendría ya sentido. Al menos de modo tradicional (moderno). Hartog se refiere a la microhistoria, la historia global o a una nueva historia como formulaciones propias del declive de la fe en la historia.

Los planteamientos son del todo pertinentes y los historiadores no se los deben ahorrar, pues el modo de hacer historia debe siempre medirse con su presente. Pero algo raro pasa con la escritura de Hartog, se diría que es demasiado histórica como para creer que a no se cree en la historia: “la estamos dejando atrás”, “se está transformando en pasado”. Algo se resiste.

[*Le Monde diplomatique*, enero-febrero del 2015, p. 38]

COLUMNAS

LA VÍCTIMA DOMINANTE

Hay que ir con cuidado, no vaya a ser uno acusado (y literalmente desechado) como fascista, homofóbico, misógino o xenófobo. Hay zonas de la cultura contemporánea a las que mejor ni entrar por seguridad personal, preferible pensarlas en privado. Pero ¿se puede pensar en privado?

Me referiré aquí a las condiciones previas del pensar, al estado en que creo está ese campo que debemos habitar antes de tomar posición, por ejemplo, respecto de las violaciones a los DD.HH., la discriminación, exclusión o derechamente abuso a homosexuales, mujeres o inmigrantes, con toda la particularidad y variantes que pueda tener cada fenómeno. El medio es hostil y está lleno de gendarmes, centinelas de lo políticamente correcto (incluso de una cierta radicalidad políticamente correcta), guardias de seguridad que cautelan la integridad de “la causa”, cuando no corredores de bolsa que cuidan la rentabilidad de la victimización.

Pero ¿qué es lo que ha generado un escenario de este tipo? Naturalmente aquí no podremos dar más que un par de pistas. François Hartog y Daniele Giglioli han hablado de un “tiempo de la víctima” y

de “la víctima como el héroe de nuestro tiempo” respectivamente. Se trataría de la dirección que toma una modernidad agotada desviada por la contingencia histórica de la segunda mitad del siglo XX: el descrédito de la fe humanista en la potencia infinita de la humanidad (iniciada ya a fines del s. XIX) e interpretada a la luz de las catástrofes políticas del s. XX. En efecto la víctima, o más bien quien habla en nombre de ella, sería –según Giglioni– un sujeto con poder, pero sin potencia. La segunda pista creo que tiene que ver con el neoliberalismo chileno. El libre pensamiento no solo se impide desde arriba, prohibiéndolo, sino también poniendo a competir a los sujetos, y sus causas, en un contexto no solo de extrema precariedad de la vida, sino de autoexplotación “empresarial” y lucha por el reconocimiento en clave narcisista.

Como sea la crítica no puede entrar a ciertas zonas de lo real por miedo (un miedo razonable), y esa es la paradoja de nuestra época: ¿No era que el fascismo dominaba por el miedo? Pero si la crítica se detiene ya nada impide que el fascismo avance, en sus más variadas y cotidianas versiones.

[*La Segunda*, 5 de abril del 2018 p. 13]

NUESTRA INESTABLE DEMOCRACIA

Los últimos acontecimientos relacionados con la oposición violenta, de un cierto sector evangélico, al avance de los derechos de personas homosexuales no constituyen un hecho aislado, sino que nos informa de manera alarmante sobre el débil fundamento de la democracia chilena. De vez en cuando esas tendencias emergen, se dejan ver y echan a temblar nuestras mistificaciones del sistema político chileno así como la misma idea que teníamos de nosotros. A veces logramos vernos en el espejo y la imagen no suele ser la que creíamos. Nunca somos los que pensábamos que éramos.

Tengo la impresión de que en algún momento –luego de asumir silenciosamente a la escuela como una institución impotente y al Estado como no pertinente– le hemos venido encargando la “transformación valórica” de nuestra sociedad a otras instancias que funcionan a base de “proyectos” o “iniciativas”: esfuerzos aislados y discontinuos desplegados por fundaciones u ONGs, “experiencias” de educación y principalmente campañas publicitarias que se justifican en el formulario de postulación de fondos concursables con el Objetivo General de avanzar hacia un cambio cultural en cualquier materia.

Así nuestro vergonzante arribismo (el deseo de ser rápido otros... más avanzados) y nuestra pérdida de perspectiva histórica han jugado en favor de nuestro autoengaño, de pensar que realmente ya hemos llegado a ser lo que se debe, finalmente, de confundir el resultado volátil de una campaña publicitaria con el indicio de un cambio de mentalidad. Una mirada rápida al estudio de la Historia de las Mentalidades arroja de inmediato que esos cambios se dan únicamente en la *longue durée*, en lo que Braudel llamó el tiempo (lento) de las estructuras. Pero la lógica de los proyectos, que es la lógica de la inmediata rentabilidad económica o política, nos impide tan siquiera representarnos una magnitud de tiempo tal... tampoco nadie está dispuesto a esperar tanto, ni mucho menos a desplegar los esfuerzos (colosales) que demanda una transformación real, muy probablemente ligada a la transformación de otro tipo de estructuras. Peor aún, todo esto supondría la vigencia de la idea (humanista, historicista y democrática) de que son los hombres y mujeres, a escala colectiva, los que transforman la sociedad, y no tan solo unas fuerzas extrañas a su voluntad. La religión, dicho sea de paso, siempre apostó por esto último.

[*La Segunda*, 21 de julio del 2017, p. 24]

¿QUÉ ES UN MALL?

Hasta ahora el debate en torno al proyecto Mall Barón se ha llevado adelante en base a dos tópicos: las posibilidades económicas (de “hermoseamiento”, construcción de “espacios públicos” recuperación del borde costero) y, por otra parte, su rechazo por implicar la destrucción del patrimonio.

En esta oportunidad me gustaría diferenciar una tercera posición que –lo admito desde un principio– desconfía tanto de la acción de los grandes grupos económicos sobre la ciudad, como también del patrimonialismo ciudadano-empresarial y su tendencia a la conservación indiscriminada de cualquier pieza del pasado. Esta –mi– tercera posición se funda en la respuesta a la siguiente pregunta: ¿por qué un mall para Valparaíso? O, en estricto rigor, por qué otro mall más, puesto que los trabajos en Av. Argentina ya están avanzados.

Un mall no es solo un centro comercial, como tampoco el neoliberalismo es solo un modelo económico que “determina” nuestras vidas. Es mucho más, es una cultura, una visión de mundo que instala sus valores incluso en “zonas seguras” de nuestra subjetividad. En el neoliberalismo, y en su dispositivo fundamental: en el mall, se combinan las coacciones

materiales y los deseos de poseer aquello que nos esclaviza. (El asunto es largo y complejo, habría que revisar los escritos de Sennett, Bauman y Han, como también volver al Moulian de los 90'). El mall, por lo pronto, es un potente dispositivo de consumo-endeudamiento y de anulación del tiempo libre para consumir o preferentemente “desear” (qué otra cosa son esas horas y horas de vitrineo). Si un mall es algo así, su instalación no solo obedece a los mezquinos intereses económicos de un grupo, sino a unos intereses políticos que desbordan tal grupo.

Pese a las apariencias, la iniciativa de un mall para Valparaíso no marca una ruptura con el proyecto patrimonialista de la ciudad, es su continuidad toda vez que se trataba también de un complejo dispositivo de disciplinamiento social en donde mercado y gobierno se articulaban dócilmente: el sello patrimonial subió la plusvalía (ese fue el momento inmobiliario-hoteler), y por vía de la instalación de una “memoria patrimonial”, impulsada por una estrategia de marketing interno, se promovía un relato unitario que generaba cohesión social, así mismo las promesas de recursos vía turismo hicieron tolerar por un tiempo que hicieran cualquier cosa con la ciudad e indujeron a tomar todo pasado por valioso, en tanto deviniera objeto de consumo.

Fracasada la vía patrimonial, arremeten los mall... proyectos, ambos, deseados por el grueso de los habitantes del puerto. El análisis “progre” debiera hacerse cargo de este dato nada anecdótico.

Mientras no dispongamos de otras condiciones para hacer política, conviene atrincherarse en el “patrimonialismo desde abajo” de unas organizaciones que, mediante la actitud conservacionista, ejercen una crítica intuitiva a la violencia de los procesos de modernización neoliberal de la ciudad. La defensa de todo pasado (patrimonio) es aceptable solo coyunturalmente (resistir un mall), como discurso crítico es bastante trivial, cuando no la mejor ruta para encontrarnos con quienes se supone no queremos ser: nacionalistas, turistas y conservadores.

[*elmartutino.cl*, 21 de octubre del 2016]

[*La Segunda*, 4 de noviembre del 2016, p. 21]

VALPARAÍSO: LA VANGUARDIA

Los turnos y salarios del puerto se reducen, la explotación se hace severa y el trabajo eventual. Sí, pero ¿no son estas las características del trabajo no solo de los portuarios, sino de los y las trabajadoras chilenas en general? Descubrir la precariedad laboral recién ahora es puro cinismo (o adanismo).

Veinte años atrás, en aquel movimiento llamado “el puertazo”, esta realidad ya era denunciada y produjo una jornada de protesta de las más duras del último tiempo en Chile. Pero todo terminó con bonos, trabajadores jubilados y “reconvertidos” a taxistas o dueños de mini-market de barrio. En lo sucesivo la ciudad se siguió “patrimonializando” y “deslaborizando”, es decir produciendo cada vez menos puestos de trabajo y no en el sector productivo sino en el de los servicios, cuyo rasgo es justamente la eventualidad, la sobre (y auto) explotación y la competencia entre los mismos trabajadores. Es lo que ha venido avanzando no solo en Valparaíso, sino en Chile y buena parte del planeta. El capitalismo en Occidente parece ser progresivamente postindustrial, mientras la industria se concentra en ese Oriente a que nos remiten las etiquetas (“made in ...”) y donde la forma de explotación es similar al

esclavismo, pero sin el “bienestar relativo” del que gozaba el esclavo al cuidado de un Señor en las eras precapitalistas.

La disminución de puestos de trabajo y su precarización tienen siempre los matices locales de donde se registran, pero también tienen unas causas generales: la acelerada tecnologización de las faenas y la destrucción o disolución de las organizaciones de trabajadores, lo que en el caso de Chile se hizo tras el Golpe por medio del terrorismo de Estado. Hasta donde hemos podido ver esta realidad ha ido avanzando de modo silencioso, con un alto costo vital pero sin demasiada resistencia, lo cual nos informa no tan solo del refinamiento de las formas actuales de dominación sino de una verdadera redefinición de la humanidad a partir del aumento del umbral de tolerancia a la violencia asociada a estos procesos, lo que se traduce en una indolencia inédita referida usualmente como “falta de empatía”. (No hemos visto aquí solidaridad, sino apoyo sin compromiso, no muy distante del ejercicio de ponerse una cinta en la solapa o la simple caridad. Por otra parte junto a los trabajadores portuarios organizados también están los rompehuelgas: ¿quiénes son?).

Pero, si esto es así, ¿cómo explicar entonces el mes de manifestaciones y protestas de los portuarios? Nada fácil de aclarar incluso estando tan cerca. Las respuestas a este tipo de preguntas son una suerte de piedra filosofal de la historiografía y las ciencias sociales, las que solo consiguen explicar, a duras penas, amparadas en la “particularidad del caso”. Se suele apelar a un “ethos” presente en una identidad obrera o popular, en este caso portuaria, una memoria de la lucha que sería activada de una manera casi indeterminada por las circunstancias presentes. Sin descartarla a priori yo tiendo a pensar que se trata más bien de la desesperación, de la conciencia del agotamiento de las alternativas de sobrevivida de un grupo humano para el cual el costo de asumir lo que les queda es superior al de ir por la vía violenta: una desazonante economía del dolor.

Junto con esto sería ingenuo –pues vivimos en plena época del control– no ver algún grado de agenciamiento del conflicto por parte de otros poderes en disputa. Sí, alguien más que por motivos distintos a

los portuarios esté, insospechadamente, contra el gobierno. Mantener este conflicto es encender el conflicto en otros lugares (ya es verano, temporada “alta” de embarque de fruta al extranjero. La economía de Chile es principalmente agroexportadora).

Quizá la causa más noble del presente conflicto no tenga destino si es que el destino del trabajo es desaparecer. Quién sabe. Por lo pronto las protestas de los portuarios se asemejan al incendio del 2014, donde el drama y las causas trascienden al interrumpir la postal-Valparaíso. Quizá en estas interrupciones resida el único remanente de potencial emancipatorio en una época tan regulada.

[*eldesconcierto.cl*, 16 de diciembre de 2018]

VIVIR SIN MIEDO (O LA VIDA SIN EXPERIENCIA)

Estos últimos días ha vuelto, en otra versión, un tópico que se viene repitiendo hace ya tiempo. Escuché en un noticiero –eurocentrismo mediante– que el sida ha aumentado en Chile “a niveles de los países africanos” estos últimos tres años, la edad promedio de contagio: veinticuatro años. Inmediatamente un médico de buena voluntad trató de dejar en claro (pese a la alusión a África) que este aumento de cifras no tiene nada que ver con los inmigrantes. En seguida otro médico explicaba que el aumento de cifras se debe a que los jóvenes ya no le temen al sida, pues no vivieron ni supieron de esas escenas ochenteras en que el sida era una maldición equiparable a la lepra y condenado consecuentemente con una moral bíblica.

Recuerdo que el 2011, ante el llamado movimiento estudiantil, la explicación estándar fue la misma: los jóvenes se han salido a las calles a defender sus derechos porque no conocieron la represión de tiempos de la dictadura, es decir el miedo les era ajeno. En esa ocasión no eran médicos los que explicaban, sino principalmente lo que yo llamo “viejos revolucionarios irredentos” y que en aquellas protestas vieron la posi-

bilidad de morir con sentido y mientras tanto reafirmar su fe en una transformación social voluntarista e inminente.

¿No será que en vez del miedo –o junto a él– lo que se ha perdido es la conexión con el pasado en su sentido más inmediato? Desde luego no se trata aquí de reivindicar el terrorismo moral y los efectos de la violencia política de antaño. Pero algo aquí debe ser pensado, porque no se trata en los casos aludidos ya de la actitud moderna de desechar automáticamente las ideas y experiencias pasadas por retrógradas en beneficio de las nuevas (buenas por nuevas). No, aquí ni siquiera hay rechazo al pasado, porque ese pasado no ha llegado hasta nosotros. Más aún: pareciera descubrirse una tendencia en nuestra cultura contemporánea: mientras más el pasado se entroniza como materia de consumo (películas, libros, patrimonio) menos relevancia adquiere para efecto de nuestras vidas. El problema es que todo esto nunca se limita a las “meras ideas”, pues como vemos nos exponemos a efectos muy concretos: a ser portadores inconscientes de la muerte o a que pensemos que estamos cambiando el mundo cuando en verdad estamos reforzando el que ya existe, según sea el caso.

[*La Segunda*, 28 de abril del 2018, p. 9]

VOTO SIN SUJETO

Igual que con los llamados “movimientos sociales” del 2011, el domingo 19 – se dice– nos hemos llevado una sorpresa. Los medios, y el Frente Amplio mismo, ya han instalado la lectura inmediata del fenómeno: “las encuestas, dando curso a oscuros intereses, trataron de negar una realidad (y producir otra), pero ésta se ha impuesto dando una bofetada al mundo político tradicional”. Habría un 20% de los 6,5 millones de votantes que estarían en contra de las opciones políticas hasta ahora disponibles, las que redundarían en una sola, es decir en versiones acentuadas o moderadas del neoliberalismo y de un sistema democrático representativo más o menos abierto a la participación ciudadana. No. Ya no más. “El cambio viene”, ha dicho Beatriz Sánchez en medio del delirio de su exitosa derrota.

Pero, para variar, lo que podemos conocer está más allá de lo aparente y, por lo tanto, en el ámbito de las hipótesis y especulaciones respecto de lo que está pasando. Y mi hipótesis es que estas elecciones han funcionado de modo similar a los movimientos del 2011: como válvula de liberación de energía acumulada fruto de una vida en permanente

malestar, reprimido a punta de cuotas de hedonismo consumista y evasión narcótica o farmacológica. Sostengo que la alta votación del Frente Amplio no obedece a un fenómeno propiamente político sino que es más legible a partir de códigos que tienen que ver con las pautas de consumo, la lógica de los medios digitales y el éxito volátil de unas campañas publicitarias leídas como “cambio cultural”, finalmente con la subjetividad producida por el neoliberalismo. Esto es lo que explica a nuestra juventud, no a toda, pero sí a la mayoría. Igual que en el 2011 jóvenes políticamente emprendedores tienen un recurso para promoverse, y viejos revolucionarios irredentos tienen un signo para morir al menos con esperanza. (La mezcla es tóxica)

“Ya no es la mera protesta callejera, ahora es el voto”, se podría esgrimir en contra de esta lectura. Pero, bien pensado, el voto es mucho más cómodo que la protesta, en una lógica simple y económica la votación nos permite ahorrarnos las marchas. Después de todo estamos acostumbrados a hacer filas para el cine o aprovechar una liquidación.

Los votos del Frente Amplio no son del Frente Amplio, este posee quizá un poco más del 8% que le dieron las encuestas, pero el resto no le pertenece... No tienen más alternativa que dar la falsa orden de “libertad de acción” para la segunda vuelta. Si Guillier acepta las demandas de los dirigentes del Frente Amplio se engañará fatalmente y se obligará solo a llevar adelante una cantidad de reformas que en realidad no tienen una base social que las defienda, misma fórmula que hizo del gobierno de Bachelet una pesadilla (en primer lugar para ella). El pueblo no está disponible. El malestar es “opinión” que genera sólo un espejismo de sujeto político.

[*La Segunda*, 23 de noviembre del 2017, p. 19]

APOLÍTICOS Y ASOCIALES

Por ahora solo sabemos algunas cosas con relativa certeza: que concurrieron más votantes que en la primera vuelta, que en las comunas más ricas votó más gente que en las más pobres y que la tremenda ventaja de Piñera sobre Guillier no se puede explicar sin que un considerable porcentaje de aquel 20% del FA votara por el candidato de la derecha. ¿Sorpresa? No del todo. Sostuve en una columna, en este mismo medio (“Voto sin sujeto”, 23/11/2017) que de ese 20% podría serle obediente al FA el mismo 8% que le daban las encuestas, el resto no le pertenecía. Pero ahora sabemos que parte importante de él votó ahora por Piñera ¿Cómo? ¿Por qué? Porque una de las “virtudes” del FA fue la de proporcionar un discurso identitario de desidentificación con la política, una versión sofisticada de ese apoliticismo tan propio del *lumpen*, como señalara Marx en *El XVIII Brumario*, y que no tarda en devenir reaccionario en defensa de su mera sobrevivencia. Y ya está, tenemos ahora nuestro propio Napoleón III.

Lejos de ser una simplificación ofensiva y anacrónica, introducir aquí el concepto de *lumpen* implica un llamado a complejizar el análisis, pues en contra de la idea que nos solemos hacer, el *lumpen* no era una

horda andrajosa que estaba más abajo del proletariado consciente, sino el espacio de lo heterogéneo: allí podíamos encontrar piratas, cesantes, prostitutas y obreros mutilados junto a elementos empobrecidos o malditos de la aristocracia y la burguesía. Nos hubiera servido hoy que Marx le hubiese dedicado más tiempo a su estudio.

Esos eran los “residuos humanos” (Bauman) del capitalismo. Yo tengo la intuición que hoy, en Chile y muchos lugares del planeta, nos estamos enfrentando a los residuos humanos del neoliberalismo: a un creciente número de individuos agregados en los que el consumo y el deseo se han incorporado a nivel de una segunda naturaleza humana, manifestándose con la violencia del instinto. Lo suyo es la velocidad de una vida consagrada a producir para sí mismos, no para mantenerse vivos, sino para sostener su goce. Les gusta la juventud, la belleza, los viajes, el brillo y la transgresión, claro que entendida esta como corrimiento del límite permitido de su goce hedonista. Asustados por un meme de “Chilezuela” esta vez han votado por quien les da mejores garantías de reproducir su mismidad.

[*La Segunda*, 20 de diciembre de 2017, p. 13]

UNA REVOLUCIÓN

Sabido es que los modernos quisieron romper con su pasado inmediato, diferenciarse de él. Pero esa disposición –propia-mente burguesa– se llevó al extremo en el más original artefacto ideológico moderno: la Revolución. En efecto esta se concibió como una aceleración “de”, o un salto “en”, La Historia, otro artefacto que no estuvo terminado hasta el siglo XVIII, antes se hablaba de “las historias” y la relación pasado-presente-futuro era otra: el presente y el futuro debían parecerse al pasado, por eso estudiarlo podía servir para orientar nuestros pasos, cosa que ya no fue posible en el moderno concepto de la historia, la fórmula *Historia est Magistra Vitae* siguió repitiéndose solo retóricamente. Pero tanto La Revolución como La Historia entrañaban otro componente: el Humanismo, la fe en la capacidad ilimitada del hombre para conocer y transformar el mundo (hacer la Historia).

Y el mundo efectivamente cambió y a un ritmo acelerado, lo que no está tan claro a estas alturas es si ese cambio siguió siendo siempre a causa exclusiva de la acción representada en clave humanista. La Revolución Industrial implicó la creación de artefactos cuya “actividad” causaría un inédito impacto “en” la humanidad misma. Dicho arendtianamente:

creamos una segunda naturaleza que nos determinaría de un modo bien distinto a la primera. Pero inscritos aún en la tradición humanista tendemos a buscar autores o responsables directos (mejor aún hoy, víctimas y victimarios) para hacer inteligible el acontecer, pese a que los desastres políticos, ecológicos, y no pocos patinazos personales, parecieran indicarnos que hay un error en tal clave de lectura proyectada a la acción. Más ponderadamente: no todo nivel del acontecer tolera ser conocido con dicha forma de representación, como tampoco todo fenómeno que nos causa malestar es transformable a escala y modo humanista.

La paradoja consiste en que al mismo tiempo que comenzamos a entender que estamos excedidos como individuos—incluso como sujetos colectivos— emerge un extraño pseudo-humanismo: el empoderamiento, traducción política del emprendimiento, pues usualmente se trata hoy de una “víctima” que pretende pasar factura por generaciones de víctimas. La verdad el futuro le importa menos, porque La Historia ha sido reemplazada por El Mercado.

[Texto enviado pero no publicado por *La Segunda*, junio de 2018]

PELÍCULAS DE NEGROS

Como tantas cosas de nuestra época, la inmigración es un fenómeno que se ha completado en nuestro país con aceleración extrema. El ritmo con el que solían producirse las cosas importantes de la historia ya no es –ni será– el mismo. Y si ya teníamos problemas para comprender lo que pasaba cuando algo nuevo acontecía, hoy parece que estamos condenados a la mera reacción frente a cuestiones que, de no ser tratadas adecuadamente, de seguro nos explotarán en la cara a mediano plazo.

Mi pregunta aquí es qué es lo que tenemos para reaccionar, cuáles son las supuestas herramientas de que disponemos para enfrentar una inmigración de población negra (haitianos, dominicanos, colombianos principalmente) de una magnitud absolutamente inédita y que se nos ha venido encima en no más de dos años. La verdad es que tenemos muy poco, porque no los conocemos y en lugar de conocimiento lo que tenemos es una sedimentación de prejuicios y estereotipos venidos, según la generación a la que uno pertenezca, de: las series de televisión (tipo Raíces o Baretta y Kojak), las teleseries brasileñas, los videos musicales

del cable (salsa, rap, reggaetón) y finalmente el internet y los memes de WhatsApp. Y de este mismo modo, también escalonadamente según generación, podemos clasificar genéricamente las representaciones, y las correspondientes disposiciones, frente a los inmigrantes: gente que solo sufre ante los que hay que ser buenos o gente tramposa ante los que hay que tener cuidado, gente de una belleza exótica que solo los refinados saben apreciar, gente naturalmente musical a la que hay que hacer cantar, gente de un deseo y cuerpo exacerbado a la que queremos poseer (o que nos posea). Así estamos ante una versión reforzada del mismo racismo de siempre, solo estaría faltando el carácter demoníaco, seguramente disponible también por alguna alusión documental del cable al Vudú y la santería.

El problema es que incluso las disposiciones que podríamos juzgar moralmente buenas están sostenidas en prejuicios, lo que no puede sino ser garantía de una reacción airada cuando se descubra la multidimensionalidad del inmigrante, que es la misma de cualquier sujeto.

Otra prueba más de que la apertura de nuestra sociedad a los medios no es garantía de libertad de información ni disposición democrática. Pudiera ser incluso todo lo contrario: tecnologías del ensimismamiento.

[*La Segunda*, 26 de enero de 2018, p. 21]

CATRILLANCA: LO NO EVIDENTE

No solo no son para nada evidentes las circunstancias en que murió el comunero mapuche Camilo Catrillanca el pasado catorce de noviembre, sino que tampoco lo son las circunstancias en que han muerto tantos otros mapuches en los últimos veinte años. Pero no me refiero tan solo a la minucia forense, al evento que es cada muerte, mapuche o no. Tan importante como esto (establecer los hechos, asignar responsabilidades y hacer justicia), es despejar, hasta donde nos sea posible penetrar, el por qué la sociedad chilena tolera la esporádica pero a la vez sistemática y violenta muerte mapuche. Porque esta es la verdad, por insoportable que sea para algunos.

Desde la “pacificación de la araucanía”, en algún punto la economía del poder determinó que era mejor no exterminarlos. ¿De qué se trata? De lo que Armando Uribe daba cuenta hace años en un breve ensayo: “Poco después del Golpe de Estado de 1973, el presidente Frei Montalva lo explicó así el 74 en Nueva York a un ex ministro: ‘toda la historia de Chile consiste en evitar que los indios atravesasen el río Bío-Bío (la frontera de guerra con los araucanos); con el gobierno de Allende y la

Unidad Popular, los indios lo atravesaron; ¡por eso se produjo el Golpe!”. (*El fantasma de la sinrazón*, 2001, p. 17).

El mapuche es el bárbaro que se va actualizando, y que hoy un Chile falsamente reconciliado necesita como su Otro. No sirve exterminarlo, sino someterlo permanentemente. El chileno medio lo necesita para diferenciarse, porque frente a él es más blanco, alto, bello, más rico y refinado. Las fuerzas del Estado lo hacen por nosotros, por eso en el fondo nos gustan, vamos a sus desfiles. Que la belleza y las costumbres son subjetivas, que los mapuche poseen una cosmovisión hipercompleja... ¡Da lo mismo!, la sociedad chilena –después de tanta reforma educacional, malls, celulares e internet– no está para argumentos antropológicos ni refinamientos culturalistas. Las chilenas y chilenos tienen inteligencia, pero no tiempo –ni voluntad– para entender estas cosas. Porque en un país donde la clases se han difuminado en el consumo se necesita al mapuche ahí debajo de nosotros, ahí justo al lado de los inmigrantes. Es la movilidad social imaginaria que nos ha dado la globalización.

[*La Segunda*, 21 de noviembre del 2018, p. 11]

FANTASMAS DE HISTORIADORES (EL CASO BARADIT)

Historia secreta de Chile lleva ya mucho tiempo en el mercado y la reacción de los historiadores ha sido reciente, primero fue la indiferencia. Cabe pensar incluso que tal reacción fue provocada periodísticamente, no nació del gremio. No obstante la tendencia general es al desdén, al descarte del libro por poco riguroso, banal en sus interpretaciones, en fin, por su futilidad historiográfica. ¡Eso no es historia! Y el primero en reconocerlo ha sido Baradit. Entonces ¿por qué seguir con el tema?

No es historia, pero el campo en disputa es el mismo de los historiadores: el pasado. Aquí un primer aviso: no todo interés o uso del pasado es, ni tiene que ser, historiográfico. Los “usuarios” hoy son muchos diversos, más aún, hay quienes también lo demandan “auténtico”. Es esto lo que tienen en común, para fines diversos, el turista y el nacionalista: requieren (¿ingenuamente?) un pasado literal (uno para el goce y consumo estético, el otro para la afirmación), pero el resultado es el mismo, cosifican el pasado, lo vuelven monolítico y refractario a la interpretación. Y hay más usos: el patrimonio, la de identidad, la elaboración del trauma, etc.

Hace ya tiempo que los historiadores no son usuarios exclusivos. ¿Por qué no antes la reacción entonces?

Creo que el libro de Baradit ha funcionado como líquido revelador de una disciplina extraviada. Aparecen en el fondo de la foto viejos fantasmas, porque los historiadores no tienen problema con quienes buscan el pasado auténtico, sino con quienes sostienen que el pasado puede ser (y es) ficcionado. La tesis lleva ya cuarenta años en la mesa (Hayden White), pero los sigue enloqueciendo. ¡Ojo! ficción no equivale a invención deliberada. Pero ni siquiera hemos empezado a hablar. También pasan otras cosas, Baradit ocupa un lugar vacante: los historiadores han perdido contacto con el público, han optado o sido conducidos a ocuparse en publicaciones indexadas que solo un par de colegas leerán, o nadie. ¿Que es irracional? Por supuesto. Y es que más allá del financiamiento queda por discutir cosas importantes sobre la universidad, su sentido por ejemplo. Baradit no tiene la culpa.

[*La Segunda*, 21 de junio del 2016, p. 13]

MEMORIA/EMOCIÓN, HISTORIA/RAZÓN

Ya sabemos de qué incidente surgió el debate y no vale la pena volver a él, lo que queda por hacer ahora es tratar de pensar para salir de lo que se nos impone como evidente: la memoria es emotiva, la historia razonada, ergo, la memoria es de la izquierda, la historia de la derecha. Cada uno con lo suyo y debemos aprender a convivir, más bien tolerarnos, algo anterior a respetarnos.

Primero, sorprende la facilidad con que se aceptan aún los estereotipos: la gente de izquierda sueña (va de la utopía a la nostalgia), pero el mundo de verdad lo maneja la derecha, fría y calculadora, pero gracias a ella estamos aquí... Como si fuera cierto, como si fuera tan claro que hay una sola izquierda y una sola derecha. La verdad es que lo único rotundo y definitivo en nuestra época es precisamente el estereotipo (vehículo privilegiado de la ideología), la realidad suele ser siempre menos definida y más porosa. Pero vamos por ahora al tema principal: la oposición memoria/historia con la que parece estar resolviéndose el cuestionamiento al Museo de la Memoria.

Que la historia (historiografía) es un campo dominado por la racionalidad crítica es algo bastante, no cuestionable, sino que evidentemente

insostenible como principio, y el asunto no se salva esgrimiendo “pero sí la buena historiografía”. En Chile, en los ‘80/’90, cuando la historiografía era asunto de historiadores “serios”, fue la memoria social precisamente la que hubo de ejercer la crítica. Pero claro, si se la reduce a llanto y nostalgia, ignorando que es (o fue) también un saber social, no hay modo de concederle algo. No obstante, esta reducción de la memoria no es tan mañosa como parece, buena parte la hace su evidente desaparición, ligada al agotamiento de un tipo específico de relaciones sociales.

Pero que la historiografía deba expulsar la emoción de su campo es también bastante cuestionable. Recordaría aquí simplemente la respuesta de Hannah Arendt (no precisamente una izquierdista) al historiador Eric Voegelin, cuando a propósito de *Los orígenes del totalitarismo*, este le pedía escribir *sine ira et studio*: “Escribir sin la cólera sería eliminar del fenómeno una parte de su naturaleza, una de sus cualidades inherentes. Frente al totalitarismo, la indignación o la emoción no oscurece nada antes bien es una parte integrante del objeto”.

[*La Segunda*, 21 de agosto del 2018, p. 13]

BOLÍVAR

El 2009, en pleno entusiasmo bolivariano, una prestigiosa editorial española publicó una nueva antología de escritos de Simón Bolívar titulada *La revolución bolivariana*. La edición estaba a cargo de Matthew Brown (historiador latinoamericanista de la Universidad de Bristol), con una introducción a cargo del mismísimo Hugo Chávez, combinación perfecta de seriedad académica y entrega militante, sin duda una buena mercancía editorial (aunque de muy escaso valor científico). Si bien toda antología supone una selección, allí se volvía a omitir un documento fundamental para comprender la racionalidad política del llamado “libertador”, tan o más importante que su famosa *Carta de Jamaica* (1815): la carta dirigida a J. J. Flores el 9 de noviembre de 1830.

Escribe Bolívar: “Usted sabe que yo he mandado 20 años y de ellos no he sacado más que pocos resultados ciertos: 1) la América es ingobernable para nosotros. 2) El que sirve una revolución ara en el mar. 3) La única cosa que se puede hacer en América es emigrar. 4) Este país caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada, para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles, de todos colores y razas. 5) Devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad, los europeos no

se dignarán conquistarnos. 6) Si fuera posible que una parte del mundo volviera al caos primitivo, este sería el último período de la América”. Se verá porqué el texto es todo un problema para “la causa”. Usualmente se lo ha explicado –y descartado– por recurso a un mero psicologismo, el pensamiento de un Bolívar defraudado y al borde de su muerte, pero la verdad es que, visto en el contexto de su deriva política completa, el escrito no es una excepción sino que da cuenta del modo sostenido y desgarrado en que Bolívar leía sus circunstancias históricas, pues como buen moderno ilustrado consideraba necesario conocer la realidad antes de pretender intervenirla. Por ahí pasaba también la diferencia entre proyecto político y utopía.

Por sobre la caricatura que ha circulado sobre la unidad latinoamericana, o el anacronismo de un “socialismo bolivariano”, la mejor herencia sería volver a leer bien la historia para de verdad construirla (transformarla), pues con mitos en lugar de pasado lo que se construye mejor es el desastre: las condiciones para el avance, sin piedad, del mismo imperio que se dice combatir.

[*La Segunda*, 8 de febrero del 2019, p. 11]

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....9

INTERVENCIONES

Chile de Allende a Bachelet..... 19

La UP como utopía del pasado..... 27

¿Hay un potencial histórico del cine por sobre la historiografía? 35

Memoria y movimiento social en el Chile neoliberal.....43

La rebeldía estudiantil en el Chile de Pinochet (¿Y hoy?)..... 51

El lugar del pasado en el presente postindustrial de Valparaíso... 61

Contra el devenir monumento de la Biblioteca Pública.....65

RESEÑAS

ADRIANA VALDÉS

Redefinir lo humano: las humanidades en el siglo XXI.....73

BYUNG-CHUL HAN

La expulsión de lo distinto.....75

SERGIO ROJAS

La sobrevivencia cínica de la subjetividad.....77

MARÍA INÉS LA GRECA	
<i>Escribo entre dos mujeres</i>	81
GENEVIÈVE FRAISSE	
<i>Del consentimiento</i>	83
ADOLFO VERA Y SERGIO NAVARRO (EDS.)	
<i>Bifurcaciones de lo sensible. Cine, arte y nuevos medios</i>	87
CARLOS OSSA	
<i>El ojo mecánico. Cine político y comunidad en América Latina</i>	89
ROBERT A. ROSENSTONE	
<i>Cine y visualidad. Historización de la imagen contemporánea</i>	93
NATALIA TACCETTA	
<i>Historia, modernidad y cine</i>	99
MANUEL CRUZ	
<i>Narratividad: la nueva síntesis</i>	101
MIGUEL VALDERRAMA	
<i>Coloquio sobre Gramsci</i>	103
JOSÉ JARA	
<i>Nietzsche un pensador póstumo</i>	105
OSVALDO FERNÁNDEZ	
<i>De Feuerbach al materialismo histórico</i>	107
OSVALDO FERNÁNDEZ	
<i>Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui</i>	109
JOSEP FONTANA	
<i>El siglo de la Revolución</i>	117
CRISTIAN MOYANO	
<i>Oficios campesinos del valle de Aconcagua</i>	119

MARCO CHANDÍA

La Cuadra, pasión, vino y se fue..... 121

SERGIO ROJAS

El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant..... 129

FRANÇOIS HARTOG

Creer en la historia.....137

COLUMNAS

La víctima dominante.....143

Nuestra inestable democracia.....145

¿Qué es un Mall?..... 147

Valparaíso: la vanguardia.....149

Vivir sin miedo (o la vida sin experiencia).....153

Voto sin sujeto.....155

Apolíticos y asociales.....157

Una Revolución.....159

Películas de negros..... 161

Catrillanca: lo no evidente..... 163

Fantasmas de historiadores (el caso Baradit).....165

Memoria/emoción, Historia/razón.....167

Bolívar.....169

COLOFÓN

EDICIONES

UN AFÁN CONSERVADOR©
PABLO ARAVENA. RPI N° 303.427,
ISBN N° 978-956-9301-45-2.
FUE EDITADO E IMPRESO EN EL
TALLER INUBICALISTA DE BARRIO
PUERTO, VALPARAÍSO EN JULIO
DE 2019. PARA SU COMPOSICIÓN
SE UTILIZÓ LA TIPOGRAFÍA ADO-
BE GARAMOND PRO. PARA LA
IMPRESIÓN DE INTERIORES SE
UTILIZÓ PAPEL BOND AHUESA-
DO DE 80 G, Y OPALINA DE 250
GRAMOS PARA LA PORTADA. SE
REALIZARON 300 EJEMPLARES

INUBICALISTAS

WWW.EDICIONESINUBICALISTAS.CL

La lectura y escritura requieren una demora, que no solo es “más tiempo”, pues quien escribe o habla –como quien escucha– va construyendo pensamiento. Hoy estamos en franca extinción tanto del intelectual como del universo de receptores que le escucha e interpela de vuelta. Los motivos son muy variados y difíciles de desentrañar, pero entre los fundamentales están, la contracción del mundo letrado y la aceleración de todo nuestro ámbito de vida. Dos motivos que se superponen y potencian en un fenómeno común: el lugar central de los medios y tecnologías de la información en un contexto de colonización capitalista total, esto es, la reducción de todo lo existente a mercancía y de toda subjetividad a consumidor.

Columnas de periódico, reseñas de libros e intervenciones, que son los tipos de textos que se reúnen en este libro, constituyen las unidades más discretas del discurso académico e intelectual, las más marginales si se quiere. Pero si las seguimos cultivando es porque constituyen la última expectativa de lectura pública que tenemos. Y no obstante es una apuesta muy incierta, que guarda la secreta fe de ser una invitación, una puerta de entrada a un mundo ya *sido*.



9 789569 301452