

Contrapuntos Latinoamericanos

Volumen II
Ensayos desde una perspectiva continental



CUADERNOS CEPIB 2022

Claudio Berrios
Gonzalo Jara
Editores



CUADERNOS CEPIB-UV 2022

CONTRAPUNTOS
LATINOAMERICANOS
II

ENSAYOS
DESDE UNA PERSPECTIVA CONTINENTAL

CLAUDIO BERRÍOS CAVIERES
&
GONZALO JARA TOWNSEND
EDITORES

EDICIONES INUBICALISTAS / VOCES OPUESTAS

**COLECCIÓN DIRIGIDA POR:
DR. OSVALDO FERNÁNDEZ DÍAZ**

COMITÉ ACADÉMICO (CEPIB-UV)

Horacio Tarcus (CeDinCi)

Pablo Guadarrama (Universidad Católica de Colombia)

Santiago Castro-Gómez (Pontificia Universidad Javeriana)

Sara Beatriz Guardia (Cátedra José Carlos Mariátegui)

Francisco José Martín (Universidad de Turín)

Álvaro Márquez-Fernández † (Revista Praxis)

César Zamorano (Universidad de Santiago de Chile)

Ricardo Portocarrero (Archivos José Carlos Mariátegui)

Patricio Gutiérrez (Universidad de Valparaíso)

Patricia González (Universidad de Playa Ancha)

Luis Corvalán Márquez (Universidad de Valparaíso)

Í N D I C E

PALABRAS PARA INICIAR EL DIÁLOGO Gonzalo Jara y Claudio Berrios	9
EL MUNDO ENCANTADO, ESA RELIGIÓN DE LA VIDA COTIDIANA Osvaldo Fernández Díaz	17
MOVIMIENTOS SOCIALES Y NUEVAS SUBJETIVACIONES EN SOCIEDADES POST-TRAUMÁTICAS ¿ES POSIBLE LA FISURA DE LA ORTODOXIA NEOLI- BERAL EN CHILE? Pamela Soto García - Leticia Arancibia Martínez	29
BALANCE Y PERSPECTIVAS DEL MARXISMO Y EL ANTIMARXISMO EN AMÉRICA LATINA Pablo Guadarrama González.	55
SOBRE EL CONCEPTO DE CLASE Y ECONOMÍA MORAL DE LA MULTITUD EN EDWARD PALMER THOMPSON Patricio Gutiérrez Donoso.	81
EL PARTIDO COMUNISTA DE CHILE: DESDE EL FRENTE POPULAR A LA ALIANZA DEMOCRÁTICA, PARTICIPACIÓN Y CRÍTICA POLÍTICA A TRAVÉS DE LA REVISTA PRINCIPIOS Nadia Rojo Libuy.	99
HUELLAS DE REFLEXIÓN AUTÓCTONA Víctor Mazzi Huaycucho.	123
MIGRACIONES VISUALES ENTRE ARTE Y POESÍA EN CHILE 1973-1989 Jorge Polanco - David Bustos - Jonnathan Opazo	163

MARIÁTEGUI-SALAZAR BONDY-QUIJANO: TRES MOMENTOS DE REFLEXIÓN EN TORNO A LA DOMINACIÓN DEL PENSAMIENTO EN AMÉRICA LATINA Claudio Berríos Cavieres.	213
PABLO DE ROKHA Y LA INTERPRETACIÓN DIALÉCTICA DE AMÉRICA. CON- TEXTO DE EMERGENCIA DE LA ÉPICA SOCIAL AMERICANA Braulio Rojas Castro.	233
EL PESIMISMO DIONISIACO EN INDOAMÉRICA: EL CASO DE FAUSTO REINAGA Gonzalo Jara Townsend.	249
SOBRE LOS ESTUDIOS DEL ANARQUISMO EN AMÉRICA LATINA DESDE EL ENFOQUE DE LAS IDEAS Carlos Miguel Olmos Acuña.	275
HOMENAJE A SERGIO VUSKOVIC (1930-2021).	307
FUJ EL CADDY DE DON SERGIO VUSKOVIC Gonzalo Rovira.	313
SERGIO VUSKOVIC ROJO; UNA ESCRITURA DEL TESTIMONIO PARTICULAR Y LA POSIBILIDAD DE UNA UTOPIA UNIVERSAL Jaime Villanueva Donoso.	317
COMENTARIOS DE LIBROS COLECCIÓN CEPIB -UV.	333
DEL OPIO DEL PUEBLO AL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA. MARX ENTRE RELIGIÓN, ALIENACIÓN Y FETICHISMO. FRANCO LANATA DONOSO Jorge Olivares-Rocuant.	335

PALABRAS PARA INICIAR EL DIÁLOGO

“Contra todos los importadores de conciencia enlatada.
La existencia palpable de la vida.”
Oswald de Andrade. *Manifiesto Antropófago*

Ya han pasado algunos años desde la revuelta del 18 de octubre en el territorio chileno, proceso que formó la creencia sobre un camino que se está abriendo para la consolidación de cambios reales, ya que posterior a la revuelta se logró instalar no sin problemas una Convención Constituyente que pretende cambiar la carta magna elaborada por Jaime Guzmán. Sin embargo, dicha Convención no tiene aires “refundacionales”, como ya lo admitió la actual presidenta Elisa Quinteros. Frente a esto, lo que podría llegar a ser interesante dentro de ella es que se han manifestado todo tipo de fuerzas políticas y sociales, desde los tradicionales partidos políticos, pueblos originarios, independientes, colectivos y movimientos sociales (llegando incluso a la aparición de mitómanos, junto con activistas de extrema derecha que postulan a la creación de noticias falsas). De esta forma, se ha comenzado a presenciar una mayor pluralidad de miradas dentro del proceso, en donde el feminismo, en tanto enfoque político y cultural, se ha posicionado como la fuerza más concreta.

Pero dicha diversidad que ha suscitado el fenómeno constituyente, pasó a ser un hecho que las personas no logran entender. Dentro de la Convención se realizan lentos procesos democráticos de manera pública, y el bullicio que estos último producen, es una prueba de la evidente falta de educación democrática, ya que la discusión, debatir y la toma de decisiones de manera pausada es visto más como un proble-

ma que como una virtud. Todo esto es una condición negada por la dictadura cívico militar y continuada por el duopolio de partidos políticos que nos dejaron en un pantano desde el año 1990. Estos últimos, pese a los mínimos cambios que la Convención ha propuesto, y con ello, algunos grupos que fomentan esto, han sentido el miedo de perder sus privilegios. Por esto mismo han levantado mentiras y odiosidades contra una institución que ha puesto en el tapete diversas miradas alejadas de la jerga del *establishment*. Dicho grupo ha dejado en evidencia su miedo a los lenguajes que no entiende (literalmente) y al modo de vida popular con el cual no se querían rozar, entrando a un mundo completamente desconocido, en donde solo les queda defenderse. Pero estos modos mezquinos de sociabilización son una clásica reacción frente a algo que en alguna medida está funcionando bien, por lo menos, en lo que respecta a descolocar a cierta parte de la elite político-cultural de esta provincia llamada Chile.

Junto con el segundo ciclo de la Convención, llega al sillón presidencial Gabriel Boric Font, una de las cartas más viables de la izquierda socialdemócrata chilena en contra de la extrema derecha. Este candidato fue creando un discurso en donde se posicionaba la noción de “esperanza”, apuntando a la realización de reformas dentro del mal gastado sistema político chileno, y a construir una especie de continuación de Allende y de la Unidad Popular, representado en el Frente Amplio. Empero, a medida que ha pasado un breve periodo, se ha ido diluyendo este imaginario, volviéndose a la lógica de la “espera” de los cambios estructurales. Algunas personas lo miran con expectativas relativamente altas, y otras con necesaria desconfianza. El verdadero inconveniente es poner una “esperanza” tan abultada en un proceso de 4 años que no promete cambiar estructuralmente el modelo que, hasta ahora, apunta a su repetición con “rostro humano”. Podríamos aceptar también, que ni la Convención, ni el nuevo presidente quieren refor-

mular alguna de las bases del modelo capitalista. Esto quiere decir, ni refundar ni reconstruir el país, solo administrar de manera equitativa lo que ya se encuentra en el Estado.

Pero sin duda alguna, lo que se han organizado con mayor espontaneidad, posterior a estos acontecimientos, es el movimiento reaccionario, en donde se encuentran neoliberales, anarco capitalistas, nacionales bolcheviques, neonazis de tercera posición y conservadores chilenos amantes del pinochetismo. Estas tendencias se han apropiado de un discurso con tono disidente, en donde palabras como “igualdad” y “solidaridad” son señaladas como propias de los regímenes totalitarios de izquierda. De las agrupaciones más financiadas de manera internacional como nacional son las de características neoliberales. Existen dos centros que han logrado convencer a un mayor número de personas y estos son: el Instituto de Estudios de la Sociedad (IES) y Fundación Para el Progreso (FPP). El primero liderado por el antropólogo Pablo Ortuzar, que trata de parecer parte de una nueva “rebeldía” liberal que está en contra del totalitarismo del Estado y de la “izquierda progresista autoritaria”. El segundo es representado por el abogado Axel Kaiser, que, pese a sus aires de superioridad y desprecio por las clases populares, logró crear distintos cuadros en la pequeña burguesía y convencer a algunos jóvenes confundidos con su perorata antimarxista adquirida por medio de Hayek. Estos dos centros afirman que, frente al exitismo del modelo imperante en las últimas décadas, la derecha abandonó todo intento de proyecto cultural en el seno de la sociedad chilena, dejando de esta forma el campo abierto al marxismo, permitiéndole lograr la hegemonía necesaria para tomar el poder (si la izquierda tuviera alguna clase de hegemonía real las cosas serían muy distintas). No es de extrañar que la verborrea de estas derechas sea para embriagar con la idea de un enemigo internacional que está tratando de “destruir al país” y eliminar sus tradiciones “democráticas” conquistadas por el mercado.

Este miedo al cual apuntan es el mito fundacional de la represión y de los golpes de Estado en Latinoamérica, base de las prácticas que han tenido las derechas criollas durante su existencia. Este miedo se hace notar de manera simbólica, en reivindicaciones iconográficas como la imagen de la “Cruz de Borgoña”, la cual por medio de ella se reclama la herencia hispánica del continente, junto al desprecio por los pueblos originarios que habitan en el mismo que están empezando a tomar cierto poder. De igual manera, se manifiestan las reproducciones de la “Bandera de Gadsden”, símbolo de la extrema derecha norteamericana, que de forma ridícula se está viendo en Argentina, Chile, Perú, la cual manifiesta el no querer ser aplastados por el miedo que les trae el fantasma del comunismo. Esta derecha a cada momento agudiza más la tensión regional, busca referentes, por ejemplo, el televisivo millonario Donal Trump y el hiperventilado economista minarquista argentino Javier Milei, quienes se presentan como héroes del mercado y las finanzas. En los últimos años la derecha neoliberal ha tenido cierto éxito en invertir todo, asimilando consignas como “dignidad” a la de un cúmulo de holgazanes organizados para sus propios intereses. A fin de cuenta, el individualismo se vuelve libertad, el comunitarismo holgazanería.

Se debe aceptar que esto no fue una generación espontánea. Uno de los errores de un porcentaje de los movimientos de izquierda a nivel continental es la poca comprensión sobre este tipo de fenómenos políticos-sociales, ya que su preocupación la han depositado en la articulación de fuerzas dentro del Estado, dejando de lado la fuerza de las bases para crear una alternativa práctica y real que acompañe a eso mismos procesos políticos. Por el contrario, un sector popular de la sociedad está siendo utilizada por el fascismo de manera mecánica. Es por este motivo que es necesario entregar bases teóricas claras sobre los procesos actuales y no verlos como rememoraciones rituales de hechos del pasado. Una idea debería ser tomar la tradición para su disolución en el

presente, tratar de construir alternativas que no dependan del pasado como movilizador; al mismo tiempo, hacer preguntas sobre las nuevas maneras de enajenación, las cuales llevan a la formación de materiales mitológicos que se incrustan en los movimientos de masas, creando la desvalorización de la vida y la adoración de símbolos que conllevan al sacrificio innecesario. Comprender los fenómenos populares puede ser muy útil en relación con la formación de nuevas maneras de organización, menos burocráticas y más participativas. Pero desgraciadamente estos fenómenos son únicos e irrepetible. El dejarlos de lado, sin saber que allí pueden surgir posibilidades infinitas, se pierden una cantidad significativa de nuevas experiencias político-sociales. El detenerlas es volver al tedio, en donde lo nuevo no es más que el eterno retorno de lo viejo.

Desde Latinoamérica se debería reflexionar sobre esta situación, ya que no sería positivo para el continente caer nuevamente en una “estadolatría” desmesurada, de la cual los socialismos del siglo XXI se vieron envueltos, imposibilitando alguna salida dentro del modelo capitalista. Es necesario buscar acaecimientos novedosos, oportunidades de subsistencia que permitan desprenderse -por lo menos un poco- de la religión del capital, la cual perdurará mientras exista este modelo de producción enajenante y fetichista, que nos perpetua dentro de imágenes e ídolos dentro de espacios en donde debería haber dinamismo y creación de nuevos mundos.

Es por lo que también se debe analizar nuestro continente de manera constante, repensarlo en un proceso dialectico sin aplazamiento, recordar a las y los intelectuales, en conjunto a los fenómenos propiamente latinoamericanos, sin miedo a no recurrir a la teoría europea “de turno”, o por lo pronto, ponerla en discusión crítica con nuestro contexto. Poder afirmar, criticar y observar con atención los métodos, pensar al continente como parte de un todo, pero que tiene lo suficiente para poder transformarse a partir de sí. Poner en le tapete las

experiencias socioculturales propias del continente -destacando en esto a los pueblos originarios- pueden ayudarnos a salir de aquel mundo fantástico de deseo desenfrenado, el cual nos ha impuesto la economía europea y norteamericana. Pensar en construir procesos políticos más versátiles, volver a pensar la idea de Engel, la cual resalta en su *Introducción a la Dialéctica de la naturaleza*: “todo lo que nace es digno de morir”. Solo así, podemos presentarnos ante la construcción de lo nuevo y la demolición de lo viejo.

¿Qué es lo que debemos entender para no repetir errores? ¿Es esto un proceso eterno de ascenso y descenso de tendencias? ¿se debe solucionar toda discusión dentro de la izquierda y aprender a luchar de manera continental? ¿Es necesario nuevamente reflexionar, pensar en el presente con ánimo de futuro? ¿Se debe resguardar el pasado solo en la memoria y su intento de representación en el presente solo como reacción? ¿Es el Estado el último bastión de la comunidad? Evidentemente estas son algunas preguntas necesarias para abrir espacios que se escapan a la “cadaverización” continental, en la cual nos ha tenido nuestra formación educacional desde los tiempos de las dictaduras. Esta forma de mirar el mundo que está comenzando a disolverse no acepta el movimiento de un barroquismo y la pudrición de cientos de culturas que reclaman independencia.

En estos momentos de nueva estructuración geopolítica, en donde se enfrenta el atlantismo norteamericano y europeo contra la nueva rearticulación euroasiática liderada por Rusia, se pone a Latinoamérica en la misma posición (al menos parecida) que tuvo cuando dos fuerzas imperialistas, como lo eran Estados Unidos y la Unión Soviética, luchaban por su hegemonía mundial, enfrentándose un capitalismo de libre mercado frente a un capitalismo de Estado. En la actualidad, las dos formas de imperialismo funcionan básicamente igual, imponiendo formas distintas de capitalismo de carácter parasitario, que de

cierta manera no guardan relación con los pueblos indoamericanos, cuyos ejes giran en torno a la tierra y a la vida.

Es por estos motivos y necesidades que nuevamente queremos reencontrarnos en lo escrito. Como Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso hemos decidido contribuir observando el presente, cuestionando y mirando el pasado, creando investigación que se opone al simplismo neoliberal que visiblemente es anti humanista. Lo que deseamos es el encuentro, por medio del texto, con seres vivos que cuestionan y no siguen ideas panfletarias. Ideas que intentan forjarse desde nuestro propio *locus de enunciación*, permitiendo avanzar en reflexiones alejadas de modas académicas euro-centradas, alguna de las cuales clasifican nuestro pensamiento como provinciano, digno de espíritus parroquianos.

La recolección de estos ensayos que transitan entre la historia, la sociología, la filosofía, son la cosecha de trabajos que, pese a sus apariencias meramente académicas, son completamente trasmisibles, intentando ser herramientas para las nuevas generaciones interesadas en la cultura y pensamiento latinoamericano, identificando con ello una tradición creadora y viva.

Solo nos queda agradecer a todos los autores y autoras, miembros, colaboradores y colaboradoras del CEPIB-UV, a la Facultad de Humanidades y Educación, y a sus Institutos de Historia y Filosofía por brindarnos espacios de tolerancia para que nuestras ideas puedan salir a flote. Por último, agradecer al director de nuestro centro, profesor Osvaldo Fernández Díaz, que sin su persistencia, su fuerza organizacional y guía, ninguno de nuestros proyectos podría salir a la luz.

Los editores
Otoño del 2022

EL MUNDO ENCANTADO, ESA RELIGIÓN DE LA VIDA COTIDIANA

Oswaldo Fernández Díaz¹

En capital-ganancia o, mejor aún, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza donde *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* rondan espectralmente como caracteres sociales y, al propio tiempo de manera directa, como meras cosas. [...]

Karl Marx, *El Capital*

INTRODUCCIÓN

Al leer *El Capital* de Carlos Marx, atravesamos el espejo. Ingresamos en el secreto y el fetichismo de un mundo al revés. Un mundo invertido y encantado, que, por la fuerza de las cosas, y por la manera como nos las representamos, se nos imponen como la única realidad posible, y como la verdad evidente de lo que aparece. Porque lo que vemos inmediatamente en la superficie de la sociedad capitalista se nos manifiesta, también inmediatamente, como lo único real.

¹ Doctor en filosofía por la Universidad Paris X, Nanterre. Profesor de Filosofía en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso y director del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV).

¿Qué hace posible este *quid pro quo*, en que la epifanía de la apariencia surge como la verdad mientras que la esencia de las cosas se va haciendo de más en más opaca? Marx lo anuncia mediante una frase, dicha casi al pasar, pero que es todo un programa de trabajo situado en el corazón de una despiadada crítica a la práctica del economista vulgar, a quien define como alguien que se encuentra "como pez en el agua precisamente bajo la forma más extraña de manifestarse las relaciones económicas, en la que éstas aparecen *prima facie* como contradicciones perfectas y absurdas [...]" (Marx, 1973: 757). La frase acusa el equívoco que constituye el mundo encantado del capitalismo, cuando afirma que, "en realidad, toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente." (Marx, 1973: 757)

Construida en condicional, esta frase fundacional establece que hay una "no coincidencia" que, por sí misma, hace posible la ciencia. ¿De qué ciencia se habla aquí? No puede ser la propia Economía política, ni en su versión clásica, ni en la versión vulgar. Porque la ciencia que aquí se anuncia solo puede surgir de este supuesto que instala la posibilidad de la ciencia, a saber, el descubrimiento que, en la sociedad burguesa, la apariencia no coincide con la esencia. Es decir, que aquello que la sociedad burguesa se ufana en ostentar como lo real, no solo lo suplanta, sino que lo invierte, haciendo que las formas mediante las cuales las relaciones económicas capitalistas se articulan y se manifiestan sea lo verdadero.

Si la incompatibilidad entre esencia y apariencia pudo ser vislumbrada en su momento, por aquellos autores del período que Marx definió como clásico, aludiendo, en lo principal, a Smith y a Ricardo, ellos no penetraron en lo que esta "no coincidencia" significaba. Porque esta clarividencia solo podía hacerla posible la crítica del sistema en su conjunto. Este cambio de mirada es, por lo demás,

lo que constituye la crítica de la economía política².

La economía clásica se pregunta por ella, sin llegar a resolverla, y, más aún, sin apercibirse cuán tributaros eran de la conciencia de sí de la burguesía, y de su punto de vista. Es esto lo que les impide ver el mundo al revés y encantado que el capitalismo ha creado. La economía vulgar da una vuelta más a la tuerca, cuando ya ni siquiera se pregunta, sino que la reproduce y consolida. De ahí el tono feroz crítico de Marx cuando se refiere a los economistas posteriores a Ricardo. Ya que, actuando sobre esta base, el discurso ideológico del economista vulgar, lejos de señalar el desfase que implica la existencia nuda del fenómeno fetichista, lo confirma como lo único real, consolidando con ello, la suplantación y ocultamiento que el fetichismo supone. Porque lo asombroso de la no coincidencia es que a la postre, "estas relaciones aparezcan tanto más evidentes cuanto más se esconde la trabazón interna entre ellas y más familiares son a la concepción corriente." (Marx, 1973: 757)

Luego, la ciencia por la cual nos hemos preguntado, no puede ser otra que la ciencia de la hermenéutica crítica. La ciencia que hace posible la crítica de la economía política en su doble filo, como crítica de todo el sistema, y simultáneamente la crítica de la ciencia que lo avala. Iluminado por la luz que brinda esta no coincidencia, Marx emprende en *El Capital* un recorrido desmitificador, deteniéndose en aquellos puntos y nódulos que revelan y desmontan esta mitificación de la apariencia, lo que hace de esta obra la más radical crítica que revela el carácter fantasmagórico y fetichista del mundo que habitamos.

2 La crítica de la economía política define lo que hace Marx en *El Capital*. Es crítica y ciencia a la vez. Es la más radical y profunda desmitificación de la sociedad capitalista, porque la crítica de la economía política, la decortica al mismo tiempo que revela sus secretos.

Esta apariencia inunda y se adueña del sentido común³. De la visión inmediata que tenemos del mundo que nos rodea. La conciencia que vamos forjando acerca de del mundo en donde nos tocó vivir. Entendiendo por tal aquella concepción del mundo que la ideología dominante inscribe en nosotros desde que nacemos, sin que nos percatemos. Hasta tal punto, que lo concebimos como nuestro pensamiento original. Esto explica su solidez y fuerza. Fuerza dura como la que muestran las mismas cosas.

Vivimos en medio de una inversión original y constitutiva de nuestra realidad⁴. Naturaleza invertida, que muy en un fondo, casi insondable, pero animándolo todo, está engendrando contradicción tras contradicción, contradicciones en medio de las contradicciones. Es un proceso, un movimiento que constituye al mundo del capitalismo. Origen y principio, esta continua inversión, es su espíritu que se manifiesta en el carácter fetiche que ostentan las principales categorías económicas capitalistas y en la fantasmagoría de este mundo encantado.

3 Hemos adoptado para nuestros propósitos el concepto de “sentido común”, tal como lo trabaja y usa Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*. Ver, por ejemplo, lo que dice al respecto en la nota 12 del cuaderno 11: “Por lo demás, "sentido común" es nombre colectivo, como "religión": no existe un sólo sentido común, que es también él un producto y un devenir histórico. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común y en ese sentido coincide con el "buen sentido" que se contrapone al sentido común.” (Gramsci, 1986: 244) El sentido común es aquello que una sociedad nos impone como la manera de actuar y pensar de acuerdo a los intereses de la dominación.

4 Quero advertir, que algunos conceptos, como este de “realidad”, o cuando hablamos de “objeto real”, no son absolutos ni metafísico, porque para mí todo concepto está determinado histórica, cultural y por qué no, políticamente.

En tanto conciencia espontánea del mundo, es esta concepción cotidiana de las cosas que nos rodean, la que con más fuerza consolida esta imagen. Imagen del mundo que la reproducción de las relaciones de producción capitalistas ha engendrado, y sigue generando inexorablemente. Es tan desorbitada esta manera de pensar, que lleva a Marx a definirla como un “mundo encantado”, pero no solo encantado, sino además invertido y puesto de cabeza. Un mundo al revés, que emerge regido por nuevos dioses, entre los que Marx menciona a *Monsieur le Capital y Madame la Terre*, dioses tan fantasmagóricos y poderosos como los dioses antiguos.

Estos caracteres sociales, que responden a determinadas relaciones sociales, se nos hacen opacos y suprasensibles, justamente, cuando se nos aparecen como cosas banales. Tanto más se trivializa lo fantasmal, tanto más se hace opaco, y tanto mayor es la fuerza de su impacto. Cuando las cosas materiales entre las cuales habitamos, y que nos permiten existir y ser lo que somos, esconden su fantasmagoría, el mundo se invierte. El dinero, los actos de comprar y vender, el interés, las deudas, etc., pasan a integrar el mundo que habitamos como algo trivial y que va de suyo. Tan obvio es todo esto, que ni siquiera nos preguntamos por ello.

Este es el mundo encantado en donde nos permite ingresar *El Capital* de Marx, a este mundo fantasmal hecho de apariencias, un mundo propio generado por el capitalismo. Pues lo que allí ocurre por la dinámica misma de la reproducción es que, lo que en un comienzo era determinado, pase a ser lo determinante, relegando a una periferia opaca lo realmente determinante.

EL COMIENZO DE EL CAPITAL

Comencemos por el comienzo de *El Capital* cuya primera frase permite rastrear ya las primeras huellas de este mundo encantado:

La riqueza en las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías”. (Marx, Karl, 2012, p. 43)

Un primer párrafo nos lanza de bruces ante aquello que constituye el todo concreto del mundo burgués. Algo, abigarrado y caótico, que oculta la verdadera esencia de la riqueza de la sociedad capitalista. Es la manifestación más empírica, más palmariamente concreta de la sociedad capitalista. Justamente el punto desde donde se va a iniciar un recorrido que irá desde lo concreto a lo abstracto, en busca de aquel punto, o límite que permita iniciar el recorrido inverso, de lo abstracto a lo concreto.⁵

Aquí se habla de la forma empírica que asume riqueza en las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista. Riqueza que aparece, a primera vista, como una inmensa acumulación de mercancías. Ya en esa frase, la crítica de la economía política comienza su labor mistificadora. Porque lo que se nos muestra de inmediato como la riqueza, no es la riqueza real, que habrá que ir a buscarla en ese lugar arcano en donde la producción se lleva a cabo. Y no en la superficie en donde todo parece diáfano. En donde reina la libertad, la igualdad y la propiedad.

5 Este comienzo se puede leer siguiendo el trazado que propone Marx en la Introducción de 1857, en el apartado que habla del método de la economía política. Aquí en el comienzo *El Capital* se puede leer un desvanecimiento de lo sensible, semejante a lo que hace Descartes en las *Meditaciones metafísicas*.

EL VALOR SE ASOMA

Desde esta primera imagen abigarrada, caótica, y confusa, como se manifiesta la riqueza en la sociedad capitalista, el análisis fija su atención en una mercancía individual. La abstrae de su existencia concreta para proponerla como el punto de partida del análisis. Es una y todas al mismo tiempo, pues ha sido aislada como el prototipo de este proceso de abstracción. Se le coloca como la célula y punto de partida desde donde la exposición comienza. Mediante la abstracción, se hace un vacío a su alrededor, para comenzar desde esa forma celular de la mercancía, un recorrido hacia lo más simple y abstracto. Porque incluso esta célula no es algo parmenídico, sino una unidad rica en determinaciones.

Por eso, en un primer momento, el análisis se detiene en lo que la mercancía es en tanto valor de uso. O sea, como un útil, o un bien, como decían los economistas clásicos⁶. En este punto se nos pone al frente la pregunta acerca de qué ocurre con el producto del trabajo humano en el capitalismo, recordando, que en general, se trata de una cosa dotada de un cuerpo provisto de propiedades que le otorgan la facultad de satisfacer necesidades humanas. Lo cual es, ni más ni menos, que condición misma de la existencia humana. El amoblamiento del mundo que nos rodea, y mediante el cual el hombre se hace hombre. Lo concreto de nuestra cotidianidad.

Habiendo aclarado esto, el análisis que la crítica de la economía política ha emprendido desliza también, una simple frase, una frase casi anodina, cuyo contenido revela, no obstante, el verdadero punto de partida: “En la forma de sociedad que hemos de examinar, (los valores

6 En lo sucesivo vamos a emplear los términos y deslindes que Marx hace de los representantes de la flamante ciencia económica, entre la economía política clásica y la vulgar. Para la Economía Política clásica traza dos ramas históricas, que comienzan con William Petty en Inglaterra y Boisguilbert en Francia, y culminan con David Ricardo y Sismondi en Francia.

de uso) son a la vez los portadores materiales del valor de cambio” (Marx, 2012: 44-45). Nos referimos a aquel punto en donde el trayecto que va de lo concreto a lo abstracto ha encontrado un asidero que le permitirá reemprender el recorrido inverso, de lo abstracto a lo concreto (pero que ahora ya no será aquel concreto real y caótico que se revela en aquel “abigarrado cúmulo de mercancías”, sino un concreto de pensamiento⁷).

Este momento inaugural de la exposición, se anuncia mediante una simple afirmación cuya simplicidad apenas soporta la profunda y radical inversión que en ella está contenida. Frase que es el primer anticipo de lo que la mercancía representa en la creación de este mundo encantado. En su contenido, se imbrican las tres dimensiones del valor que coexisten en la sociedad capitalista: el valor de uso cuya existencia excede en mucho a la historia de la sociedad capitalista, el valor de cambio, que es expresión concreta de una tercera forma plenamente fantasmal, que es el valor en cuanto tal. Aunque el valor sea la categoría fundacional de la sociedad capitalista, la que la impregna de arriba abajo contaminando todas sus relaciones sociales, no tiene otra forma de aparecer que mediante una expresión cuantitativa, que es el valor de cambio. El valor en cuanto tal, no tiene propiedades, ni aparece por sí mismo.

Las palabras iniciales de la frase: “En la forma de sociedad que hemos de examinar”, aluden a una forma particular y específica de sociedad, la única en donde el producto del trabajo humano se ha hecho, de manera absoluta, mercancía. Es decir, una cosa, un cuerpo material sensible, que a la vez porta valor. La afirmación inserta esta forma de

7 Este texto notable de los *Grundrisse*, allí programático, se lleva a cabo en el comienzo de *El Capital*. En el concepto “concreto de pensamiento” se contiene toda una nueva mirada al debate clásico acerca de nuestra posibilidad de acceso a lo real.

sociedad, que es la sociedad capitalista, en la historia de las sociedades, como un momento autónomo y específico de esa historia. Es decir, hace de esta sociedad algo histórico, y como todo lo que es histórico, tiene un comienzo, y también contiene en sí un fin. En consecuencia, la forma de sociedad que se examina en *El Capital*, es solo un segmento de lo que podría entenderse como historia de la humanidad. Un segmento, o forma determinada de producción y propiedad, diferente de otras, con las cuales, incluso, puede coexistir. Por lo tanto, lo que ocurre allí, con la mercancía, es privativo de la historia de esta forma de sociedad. Le pertenece en tanto es algo propio de su especificidad. El valor de uso, en cambio, es “el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta”. (Marx, 2012: 44)

La forma de la frase, nos introduce, además, en las primeras fórmulas binarias de términos que se contradicen, u oxímoron, con los que a lo largo del primer capítulo de *El Capital*, se nos va a dar cuenta de lo que es la mercancía. Porque, cuando estamos en plena reproducción del capitalismo, en esta situación, el valor de uso es algo sensible en donde simultáneamente se expresa algo suprasensible que es el valor. Aunque el valor sea definido desde el inicio como algo espectral o fantasmal, será un fantasma que va a hacerse concreto y visible en este mundo encantado, metamorfoseado en los dioses que pueblan esta la religión de la vida cotidiana.

Todo lo cual nos lleva a la serie de preguntas que surgen a propósito del valor, comenzando por la más cotidiana, común, e ineludible cuando compramos algo: ¿cuánto vale tal o cual cosa? Es la única pregunta admisible, por lo demás, en la cotidianidad universal y banal que rige los actos de comprar y vender. Es la pregunta que hace visible el valor de cambio. Es la pregunta por el cuánto. A nadie se le ocurriría preguntar por qué las mercancías valen. Esta sería una pregunta desorbitada, es decir, fuera de la órbita de las relaciones sociales capitalistas.

La pregunta, ¿por qué esta lechuga que compro en la vega, vale? sería ya una pregunta desmesurada, un desvarío, por eso permanece tan ausente como aquella que preguntaría ¿por qué esta determinada mercancía no es gratuita? Son preguntas que no se hacen. No se hacen porque, es tan obvio consumir una lechuga como que para ello tenemos que comprarla, si no la hemos cultivado en nuestro huerto. Son preguntas cuya crítica penetran en la esencia misma del sistema mercantil. Porque su respuesta involucra no solo el acto de comprar y vender, sino al conjunto de un sistema de relaciones sociales que ha hecho de la compraventa la impronta principal de nuestra vida.

La pregunta acerca de por qué una cosa vale, comenzaría, de inmediato a desmitificar el encanto del mundo capitalista, pues vislumbriaría su revés. *El Capital* va a instalar y responder a estas desorbitadas preguntas en la misma medida que expondrá el funcionamiento de todo un sistema productivo que une, por una parte, una férrea estructura lógica, con la desbordante fantasmagoría con que ésta se asoma y presenta en la superficie de nuestras sociedades.

UN EXCURSUS QUE BIEN PODRÍA FUNCIONAR COMO INTRODUCCIÓN

Hay saltos enormes en las primeras páginas de *El Capital*. De ahí su dificultad. Saltos para los cuales la linealidad del texto no nos precave. Es lo que ocurre al comienzo, luego de habernos situado ante el enorme “cúmulo de mercancías” que exhibe la riqueza burguesa, se nos traslada vertiginosamente a la dimensión epistemológica de una sola mercancía, propuesta como la célula que va a dar inicio al análisis. Hemos pasado de la mirada inmediata a la mirada que proviene de la teoría. Hemos sido desplazados del plano empírico más visible, para situarnos en uno de los grados o momentos de un proceso de abstracción que van a desplegarse en lo que sigue. Una vez producido este brusco cambio de nivel, el texto va a proyectarnos, en seguida, hacia otro cambio, pero esta vez, de la perspectiva histórica de lo que se está diciendo. Salimos así, del ámbito circunscrito del capitalismo, a un espacio enormemente más amplio, que abarca lo que podría entenderse como la historia del hombre, al definir la mercancía como producto del trabajo humano, que es, por supuesto, una de sus caras, o quizás la cara más amable de las varias caras de la mercancía, pues como producto del trabajo, ésta satisface las necesidades del hombre. Pero apenas se nos ha situado en este plano antropológico, descendemos de nuevo, en procura de los momentos más simples y abstractos.

Este apronte de una lectura más detenida solo pretende advertir de las dificultades de este primer capítulo de *El Capital*, acerca de las cuales Marx advirtió varias veces, pero que, a pesar de ello, no quiso nunca cambiar pues, es el único comienzo posible para ingresar en el secreto y fetichismo de este mundo encantado y al revés en que el capitalismo nos tiene prisioneros.

BIBLIOGRAFÍA

Gramsci, Antonio. (1986). *Cuadernos de la Cárcel*, tomo 4. México: Era.

Marx, Carlos. (1973) *El Capital, Libro III*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl. (2012) *El Capital, Crítica de la economía política, Libro I, El proceso de producción del capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.

MOVIMIENTOS SOCIALES Y NUEVAS SUBJETIVACIONES EN SOCIEDADES POST-TRAUMÁTICAS ¿ES POSIBLE LA FISURA DE LA ORTODOXIA NEOLIBERAL EN CHILE?

Pamela Soto García¹
Leticia Arancibia Martínez²

INTRODUCCIÓN

El 18 de octubre de 2019 se fisura el pacto democrático de la transición política vivida en Chile, a través de una revuelta popular y consiguiente estado de excepción declarado por el gobierno de Sebastián Piñera, que expresó con fuerza la crisis de representación política que arrastraba el país y rememoró el trauma psico-social que la dictadura cívico-militar había generado a través de la tortura, desaparición y violación a los derechos humanos.

La tensión entre la ciudadanía y la institucionalidad gubernamental en Chile pugna por su reorganización. Esta tensión es el resultado de años de implementación de una “ortodoxia neoliberal” (Ffrench Davis, 2003: 81) que ha priorizado la “libertad económica a cualquier precio, por sobre otras dimensiones de la actividad humana” (Ffrench Davis, 2003: 82), las que han sido suprimidas, marginalizadas o capturadas por el mercado. El neoliberalismo, por consiguiente, debe ser

1 Doctora en Filosofía. Investigadora Emergente, Centro de Investigación para la Educación Inclusiva, SCIA-ANID CIE160009. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

2 Doctora en Sociología, Académica Escuela de Trabajo Social, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Agradecimientos al Proyecto Anillo BioGeoArt PIA ANID SOC180040, financiado por ANID.

analizado también desde sus efectos, los que van más allá de la implementación de un modelo económico, y que permiten afirmar que: “El neoliberalismo es, ante todo, una *racionalidad de gobierno*, lo cual significa que no se trata de un ‘capitalismo desorganizado’ ni de una ‘modernidad líquida’. El neoliberalismo no es el caos y la irracionalidad que quedan después de la desaparición del Estado” (Castro Gómez, 2015: 179-180), sino un tipo de racionalidad específica que opera en los procesos de subjetivación de los individuos y en las instituciones políticas que administran al Estado.

En el caso chileno, el proceso de crisis política y social propiciada por la voracidad de la racionalidad neoliberal ha sido canalizado por la estructura política-institucional, a través del “Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución”. Este documento fue firmado por un amplio sector parlamentario el 15 de noviembre del año 2019. El pacto por una nueva Constitución que reemplace aquella promulgada en el año 1980 por la dictadura cívico-militar, sin dudas es un hito para el desmontaje de la racionalidad neoliberal en el país, situación que mantiene a la ciudadanía con altas expectativas en el proceso constituyente, reflejado en la contundencia de los resultados y el importante número de votantes que participaron y se expresaron a favor de redactar una nueva carta fundamental. La elección contempló dos consultas: la primera acerca de si se “rechaza” o “aprueba” la redacción de una nueva Constitución. La segunda consulta, debía seleccionar la composición del organismo que tendría a cargo la redacción, en caso que el apurbeo ganara. Se presentaron en la papeleta dos opciones: 1) una Convención Constitucional (constituida por representantes electos para estos fines); 2) una Convención Mixta Constitucional (compuesta por un 50% de integrantes elegidos y un 50% de parlamentarios en ejercicio).

El amplio margen de diferencia, en los resultados de esta elección constataron, ahora a través de las urnas, el profundo nivel de

descontento por el modelo de desarrollo implementado. El resultado de la consulta arrojó que el “Apruebo” por una nueva constitución contó con una votación de 78.27%, y el organismo elegido para su redacción “Convención Constitucional” obtuvo un categórico 79,07% de los votos emitidos. Esta elección además “contó con la participación de más del 50% del padrón electoral, lo que permite pensar en el inicio de un proceso constituyente en mejores condiciones, luego de la paulatina y constante caída en la participación electoral durante la transición política” (Soto García, 2021:1) y con ello la consiguiente crisis de representación política por la que atraviesa el país.

Aun cuando consideramos la relevancia histórica del proceso que se vive en Chile, también sabemos que este no garantiza el quiebre o fin de la racionalidad neoliberal, la que ha ingresado por décadas en forma capilar en los procesos de subjetivación individual y colectivos de la ciudadanía. Ante esto surge la pregunta: ¿Cuáles son los efectos en los procesos de subjetivación que operan en el Chile postraumático de racionalidad neoliberal? ¿Qué alternativas existen para su fisura?

Para abordar estas preguntas analizaremos las características de los procesos de subjetivación, a partir de la implementación de una racionalidad neoliberal en una sociedad postraumática como la chilena. Con ello podremos precisar algunos efectos de este proceso, tanto desde la subjetivación individual como colectiva, así como también indagar en las posibilidades de su subversión por parte de los movimientos sociales. Para ello, en un primer apartado se abordarán los efectos en los procesos de subjetivación de una racionalidad neoliberal que, luego de una dictadura, tendrá como única oferta una democracia liberal, con una privatización del individuo (Castoriadis, 1998) y la sociedad, exponiendo sus implicancias político-institucionales y subjetivas. En un segundo apartado se presentará la “subjetividad cero” como expresión de los efectos del neoliberalismo en la constitución del individuo, el que se

constituye como expresión de un trauma psicosocial difícil de desmontar por una racionalidad neoliberal. En el tercer apartado se destaca la fractura que proponen los movimientos sociales, como procesos de subjetivación colectiva que erosionan a la racionalidad neoliberal, desde la expresión de agenciamientos colectivos vivos. En la conclusión se propondrán algunas alternativas que explicitan cómo revertir los efectos de una sociedad postraumática, utilizando a Chile como ilustración del proceso

LOS EFECTOS EN LOS PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN DE UN CHILE POSTRAUMÁTICO Y DE RACIONALIDAD NEOLIBERAL

La apuesta de lectura de este apartado presta atención al violento proceso de transformación que acompaña las modernizaciones del Estado durante la dictadura, que fueron parte del denominado ajuste estructural (Calcagno, 2001), que se extendió en América Latina con diferente temporalidad y expresión en cada país, de modo de situar la crítica filosófico-política desde el impacto en los procesos de subjetivación que significó la transformación estructural desde el capitalismo desarrollista de los 60 hacia el capitalismo neoliberal, que redujo lo público, extendiéndose la privatización económica en diversos ámbitos. Se buscó reducir el Estado, se privatizaron los servicios sociales, el sistema de pensiones, el sistema de salud, el sistema educativo, el agua subterránea, las áreas de pesca, etc. El Estado asume un lugar secundario, salvo para el control policial y la represión de opositores, y se evalúa su eficiencia en función de la reducción o eliminación de regulaciones hacia la inversión extranjera y la iniciativa privada, en una modernización extravertida (Peemans, 2002) con “la erosión sistemática de un proceso efectivo de generación de políticas así como de sus capacidades para

gestionárselas y la relocalización de la toma de decisiones macro-económicas clave en manos de los mercados y de las instituciones financieras internacionales, arriesgando tanto la consolidación democrática como el proceso de desarrollo en el sur.” (Lechini, 2008), imponiéndose una racionalidad neoliberal bajo el yugo de la represión y el disciplinamiento.

En el caso del neoliberalismo, el disciplinamiento se encuentra fuertemente marcado por el desarrollo de una racionalidad neoliberal, que privatiza todos los espacios de protección social, lo que permite que “los individuos funcionen en base a incentivos económicos” (Ruiz, 2010: 117). Este tipo de racionalidad que se implementa comienza a regular y determinar las dinámicas de relación entre los individuos.

De este modo, no podemos separar la implementación del neoliberalismo en Chile, de una condición despótica inscrita en las formas de construcción de la institucionalidad del Estado desde sus orígenes (Salazar y Pinto, 1999), develándose que el modelo de mercado “no representa entonces una nueva libertad, sino la construcción del espacio necesario para nuevas formas disciplinarias, para un nuevo despotismo, sobre el trabajo y la vida cotidiana de la gente común” (Ruiz, 2010: 121). Hay que recordar que en la dictadura la estrategia fue estigmatizar, reprimir y eliminar “aquellas personas y sectores que fuesen vistos como una amenaza real o potencial de ese proyecto” (Salvat, 2001: 132). Dentro de esta lógica “Entonces si tiene que haber democracia, que esta sea protegida” (Salvat, 2001: 132). No hay que olvidar los antecedentes que permiten la instalación del proyecto neoliberal desde el dogma, a sangre y fuego, con una forma nada nueva en la historia chilena: violencia del Estado e impunidad (Lira et al, 2001).

Este despotismo que asocia Salazar y Pinto al neoliberalismo afecta la vida de cada uno de los ciudadanos, articulando desde una racionalidad neoliberal basada en la captura del espacio público por parte

del mercado, lo que determina el tipo de disciplinamiento social que se ejerce sobre los colectivos. Siguiendo la lectura de Braulio Rojas Castro acerca del poder en Michel Foucault, podemos señalar que a partir del ejercicio del poder se ejercen “coacciones que implicarían una domesticación del comportamiento mediante la emergencia de mecanismos de control o represión diversos y localizados heterogéneamente” (Rojas, 2014:106). Estos mecanismos se inscriben en un escenario donde a la necesidad de una gestión individual de la vida se suma su precarización (Pérez-Orozco, 2011). Barattini plantea como:

En las subjetividades interactúan la creación de valor y las formas de opresión y dominación, contradicciones que impactan en la situación vital de los trabajadores y trabajadoras inmateriales. Desde esta perspectiva, las nuevas subjetividades políticas no están determinadas por las relaciones de producción propias del trabajo inmaterial, sino que derivan de la experiencia corporeizada de las nuevas condiciones de explotación y es la precariedad la que constituye esta nueva disposición de la explotación del trabajo vivo en el posfordismo avanzado (Tsianos y Papadopoulos, 2006: 268). El trabajo, para volverse más productivo se incorpora en el tiempo de no trabajo y así, la explotación de la mano de obra se da más allá de las fronteras del trabajo, distribuyéndose a través de todo el tiempo y el espacio de la vida. Así, la precariedad es la explotación del continuum de la vida cotidiana y la experiencia corporeizada de la precariedad. (Barattini, 2018: 26)

A través del neoliberalismo ingresamos a una perspectiva teórica de alcances negativos para la vida humana, en tanto ésta se pone en riesgo permanente a través de la competencia voraz entre los individuos, la que se caracteriza por una antropología negativa, que sitúa a los individuos en un conflicto permanente, el que es regulado por la política-institucional a través del autoritarismo y jerarquización de las relaciones e individuos, así como también, por el incentivo económico

para aquellos serviles al modelo, que posicionan en el margen el curso de aquellas vidas que se resisten a su implementación.

Este breve análisis acerca del impacto de la racionalidad neoliberal en los procesos de subjetivación como coacciones que emanan del ejercicio del poder sobre los cuerpos, en el caso de Chile pueden ser ilustrados a partir de los procesos de modernización neoliberal del Estado a inicios de los años 80, los que fueron desarrollados por los grupos cívicos-militares como parte de un proceso refundacional “que genera un nuevo sistema político, canalizando las energías ciudadanas de una manera radicalmente diversa al orden precedente” (García Covarrubias, 1989:101). Esta racionalidad que se irá imponiendo a cualquier precio por parte del poder político y militar, promoverá y logrará instalar un modelo de subjetivación basada en una racionalidad de mercado, que en el ciclo actual del capitalismo será una “racionalidad neoliberal”. El impacto que esta racionalidad ha tenido en Chile y en el mundo (Lechini, 2008) requiere desplazar el análisis del proyecto político general de refundación nacional local, hacia la revisión y análisis de los efectos en los procesos de subjetivación que se instalan desde lógicas a través de las cuales desaparece cualquier solidaridad como parte del pacto social. La competencia, la ganancia individual, la visión utilitaria, la disciplina fiscal, la acumulación privada y el crecimiento considerados como las tablas de la ley.

El abordaje de los efectos en los procesos de subjetivación, podemos realizarla, a lo menos, desde dos perspectivas de análisis, una interna y otra externa. La primera permite abordar la subjetivación como un proceso en el que se encuentra implicada una lógica de relación que no clausura al individuo en un sí mismo como identidad fija y estable, ni lo sitúa en una relación de completitud a partir del reconocimiento con otro igual a él, sino que lo vincula a dicho proceso desde una «ausencia de parte», estableciendo con ello esta ausencia, no como una falta sino

como apertura a lo indeterminado de estas relaciones. Es decir que los procesos de subjetivación, como plantea Rancière, “no crea sujetos *ex nihilo*. Los crea al transformar unas identidades definidas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares en instancias de experiencia de un litigio” (Rancière, 2007: 52), señalando con ello que estos procesos se desarrollan desde lugares y funciones en tensión, donde el contexto genera diversos escenarios en disputa.

A este momento de constitución del proceso desde el conflicto, se suma un segundo momento en el que es posible preguntarse cómo estos procesos de subjetivación pasan a ser parte de las disputas políticas del colectivo, desde vínculos abiertos y relaciones indeterminadas en la organización de un cuerpo social que resiste, reivindica o levanta demandas, buscando emanciparse de las condiciones materiales de subyugación en las que se encuentran:

Una subjetivación política es el producto de esas líneas de fracturas múltiples por las cuales individuos y redes de individuos subjetivan la distancia entre su condición de animales dotados de voz y el encuentro violento de la igualdad del *logos*” (Rancière, 2007: 54)

Esta aproximación se da desde una posición afectiva con los otros y con el mundo, estableciendo una diferencia del paradigma hobbesiano preocupado por el control de la animalidad humana, *homo homini lupus*. Sin embargo, existen otros paradigmas como el de la biopolítica afirmativa (Esposito, 2006; 2013), que se vincula, en cambio, a discusiones spinozistas que tendrán en consideración que: “Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre” (Spinoza, 2009: 197), expresando con ello una antropología afirmativa, que en este caso se vincula a una relación tanto individual como colectiva, siendo ambas de condición potenciadora para la vida.

Este recorrido permite concluir que los procesos de subjetivación no se encuentran cerrados, aun cuando exista todo un entramado político-institucional montado desde la dictadura para la reproducción de subjetivaciones de cierto orden. Para analizar las posibilidades de desmontaje de la reproducción de los procesos de subjetivación que acompaña la vida de los individuos, abordaremos en el siguiente apartado algunas de las características del tipo de subjetivaciones que se generan desde una sociedad postraumática de racionalidad neoliberal como la chilena.

3. LA “SUBJETIVIDAD CERO” COMO EXPRESIÓN DE LOS EFECTOS DE LA RACIONALIDAD NEOLIBERAL EN CHILE

Slavoj Žižek desarrolla la categoría de “subjetividad cero” para explicitar un tipo de subjetivación que consiste en la suspensión de un individuo de toda relación e implicancias con el otro, en tanto “no se compenetra desde lo emotivo, mantiene una profunda indiferencia y desafección - es un sujeto que no está «en-el-mundo»” (Žižek 2013: 30) con y para los otros, a no ser que en ello se juegue un beneficio personal. Esta condición de subjetivación que describe Žižek se vincula directamente con los efectos de la implementación del neoliberalismo en los procesos de subjetivación, tanto desde lo individual como desde lo colectivo, en tanto estos dos momentos son parte de un mismo modo de producción. Sin embargo, aún más relevante para este análisis, es que este texto permite realizar una lectura descarnada de los procesos de subjetivación que acompañan a las sociedades postraumáticas en las que se define este trauma como: “la intrusión violenta de algo radicalmente inesperado, de algo que para lo que el sujeto no se encuentra preparado y que no puede integrar” (Žižek, 2013: 26), como las dictaduras o las catástrofes naturales.

Esta definición de trauma puede ser aplicada a los procesos de subjetivación individuales como colectivos, y a su vez en el caso de Chile permite categorizar los procesos de subjetivación implementados en dictadura, basados en el ejercicio de la violencia por parte del Estado, que se puede explicar desde la condición refundacional de la dictadura cívico-militar, la que acompañada por un fuerte componente de disciplinamiento individual y colectivo (Lechner, 2003) de carácter autoritario mantendrá su efecto durante la transición política, en tanto continúan operando sin necesidad de un régimen autoritario que asegure su mantenimiento.

Los procesos de subjetivación se encuentran, en todos los casos, sometidos a múltiples afecciones que dan cuenta de una duplicación del trauma, debido a que estos son individuales y colectivos, simultáneamente, pues los procesos de subjetivación no se dan en el vacío social (Bourdieu, 1994). Este momento colectivo de la subjetivación, es aquel que nos vincula a una sociedad determinada, que en su conjunto es afectada por situaciones y eventos similares, y que repercute en las dinámicas de relación entre individuos, y nos hace “poner atención a los procesos sociopolíticos y catástrofes naturales que vivencian los individuos para dimensionar frente a qué tipo de construcción subjetiva nos enfrentamos cuando damos cuenta de una sociedad determinada” (Soto García, 2018:93).

Las condiciones de posibilidad de esa construcción subjetiva, no solo dependerá de la pericia individual, sino que se sigue fijando en un escenario de actores locales, pero también los intereses, los mercados e inversiones de los grandes capitales, que apuestan a una hegemonía económica como cultural (Gramsci, 2004). De ahí que la política, desde su vínculo con los procesos de subjetivación colectiva, no pueda ser considerada como una segunda naturaleza humana, como un segundo momento de afección, sino que ella se encuentra siempre imbricada en

el proceso, cuestionando el estado de naturaleza hipotético previo al pacto social, desde el que se orienta el contractualismo clásico.

Entonces, si queremos pensar en una construcción postneoliberal en Chile es necesario incorporar en la discusión los procesos socio-políticos vividos por los individuos, para dimensionar frente a qué tipo de construcción subjetiva individual y colectiva nos confrontamos, para saber a partir de ello a cuál queremos tributar, toda vez que el estado de crisis o catástrofe se ha constituido desde lo político como expresión de la normalidad de lo dado en las democracias actuales, manteniendo a partir de ello la latencia del trauma desde lo colectivo e individual. Giorgio Agamben es tajante en este punto, al señalar que el “Estado de Excepción” se ha transformado en la forma de ejercicio político actual (Agamben, 2010).

Si nos retrotraemos a nuestra historia reciente, el neoliberalismo, en tanto expresión de una racionalidad que acompaña la implementación de las democracias liberales en el Cono-Sur, requería “producir un ‘hombre nuevo’ engendrado desde su propio presente, no reclamado por ninguna causa o legado simbólico y precario, ‘líquido’, fluido y volátil como la propia mercancía” (Alemán, 2016: 14), y cuya reproducción garantizara la naturalización de normas, expectativas y sentidos de orden neoliberal. Para ello era necesario implementar dispositivos y mecanismos para una desconexión psíquica o “subjetividad cero” a través de la primacía de la pulsión de muerte, que posibilita la cancelación del sentido.

Si hacemos una breve descripción de las características de este tipo de subjetivación, desde lo individual nos encontramos ante la posición de un sujeto clausurado sobre sí mismo, “constituyéndose como un sujeto epistemológico que construye conocimiento a partir de la certeza de su existencia, y no a partir de su relación con el mundo” (Soto García, 2018: 94). Este proceso implementa una condición antropológica trascendental y solipsista que clausura el devenir del mundo, en

cuanto “representa un tipo de subjetividad neutral, o de cancelación de sentido, similar a aquella que surge a partir del *cogito* cartesiano” (Soto García, 2018: 95). Žižek se aventura a indicar en este punto que nos encontramos en una era post-cartesiana, porque:

El trauma precedente es aquel que nace de la subjetividad misma: un sujeto es ‘barrado’, como escribe Lacan; emerge sólo cuando un individuo viviente es privado de su contenido sustancial, y este trauma constitutivo se encuentra repetido en la experiencia traumática presente. Es esto lo que mira Lacan cuando afirma que el sujeto freudiano no es otro que el *cogito* cartesiano: el cogito no es ‘una abstracción’ de la realidad de los actuales individuos vivientes con su riqueza de propiedad, emociones, habilidades, relaciones: esto es, al contrario, esta ‘riqueza de la personalidad’ que funciona como imaginario ‘alimento del yo’ (Žižek, 2013:60).

Este tipo de “subjetivación cero” o de cancelación de sentido operará en las sociedades postraumáticas y se reafirma a través de una racionalidad neoliberal que articula el proceso desde una “radical distancia entre pensamiento, cuerpo y contexto” (Soto García, 2018: 95). Žižek describe la categoría de “subjetividad cero” como devenir del *cogito* cartesiano, a lo que agrega “tres elementos que proporciona el psicoanálisis lacaniano: primero, el impedimento de establecer una posición subjetiva vinculada a un contexto; segundo, un encapsulamiento en el sí mismos a partir de la ausencia del deseo y, tercero, un lenguaje que no busca establecer vínculo con el otro” (Soto García, 2018: 99-100), ocasionando con ellos individuos que generan relaciones instrumentales consigo mismo y los colectivos.

En este punto nos interesa enfatizar que los efectos del terrorismo de Estado y el genocidio, en la construcción subjetiva de la población, generan un trauma psicosocial (Martín-Baró 1989; Lira, 1991; Jelin 1993, 2002; Faúndez, Cornejo y Brackelaire, 2014) que se extien-

de intergeneracionalmente, instalando en el cuerpo colectivo temores, omisiones, auto-reclusión. Aquí observamos el efecto del trauma en su dimensión de represión, pero también este producirá mecanismos como el de forclusión, a la manera de un olvido, donde el olvido de aquel trauma que genera dolor, anula al propio sujeto de esa experiencia, porque el neoliberalismo se vincula a “la capacidad de producir subjetividades que se configuran según un paradigma empresarial, competitivo y gerencial de la propia existencia” (Alemán, 2016: 15) y la de los otros, que hace que los individuos se piensen ajenos a las condiciones sociales y/o políticas de su entorno.

Bajo la justificación de esa escisión, pueden observarse los argumentos de muchos criminales de lesa humanidad, como el caso de Eichmann, reportado por Hannah Arendt (1964), para quien la organización del sistema de traslado a través de los trenes de prisioneros, hacia los campos de exterminio del cual era su responsable, no lo volvían parte de ningún intento deliberado por aplicar la denominada “solución final” (Arendt, 2014: 7) por parte del régimen nazi, sino que lo determinaban como un trabajador que cumplía su función, y entre ellas no se encontraba relacionarse afectiva o éticamente con la vida de los prisioneros, pues el ejercicio de su labor no considera la reflexión acerca del carácter o los efectos de la misma. Arendt denominó a este proceso como la banalidad del mal. Žižek profundiza la discusión identificando, desde el psicoanálisis y la filosofía, algunas de las características que pueden ser atribuidas a la operatoria subjetiva que caracterizaría a estos individuos, para ello utilizará la categoría de “subjetividad cero” donde precisamente la condición vincular queda suspendida reflexiva y afectivamente, para ser articulada por su funcionalidad. Ante esto surge la pregunta ¿Es posible la fisura de la reproducción de un proceso de subjetivación de este tipo? ¿Es la revuelta popular vivida en Chile expresión del quiebre de la racionalidad neoliberal implementada a partir de la dictadura?

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y LA FRACTURA DE LA SUBJETIVIDAD CERO

La “subjetividad cero” no sólo responde a procesos individuales de subjetivación, sino también al proceso de orden colectivo en el que es posible ver cómo las sociedades afectadas por grandes traumas pueden propiciar el desarrollo de una reflexión crítica acerca de estos procesos con el objetivo de fracturarlos. En efecto, los modos de subjetivación descritos parecen no preocuparse por integrar en su elaboración el contexto en el que se establecen, porque las sociedades postraumáticas que se describen producen un tipo de proceso de subjetivación que “no sólo ha quedado clausurada[o] en un «yo», sino que ese «yo» está incluso desconectado de su sí mismo” (Soto García, 2018: 117), obstruyendo la organización desde contextos compartidos vivencialmente con los otros. Sin embargo, esta clausura no es definitiva porque:

Contra el psicoanálisis estadounidense de los años cincuenta, que proponían ‘reforzar el yo’ y así adaptar a la gente al consenso social, Lacan planteaba que el sujeto, determinado simbólicamente por el lenguaje es irreductible a un sujeto de deseo y, como tal, inadaptable a la realidad, salvo en el imaginario (Badiou, 2009:15).

De modo que, a pesar de implementarse una racionalidad neoliberal en el país a la fuerza, esta no clausura la autonomía de los sujetos. Y en este punto adquieren fuerza los procesos de subjetivación colectivos como articulación de nuevos escenarios.

Observando procesos sociopolíticos en Chile y Latinoamérica desde fines del siglo XX, vemos la emergencia de los movimientos sociales (Salazar y Pinto, 1999; Svampa, 2006, 2010; Salazar, 2012; Garcés, 2014) que se toman como objeto del quehacer e intervención colectiva activa, lograr hacer frente a las condiciones que experimentan

cotidianamente para fracturar, interpelar, a partir de sus acciones de demanda, los procesos de subjetivación que acompañan a las sociedades postraumáticas. Los movimientos sociales dan forma al campo de lo político a través de “agenciamientos colectivos” (Guattari, 1989) vivos, que tienen por canal de expresión el conflicto que da cuerpo a lo social y constituyen el campo de lo político. Este quehacer de interpelación y proposición desde lo colectivo genera nuevas subjetivaciones, lo que Guattari denomina “sujeto-grupo”, capaz de desplegar su potencia de cambio:

Un enunciado individual sólo tiene alcance en la medida en que puede entrar en conjunción con *agenciamientos colectivos* que funcionen efectivamente desde ya, comprometidos realmente en las luchas sociales. De lo contrario: ¿a quién se habla? ¿A un interlocutor universal? ¿A alguien que ya conoce los códigos, las significaciones y todas las significaciones y combinaciones posibles? La enunciación individuada está prisionera por significaciones dominantes. ¡Sólo un grupo -sujeto- puede trabajar los flujos semióticos, quebrar las significaciones, abrir el lenguaje a otros deseos y forjar otras realidades! (Guattari, 1989: 88-89).

El movimiento social, por consiguiente, permite reconocer acciones colectivas e irrumpir a través de ellas en el campo de lo político, lo que no implica la institucionalización de estas acciones colectivas, pero sí la visibilización de aquellos que corrientemente no tienen acceso a ser parte de las decisiones de la política institucional (Bajoit, 2003; Tarrow, 1997). Algunos de estos movimientos han podido fracturar la linealidad de los procesos de subjetivación implementados por una racionalidad democrática liberal, de acuerdo con el caso de análisis. De este modo, los movimientos sociales que se emplazan críticamente en relación con las determinaciones institucionales permiten erosionar la homogeneización de un campo político que se quiere naturalizar y neutralizar. Tarrow define los movimientos sociales como “desafíos

colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con las élites, los oponentes y las autoridades” (Tarrow, 1997: 21). Reconociendo cuatro propiedades empíricas: desafío colectivo, objetivos comunes, solidaridad e interacción mantenida, todas estas características van a contrapelo de la cancelación de sentido de la “subjetividad cero”, permitiendo que asistamos a la expresión de agenciamientos sociales vivos en los repertorios de acción de los movimientos, y nuevas lógicas de acción y de relación política surgidas desde ellos.

El 18 de octubre de 2019 y la revuelta que se vino a partir de entonces, visibilizó, tal como plantea Guattari (1989), que en el seno de los movimientos sociales se están produciendo nuevas formas de subjetivación que pretenden dislocar, “los viejos escenarios [...]” (Guattari, 1989: 160-161) a través de otras expresiones de ciudadanía que denuncian y en algunos casos subvierten los procesos de subjetivación promovidos durante la dictadura y la democracia transicional.

De este forma la tensión entre la democracia instaurada durante la postdictadura y la demanda por una ciudadanía activa que expresan los movimientos sociales permite considerar el tipo de democracia propuesta por los movimientos sociales reorganizando los procesos de subjetivación presentes en sociedades postraumáticas hacia una forma de configuración, que posiciona a los colectivos como actores relevantes para la constitución de un tipo de democracia, que no depende sólo del vínculo del individuo con el Estado, o de la descripción de un tipo de modelo de gobierno, o doctrina, sino como lógica de relación que vincula a los individuos desde referentes micro y macropolíticos, simultáneamente:

[...] para que los individuos sean capaces de hacer funcionar los procedimientos democráticos conforme a su ‘espíritu’, es necesario que una parte importante del trabajo de la sociedad y de sus instituciones se dirija a producir individuos que correspondan a

esta definición, es decir, mujeres y hombres democráticos incluso en el sentido estrictamente procedimental del término. Pero entonces hay que hacer frente al siguiente dilema: o bien esta educación de los individuos es dogmática, autoritaria, heterónoma -y la pretendida democracia se convierte en el equivalente político de un ritual religioso. O bien los individuos que deben ‘aplicar los procedimientos’ -votar, legislar, ejecutar las leyes, gobernar- han sido educados de forma crítica. En este caso, es necesario que este espíritu crítico sea valorizado, como tal, por la institución de la sociedad - y entonces la caja de Pandora del cuestionamiento de las instituciones existentes permanece abierta, la democracia vuelve a convertirse en movimiento de autoinstitución de la sociedad -es decir, en un nuevo tipo de régimen en el sentido pleno del término (Castoriadis, 1998: 230).

Desde la perspectiva de lo social podemos indicar que la emergencia de nuevas formas de subjetivación política, en las que lo colectivo fisura los espacios individuales, “pone en crisis los imaginarios sociales [...] de la transición política chilena, en tanto cuestionan las limitaciones democráticas del orden jurídico-político como la idea de ‘democracia protegida’, que ha fragilizado el imaginario democrático durante este período” (Arancibia, Soto y Espinoza, 2016: 134), permitiendo con ello que se desplace la lectura de la democracia desde un modelo de gobierno a una lógica de relación, en tanto lo que entra en crisis es precisamente la institucionalidad política heredada de la dictadura, y sus dinámicas de pulsión de muerte o tanatopolítica, que deben ser revertidas a través de la vivencia de una democracia cotidiana que organice las relaciones.

Desde lo político, esta subjetivación colectiva ha apostado “por descentrar la hegemonía metropolitana y global de interpretación de la realidad heredera de la construcción unitaria de Estado-Nación” (Arancibia, Soto y Espinoza, 2016: 132). Lo que conduce a cuestionar la primacía de la racionalidad neoliberal y la persistencia de un imaginario autoritario, con antecedentes históricos - desde la colonia e inicios del

Chile republicano (Salazar, 1999; Lira et al, 2001) -que viene disputando el sentido a las ideas democratizadoras, pero que en su análisis excluye o invisibiliza la posibilidad de su emancipación. Desde la teoría de los imaginarios, este momento de creación se denomina imaginario radical (Castoriadis, 1975, 2002) con su potencia creadora, y desde la lectura propuesta de la condición biopolítica (Esposito, 2013) que acompaña a los procesos de subjetivación individual y colectiva, y que como procesos de autoinstitución del colectivo, desde una posición crítica al modelo en curso, es capaz de crear nuevas significaciones y nuevas lógicas, tal como se observa en el caso de los movimientos sociales durante la postdictadura chilena, y que inauguran los estudiantes secundarios (Aravena, Camilo y Moreno, 2006; Aguilera et. al, 2006; Arancibia, 2008; Arancibia y Soto, 2018). Luego muchos más se sumarán, logrando tener una presencia en el espacio público denunciando la desigualdad y el pacto autoritario que la transición política ha mantenido con el propósito de perpetuar y legitimar democráticamente los mecanismos que sostienen coacciones sobre los comportamientos desde una racionalidad neoliberal de operatoria “tanatopolítica”.

CONCLUSIONES

Las tensiones de la democracia durante los procesos transicionales en América Latina deben ser abordados de forma heterogénea, porque diferentes niveles y tiempos se superponen en un marco de relaciones geopolíticas más amplias, donde diferentes expresiones del conflicto se instalan en la cultura y la política. En el caso de Chile, si bien el proceso transicional fue tardío en comparación a los otros procesos en el Cono Sur, este debe ser abordado desde sus propias particularidades, que nos retrotraen a la dictadura cívico-militar (1973-1990) y desde cuyo análisis podremos cuestionar “el campo de lo político mismo” (Arancibia, Soto y Espinoza, 2016: 133), con el objetivo de proponer una lectura que

permita “interpretar los acontecimientos que han fragmentado la mítica unidad de la ‘transición’ chilena” (Arancibia, Soto y Espinoza 2016: 132), y que permiten hoy poner en valor las disputas políticas que surgen desde la singularidad de lo local, expresando que esto va más allá de un gesto de resistencia, sino que aquello que se promueve es una apuesta por una construcción de democracia post-neoliberal.

Al finalizar esta propuesta de lectura acerca de las tensiones en los procesos de subjetivación en sociedades postraumáticas podemos señalar que el contexto de la transición política chilena, desde la dictadura hacia un gobierno democrático (O’Donnel y Schmitter, 1986), ofrecía la promesa de apertura y avance en la configuración política de la democracia, acompañada en lo teórico de una transitología que se leía transversalmente para los países del cono Sur así como los del Sur de Europa (O’Donnel y Schmitter, 1986), apuntando a la exclusión de los maximalismos, de las fuerzas militares, así como de la revolución. Pero dicha transición se daba insertándose dentro de las condiciones del BID, el Banco Mundial, al mismo tiempo seguía estableciendo condiciones restrictivas para el ejercicio de la ciudadanía en el pacto implícito entre las fuerzas salientes y las que ingresaban al Estado, restando y acotando lo democrático a la condición de mero procedimiento (Castoriadis, 1996) y dejando a la ciudadanía como un ejercicio remitido al civismo. Sin embargo, a partir de las demandas de los movimientos sociales durante la postdictadura, los límites de este territorio se fracturan, otorgando nuevas posibilidades a partir de la horadación del sistema de representación que fue hegemonizando la transición política, y que responde a una especialización operativa -instrumental y financiera- para la administración de una política estatal sujeta a grupos de interés que han intentado mantener todas aquellas prerrogativas que les garanticen conservar su riqueza económica y dominio político. En efecto, son múltiples los casos y situaciones de excepcionalidad y privilegio legal

y económico de los grupos oligárquicos y plutocráticos en Chile, sobre los que no se tendría mayor información, ni fiscalización, a no ser por las denuncias de la ciudadanía y el periodismo de investigación, donde hoy se destacan María Monckeberg, Alejandra Matus, Mónica González, Mauricio Weibel, Héctor Cárcamo y Sergio Jara, por citar algunos.

La crítica a este tipo de democracia liberal no sólo remite a una práctica administrativa de un modelo de gobierno, sino a un modo de subjetivación en el que lo político queda fuera del campo de acción del ciudadano, a quien sólo se le otorga presencia y lugar en las decisiones establecidas a partir del voto. Pero se le ha excluido de la participación y de la co-construcción y mantenimiento de un proyecto político, diluyendo con ello la disputa real que, en la esfera pública, confronta diversos modelos de desarrollo para el país.

En los movimientos sociales, en cambio, el desarrollo de la ciudadanía se encuentra asociado a la capacidad de un despliegue crítico de las diversas formas de construcción de la democracia, donde se exige simultáneamente, una capacidad operativa para organizar dicha construcción, pero al mismo tiempo - y sobre todo- que estos sean capaces de problematizar dicha institución, impulsando y presionando por cambios para que la democracia pueda constituirse por algo más que un modelo de gobierno, que se proyecte desde el bienestar de la mayoría como movimiento en el que se juega la autoinstitución de la sociedad. Castoriadis, considera la política “como un movimiento incesante que concierne a todos los miembros de la colectividad [...], presuponiendo la igualdad de todos y pretendiendo hacerla efectiva- y [...] un trabajo de transformación de las instituciones en el sentido de la democracia.” (Castoriadi, 1998: 222) Ese movimiento de autoinstitución que tiene como objetivo el de ser “una sociedad tan libre y justa como sea posible” (Castoriadi, 1998: 222), que denominará "el proyecto de una sociedad autónoma", que, "de llegar a buen término", establece una sociedad de-

mocrática (Castoriadis, 1998: 222). Esto implica entender a "la política como la actividad explícita y lúcida relativa a la instauración de las instituciones deseables, y la democracia como el régimen de autoinstitución explícita y lúcida, en la medida de lo posible, de las instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva explícita" (Castoriadis, 1998: 222).

El descentramiento o desmontaje categorial que realizan los movimientos sociales acerca de lo instituido permite reflexionar acerca de dos connotaciones que apuntan al centro del debate acerca de cómo la modernidad ha organizado el Estado-Nación. Por una parte, este descentramiento cuestiona la hegemonía metropolitana de la realidad y, por otra parte, viene a impugnar la clásica relación entre ciudadanía y democracia, que reduce la diferencia a una condición homogénea de una participación que se resuelve en una suma de individuos y no desde la expresión de lo co-construido como colectivos. Al mismo tiempo, a la luz de los procesos sociales y políticos que han acontecido en Chile y Latinoamérica, incorporamos un tercer elemento de carácter epistémico porque el descentramiento es también un intento descolonizador respecto de las categorías con las que hemos estado comprendiendo el vínculo social y político, llevando la mirada hacia la subjetivación neoliberal internalizada intergeneracionalmente, los actores que se han revelado y aquellos silenciados, como los detenidos desaparecidos; o los pueblos originarios cuya tierra es arrasada por la ganadería o la industria forestal; también por aquellos que nunca tuvieron voz y cuyas vidas fueron afectadas, como los animales y especies que vivían en los hoy ríos secos, y las formas de vida, pueblos, culturas que desaparecen a la par del extractivismo y el daño del medio ambiente.

Entonces, si bien se ha intentado hacer un análisis desde la particularidad de los actos que determinaría el actuar de una subjetividad postraumática, estos no determinan su universalidad. Nos encontramos hoy ante un tipo de subjetivación que puede haberse instalado como "subjetividad cero" o cancelación de sentido, sin embargo, esto

no determina ni clausura, las posibles derivas que los procesos de subjetivación establecen. De modo que:

Recuperar los contextos, hacer hincapié en el reconocimiento del otro como parte del proceso de la propia constitución subjetiva, recuperar la dimensión del cuerpo, tanto individual como colectivamente, así como el uso de un lenguaje que apunte al enriquecimiento de un diálogo y no se sume en la mera utilidad del mismo (Soto García, 2018:119)

Son acciones que permiten desde lo individual y lo colectivo fracturar un decurso determinado para las sociedades postraumáticas, que en el caso de Chile nos permite preguntarnos por la posibilidad de fisurar la racionalidad neoliberal.

Hoy en el contexto de la discusión de una nueva Constitución, con la participación de una diversidad de grupos de la sociedad - incluyendo a los pueblos originarios, con integración bajo la paridad de género como criterio de conformación de la Convención Constitucional - se evidencia, que los límites de la construcción democrática radican en el propio cuerpo político. La fuerza de la acción demuestra que aun en el contexto de un orden social aparentemente inamovible, y una institucionalidad tan bien amarrada como la instalada en la dictadura chilena, con la Constitución de 1980 y el aparato disciplinario que siguió expresándose -en la policía, el banco central, el gobierno, las organizaciones patronales, la educación, etc.-, podrían ser erosionadas desde la crítica a una vida cotidiana precarizada por el mercado, desarrollando una lectura amplia sobre sus antecedentes, condiciones y actuando colectivamente para su superación. Por lo tanto, cualquier apuesta de transformación o crítica de lo establecido debería recuperar una mirada materialista enfocada hacia la potencia de la acción, que desde los colectivos permita avanzar hacia lógicas de solidaridad y buen vivir de los territorios y sus pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio (2010): “Nota preliminar sobre el concepto de democracia”. Giorgio Agamben et al (ed.), *Democracia, ¿en qué Estado?* Buenos Aires: Prometeo.

Aguilera, Oscar; Contreras, Tamara; Guajardo, Sergio & Zarzuri, Raúl (2006). La rebelión del coro. Análisis de la movilización de los estudiantes secundarios. Santiago de Chile: Centro de Estudios Socio-culturales (Cesc). <http://www.cesc.cl/pdf/LA-REBELION-DEL-CORO.pdf>

Alemán, Jorge (2016): *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama.

Arancibia, Leticia (2008): *Imaginario y poder en las relaciones sociales en la Escuela: Una mirada hacia el Chile de post-dictadura* [Tesis doctoral inédita]. Université catholique de Louvain /CIACO: Louvain-la-Neuve.

Arancibia, Leticia; Soto, Pamela y González, Andrea (2016): “Imaginaris sociales y biopolítica en la escuela: la mujer como cuerpo del delito” en *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología en Ciencias Sociales*, Año 20, N° 55. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Arancibia, Leticia; Soto, Pamela y Espinoza, Ricardo (2016): “Democracia y ciudadanía: Una propuesta de análisis crítico en la configuración de los imaginarios socio-políticos del movimiento secundario en la ciudad de Valparaíso” en *HYBRIS Revista de Filosofía*, Año 8, N° 7. Chile: Cenalties.

Arancibia Martínez, Leticia y Soto García, Pamela (2018). “La imaginación radical de la democracia en el movimiento estudiantil secundario en Escuelas chilenas. Una lectura crítica desde la teoría de los imaginarios sociales”. En: Gómez, S, Moore, C y Múnera, L (ed), *Los saberes múltiples y las ciencias sociales y políticas*. Tomo II. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Aravena, Andrea; Camelio, Francesca y Moreno, Alberto (2006): “Generación Mayo de 2006: ¿Reivindicando el ejercicio de la ciudadanía?” en *Revista Observatorio de juventud. Movilizaciones estudiantiles: claves para entender la participación estudiantil.* , Año 3, N° 11. Santiago de Chile: INJUV.

Arendt, Hannah (2014). *Eichmann en Jerusalén*. España: Lumen.

- Badiou, Alan (2009). *Pequeño panteón portátil*. Buenos Aires: FCE.
- Barattini, Mariana. (2009). El trabajo precario en la era de la globalización: ¿Es posible la organización? *Polis* (Santiago), 8(24), 17-37. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682009000300002>
- Bourdieu, Pierre (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. París : Seuil.
- Bajoit, Guy (2003). *Todo cambia. Análisis sociológico del cambio social y cultural en la sociedad contemporánea*. Santiago: LOM.
- Calcagno, Alfredo Eric y Calcagno, Alfredo Fernando (1995): *El universo neoliberal, recuento de sus lugares comunes*. Madrid-Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Castoriadis, Cornelius (1975). *L'institution imaginaire de la société*. París: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1998). La democracia como procedimiento y como régimen” en *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Cátedra.
- Castoriadis, Cornelius (2002). *La insignificancia y la imaginación*. Madrid: Trotta.
- Castro-Gómez, Santiago (2015). *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del hombre.
- Esposito, Roberto (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, Roberto (2013). “Vida biológica y vida política” en *Revista Pléyade*. Año 6, N°12. Santiago de Chile: Centro de Análisis e Investigación política.
- Faúndez, Ximena, Cornejo, Marcela y Brackelaire, Jean-Luc (2014): “Transmisión y apropiación de la historia de prisión política: transgeneracionalidad del trauma psicosocial en nietos de ex presos políticos de la dictadura militar chilena” en *Terapia psicológica*, Año 12, N° 32(3), Santiago de Chile: Sociedad Chilena de Psicología Clínica.
- Ffrench-Davis, Ricardo (2003). *Entre el neoliberalismo y el crecimiento con equidad. Tres décadas de políticas económicas en Chile*. Santiago de Chile: LOM.
- Garcés, Mario (2014). “El despertar de la sociedad. Los movimientos sociales en América Latina y Chile” en *Revista Austral*, Año 17, N° 26. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- García Covarrubias, Jaime (1989). “Chile 1973-1989. Comprensión de un período” en *Política, Revista de Ciencia Política*, Año 8,

Nº Especial. Santiago de Chile: Instituto de Asuntos Públicos, Universidad de Chile.

Gramsci, Antonio (2004). “Socialismo y Cultura, 29 de enero de 1916” en Manuel Sacristán. *Antología Antonio Gramsci*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Guattari, Félix (1989). *Cartografías del deseo*. Santiago de Chile: Francisco Zegers.

Jelin, Elizabeth (1993). “¿Cómo construir ciudadanía? Una visión desde abajo” en *European Review of Latin American and Caribbean Studies / Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*. Año 5, Nº 55. Amsterdam: CEDLA.

Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Lecchini, Gladys comp. (2008). *La globalización y el Consenso de Washington : sus influencias sobre la democracia y el desarrollo en el sur*. Buenos Aires: CLACSO.

Lechner, Norbert (2003). “Los desafíos políticos del cambio cultural”. *Nueva Sociedad*, Mar-Abr 2003. Nº 184.

Lira, Elizabeth (1991): *Psicología de la amenaza política y del miedo*. Santiago de Chile: ILAS/CESOC.

Lira, Elizabeth et al (2001). *Historia, política y ética de la verdad en Chile. Reflexiones sobre la paz social y la impunidad*. Santiago de Chile: LOM.

Martín-Baró, Ignacio (1990). “La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador” en Ignacio Martín-Baró (comp.), *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. San Salvador: UCA Editores.

O’ Donnell, Guillermo y Schmitter, Philippe (1986). *Transiciones desde un gobierno autoritario, Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*. Vol. 4. Buenos Aires: Paidós.

Peemans, Jean-Philippe (2002). *Le développement des peuples face à la modernisation du monde*. Louvain-la-Neuve / Paris: Academia-Bruylant / L’Harmattan.

Perez-Orozco, Amaia (2011). Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida. *Revista Investigaciones Feministas*, vol 1, pp. 29-53.

Rancière, Jacques (2007). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rojas Castro, Braulio (2014). “Neoliberalismo y dictadura: El

conflicto entre ciudadanía y totalitarismo económico”. *Revista La Cañada*, Año 5, N°4. Santiago de Chile: Santos y García (ed).

Ruiz, Carlos (2010). *De la República al mercado. Ideas educativas y política en Chile*. Santiago de Chile: LOM.

Salazar, Gabriel y Pinto, Julio (1999). *Historia contemporánea de Chile 1. Estado, legitimidad, ciudadanía*. Santiago de Chile: LOM.

Salazar, Gabriel (2012). *Movimientos sociales en Chile. Trayectoria histórica y proyección política*. Santiago de Chile: Uqbar.

Salvat, Pablo (2001). “La lucha por la reconciliación en Chile: una aproximación desde la dialéctica del reconocimiento y la ética dialógica”. Elizabeth Lira et al (ed.) *Historia política y ética de la verdad en Chile, 1891-2001. Reflexiones sobre la paz social y la impunidad*. Santiago de Chile: LOM.

Svampa, Maristella (2006). “Movimientos sociales y nuevo escenario regional: inflexiones del paradigma neoliberal en América Latina” en *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, Año 13, N°19-20. La Plata: Centro de Investigaciones socio históricas. Universidad de la Plata. Recuperado de <https://tinyurl.com/y9sjqrxz>

Svampa, Maristella (2010). *Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina*. Kassel: Universität Kassel. Consulta 20 de agosto 2021. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Alemania/unikassel/20161117033216/pdf_1110.pdf

Soto García, Pamela (2018). “La subjetividad cero. Una aproximación a las implicancias de las sociedades postraumáticas: Caso Chile”. Espinoza Lolas, Ricardo y Barroso, Óscar (Eds). *Žižek reloaded. Políticas de lo radical*. Madrid: Akal.

Soto García, Pamela (2021). “Los feminismos y la crítica epistemológico-política a la democracia liberal”. en *La libertad de la pluma*. Consultada 20 de agosto del 2021.

<http://lalibertaddepluma.org/pamela-soto-garcia-los-feminismos-y-la-critica-epistemologico-politica-a-la-democracia-liberal-chile-desde-su-proceso-constituyente/>

Spinoza, Baruch (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.

Tarrow, Sidney (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.

Žižek, Slavoj (2013). “Cartesio e il soggetto post-traumático” en Cartesio, *Cogito ergo sum*. Milano: Albo Versorio.

BALANCE Y PERSPECTIVAS DEL MARXISMO Y EL ANTIMARXISMO EN AMÉRICA LATINA

Pablo Guadarrama González¹

Al efectuar un balance de cualquier fenómeno hay que precisar previamente cuáles son los parámetros a emplear, el objeto específico de arqueo, los resultados que se persiguen con este y otros factores, esto con el objetivo de evitar confusiones a la hora de medir adecuadamente el resultado obtenido al final de la labor.

En el libro *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo* (Guadarrama, 2018) no se ha tratado de determinar el efecto ideológico, político o social que, en el desarrollo histórico particular, ha tenido la propagación de las ideas marxistas en los movimientos sociales y las luchas de las clases oprimidas en Latinoamérica, aun cuando de algún modo se pueda o no haber contribuido en parte a ello. Esto no significa que se desconozca la importancia de tales repercusiones y que sea necesario apoyarse inexorablemente, para fundamentar algunas de las consideraciones sostenidas en este análisis, en las investigaciones de historiadores, politólogos, sociólogos, comunicadores, etc., sobre estos aspectos.

1 Profesor Emérito de la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas. Cuba. Doctor en Filosofía Universidad de Leipzig, Doctor en Ciencias. Cuba, Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Investigador Emérito, Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación, Colombia. Autor de varios libros sobre el pensamiento filosófico latinoamericano. Actualmente es profesor la Universidad Nacional de Colombia y de la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia-Università degli Studi di Salerno.

Más bien lo que se ha pretendido ha sido valorar algunas de las formas de confrontación entre el pensamiento socialista y en particular del marxismo y sus opositores, como objeto específico de investigación, conscientes de que este tema no agota la riqueza de la vida filosófica e intelectual en general Latinoamericana.

Uno de los objetivos ha sido extraer de dicho enfrentamiento determinadas conclusiones, que pueden ser de utilidad para quienes se interesen por el problema de la función de la filosofía en América Latina, y en especial para quienes se dediquen a la investigación sobre las particularidades y el lugar del pensamiento socialista y marxista en la cultura latinoamericana.

Ante todo, habrá que partir del presupuesto de que lo que en la actualidad se conoce como el marxismo no puede ser reducido a la obra exclusiva de Marx, pues debe incluir también la labor, no solo de las grandes personalidades que han contribuido en mayor medida al enriquecimiento de la concepción materialista de la historia, como Engels o Lenin, sino también de otras personalidades como Rosa Luxemburgo, León Trotsky, Antonio Gramsci, Herbert Marcuse, Louis Althusser, etc., y también a aquellas que, en el ámbito latinoamericano, como José Carlos Mariátegui, Antenor Orrego, Antonio García Nossa, Fidel Castro Ruz, Ernesto Guevara, Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, Ludovico Silva, Pablo González Casanova, Atilio Borón, etc., quienes han aportado también valiosas ideas a la misma.

En caso contrario se estaría en presencia de una grosera hiperbolización, que ignoraría los aportes de un extraordinario número de seguidores y continuadores que han contribuido notablemente al desarrollo de dicha teoría hasta nuestros días. Por tal motivo, resultan realmente infundados aquellos ataques al marxismo que pretenden criticar las “insuficiencias” de Marx para explicar los fenómenos nuevos del capitalismo avanzado. Esto sería algo así como criticarle a Aristóteles su incapacidad para comprender la cibernética.

Por tal razón, los marxistas latinoamericanos no han dedicado sus empeños a demostrar cómo se han cumplimentado las profecías de Marx y Engels, y mucho menos sus ideas sobre América Latina. La historia les dio primero la razón a estos últimos en cuanto a la necesidad de que los pueblos asumieran la transformación revolucionaria del capitalismo, tarea que se intentó con la Revolución de Octubre en 1917 en Rusia, con la aparición en el siglo XX, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial de varios países socialistas, no por simple gesto de benevolencia o complacencia de los pueblos que emprendieron esa tarea en relación con los creadores de las ideas de lo que llamaron socialismo científico para diferenciarlo del socialismo utópico, sino precisamente por el grado de científicidad de sus ideas, por una parte, y por otra porque ha habido quienes se han decidido a realizarlas en correspondencia con la nuevas y circunstanciales demandas sociales.

Ahora bien, el modo, la forma específica en que debe construirse la nueva sociedad socialista y los experimentos sociales por ejecutar para emprender esa tarea, no siempre con asegurado éxito en cada situación o país en particular, demuestran que no hay que consultar cada decisión en los escritos de Marx o Engels, de la misma forma que no hay que preguntarle a Newton cómo se construye un cohete que rompa el campo gravitacional.

Habrá que profundizar en el conocimiento de la obra de los principales representantes del marxismo, no para escudriñar en qué se equivocaron, sino para valorar sus respectivas experiencias y apreciar el método que los llevó a la elaboración de formulaciones teóricas de validez histórica universal, precisamente porque eran la genuina expresión científica, en su momento, del análisis de fenómenos histórico-concretos, así como de su concatenación en la historia universal, y no el resultado de especulaciones infundadas. El esclarecimiento de dicha problemática —la correlación de lo universal y lo específico, lo

mismo que la lucha entre las diversas formas de humanismo frente a las diferentes expresiones de la enajenación humana— está dentro de las funciones permanentes del pensamiento filosófico latinoamericano (Guadarrama, 2012, 2013).

Tal vez una de las deficiencias principales de muchos de los representantes del marxismo latinoamericano haya sido el copismo de fórmulas, esquemas, modelos e interpretaciones del marxismo extraídos de experiencias muy ajenas a nuestras circunstancias, sin discriminar adecuadamente lo que es plenamente válido y reconocidamente aceptable por su universalidad histórica. En numerosas ocasiones el eclecticismo trajo aparejado funestas interpretaciones de las circunstancias específicas de la realidad latinoamericana, aunque algunos como Agustín Cueva, haya considerado que en ciertas ocasiones resultaba provechoso².

El teoricismo ha llevado a que incluso algunos pensadores de izquierda no hayan otorgado la merecida atención a investigar sobre las respectivas circunstancias de su realidad nacional (Harnecker, 1999), y en tal caso esto dio lugar a que el dogmatismo y el esquematismo hayan florecido en algunos momentos de la trayectoria del pensamiento socialista y marxista en América Latina, en lugar de los análisis creativos.

2 “A pesar de la negación del método electivo, la aplicación del marxismo a las condiciones latinoamericanas exigió, incluso en política, modificaciones eclécticas no siempre condenadas. Un autor tan heterodoxo como el destacado marxista ecuatoriano Agustín Cueva, al comentar la introducción del moderno acervo científico en el campo teórico de la izquierda revolucionaria americana marxista, indicaba que tal transmisión ‘tuvo mucho que ver con el eclecticismo’ y que, aun reconociendo los términos peyorativos que los marxistas utilizan para referirse a esa corriente, ‘sea de esto que fuere, es innegable que aquello contribuyó a establecer un nuevo y más elevado nivel técnico de producción de conocimientos en nuestras ciencias sociales’, y en este sentido [subraya Cueva] fue un hecho positivo” (Álvarez, 2002: 169).

Sin embargo, los problemas que preocuparon y ocuparon a Marx, Engels, Lenin, Trotsky, Luxemburgo, Gramsci, etcétera, fueron básicamente los de la Europa de su tiempo, del mismo modo que Ho Chi Minh en Vietnam o Mao Tse-Tung en China, y por tal razón trataron de darles solución particular, pensando que, de una forma u otra, podrían incidir dialécticamente y necesariamente en el resto del mundo, al igual que hoy sabemos que lo que acontece en los países latinoamericanos que se orientan de modo diverso hacia distintas formas de socialismo repercute también de muchas maneras en el resto del mundo gracias al creciente proceso de interdependencia que se produce en el orbe globalizado, y en particular por el acelerado despliegue de los medios de información y comunicación, que no obstante son controlados en gran medida por los centros de poder del capitalismo; sin embargo, existen otros canales de redes sociales y medios de prensa favorables a la izquierda.

¿Cuál debe ser entonces la actitud de un marxista latinoamericano, sino plantearse y tratar de resolver los problemas de su respectivo contexto? El filósofo nicaragüense Alejandro Serrano Caldera sostiene con razón:

La teoría de Marx es pues, precisamente por eso, más que un materialismo clásico, que una antropología naturalista y que un economicismo determinista, una ciencia de la historia y una filosofía de la praxis en donde el hombre, desde su posición de clase, está siempre presente como destinatario y actor de la historia (Serrano Caldera, 1983: 22).

De lo que se desprende que revitalizar el marxismo implica no solo reestudiar a los clásicos de esta filosofía con nuevas visiones, sino ante todo estudiar científicamente las condiciones concretas en que se revela la historia en cada lugar, para así poder participar en su mejor orientación. Quien espere del marxismo una teoría metafísica aprioris-

tica para todas las épocas y todas las circunstancias —como acostumbran los sistemas filosóficos tradicionales y como, en contra del propio espíritu de Marx, sus interpretaciones dogmáticas lo han fosilizado— en lugar de dedicarse al enriquecimiento de la teoría y de la práctica revolucionaria a partir de sus condiciones específicas, no parece el apropiado para que se le considere un marxista auténtico y orgánico. La misión de las investigaciones futuras será identificar a los marxistas auténticos y orgánicos para revelar el grado de correspondencia de sus obras con las exigencias epocales y diferenciarlos de los marxólogos, marxistas vergonzantes, dogmáticos, marxófilos, marxófagos y otros engendros. Pero sin subestimar las potencialidades que pueden estar contenidas en muchos de los representantes de estas posiciones, y teniendo siempre presente que la historia no la hacen solo los socialistas, ni los comunistas o los marxistas. Es hora ya de superar los protagonismos vanguardistas y sectarios que en nada han beneficiado la emancipación de los pueblos latinoamericanos.

Por otro lado, no se debe identificar el pensamiento marxista con la literatura docente que, elaborada para la enseñanza media y superior, requiere de determinadas exigencias didácticas, y por tanto de simplificaciones para la comprensión por parte de los estudiantes. Por esa razón, el antimarxismo contemporáneo ha concentrado sus ataques más virulentos contra ese tipo de textos.

La originalidad y autenticidad del pensamiento marxista latinoamericano hay que buscarlas en las ideas y las acciones de quienes enfocaron los problemas específicos de su circunstancialidad para transformarlos, armados con el materialismo y la dialéctica, como Mariátegui y el Che, y sin desdeñar las experiencias e ideas de otros ámbitos. El materialismo histórico ha constituido la base teórica y metodológica de múltiples investigaciones sociológicas concretas, emprendidas no solo por marxistas, sino por otros científicos sociales latinoamericanos. Pero

en esta búsqueda no siempre han sido debidamente delimitados a distintas esferas de la realidad social, y por tanto a los diferentes niveles de la investigación. El hecho de que pueda resultar inadecuada una tesis determinada para un aspecto específico de la realidad, no significa que necesariamente se tiene que derrumbar todo el andamiaje de la concepción materialista de la historia, como ha pretendido el antimarxismo y el anticomunismo.

Constituirá una tarea permanente de los investigadores fijar correctamente el nivel sociológico de sus análisis, con el fin de determinar el grado de validez de cada teoría. Solo de tal modo se podrán evitar las confusiones, contribuyendo a la vez al enriquecimiento de la teoría marxista.

Si bien es cierto que no siempre ha existido correspondencia entre la producción teórica de los marxistas latinoamericanos y su actividad práctico-revolucionaria, producto de las urgencias de la lucha, no ha sido precisamente el empirismo ni la pasividad lo que ha prevalecido en el marxismo latinoamericano. Aunque tales insuficiencias se hayan manifestado en varios momentos, sus méritos y logros los reconocen incluso quienes no comparten sus ideas, pero abordan con objetividad la cuestión. Así, Heinz Sonntag plantea:

Hasta en la periferia del marxismo ortodoxo hubo numerosos intentos de aplicar sus tesis de una forma creativa y novedosa. Es imposible pretender ahora descartarlos simplemente [...]. Hay que reconocer las contribuciones que el marxismo ortodoxo ha hecho o posibilitado (Sonntag, 1988: 39)

Esto en cuanto a lo referido a la producción teórica. Con relación a su actividad política también señala que:

No cabe duda que el marxismo ortodoxo ha tenido, a través de los partidos comunistas, una presencia significativa en América Latina [...] es menester destacar su papel importante en las luchas

reivindicativas de las clases explotadas y en algunos intentos de revolucionar ciertas sociedades de la región (Sonntang, 1988: 45)

De igual modo, Luis E. Aguilar reconoce, con cierta amargura, el impacto político cultural del marxismo en el área (Aguilar, 1978) Mientras que sus simpatizantes, como Sheldon Liss (1984) y Adolfo Sánchez Vázquez, sostienen acertadamente que:

[...] el lado liberador de la historia real de América Latina de este siglo es inseparable del marxismo, ahora podemos decir también que sin él no puede escribirse tampoco la historia de las ideas de América Latina (Sánchez Vasquez, 1988: 28).

Uno de los argumentos preferidos del antimarxismo contemporáneo es la pretendida incompatibilidad entre enfoque ideológico y objetividad científica (Guadarrama, 2017). La ideología burguesa pretende universalizar sus propios defectos al estilo del fenómeno de la proyección psicológica, y llevarlos más allá de sus fronteras. Todo parece indicar que esta dicotomía tratará de estimularse, por lo que constituirá una misión importante de los marxistas y una función de la filosofía en América Latina demostrar la coincidencia entre la científicidad de sus análisis y el partidismo que es consustancial a todo análisis marxista.

Los marxistas latinoamericanos han tratado siempre, partiendo de la representatividad de los intereses de la clase obrera, de expresar simultáneamente los de los demás sectores explotados. Esto no excluye el hecho real de que, en ocasiones, ha prevalecido cierto obrerismo exagerado que ha distorsionado algunos enfoques al no tener en cuenta otros factores sociales específicos. La discusión sobre el papel revolucionario de la clase obrera ha estado presente en las discusiones del marxismo y el antimarxismo latinoamericano desde sus primeros tiempos hasta nuestros días. Este ha sido uno de los flancos donde ha querido concentrar el antimarxismo y el anticomunismo sus ataques.

Tanto hoy día como en el futuro nadie podrá ignorar la existencia de una clase obrera, aunque con diversos grados de desarrollo en los distintos países del área. Pero tampoco ningún marxista puede pasar por alto o subestimar el papel de otros grupos y clases sociales que constituyen piezas fundamentales en el ajedrez de la revolución, como los amplios sectores campesinos, indígenas, estudiantes, profesionales, determinados sectores militares, pequeña burguesía y esa amplia y disímil “clase media”, funcionarios, el lumpemproletariado, los desocupados como los indignados, los *homeless*, etcétera; todos ellos no podrán ser desatendidos en las futuras batallas, porque no solo son agentes en la historia, sino que también la historia se hace para ellos. Este hecho no ignorará ni minimizará el rol que desempeñan los obreros latinoamericanos como portadores de una esencia humana superada y superadora.

No ha constituido una misión del marxismo en Latinoamérica estimular la violencia por la violencia. Ha sido la propia lucha de clases la que ha ido imponiendo la opción por la violencia como alternativa necesaria, en algunos casos, para combatir la violencia reaccionaria, en la que los ideólogos del antimarxismo se encargan de poner cosméticos mientras acusan al marxismo de estimular los odios.³ Los procesos actuales de democratización que se operan en América Latina no presuponen, en verdad, el abandono de las formas más violentas de la lucha de clases, no obstante las mejores intenciones que pueden tener los marxistas en su afán porque se produzca un parto social sin dolor. Las conmociones sociales venideras no dependerán de la buena o mala voluntad de los marxistas, sino de las actuales insoportables condicio-

3 “Y por último, es del todo laudable la intención de justicia social [se refiere al marxismo]. Lo malo está en las exageraciones, como el ambiente revolucionario lleno de rencor y de odio, y, sobre todo, el rechazo del derecho de propiedad privada de los bienes productivos. Para defender este bastaría hacer alusión a la legitimidad del ahorro, que, en ciertos casos lograría aun la posesión de bienes productivos, sin injusticia para nadie”. (Gutiérrez 1977:169).

nes de vida de los pueblos latinoamericanos. Esto lo han reconocido hasta los más abiertos críticos del socialismo, como Francis Fukuyama o el senador Robert Kennedy, quien después de hacer un recorrido por América Latina en los años sesenta, momento en que la lucha guerrillera pululaba en numerosos países, planteó, con honestidad en su informe, que la causa de las explosiones sociales en esta región no eran los comunistas, sino las condiciones de miseria predominantes en ella. Esto inmediatamente motivó que el gobierno norteamericano desarrollara la política de la llamada Alianza para el Progreso, pensado que, con la distribución de algunos alimentos, calzado, ropa, etcétera, entre los sectores más necesitados iba a apaciguar aquellas expresiones de rebeldía, que se han puesto de manifiesto desde octubre del 2019 en las espontáneas protestas sociales en números países⁴.

La tarea de los marxistas consiste, entonces, en canalizar los deseos de los sectores populares hasta que estos alcancen la realización de sus aspiraciones inmediatas, aun cuando ello no conduzca necesariamente al triunfo próximo de la revolución socialista.

Tanto los precursores del marxismo como sus representantes posteriores en América Latina han acentuado más sus críticas al capitalismo y la lucha política, que su atención a las disquisiciones filosóficas. Por tal razón, como en cualquier otra parte, el marxismo se ha desarrollado más como teoría político-social que procura la transformación

4 “Lo curioso de las protestas populares que se han producido en los últimos meses en algunos países latinoamericanos, ante las injusticias sociales generadas por las políticas neoliberales, es que no han sido convocadas o dirigidas por determinadas personas a quienes se les pueda considerar propiamente como líderes. Aun cuando han sido organizadas por diferentes movimientos sociales, no resulta en modo alguno sostenible que estas sean un producto exclusivo de dichas convocatorias. Si no se hubiese acumulado la magma explosiva en las entrañas de los sectores populares difícilmente hubiesen encontrado recepción las posibles arengas de personas o instituciones para lanzarse a protestas con tanta vehemencia y magnitud”. (Guadarrama, 2020: 40)

de la sociedad existente, que como doctrina filosófica en *sensu stricto*. Esto no significa ignorar la existencia de cierto marxismo de cátedra y académico que subsiste en algunos países, y que en algunos casos no deja de desempeñar un papel positivo, al menos en la divulgación y profundización de algunos aspectos de la teoría marxista.

El marxismo continuará enriqueciéndose básicamente en el terreno de la confrontación política, aunque no debe subestimarse la labor académica. Las esferas de la epistemología, el materialismo histórico, la axiología, la ética y la estética requerirán la esmerada atención que en algunos casos ya les han otorgado, entre otros: Eli de Gortari, Adolfo Sánchez Vázquez, Zayra Rodríguez Ugidos, Ludovico Silva, Bolívar Echeverría, etcétera. De la misma manera que los problemas de la teoría de la revolución social que han analizado Marta Harnecker, José Rafael Núñez Tenorio, Luis Vitale, Fernando Martínez Heredia, Atilio Borón, Emir Sader, Rodney Arismendi, etc., así como los escabrosos problemas de la economía que han estudiado Carlos Rafael Rodríguez, Pedro Vuskovic, Vânia Bambirra, Teotonio dos Santos, etcétera, tanto en lo que constituyen las tres partes fundamentales de la concepción materialista de la historia (la filosofía, la economía política y la teoría del socialismo científico), como en el terreno de las ciencias particulares, por ejemplo la historia, donde se destacan Sergio Bagú, Julio Le Riverend y Pablo González Casanova, el marxismo seguirá abriendo campo y mostrando toda su vitalidad en su enfrentamiento con las formas actuales del pensamiento burgués.

Del mismo modo que en el siglo XIX el marxismo surgió en dialéctico combate con otras corrientes filosóficas, económicas, políticas e ideológicas y continuó desarrollándose en el fragor de la lucha, así deberá asumirse el estudio de las corrientes contemporáneas del pensamiento filosófico y científico social contemporáneo, ya que lamentablemente en ocasiones se han subestimado las potencialidades contenidas

en el mismo. Nada más nefasto. También las hiperbolizaciones y el excesivo amor propio han llevado a pensar que la filosofía contemporánea solo ha existido por y para luchar contra el marxismo. Y en el peor de los casos se tergiversan algunas de sus formulaciones, de manera casi similar a como sus ideólogos atentan contra el marxismo.

El genuino análisis dialéctico-materialista exige ante todo objetividad, rigor y científicidad, lo cual no justifica ninguna actitud ecléctica con relación a la aceptación de tesis verídicas. La crítica a la filosofía contemporánea, y en especial a la ideología burguesa, no puede verse como un fin en sí misma, sino como un medio de dialéctica superación de los postulados del pensamiento antimarxista y de perfeccionamiento y desarrollo del propio marxismo. Así, por ejemplo, ignorar las repercusiones del posmodernismo (Guadarrama, 2018) en aquella intelectualidad latinoamericana que tuvo durante algún tiempo sus ojos atentos en Francia e Italia, constituiría un craso error.

Si bien las grandes figuras del marxismo latinoamericano han sabido destacar en ocasiones la importancia de la herencia filosófica y política del pensamiento anterior, en especial de los próceres de la independencia, no siempre se ha atendido debidamente la producción filosófica de otras figuras menores, pero que han repercutido notablemente en la cultura latinoamericana contemporánea. Por fortuna se ha producido una toma de conciencia de tal desatención, y se han iniciado esfuerzos por reanimar dichos estudios.

El pensamiento marxista latinoamericano, si quiere mantenerse a la altura de los tiempos y empinarse sobre ellos, por lo que para sus enemigos constituirá un serio peligro⁵ tendrá necesariamente que darse

5 “Por lo mismo, estos tiempos y las catástrofes humanas y naturales plantean la urgente apropiación dialéctica de la compleja teoría de Marx para construir los nuevos proyectos y movimientos emancipatorios planetarios. Esto explica, por qué Marx, es a la vez, el referente obligado para pensar y

a la tarea de conocer las particularidades y logros de la filosofía contemporánea que con fuerza no se limita ya a los predios universitarios tradicionales, sino que salta sus fronteras y adquiere prestigio en los círculos filosóficos internacionales, como lo evidencian en América Latina las obras de Mario Bunge, Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada, Enrique Dussel, entre otros.

En ocasiones, las posturas de los marxistas ante estas formas de pensamiento han estado matizadas por la extrapolación del partidismo filosófico y político al partidismo filosófico y viceversa. No ha habido en este plano una adecuada diferenciación y esto, lejos de contribuir al entendimiento, ha estimulado la hostilidad infundada, pues muchas veces los puntos de coincidencia políticos son mucho más importantes que las desavenencias estrictamente filosóficas. En tal sentido, por ejemplo, Fidel Castro ha planteado que estimular la discusión filosófica con los cristianos es un error político (Castro, 1985).

Los errores del sectarismo y el dogmatismo han causado daño a las propias filas del marxismo latinoamericano. Los ideólogos del capitalismo han sabido explotar estos elementos para acrecentar aún más las distancias entre marxistas y no marxistas. En la medida en que sean superadas esas posiciones se favorecerá mucho el proceso revolucionario y emancipador de los pueblos, e incluso se divulgará de manera más adecuada la concepción científica del mundo esbozada en el materialismo histórico y en el humanismo marxista.

Aun cuando en verdad se pueden apreciar manifestaciones de mimetismo europeizante y copia de algunos esquemas revolucionarios, especialmente entre los primeros representantes del marxismo en América Latina, resulta falso aseverar que este se ha caracterizado básica-

hacer la revolución socialista en el presente siglo y el blanco de las más feroces cruzadas ideológicas y militares de las oligarquías imperialistas en todo el orbe". Camilo Valqui Cachi (Valqui Cachi, Rojas y Bazan, 2013: 408).

mente por la importación de esquemas, como la que se produjo sobre la polémica en relación con la existencia o no del feudalismo en América Latina (Bagu, 1985: 105-129).

Los marxistas latinoamericanos han sido creativos en múltiples ocasiones, y esto ha sido reconocido hasta por muchos críticos. Sus mayores preocupaciones han sido transformar la realidad nacional y continental, y por eso la han estudiado y han extraído las conclusiones pertinentes.

El futuro desarrollo del marxismo en América Latina depende de que se acentúe la atención otorgada al análisis de la problemática nacional y continental, especialmente los problemas referidos a la identidad y la autenticidad cultural latinoamericana (Guadarrama, 2016), como forma específica de enriquecer la teoría. Esto, por supuesto, no justifica que esté al margen de los acontecimientos que sacuden a otras partes del mundo, tanto a las vigentes metrópolis capitalistas como a los zigzagueos inevitables de los pueblos que emprenden la difícil tarea de construir con optimismo⁶ una sociedad nueva⁷. Siempre es reco-

6 “En este inicio del siglo XXI resulta fácil el pesimismo sobre las perspectivas futuras de un socialismo de poder social; pero es importante recordar que en todo el mundo se están ensayando muchas de esas propuestas. Existen experimentos, se están construyendo continuamente nuevas instituciones (y también, desgraciadamente, destruyendo) en los intersticios de las sociedades capitalistas, y de vez en cuando se producen victorias políticas en las que el Estado puede colaborar en el proceso de innovación social. Constantemente surgen nuevas formas de poder social. No sabemos cuáles puedan ser los límites de tales experimentos parciales y fragmentarios y de la innovación en el capitalismo: el poder social puede quedar en último término restringido a los márgenes, o puede haber mucha más capacidad de maniobra. Pero lo que es seguro es que todavía no hemos llegado a esos límites”. (Gambina, 2013: 118).

7 “Una de las características más negativas del movimiento ideológico que inspiró la recuperación conservadora del liberalismo clásico o del neo-liberalismo, es la falta de confianza en la capacidad humana de producir su futuro”. (Dos Santos, 2007: 56).

mendable estar al tanto del acontecer del entorno donde vivimos, pues muchos de sus sucesos nos pueden afectar, pero sin que eso impida dedicarle mayor atención a la propia casa antes de tratar de dirimir pleitos ajenos.

El antimarxismo se ha encargado de hiperbolizar ese copismo de algunos marxistas para presentar este fenómeno como inherente al marxismo en su totalidad, y de ese modo justificar su pretendido exotismo. Lo aparentemente paradójico es que, si fuese cierta tal inadaptación a nuestras circunstancias, haya tomado tanto auge y los ideólogos de la reacción,⁸ como lo muestra el Documento de Santa Fe II (programa político del Partido Republicano de los Estados Unidos), vean a los marxistas como una terrible plaga que hay que exterminar. ¿Es que el organismo social latinoamericano ha estado tan débil como para no poder generar anticuerpos por sí solo para acabar con dicho presunto mal?, o es que, en verdad, ¿no es el marxismo un elemento extraño, sino por el contrario engendrado en las mismas entrañas de su ser para fortalecer la debilidad que le producen los que desde fuera le siguen chupando la sangre?

Ciertos errores, visiones utópicas, dogmáticas y anarquizantes que fueron propias de los precursores del pensamiento socialista latinoamericano se siguen esgrimiendo y atribuyéndose arbitrariamente a los marxistas actuales. Por eso constituirá una tarea de las investigaciones futuras sobre el pensamiento marxista latinoamericano delimitar muy bien aquellas ideas y concepciones que fueron propias de otras etapas, y determinar si pueden ser consideradas propiamente marxistas,

8 “La política norteamericana, que nunca ha sido plácida ni caballeresca, ha sido desplazada de su eje de rotación habitual por la irrupción del movimiento neoconservador. Pocas veces en la historia de la Humanidad una fuerza política y de pensamiento ha logrado imponer su agenda en tan corto tiempo y en un entorno tan altamente enrarecido y competitivo, donde las innovaciones no se admiten y los advenedizos no se permiten”. (Acosta, 2005: 343)

teniendo a su vez consideración permanente a la cuestión de qué significa ser marxista.

También será un objetivo perpetuo definir epistemológicamente el *núcleo duro* (Lakatos) de la teoría marxista, que no puede de ningún modo estar dado de una vez y por todas, aunque se parta de las formulaciones básicas de las ideas de Marx. Ya en nuestras condiciones actuales ser un marxista consecuente y orgánico implica ser un marxista y un leninista, pues de lo contrario no podrían comprenderse las particularidades de la transición al socialismo de la época en que afloró el imperialismo.

Y ser un marxista y un leninista en América Latina implica conocer las ideas y la práctica revolucionaria de Fidel Castro y Ernesto Che Guevara, así como de los nuevos líderes latinoamericanos que protagonizan transformaciones de orientación socialista y que han desarrollado la teoría junto a la empeñosa experiencia de construir el socialismo en esta parte del mundo.

La historia del marxismo en América Latina dedicará un capítulo especial a Fidel y al Che, al viraje que produjo la Revolución Cubana en el desarrollo del marxismo en esta región, pero también por sus repercusiones en otras latitudes. En especial en los años de rectificación de errores y tendencias negativas en Cuba, que se han considerado como una especie de revolución en la Revolución⁹, se ha acentuado que “[...] nosotros debemos tener nuestra forma de interpretar las ideas revolucionarias del marxismo-leninismo” (Castro, 1992: 43). Pero a la vez se ha sostenido que “Sin un Partido fuerte, disciplinado y respetado, es imposible desarrollar una Revolución o una rectificación verda-

9 “Una verdadera revolución dentro de la revolución es lo que significa el proceso de rectificación. Él expresa el nivel tan alto de desarrollo al que la revolución socialista de liberación nacional ha llevado a Cuba, en lo material, político y espiritual” (Martínez Heredia, 1988: 104).

deramente socialista” (Castro, 1989). De este modo, ha quedado esclarecido su criterio frente a los que en la actualidad aspiran a desarticular totalmente los partidos de orientación socialista o marxista.

La Revolución Cubana constituyó un punto nodal en el desarrollo del marxismo y del pensamiento político en general en América Latina (Guadarrama, 2019), pues no solo confirmó algunas regularidades que se producen en las revoluciones socialistas, sino que reveló nuevas potencialidades y modalidades que se dan en los países latinoamericanos a la hora de emprender el proceso revolucionario.

Los marxistas cubanos supieron superar el dogmatismo y ponerse a la altura de las exigencias de su época. En ese sentido, fueron auténticos intérpretes y representantes creadores del marxismo. También la Revolución Nicaragüense evidenció, en su momento, la inteligente actuación de quienes supieron asimilar adecuadamente las ideas del marxismo sin necesidad de proclamarlo a los cuatro vientos, a diferencia de quienes lo pregonan y sin embargo no actúan en correspondencia con sus principios.

Cada nuevo proceso social como los que en los últimos tiempos se han desarrollado con reveses parciales en los gobiernos progresistas de Venezuela, Bolivia, Argentina, Uruguay, Ecuador, Brasil, etcétera, debe aportar nuevos elementos a la teoría de la revolución social, las concepciones sobre los derechos humanos y la democracia (Guadarrama, 2016) en sus diversas formas y a su vez confirmar las tesis fundamentales de la concepción materialista de la historia, que no siempre tendrán que producir agrado a muchos marxistas que no evolucionan en sus concepciones de acuerdo con las nuevas exigencias de las transformaciones sociales y los avances de la ciencia y la filosofía contemporáneas.

Un adecuado balance del marxismo en América Latina deberá tomar en consideración el efecto real que produjeron y la secuela que

aún pueden tener el trotskismo y el maoísmo, pues ambos incidieron significativamente en el prestigio y la recepción de la teoría marxista, además de en la praxis política. De esa experiencia se desprende la conclusión de la posibilidad de aparición de nuevas tendencias en el seno del marxismo. Su carácter puede ser coyuntural, como fueron aquellas, y por eso llegan definitivamente a debilitarse, pero mientras tanto no deben ser desatendidas, ya que en ocasiones han provocado la confusión, en el propio seno de la izquierda, y han afectado de un modo u otro el movimiento revolucionario de los pueblos. Siempre existe la posibilidad de la aparición de nuevas exegetas de las obras de los clásicos del marxismo, nuevas interpretaciones que pretenden arrimar la brasa a su sardina.

Por eso la interpretación y hasta la traducción de dichas obras se han prestado a múltiples tergiversaciones y manipulaciones. Fue común en los primeros años de difusión del marxismo que muchos marxistas no conocieran prácticamente la obra de los fundadores de la doctrina¹⁰, y esta era mal interpretada por exegetas poco familiarizados con los problemas filosóficos¹¹. Luego han aparecido las falsificaciones más burdas, dado que ya han sido traducidas las obras fundamentales, y sin embargo algunos se empeñan en alterar el marxismo sin siquiera haberlo estudiado¹².

10 Así, por ejemplo, en el caso de Colombia, por los años veinte, señala Antonio García: “Ninguno de los marxistas de entonces conocía la obra científica o filosófica de Marx, Engels, Lenin, Kautsky o Trotsky”. (Jaramillo, 1988: 7).

11 “[...] era deficiente a difuso dos textos de Marx e como os textos que chegavan a ser conhecidos eran mal interpretados, por exegetas mal aparelhados, poco familiarizados com os problemas filosóficos que Marx abordou”. (Konder: 2009: 197).

12 “Se criticaba al pensamiento marxista sin siquiera muchas veces, haberlo estudiado y, mucho menos, comprendido; colgando a Marx adjetivos que van desde ‘el genio equivocado’, hasta el simple ideólogo vulgar”. (López 1981:14).

Las investigaciones sobre el pensamiento marxista latinoamericano deberán tener presente siempre esta importante cuestión a la hora de justipreciar las ideas de cualquiera de sus representantes, así como los ataques del antimarxismo, que pretenden encontrar economicismo, reduccionismo, fatalismo, teleologismo, etcétera, en el marxismo, y que para ello se han apoyado en tales falsificaciones. No siempre los marxistas han dedicado suficiente atención a refutar desde la academia estos infundios, por lo que analizarlos críticamente constituye una de las funciones futuras de la filosofía en esta región.

Muchas veces los propios marxistas han acentuado más el aspecto revolucionario del marxismo que su carácter científico en unos planos y su dimensión filosófica en otros. Esto ha ido en detrimento del prestigio de este, pues se ha visto en ocasiones más como consigna de barricada que como valedera explicación de los fenómenos sociales. En las últimas dos décadas, afortunadamente, la intelectualidad marxista latinoamericana, en las más diversas esferas de la actividad científica, ha ido alcanzando un reconocido prestigio que dificulta los señalamientos anteriores en aquel sentido. Pero este hecho no significa que se deba desatender tan crucial cuestión.

El hecho de que al conmemorarse el centenario de la muerte de Carlos Marx tantos científicos e intelectuales de las más diversas posiciones filosóficas y políticas le hayan rendido homenaje y reconocido sus méritos, no debe servir simplemente de consuelo, sino de compromiso de continuar su labor científica, que a la vez era revolucionaria.

El tema del compromiso orgánico de la intelectualidad con la práctica político-social ha estado presente en los debates del pensamiento marxista desde sus primeros momentos. En tanto el antimarxismo estimula el “objetivismo” burgués y la “neutralidad” valorativa, los marxistas han insistido y deben seguir insistiendo en la toma de conciencia del imbricado nexo entre lo científico y lo ideológico que de una forma u otra siempre subsiste en todo profesional.

La historia del anticomunismo, cuando se escriba, revelará sus semejanzas con la reacción de la aristocracia feudal frente a las ideas emancipadoras de la Ilustración burguesa. Los marxistas latinoamericanos deben, por tanto, aprender también de las enseñanzas de las finas ironías de Voltaire y las descarnadas críticas de Rousseau a aquellos elementos que, como los ideólogos burgueses hoy, se empeñaban en detener la marcha de la historia.

Existe, a su vez, una correlación entre las principales etapas que ha experimentado el anticomunismo y el antimarxismo a escala universal y su expresión particular en Latinoamérica, aunque en este último caso han estado mayormente condicionadas por las luchas revolucionarias, el grado de desarrollo del movimiento obrero y comunista, las contradicciones con el imperialismo yanqui, entre otros factores básicos.

No puede desarticularse el estudio del marxismo y el antimarxismo en América Latina de sus expresiones en otras latitudes, pues muchas veces sus motivaciones han tenido sus orígenes fuera de estas fronteras. Estas han estado condicionadas por el grado de desarrollo de las contradicciones entre el capitalismo y el socialismo a nivel mundial y, especialmente en los últimos años del pasado siglo XX, con los giros hacia el capitalismo y las transformaciones que se operaron en la mayoría de los entonces considerados países socialistas. Pero también resultaría inapropiado desatender las raíces vernáculas que en última instancia siempre tendrá la confrontación marxismo-antimarxismo.

El anticomunismo y el antimarxismo no constituyen corrientes homogéneas de pensamiento y mucho menos de actuación, aunque haya puntos comunes en sus diferentes representantes. Al igual que la filosofía burguesa tardía y actual se difumina en un pluralismo de tendencias, que incluso entre sí muchas veces son hostiles, también en la historia del marxismo no ha habido homogeneidad y la lucha de tendencias ha consagrado las categorías de ortodoxo, dogmático, heterodoxo, disidente, etcétera.

Tampoco en la actualidad, en este siglo XXI, se vaticina unidad de criterios ni en uno ni en otro campo. Y se admite como un hecho necesario el pluralismo en las interpretaciones del marxismo, al menos en las cuestiones sociopolíticas, aunque en el plano estrictamente filosófico con sus componentes ontológico-gnoseológicos, metodológicos, etcétera, se exija una mayor coincidencia para que no quede reducido el marxismo a un simple metalenguaje, como algunos desean.

Siempre será imprescindible depurar esas diferencias con el fin de lograr una mejor comprensión de lo filosóficamente sustancial en una concepción dialéctico-materialista del mundo, y de qué es lo coyuntural desde el punto de vista ideológico y político.

Vivimos una época de grandes definiciones, entre ellas se hace necesario precisar quiénes son genuinos marxistas y honestos comunistas. Comunista no es, a nuestro juicio, el que se aproxima más o menos a un esquema ideal de hombre puro, perfecto y sin deficiencias, sino aquel que se plantea críticamente la transformación de sus condiciones de existencia y de sí mismo, a partir de determinadas premisas históricas existentes, y que con ese fin, pone su inteligencia y su voluntad para lograr el perfeccionamiento constante de la condición humana (Guadarrama, 2010, 2014, 2018).

El comunista se caracteriza por su optimismo histórico que no des-cansa en formulaciones fideístas, sino en el análisis científico de la historia de la humanidad, de la sustitución de las formaciones económico-sociales.

Esta época, como toda época de crisis, depurará las filas de los que no solo confían en el progreso social, sino que se empeñan práctica y revolucionariamente por alcanzarlo.

Las crisis no constituyen fatales momentos de decadencia obligatoria en los procesos, son momentos de viraje, de definiciones, puntos nodales en el desarrollo del organismo social.

El socialismo vive una crisis de infancia, y en tales circunstancias

se ponen en crisis las interpretaciones anquilosadas de ciertas interpretaciones del marxismo-leninismo¹³. Esto no significa que el marxismo haya agotado sus posibilidades. Prácticamente desde finales del siglo XIX se habla de crisis del marxismo y los ideólogos burgueses se regodean en tales vituperios. Pero la historia es tozuda y se empeña, por el contrario, en mostrar su vitalidad. Como escribió el filósofo existencialista francés Jean-Paul Sartre, a quien de ningún modo es posible considerarle propiamente como un marxista: “El marxismo, lejos de estar agotado, es aún muy joven, casi está en la infancia, apenas si ha empezado a desarrollarse. Sigue siendo, pues, la filosofía de nuestro tiempo: es insuperable porque aún no han sido superadas las circunstancias que lo engendraron” (Sartre, 1968: 14).

Y mucho menos han sido superadas tales circunstancias en América Latina, donde apenas desde mediados del pasado siglo se inició la necesaria superación por esa Isla del Caribe que, cual llave del Nuevo Mundo —de modo opuesto a como medio milenio atrás se le facilitó la entrada al conquistador europeo—, apareció cuando se desplomó el campo socialista, predestinada a mantener viva la llama del ideario socialista en medio de una densa oscuridad de pesimismo social, y donde se continuó cultivando la esperanza de que nuevas sociedades más justas y humanas eran posibles, abriendo así nuevas puertas a inicios del siglo XXI, pero ya no sola, —ni ignorada por el imperio que se vio obligado a reconocer su digna existencia restableciendo relaciones diplomáticas—, sino acompañada de otros procesos revolucionarios de acceso a la conquista dignificadora del hombre de estas tierras.

13 “El marxismo de la creación viva, la crítica teórica y práctica creadora del modo de producción material y espiritual capitalista —siempre una tierra incógnita y un hueso infrangible para sabuesos y roedores de toda laya— sobrevive y sobrevivirá como el Ave Fénix mientras la fuerza de trabajo sea una mercancía y las relaciones sociales vivan enajenadas de sus propios productores”. (Sardoya y Laureda, 1988: 5)

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Luis E. (1978). *Marxism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press.
- Álvarez, Federico (2002). *La respuesta imposible*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bagú, Sergio (1949). *Economía de la sociedad colonial*. Buenos Aires: Editorial El Ateneo.
- Castro, Fidel (1985). *Fidel y la religión. Conversación con Frei Betto*. La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.
- Valqui Cachi, Camilo. (2013). *Nuestra América y la necesidad de Marx para pensar y hacer la revolución: vicisitudes y perspectivas en el siglo XXI*, 2013.
- Castro, Fidel (1989). *Discurso pronunciado en el acto de despedida de duelo a nuestros internacionalistas caídos durante el cumplimiento de honrosas misiones militares y civiles (7 de diciembre de 1989)*, en: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1989/esp/ f071289e.html>.
- Castro, Fidel (1992). *IV Congreso del Partido Comunista de Cuba. Discursos y documentos*. La Habana: Editora Política.
- Cuadra López, César. (1981). *Joan Robinson. Tergiversación de la teoría marxista*, EDUG, México: Universidad de Guadalajara.
- Elíades Acosta. (2005). *El apocalipsis según San George*, La Habana: Casa Editora Abril.
- Gambina, Julio. (2013). *Crisis del capital (2007-2013). La crisis capitalista contemporánea y el debate sobre las alternativas*. Montevideo: FISYP.
- Guadarrama, Pablo (1998). *Humanismo, marxismo y postmodernidad*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, en: <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Humanismo.pdfv>
- Guadarrama, Pablo (2012). *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo I y II. Bogotá: Universidad degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia -Planeta. En: <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20I.pdf>; y <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20II.pdf>;
- Guadarrama, Pablo (2013). *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo III. Bogotá: Universidad

degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia -Planeta. En: <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20III.pdf>

Guadarrama, Pablo (2016) *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina*. Tomo I y II. Bogotá: Universidad degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Taurus-Penguin Random House.

Guadarrama, Pablo (2017). *Huellas del filosofar en Latinoamérica y Colombia*. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía. Universidad de Santo Tomás.

Guadarrama, Pablo (2018) “Introducción a la condición humana”. University of Miami. En: https://bioethics.miami.edu/_assets/pdf/international/ethics-in-cuba/interviews-papers-and-other-documents/condicion-humana.pdf.

Guadarrama, Pablo (2018). *Marxismo y antimarxismo en América Latina. Crisis y renovación del socialismo*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales. En: [https://historia.uv.cl/attachments/article/237/Marxismo%20y%20antimarxismo%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina%20Editorial%20Ciencias%20Sociales%20Cuba\[3217\].pdf](https://historia.uv.cl/attachments/article/237/Marxismo%20y%20antimarxismo%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina%20Editorial%20Ciencias%20Sociales%20Cuba[3217].pdf)

Guadarrama, Pablo (2019). *Pensamiento político latinoamericano. Cultura, paz y poder*. Bogotá: Universidad degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia -Taurus-Penguin Random House.

Guadarrama, Pablo (director de colectivo de autores) (2010) *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX*. Tomo I. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Guadarrama, Pablo (director de colectivo de autores) (2012) *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX*. Tomo II. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Guadarrama, Pablo (director de colectivo de autores) (2014) *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX*. Tomo III. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Guadarrama, Pablo. (2006). *Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna*. Bogotá: Editorial Magisterio. En: <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Cultura.pdf>

Guadarrama, Pablo. (2020) “Los pueblos son como los volcanes ante la injusticia social”, en Salas, Ricardo y otros. *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.

- Gutiérrez Sáez, Raúl (1977). *Historia de las doctrinas filosóficas*. México: Editorial Esfinge.
- Harnecker, Marta (1999). *La izquierda en el umbral del siglo XXI*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Konder, Leandro (2009) *A derrota da dialética. A recepção das ideias de Marx no Brasil, até o começo dos anos 30*. São Paulo: Expressão Popular.
- Martínez Heredia, Fernando (1988). *Desafíos del socialismo cubano*. La Habana: Centro de Estudios sobre América.
- Rubén Jaramillo, Rubén (1988) “Recepción e incidencia del marxismo en Colombia”, en *Megalitos*, no. 6-7.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (1988). “El marxismo en América Latina”, en *Dialéctica*, Puebla. México. no. 19.
- Sardoya y Laureda, Ruben. (1988). “¿Qué marxismo está en crisis?”, Ponencia en *Taller Científico de Universidad de La Habana*, La Habana.
- Sartre, Jean-Paul. (1968). *Cuestiones de método*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Scheldon Liss, Sheldon (1984). *Marxist Thought in Latin America*. London: University of California Press.
- Serrano Caldera, Alejandro (1983). *La permanencia de Carlos Marx*. Managua: Ministerio de Educación, Managua.
- Sonntag, Heinz (1988). *Dudas-certeza-crisis. La evolución de las ciencias sociales en América Latina*. Caracas: UNESCO, Editorial Nueva Sociedad.
- Theotonio Dos Santos. (2007). *Del terror a la esperanza. Auge y decadencia del neoliberalismo*, Caracas: Monte Ávila Editores.
- Valqui Cachi, Camilo; Rojas, M. y Bazan, H. (coords.). (2013). *El pensamiento crítico de nuestra América y los desafíos del siglo XXI*. Tomo I. Guerrero: Universidad Autónoma de Guerrero.
- Vitale, Luis (1985). “Un venezolano precursor del pensamiento marxista latinoamericano: Salvador de la Plaza”, en *Tareas*, Panamá. enero-junio de 1985. no. 60, pp. 105-129.

SOBRE EL CONCEPTO DE CLASE Y ECONOMÍA MORAL DE LA MULTITUD EN EDWARD PALMER THOMPSON

Patricio Gutiérrez Donoso¹

Edward Palmer Thompson, es uno de los más importantes historiadores ingleses de la segunda mitad del siglo XX, perteneciente al grupo de investigadores del Partido Comunista Británico (GHPCB) junto a su compañera Dorothy Tower, Eric Hobsbawm, Cristopher Hill, Rodney Hilton, George Rudé, Maurice Bobb, entre otros. Thompson rompe con el Partido Comunista, producto de la invasión soviética a Hungría ocurrida 1956. Escritor de una enorme y sugerente obra historiográfica marxista, donde destaca su monumental y célebre libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. (Thompson, 2012)

Thompson inicia un proceso de producción historiográfica centrándose su investigación sobre los grupos sociales desposeídos. Desde esta perspectiva se aparta del canon economicista representado en la vulgarización deshistorizada y despolitizada del marxismo de impronta estalinista, refrendada en la mecánica relación de “base” y “superestructura”, donde la “superestructura” ideológica y política es el reflejo mecánico de las relaciones económicas representadas en la “base” productiva. Ellen Meiksins Wood (1994) observa que:

1 Académico de la carrera de Pedagogía en Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, investigador del Centro de estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB). correo patricio.gutierrez@uv.cl

Las objeciones de la metáfora base/superestructura generalmente se han preocupado por su “reduccionismo” tanto su negación del agente humano como su rechazo a conceder un lugar apropiado a los factores de la “superestructura”, a conciencia materializada en la ideología, la cultura o la política. Las correcciones a este reduccionismo comúnmente han tornado la forma de un llamado “humanismo” marxista, o bien un énfasis de la “relativa autonomía” de los “niveles” de la sociedad, su mutua interacción y un desplazamiento de la “determinación” por lo “económico” al “último lugar” (Meiksins,1994:104).

La imagen base/superestructura ha generado más confusión que aclaraciones en el análisis social, dejando poca o nula acción a los sujetos en su devenir histórico dentro del proceso de emancipación. Las negociaciones, las disputas con el poder y su propia historicidad, quedan atados a las “fuerzas estructurales” y no a las voluntades de los sujetos en su capacidad de producir su propia historia.

Según Antonio Doménech (2012), Thompson reaccionaba a dos elementos claves de la impronta estalinista. El primero más general, era la comprensión tácita de la historia humana, el *Hismat* o *Materia-lismo Histórico* canonizado como el despliegue más o menos inexorable de un programa de desarrollo ontogenético con sucesión de modos de producción entendida como sistema estructural y funcionalmente integrado, esto tiene como consecuencia, que de esta comprensión no solo desaparece la “Historia” propiamente con sus fuerzas dinámicas-causales endógenas y exógenas más variadas, sino que también, desaparece la urdimbre intencional como se configura la historia humana, que es afán, trabajo, cognición social y cooperación en la búsqueda cotidiana de medios de existencia con todo lo que significa en el ámbito social y político.

Lo segundo es que Thompson se opone a la vulgarización doctrinaria, más específica y más políticamente contaminada, que

tiene que ver con la grosera y ahistórica comprensión del origen de las fuerzas dinámicas del modo de producción capitalista moderno en Europa occidental, con su vigorosa y políticamente resistible tendencia a la colonización del conjunto de la vida económica y social, y de la complicada contribución de esa fuerza dinámica, a partir del último tercio del siglo XVIII, a los procesos históricos de la formación de la clase obrera industrial en Inglaterra. (Doménech, 2012: 14)

Cuestión fundamental a la hora de afrontar el estudio concreto de los sujetos sociales en determinados procesos históricos. Es decir, en la reflexión thompsoniana no se puede partir de un *a priori* conceptual para determinar un proceso histórico, en tal medida la conceptualización y producción desarrollada en su idea de “la clase”, como también en su conceptualización de la “economía moral de la multitud”, no existe como proceso previo, donde el investigador la encuentra en un lugar determinado, o ella misma sería constitutiva solo de determinadas circunstancias preestablecidas, que la teoría le atribuyera a su constitución como “clase” o “economía moral de la multitud”. Para Thompson, son los propios sujetos quienes la producen a partir de sus horizontes sociales contextualizados.

En la propuesta de Thompson, tales conceptualizaciones son producto de su devenir histórico del proceso de la “formación”, es tiempo histórico, a su vez contradictorio, cambiante, flexible, múltiple, donde los sujetos enfrentan su devenir social y no una categoría preexistente que coloca a los sujetos más próximos o más lejanos de acuerdo a modelos preexistentes.

I

Para dar cuenta del proceso de producción en el pensamiento de Thompson analizaremos estas dos conceptualizaciones que reflejarían la propuesta de análisis historiográfico de nuestro autor, a saber, el concepto de “clase” y “economía moral de la multitud”. (Thompson, 1995)² Entendiendo que son propuestas complementarias a la hora de abordar el estudio de los sujetos sociales bajo la mirada de cómo se construyen y se desarrollan determinadas experiencias humanas en su devenir histórico, y no como procesos que están determinados de antemano por categorías de análisis cosificadas que buscan en el pasado elementos que justifiquen sus teorías presentes. El trabajo de Thompson, por tales motivos, es una crítica radical a un tipo de marxismo cosificado en el fetichismo conceptual o como diría Umberto Cerroni:

Critica al Diamat, vinculado a esotéricas disquisiciones sobre las leyes generales del universo y del movimiento en antítesis con las ciencias positivas, como un tipo de crítica de la cultura dominante que no lograba ocultar tras los verbalismos clasistas una sustancial convergencia con la sociología del conocimiento en la búsqueda de equivalentes puros y simples de los términos específicamente intelectuales y científicos de los problemas. (Cerroni, 1984: 22)

En este sentido habría que señalar que la propuesta central donde Thompson desarrolla el concepto de “economía moral de la multitud” se encuentra en el libro *Costumbre en Común*, trabajo que atiende ese mundo social del siglo XVIII, donde la historiografía había referenciado a las protestas y descontento social bajo la conceptualización

2 Ver: “Economía Moral de la Multitud Inglaterra del siglo XVIII”, cap. 4, pp. 212-293, “La Economía Moral Revisada”, cap. 5, pp. 294-394, en Thompson, E. P., *Costumbre en Común*, critica, Barcelo,1995.

de “motín”, visto como acontecimiento espasmódico donde los sujetos populares reaccionaban al hambre.

Es en esta perspectiva, las explicaciones historiográficas del fenómeno quedaban reducidas a una mala cosecha o a una disminución del comercio, para desde ahí deducir una explicación de la acción de los sujetos populares y sus protestas, quedando representadas solo como una reacción producto del hambre, donde el motín social era la reacción espasmódica de dicho acontecimiento. Para Thompson la explicación es mucho más compleja y mediatizada por una serie de componentes, tanto sociales, como culturales y políticos en las que se encontraban socializando los grupos dirigentes, así como los grupos subalternos (Thompson, 1995).

La “economía moral de la multitud” es la explicación de estos episodios complejos de las relaciones sociales, donde Thompson trata de centrar el análisis de un periodo histórico de tránsito de una sociedad preindustrial a una sociedad industrial. Es el espacio temporal donde los cánones del mercado o del “libre mercado”, todavía no se constituían como valores hegemónicos. Periodo donde la “economía” todavía no se desprendía argumentativamente de la política y la cultura como referente del control del “mercado” en el proceso de negociación de los productos, en especial y en específico para Thompson, la harina y el pan, productos vitales para la subsistencia de la mayoría de la población, los cuales no podían ser transado como cualquier mercancía (Thompson 1995).

Es así que los motines del pan o de subsistencia en el siglo XVIII son lo más visible de la protesta popular, pero lo interesante en la reflexión de Thompson, es que va a descubrir una estructura subyacente que soporta y legitima a dichos motines, donde existe una práctica social, en efecto, cultural de un modelo de comportamiento establecido por las costumbres y las normas, que en términos generales, goberna-

ban las acciones de la multitud, así como también, es la contracara de las acciones de aquellos que detentan el poder, es decir, una serie de representaciones sociales y morales, que se representaban como justas o injustas de acuerdo a los cánones de época, a saber, representaciones simbólicas que gobiernan la acción individual y colectiva en la legitimidad de las acciones económicas. El deber del soberano era resguardar dichos valores económicos culturales, si se produce un motín, más bien refleja la pérdida de la autoridad, por no resguardar dichos valores económicos culturales y dejar las acciones a la “libertar del mercado”.

En tal sentido, es lo que se consideraba tolerable o legítimo de aceptar en un proceso social determinado, es donde Thompson va a desarrollar su concepto de “economía moral de la multitud”, relacionada con la “economía de mercado”. Habría que señalar en este punto, que la “economía moral de la multitud” el autor la divide en dos perspectivas: por una parte propiamente la “economía moral de la multitud”, anclada en la tradición y las costumbre populares; pero también relacionada y alimenta por la “economía moral paternalista”, conceptualización relacionada con los grupos dirigente, que habían reglamentado una serie de normas con respecto al valor del pan y las medidas de pesos de la harina, y que servían como horizonte de control del mercado, fijando precios y regulando pesos y medidas cuando se producían escases o alza de alimentos en el mercado.

Señala Thompson que los objetivos de la “multitud” operaban dentro de un consenso popular, en cuanto a qué prácticas eran legítimas en la comercialización, valores que estaban basados en una visión tradicional, consecuente con las normas y obligaciones sociales de la función económica propia de los distintos sectores dentro de la comunidad. Vistas en conjunto, constituyen para Thompson la “economía moral de los pobres.”

Un atropello a estos “principios morales” tanto como la privación en sí, constituía la acción habitual para la acción directa. En tal sentido, el “motín” no explica la compleja realidad de relaciones en la acción directa, pues representa lo más significativo o notorio de las acciones de la multitud. Por tales motivos, el motín habría que entenderlo como momento dinámico en el sistema de negociaciones con el poder, es decir, analizar y reconocer dichas dinámicas de los sectores populares como acción final, que para el historiador es el inicio de análisis y búsqueda de la acción de los sujetos.

Estamos frente a una conceptualización que ve en la “economía moral de la multitud” un período donde las costumbres, la política, la cultura, no estaban separadas de las relaciones económicas como simples actividades de “la oferta” y “la demanda” en la mirada que le atribuye Adam Smith. En general, los pobres del siglo XVIII eran protegidos de la inanición absoluta por las leyes de pobres y por la caridad. Para Thompson, la relación de las personas con los alimentos lleva aparejados todo un sistema de poder, propiedad y leyes, donde el conflicto sobre el derecho a los alimentos en el mercado podría verse como foro de la lucha de clases.

Thompson señala que el concepto restrictivo de “motín”, que había articulado hasta el momento los análisis de las revueltas populares en la investigación histórica, era una acción o último recurso en un proceso de negociación con la autoridad para restablecer las normativas morales en el proceso de regulación de los precios en tiempos de escasez. (Thompson, 1995: 255) Por tales motivos el estudio historiográfico que se enfocaba en el motín ocultaba todo el proceso complejo de las realidades sociales, en la perspectiva de Thompson, el “motín” es el comienzo de la investigación y no el fin de la misma.

Desde esta perspectiva, la acción directa, muchas veces eran más sutil y comprendía una serie de relaciones sociales reconocibles por los

diferentes actores, que remitían a tiempos pasados y que se mantenían mediante la costumbre. Es así, que cartas anónimas clavadas en las puertas de una iglesia, o en la casa de un molinero, o las protesta en el mercado, donde se desarrollaba la vida social de la comunidad, articulaban todos los dispositivos legales de la tradición, entre los propietarios y los que compraban los bienes.

Dichas dinámicas de un precio justo de las mercancías, no solo responden a una mera transacción económica, sino más bien, dichos dispositivos relacionan unos horizontes de creencias y significados que operaban en dicha transacción, por ejemplo ¿cuál es el precio justo? ¿Cuándo se consideraba una acumulación indebida? Dichas operaciones no se resuelven estrictamente solo con una respuesta económica, ese proceso recurre a operaciones sociales sustentadas en las costumbres y las normas, proceso que Thompson engloba en su concepto de “economía moral de la multitud”.

Dichas acciones llevan a preguntar a Thompson si los sujetos son tan ignorantes para no saber los precios y las medidas de los productos, lo cual visualiza una comprensión de la multitud más compleja (en oposición a esa mirada espasmódica), donde los sujetos toman decisiones, calculan sus movimientos y negocian su existencia. La “economía moral de la multitud” es una conceptualización mucho más compleja y comprensiva, a la hora de introducirse y comprender las acciones de la multitud en relación con el poder.

Se puede observar en los estudios de Thompson que venimos dando cuenta, otra relación compleja, a saber, las miradas de los grupos dirigentes. Ahora bien, el poder representado en los diferentes jueces administrativos y autoridades del reino, también poseían su visión de la “realidad económica”. En dicho proceso, lo que estaba en juego era la legitimidad del rey. Para tales efectos, el conflicto social tendría que ser evitado por los administradores, de tal manera las autoridades también

son un resorte de negociación entre el comprador y el productor, su autoridad está en la capacidad de negociar y supervisar dicho proceso, en el proceso se juega su poder como garante de legitimidad social.

Si la autoridad es sobrepasada por las “leyes del mercado” y se generaba el conflicto, quien perdía autoridad era el rey encargado de buscar el Bien Común, Thompson trata de argumentar la capacidad de los grupos dominantes en controlar el proceso de comercialización denominado “economía paternalista”, proceso donde se jugaba el consenso social. (Se puede señalar que el fondo de dichas miradas existe una moral católica, la usura y la caridad son parte también del proceso complejo de la “Economía Moral de la Multitud”) (Thompson, 1995: 283).

Sin embargo, las miradas sobre la “economía moral de la multitud” comenzaban a ser desplazada por los cambios producidos para fines del siglo XVIII inglés. Los acontecimientos de la guerra rompen con el equilibrio entre la autoridad paternalista y la multitud. El antijacobismo francés de la *gentry* contribuyó a visualizar en la protesta popular un indicio de revolución, por lo cual fue reprimida contantemente, lo que también llevó a los magistrados a ser menos tolerantes frente a estas prácticas. Proceso que contribuyó al auge de la “nueva economía política”, que se estaba convirtiendo en el discurso hegemónico de los grupos dirigente, lo que dejaba poco espacio de negociación a la acción popular. En tal sentido, la “economía moral de la multitud” lentamente fue perdiendo su presencia social como horizonte de representación. (Thompson, 1995)

II

Ahora bien, el concepto de “economía moral de la multitud” nos lleva inevitablemente al concepto de “clase”, trabajado en el libro *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. El análisis de desarrollar primero el trabajo historiográfico de *Costumbres en Común* en nuestra exposición, tiene el sentido de apreciar cómo Thompson vuelve al inicio de un periodo histórico que no estaba desarrollado en profundidad en *La formación de la clase obrera*.

El sentido analítico de nuestra argumentación tiene como objetivo considerar el desarrollo histórico del proceso y, por ende, de la conceptualización trabajada en su análisis. Cuando señalamos lo histórico y hacemos énfasis en esa perspectiva, ponemos el acento en la “construcción” o “formación” del concepto de “clase”, el cuál es ubicado temporal y espacialmente en un lugar determinado y no responde a una abstracción teórica a aplicar.

Los conceptos y las reglas históricas a menudo son de esta clase, señala Thompson, muestran una gran elasticidad y admiten muchas irregularidades; el historiador parece alejarse del rigor al sumirse en las más amplias generalizaciones en un momento, mientras que en el momento siguiente se sume en las particularidades que determinan un caso concreto cualquiera. Esto provoca desconfianza, incluso risa, en otras disciplinas. El materialismo emplea conceptos de igual generalidad y elasticidad —“explotación”, “hegemonía”, “lucha de clases”—, y los emplea más como expectativas que como reglas. E incluso categorías que parecen ofrecer menos elasticidad —“feudalismo”, “capitalismo”, “burguesía”— aparecen en la práctica histórica no como tipos ideales que se llenan de contenido a lo largo de la evolución histórica, sino como enteras familias de casos especiales, familias que incluyen a huérfanos adoptados y a retoños de la mezcla de razas tipológicas. *La historia no sabe de verbos regulares* (Thompson, 1981).

El propio Thompson aclaraba en el prefacio de su obra su itinerario conceptual, por “formación” entendía un proceso activo, que debe tanto a la acción como al condicionamiento. En cuanto al concepto de “clase”, lo señalaba como un fenómeno “histórico” que unifica una serie de sucesos dispares y aparentemente desconectados, tanto porque se refiere a la materia prima de la experiencia, como a la conciencia. Y subraya que se trata de un fenómeno histórico, -agrega- “no veo la clase como una “estructura”, ni siquiera como una “categoría”, sino como algo que tiene lugar de hecho y se puede demostrar que ha ocurrido en las relaciones humanas.” (Thompson, 2012: 27)

La importancia de *La formación de la clase obrera*, obra que contiene “una especie de volcán histórico en erupción de 848 páginas” (Hobsbawm, 2003: 201-202), reside en el modo en que la *clase* es vista como un fenómeno esencialmente histórico, como un proceso económico, político y cultural. Lo esencial es la preocupación sociológica de Thompson por la clase, junto a su rechazo categórico de las categorías estériles y estáticas de la investigación. (Eley, 1994)

Sobre la genialidad de Thompson escribe apropósito Hobsbawm, “combina pasión e intelecto, los dones del poeta, del narrador y analista, quien puede ser llamado simplemente genio, en el sentido tradicional de la palabra.” (Hobsbawm, 2012: 23) Thompson construye un estudio que desarrolla el proceso de formación de la clase obrera en Inglaterra donde la relación histórica debe estar siempre encarnada en gente y en un contexto real. De ahí que para Thompson el concepto “Clases” le resultaba problemático en la mirada del marxismo ortodoxo, puesto que aludía a un término descriptivo, que elude tanto como define, pone en el mismo saco de manera imprecisa un conjunto de fenómenos distintos, por ejemplo, aquí había sastres y allí tejedores, y juntos componían las clases (Thompson, 2012).

El “marxismo vulgar” había considerado a la clase obrera como una especie de grupo que había nacido y creado por el proceso productivo de la revolución industrial y que portaba en sí y para sí una conciencia de clase, lo que implicaba a su vez ser vehículo de un proyecto político resuelto a ser ejecutado inevitablemente. Por tales motivos, resulta esclarecedor y a su vez polémico con la ortodoxia oficial la propuesta thompsoniana, pues para él, la clase, cobra existencia cuando algunos hombres resulten de su “experiencias comunes”, heredadas o compartidas, “sienten y articulan la identidad de sus intereses” a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos y habitualmente opuestos a los suyos (Thompson, 2012).

Para Thompson la relación de explotación es más que la suma de injusticias y antagonismo mutuos. Es una relación que adopta formas distintas en contextos históricos diferentes, formas que están en relación con la propiedad y el poder del Estado. En Thompson, la relación de explotación clásica de la revolución industrial es despersonalizada, en el sentido de que no se admiten obligaciones durables de reciprocidad: de “paternalismo” o “deferencia”, o de intereses del “Oficio” hay indicios de precio justo o de un salario justificado en relaciones a las sanciones morales, como algo opuesto a la actuación de las fuerzas del libre mercado. El trabajador se ha convertido en un instrumento o una entrada de las demás partidas del coste (Thompson, 2012).

La propuesta Thompsoniana remueve el edificio conceptual del marxismo vulgar, el cual comprendía o se acercaba a determinados periodos históricos mediante conceptualización definidas previas al proceso investigativo. El esquematismo histórico estructural del marxismo no entraba en el análisis marxista dialéctico o histórico crítico, por el cual Thompson trataba de comprender la formación de la clase obrera en Inglaterra.

La propuesta histórica de Thompson es la expresión de un inmanentismo histórico, en el sentido que nada ocurre fuera de la experiencia histórica, sería lo contrario a las fuerzas estructurales que jugarían como el gran hacedor, donde los hombres serían las marionetas movidas por los hilos superestructurales en el devenir histórico. En tal sentido señala Thompson: “La clase la definen los hombres mientras viven su propia historia y, al fin y al cabo, esta es su única definición.” (Thompson, 2012: 29)

III

La obra historiográfica de Thompson en esta perspectiva que venimos referenciando genera un giro de análisis en las propuestas marxistas vulgares³, a saber, su estudio sobre la “economía moral” del pueblo inglés en el siglo XVIII daba cuenta del papel de los factores no económicos tales como los del “precio justo”, derivado de las concepciones tradicionales y pre capitalistas de “justicia económica”, enfatizando los aspectos subjetivos y no solo las fuerzas materiales de su base estructural. Así mismo, el concepto de “clase” no responde a una propuesta sacada del diccionario marxista, más bien estamos en presencia de la historicidad de los procesos, en tal sentido, los conceptos son elásticos para dar sentido contextual, se construyen históricamente dando explicación a un proceso determinado y no como análisis universal fuera de todo tiempo y espacio.

3 Para un análisis detallado de las implicancias teóricas y epistemológicas del marxismo en Thompson ver: Acha Omar, “E. P. Thompson, un marxista contra el marxismo, como “materialismo histórico”, en: *Rey Desnudo*, año II, No. 3, Primavera 2013, suplemento especial, Jornadas Interdisciplinarias Universidad Nacional de Quilmes, consultar: reydesnudo.com.ar/rey-desnudo/article/download/117/115

El historiador británico al rechazar la dicotomía estructura/superestructura, desarrolla las mediaciones culturales y como estas experiencias son aprehendidas y desarrolladas por los sujetos concretos:

Clase, según la utilizo yo –señala Thompson– es una categoría histórica, es decir, se ha determinado siguiendo los procesos sociales a través del tiempo [...] Es lícito suponer que la clase se toma en consideración en el marco del proceso histórico, si no dentro de nuestras cabezas: incluso si no admitimos que eso suceda solo en nuestra cabeza, una gran parte del discurso sobre las clases se hace, en realidad, así es más, se teorizan modelos o estructuras presuponiendo que, en ellos, hay definiciones objetivas de clase: por ejemplo, la de expresión de diversas relaciones de producción. (Thompson y Montes Pérez, 1991: 27).

Es central dicha mirada, puesto que es una de las discusiones que abre en el plano teórico toda una crítica teórico/práctica, especialmente con el mundo francés y particularmente con Althusser y el marxismo estructuralista (Rendueles, 2013), cuestión que no desarrollamos en nuestro trabajo. Sin embargo, Thompson critica la propuesta teórica de Althusser, en el sentido que piensa que este falso modo de razonar, a saber, la construcción de categorías en el solo espacio especulativo, procede de la noción de clase en sentido de categoría estática, tanto en sentido sociológico como heurístico. En ambos sentidos, por diferentes que sean, utilizamos categorías de tipo estático y la clase puede ser reducida por ejemplo solo a una pura noción cuantitativa. (Thompson y Montes Pérez, 1991: 27) Construcción de una mirada positivista de la sociedad en su vertiente estructuralista.

George Iggers (2012) señala que Thompson rechaza tres conceptos marxistas fundamentales: la preponderancia de las fuerzas económicas, la objetividad del método científico y la idea de progreso,

donde el pasado es un peldaño para el futuro. Sin embargo, Iggers sigue encontrando elementos del marxismo ortodoxo en la mirada thompsoniana, a saber, la noción de que existe una clase obrera en oposición a la idea de una población trabajadora marcada por diferentes tradiciones étnicas, religiosas y artesanales. Thompson le otorga un halo de importancia a esta clase, viéndola junto a Marx, como una aristocracia trabajadora.

Sin embargo, la mirada del mundo del trabajo o el objeto de estudio de Thompson no puede determinar el grado de ortodoxia que le atribuye Iggers. En tal medida, la opción epistemológica justamente es no encontrar en el mundo del trabajo propuestas teóricas provenientes del marxismo ortodoxo como categorías *a priori* del proceso investigativo, propuesta que cobra más valor aún, si se piensa en el marxismo dominante de la época. Como apuntaba Josep Fontana:

Lo más importante para nosotros, historiadores formados en la tradición marxiana, fue que en unos momentos en los cuales las construcciones formalizadoras de un marxismo catequístico que había traicionado a Marx nos parecían vacías, Thompson nos enseñaba un estilo de trabajo distinto, más libre, que demostraba que se podían perseguir los mismos objetivos prescindiendo de los esquemas empobrecedores que nos oprimían: unos esquemas que no nos servían para resolver el nuevo tipo de problemas que nos planteábamos entonces, porque estaban hechos a medida de otros, más viejos, para los cuales ya nos daban todas las respuestas, sin necesidad siquiera de hacer una investigación auténtica. [...] En los trabajos históricos de Thompson los hombres no eran representantes de un colectivo que asumían fatalmente, obligatoriamente, la ideología de su grupo, sino individuos que pensaban por su cuenta, que interpretaban el mundo a partir de su experiencia y afrontaban al futuro sobre la base de sus esperanzas y sus temores, a menudo equivocadas, pero más reales que las ideas y los objetivos que pretendían atribuirles, sin haberse tomado la molestia de estudiarlos de cerca, quienes manejaban

aquellos esquemas suprahistóricos en los que solo era preciso colocar a cada uno en su casilla correspondiente para interpretarlo todo de acuerdo con las reglas. (Fontana, 1994: 82)

La producción y los caminos de investigación que generó Thompson son de extraordinario valor para la disciplina histórica y las ciencias sociales. Para Jaume Aurell (2008) el puente que ofreció entre los estudios de historia social y los de historia cultural son tremendamente significativos. En tal sentido, la explicación historiográfica se fortalece en su producción, al volver la problemática histórica al ser humano en concreto, en tiempo y espacio. Valga recordar a Pierre Vilar para demostrar la centralidad de lo histórico en la propuesta thompsoniana que produce un giro profundo en el marxismo estructuralista. Cuando Nikos Poulantzas acusa a Pierre Vilar de caer en el historicismo él replicó: “¿Que caigo en el historicismo?, exclamé un poco humorísticamente. ¿Cómo podría “caer” en él? Yo nado en él, vivo en él, respiro en él. ¿Pensar al margen de la historia me resultaría tan imposible como a un pez vivir fuera del agua!” (Vilar, 2004: 69)

Así como para Vilar, igual que para Thompson, pensar fuera de la historia es incomprensible. Desde esta matriz histórico crítica que nos ofrecen, es donde cobra valor volver y pensar el proceso de producción historiográfica como una constante búsqueda entre la experiencia concreta y la reflexión teórica. Marx lo referenciaba bien cuando pensaba la *praxis*, es decir donde la teoría y práctica son un mismo momento en el proceso de investigación/creación, y no dos momentos separados, donde uno determina al otro.

BIBLIOGRAFÍA

- Aurell, J. (2008). *Tendencias historiográficas del siglo XX*. Santiago: Globo editores.
- Cerroni, U. (1984). *Teoría política y socialismo*. México: ERA.
- Doménech, A. (2012). “Prólogo”, en Thompson, E.P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, España: Capitán Swing libros.
- Eley, G. (1994). “Edward Thompson, Historia Social y Cultura Política: La formación histórica de la clase obrera, 1780-1850”, en *Historia Social*, No. 18, Especial E. P. Thompson.
- Fontana, J. (1994). “La importancia de E. P. Thompson”, en *Mientras Tanto*, No. 58 pp. 81-86, Extraído de: <http://www.jstor.org/stable/2782014>
- Hobsbawm, E. (2003). *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, E. (2012). “Obituario”, en E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. España: Capitán Swing libros.
- Iggers, G. (2012). *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- McNally, D. (1995). “E. P. Thompson: Lucha de Clases y Materialismo histórico”, en *Razón y Revolución* nro. 1, [Reedición electrónica] Extraído de: <https://www.razonyrevolucion.org/textos/revryr/intelectuales/ryr1McNallyThompson.pdf>
- Meiksins, E. (1994). “Entre las fisuras teóricas: E. P. Thompson y el debate sobre la base y la superestructura”, en *Historia Social*, n° 18, Especial E. P. Thompson, pp. 103-124
- Rendueles, C. (2013). “Teoría social y experiencia histórica. La polémica entre E. P. Thompson y Louis Althusser”, en *Sociología Histórica*, pp. 177-197. Extraído de: <http://revistas.um.es/sh/article/view/189271/156021>
- Thompson, E. P. (1981). *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.
- _____. (1995). *Costumbre en Común*. Barcelona: Crítica.
- _____. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. España: Capitán Swing libros.
- Thompson, E.P. y Montes Pérez, J. (1991). “Algunas Observa-

ciones Sobre Clase y "falsa conciencia", en *Historia Social*, No. 10, pp. 27-32. Extraído de: <http://www.jstor.org/stable/40340273>

Vilar, P. (2004). "Pensar históricamente", en: *Memoria, historia e historiadores*, Granada/Valencia: Editorial Universidad de Granada-Publicacions Universitat de València, pp. 67-122.

EL PARTIDO COMUNISTA DE CHILE: DESDE EL FRENTE POPULAR A LA ALIANZA DEMOCRÁTICA, PARTICIPACIÓN Y CRÍTICA POLÍTICA A TRAVÉS DE LA REVISTA *PRINCIPIOS*

Nadia Rojo Libuy¹

INTRODUCCIÓN

El periodo de los Frentes Populares (1936-1941) fue una de las fases de mayor impacto e influencia en las políticas de los partidos comunistas. Durante este período el comunismo internacional vinculado a la III Internacional, incorporó a su mandato primordial la “revolución socialista”, característico del denominado tercer período, la unión y lucha de todas las fuerzas liberales y democráticas contra la “barbarie nazifascista”. Dentro de la historia de los comunismos, este período forjó -más allá de las restringidas y contingentes alianzas políticas- en la mentalidad de los comunistas chilenos una original forma de entender lo político, cuya práctica desbordó los límites temporales de la Segunda Guerra Mundial, y permitió trazar la senda que la izquierda por más de cuatro décadas (González, 2011).

Así, el Frente Popular en el mundo de la izquierda occidental, tuvo su antecedente en las lecturas que la Tercera Internacional realizó del agitado clima político europeo de fines de la década de 1920 y comienzos de 1930.

1 CEPIB-UV. Correo electrónico: nadiarojolibuy@gmail.com

Por una parte, el movimiento obrero europeo esperaba el inexorable acaecer del socialismo a través de una revolución proletaria en Alemania, impulsada por la Tercera Internacional y sus políticas del Tercer Período (lucha de clase contra clase). Por otra parte, la realidad indicaba que el nacional socialismo se imponía sin mayores contrapesos luego de la crisis económica de 1929, arrastrando tras aquél un número importante de trabajadores y capas medias (González, 2011).

En este proceso de mediados de la década de 1930 y producto del ascenso del fascismo, la Internacional Comunista, en su VII Congreso establece como línea política la organización de Frentes Populares Antifascistas. Para el caso latinoamericano, estos debían ser también antimperialistas. Lineamientos que orientaban la acción del Movimiento Comunista Internacional para derrotar al fascismo, con el propósito de cohesionar a las fuerzas revolucionarias y democráticas para derrotarlo.

Estos lineamientos de la Internacional significaban organizar amplias alianzas con grupos sociales que no eran partidarios ni de la dictadura del proletariado ni del socialismo, pero sus objetivos eran defender la democracia como sistema que rigiera a las sociedades.

1935 el VII Congreso de la Internacional Comunista no sólo señala un viraje táctico del sectarismo de la etapa anterior al período de los Frentes Populares “[...]La táctica de los Frentes Populares debía ser utilizada en los países coloniales y semicoloniales buscando la formación de Frentes Únicos Antimperialistas” (Caballero, 1985: 78-81)

Desde esta perspectiva, de la mano del ascenso de los nazis en Alemania en la década de 1920 y sumado a los acontecimientos ocurridos en Francia y España, la Comintern desarrolló una nueva tesis política basada en la importancia de la unidad política contra el enemigo común. A partir de 1935, el antifascismo apareció como la principal punta de lanza contra el fascismo. Así los “Frentes Populares” de carác-

ter “antifascista” se convirtieron en la “política” en Europa y América durante la década de 1930 (Álvarez, 2017).

Dichos acontecimientos significaron una intensa actividad para los comunistas chilenos en tratar de organizarse en su disputa contra el fascismo durante la década de 1930. Actividad que significaba para los ojos de los grupos conservadores, una supuesta existencia de una amenaza comunista, que ponía en riesgo, no solo la institucionalidad política del país, sino que el modo de vida, los valores y principios de sus integrantes (Álvarez, 2017).

Si bien en Europa el fascismo sí era una amenaza real, en Chile era una fuerza minoritaria. Por este motivo el “Frente Popular” no fue una alianza surgida solo por el empuje del antifascismo, sino que también la alianza se transformó, como señala Rolando Álvarez [en]:

Una estrategia para desplazar a la derecha del poder político, en el marco de una propuesta de modernización económica capitalista. Pero, al igual que en Europa, ubicó el problema de la democracia en el centro del debate público nacional, cuestión que los comunistas venían haciendo incluso antes de la dictadura de Carlos Ibáñez. Así, la experiencia de la represión y la tradición de defender las libertades públicas se conectaron con la nueva línea frentepopulista que triunfó con candidato del Frente Popular, Pedro Aguirre Cerda, en las elecciones presidenciales de 1938 (Álvarez, 2017: 23).

En este sentido la “política Frente Popular” puso como eje central la “defensa de la democracia contra el fascismo y la guerra”. “De esta manera, el comunismo recuperó su conexión con las tradiciones democráticas de sus respectivos países, permitiéndole granjearse simpatía e influencia en el mundo de la cultura e intelectual, aparte de acrecentar su respaldo popular” (Álvarez, 2017: 22-23).

En este escenario el Partido Comunista de Chile plantea la posibilidad política de conformar una coalición “frente populista”, una con-

fluencia de alianzas amplias contra el “nazifascismo” y la “quinta columna”, encarnados en la oligarquía y la derecha política. Así participó en los años siguientes de dos alianzas políticas: la “Alianza Democrática de Chile” que llevó como candidato a Juan Antonio Ríos y la ratificación de la “Alianza Democrática” donde Gabriel González Videla fuera el candidato.

DESDE EL “FRENTE POPULAR” A LA “ALIANZA DEMOCRÁTICA”

Varios elementos, internos y externos, confluyeron para que se pudiera configurar el “Frente Popular” en Chile. Desde la perspectiva internacional, el ascenso del fascismo y la amenaza de la guerra, y desde el aspecto nacional, la política represiva del Gobierno de Arturo Alessandri. Como observa Alejandro Chelín:

El *Frente Popular* se enarbola como arma de combate para detener el fascismo entregando a la pequeña y mediana burguesía la dirección del movimiento, fenómeno que ocurre en Francia y España con las catastróficas consecuencias que todos conocen. En Chile, el Partido Comunista impulsor de esta confusa teoría, logra quebrar la línea revolucionaria del socialismo acentuada hasta entonces, al imponer en la jefatura “frentista” al Partido Radical que representa a la burguesía terrateniente y a la clase media burocrática y profesional, induciendo al proletariado a solidarizar con la democracia burguesa, es decir, con sus propios explotadores. El stalinismo de entonces, fiel reflejo de los virajes que impone la Tercera Internacional salta violentamente de un extremismo de izquierda a una posición abierta y franca de conciliación de clases, esgrimiendo un programa de difusa defensa democrática (Rojas, 1966: 90).

Desde esta perspectiva, la reflexión crítica que se pudo haber realizado por parte de la izquierda chilena en general y del Partido Co-

munista en particular sobre la conformación del “Frente Popular”, sus coaliciones posteriores y su intervención en el gobierno, fue vista con frustración y como un error.

En este sentido la crítica que realizó el Partido Comunista vio reflejada la esperanza que en un principio se tuvo en el “Frente Popular” y en la posterior “Alianza Democrática”, producto de la posibilidad de cambio que este conglomerado asumía. Sin embargo, producto de la variedad de fuerzas que el “Frente Popular” reunía, era poco probable que los lineamientos del Partido Comunista se vieran manifestados en él. Incluso así, el Partido Comunista participó en él con esta confianza de una posibilidad de cambio revolucionario. Nos dice Galo González en una reflexión posterior sobre la participación del Partido Comunista chileno en las coaliciones lo siguiente:

En 1938, con el triunfo del *Frente Popular*, se produciría un nuevo desplazamiento de la oligarquía del poder, y la burguesía sería otra vez incapaz de llevar a cabo los cambios democrático-burgueses que se precisan para forjar el progreso de Chile. En 1947, encabezado por Gabriel González Videla, el sector de la burguesía que venía luchando junto al proletariado y otras capas populares, no sólo demostraría inconsecuencia en la lucha contra los remanentes del feudalismo y los monopolios imperialistas que obstaculizan el desarrollo progresivo del país, sino que, aún más, se pasaría al campo del enemigo, traicionando pérfidamente al pueblo de Chile (González, 1972: 18)

Esta crítica, si bien, fue realizada con posterioridad a la experiencia del “Frente Popular” y la “Alianza Democrática”, muestran lo que pensaba Galo González y el Partido Comunista, a saber, que una de las razones de la configuración de tales conglomerados fue el desplazar a la derecha del gobierno (objetivo que se logra en 1938, con la elección de Pedro Aguirre Cerda como presidente). Pero esto fue medianamente logrado, ya que, con la llegada a la Presidencia de Gabriel González

Videla en 1947, este da un giro hacia la derecha. Proceso que evidenciaba también que cualquier conglomerado que era liderado por una burguesía no realizaría las transformaciones “democrática-burguesas” necesarias, -agregaba Galo González- y que solo el proletariado junto al campesinado y algunos sectores medios nos llevará a lograr ese objetivo, aclarando que al Partido no siempre comprendió esto.

Si bien este cuestionamiento era realizado durante el mandato de Carlos Ibáñez del Campo (1952), es decir unos años después de la experiencia del “Frente Popular” y demás coaliciones, encontrándose por entonces el Partido Comunista de Chile en la ilegalidad producto de la Ley De Defensa Permanente de la Democracia² (1948) que lo proscribía políticamente, dicha lectura propuesta era vista como un error, producto de la forma en que se asumió el desafío, es decir, que para Galo González el error fundamental fue la falta de unidad de la clase obrera y de los partidos representantes de esta.

Galo González planteaba que, para comprender este proceso, el Partido Comunista debía empaparse de las enseñanzas del marxismo-leninismo-estalinismo, y comprobar estas enseñanzas a través de la propia experiencia de nuestro pueblo. (González, 1972) Explicaba que si el proletariado chileno hubiese estado estrechamente unido, si comunistas y socialistas hubiesen marchado de acuerdo, el programa del “Frente Popular” habría sido cumplido y se habrían desbaratado las maniobras de la oligarquía, que con el apoyo del sector reaccionario del Partido Radical, paralizó al Gobierno del “Frente Popular” en lo que se refiere al cumplimiento del programa y obtuvo de él graves concesiones, como la modificación de la Ley de Elecciones cuando Arturo Olavarría era Ministro del Interior. Del mismo modo, si el proletariado

2 https://www.bcn.cl/historiapolitica/elecciones/detalle_eleccion?handle=10221.1/63010&periodo=1925-1973,

hubiese marchado estrechamente unido y si entre los partidos Comunista y Socialista hubiese existido un entendimiento en las cuestiones fundamentales de orden programático y político y, naturalmente, en la acción, no habría sido posible la traición de que fue el 4 de septiembre de 1946 (González, 1972).

Análisis que muestra para Galo González que una de las razones del fracaso o error de ser parte del “Frente Popular”, fue por un lado unir fuerzas con una burguesía incapaz de realizar los cambios que la sociedad requería, y por otro lado, la falta de unidad de los partidos políticos representantes de las fuerzas del proletariado junto al campesinado y los grupos medios, lo que generó que otros lideraran un esfuerzo político por transformar y democratizar la sociedad chilena que significó un giro hacia la derecha. Por esta razón era necesaria la unidad entre los trabajadores y el entendimiento entre comunistas y socialistas.

Estos hechos -así como el curso posterior de los acontecimientos ponen en evidencia la necesidad de impulsar el movimiento de unificación de los trabajadores y de mantener y ampliar a todos los campos el entendimiento electoral entre socialistas y comunistas (González, 1972: 21).

En la unidad de las fuerzas proletarias y de los partidos de izquierda, nos dice Galo, los sectores burgueses que participen en el movimiento de liberación nacional no tendrán campo para la traición o, mejor dicho, si traicionan no lograrán hacer retroceder a dicho movimiento, sino, al contrario, permitirán que siga avanzando, como vigorosa avalancha de masas que ha de llevar la revolución democrático-burguesa hasta sus últimas consecuencias, creando las condiciones para pasar a la lucha por la instauración de un régimen socialista.

Así, declaraba González, que la mejor garantía de que el movimiento popular chileno marchara de acuerdo con tales perspectivas es la existencia de un poderoso y verdadero Partido Comunista, per-

trechado de los conocimientos fundamentales del marxismo y de la estrategia y la táctica leninista y profundamente vinculado a las masas. (González, 1972).

Es importante destacar que durante el año en que se realizó esta crítica a la participación en el “Frente Popular”, era año de elecciones presidenciales donde el partido comunista apoyaba al candidato Salvador Allende, a través del “Frente Nacional del Pueblo” junto a los socialistas. Y al mismo tiempo propiciaban la idea de organizar un solo partido de la clase obrera, que como antecedente de aquello sería la incorporación a sus filas en el año 1944 del Partido Socialista de los Trabajadores.

Continuando con la crítica expuesta en el libro sobre Ricardo Fonseca, *Combatiente Ejemplar*, escrito por Luis Corvalán, el autor explicaba que las razones por las cuales el “Frente Popular” no logró realizar las transformaciones que se propuso fue por la influencia del “imperialismo yanqui” y la “burguesía nacional”, pero incluía algo más, que la táctica de “unidad nacional” planteada por el Partido Comunista durante este periodo no ayudaba a generar las contradicciones de clase necesarias para lograr procesos revolucionarios.

Pero Chile no logró, en este período, avances efectivos en el camino de sus transformaciones de fondo -económicas, sociales y políticas- debido a que el imperialismo yanqui y la burguesía aprovecharon para sí los esfuerzos nacionales en pro de la derrota del fascismo ya que el proletariado y su partido no comprendieron que la política de unidad nacional antinazi significaba sólo un cambio de táctica sin modificar substancialmente las contradicciones de clase ni el hecho de que los monopolios norteamericanos y la oligarquía feudal continuaban siendo, en el interior del país, los enemigos fundamentales de su progreso (Corvalán, 1972: 157).

Asimismo, se criticaba de igual manera el gobierno posterior al de Pedro Aguirre Cerda (1938-1941). Aun cuando seguía la política modernizadora del gobierno “Frente Populista”, este proceso modernizador se realizaba muy lentamente. El gobierno de Juan Antonio Ríos (1942-1946), realizó una política típicamente burguesa. Llevó adelante, con ritmo lento, los planes de industrialización ideados bajo la administración de Pedro Aguirre Cerda.

El gobierno de Juan Antonio Ríos, en ese sentido, no modificó la estructura agraria, elemento importante que se necesitaba cambiar para lograr mejorar las condiciones de vida de los campesinos. Bajo la influencia del grupo terrateniente del partido radical, este gobierno no realizó un esfuerzo efectivo por modificar la atrasada “estructura semifeudal” del campo chileno. Elaboró un “Plan Agrario” que contenía solo un estudio de la situación de la agricultura y sin que en él se señalaran medidas de fondo para liquidar las supervivencias feudales, sino medidas superficiales que, por lo demás, quedaron sin aplicarse (Corvalán, 1972).

Por otro lado, para los comunistas, nos señalaba Luis Corvalán, durante la Segunda Guerra Mundial, el tema de cortar relaciones con el EJE era fundamental, producto del ataque alemán a la URSS en 1941, pero esto no ocurría. La política exterior chilena resistió hasta el último las exigencias del Partido Comunista de cortar con el EJE. Se señalaba que el gobierno se resistía por estar influido por los elementos progermanos de la burguesía, sumado al falso temor de un sector burgués a caer entonces en una mayor subordinación nacional respecto del imperialismo norteamericano, junto a un temor mayor del conjunto de la burguesía a ver desarrollado el movimiento obrero a la sombra de la satisfacción de esas exigencias. La política moderada que Juan Antonio Ríos realizó en todos los órdenes le permitió conquistar el apoyo de grupos de la burguesía que en 1938 habían luchado en la barricada

opuesta al “Frente Popular”. Esto mismo fortaleció las posiciones de la burguesía y su gravitación sobre el conjunto del movimiento democrático nacional (Corvalán, 1972).

En relación con Gabriel González Videla, presidente durante el periodo 1946-1952, proveniente del ala izquierdista del Partido Radical, progresista, con intenciones de realizar procesos de reformas, nos dice Corvalán, que el Partido Comunista lo apoyaría comprometidamente, llegando a ser presidente de la República en 1946. Agrega que la necesidad de unir a las fuerzas populares y antiimperialistas en torno a una candidatura que pudiera triunfar, y el hecho de que en un fuerte sector popular existieran todavía ilusiones sobre el Partido Radical y especialmente sobre el personero de su ala izquierda -ilusiones que sólo podrían desaparecer a través de la experiencia viva de ese sector- determinaron el apoyo del Partido Comunista a la candidatura de González Videla (Corvalán, 1972).

Luis Corvalán diría que el Partido Comunista no tenía ilusiones en el candidato, además de una fuerte desconfianza producto de su extracción de clase y su arribismo. Es importante destacar que estas apreciaciones eran realizadas en 1952, aun cuando comenta que, en una reunión de la Comisión Política, Ricardo Fonseca diría:

Con González Videla vamos a tener mayores dificultades que con Juan Antonio Ríos. Pero, si sabemos trabajar, si sabemos aplicar la línea del Decimotercer Congreso, esas dificultades serán vencidas y, dadas las nuevas condiciones históricas en que vivimos, marcharemos más adelante que nunca (Corvalán, 1972: 173)

Sin embargo, con el gobierno de Gabriel González Videla, El Partido Comunista participaría así por primera vez en un gobierno con cargos públicos. En una carta dirigida al presidente del Partido, González Videla anunciaba “Sólo la presencia de ministros del Partido

Comunista daría al pueblo, en especial, la seguridad de que el programa aprobado por la convención de izquierda será irrefragablemente cumplido y que las soluciones serán las que más convengan al país” (Corvalán, 1972: 180).

El Partido comunista desde un principio exigió que el programa aprobado fuera cumplido por el Gobierno. Pero, para 1947 se produciría el restablecimiento de una alianza entre la burguesía y la oligarquía, para servir a sus intereses de clase y atender las exigencias del imperialismo en contra del movimiento obrero (Corvalán, 1972). De esta manera el gobierno de González Videla cambiaría de giro y excluiría al Partido Comunista del gobierno y del sistema político a través de la Ley de Defensa Permanente de la Democracia.

Igualmente, se pensaba que el 4 de septiembre de 1946 se abriría la posibilidad de que el país marcharía por la vía de la “revolución democrático-burguesa”. Se planteaban que, si bien era claro que las transformaciones económicas, sociales y políticas no habían sido realizadas durante los gobiernos de Aguirre Cerda y Juan Antonio Ríos por la sencilla razón de que, bajo tales gobiernos, la burguesía había fijado en ambas administraciones un ritmo lento, debido a la conciliación con la oligarquía semifeudal y el imperialismo, se creía que el gobierno siguiente sentaría las bases para las transformaciones que se requerían (Corvalán, 1972).

Para impulsar dicha línea política, era necesario que la clase obrera tratara de establecer la unión obrero-campesino y así definir que el proletariado y su alianza con el campesinado eran los requisitos básicos para llevar a cabo la revolución “democrático-burguesa”. Ahora bien, el Partido comunista debía agrupar a su alrededor al campesinado, a la pequeña burguesía y a otros sectores populares antiimperialistas y antif feudales, e impulsando activamente sus luchas, marchaba resuelta a impulsar los cambios.

En este sentido se muestra que durante el periodo estudiado se reconocen niveles de expectativas que significarían una profunda transformación de la sociedad, seguida por una serie de reformas que configurarían un escenario político más democrático, pero que, sin embargo, fue interrumpida producto del giro que realiza el gobierno de Gabriel González Videla hacia la derecha.

Junto con el análisis que nos proponen Galo González y Luis Corvalán en 1952, sobre la participación del Partido Comunista en el “Frente Popular” y las posteriores alianzas políticas en las que el Partido Comunista participara hasta 1947 fue visto como un error. Ahora bien, existe también una crítica del Partido Comunista sobre el “Frente Popular” y su participación política, que se empezó a esbozar a fines de 1939 durante XI Congreso Nacional del Partido Comunista (Contreras, 1939)³, y a partir de julio de 1941 se expresó públicamente a través de la revista *Principios*, durante los años posteriores. Si bien en un comienzo la crítica se centra en el funcionamiento del “Frente Popular” como coalición política y su gobierno, esta mutará para convertirse en una crítica sobre la participación del Partido en ese conglomerado de partidos y organizaciones.

En el número 1 de la revista *Principios*, en 1941, se planteaba que los cambios que el país requería se realizaban muy lentamente. En el mismo número de la revista se escribía que: “PRINCIPIOS trabajará por que el Frente Popular se reestructure rápidamente y por qué sus organizaciones lleguen hasta el último rincón de la República, para a

3 En este sentido Contreras Labarca nos da a conocer las aprensiones que se muestran en una coalición política que lleva un poco más de un año en el gobierno “En el interior del Frente Popular, se deslizan toda clase de intrigas, sospechas y rivalidades, con el fin de sembrar discordia entre los partidos y organizaciones que lo constituyen y debilitan al Gobierno, para luego derribarlo” (Contreras, 1939: 18)

través de ellas obligar al Gobierno, presidido por Don Pedro Aguirre Cerda, elevado a la Presidencia de la República por la voluntad de estas masas populares, a volver sobre los rieles del Frente Popular y de esta manera, y solo así, cumplir el Programa de salvación nacional” (Principios, 1941).

Lo que se visualiza es que existe una crítica al “Frente Popular” al no cumplir con el programa y se alejaba a las organizaciones originarias. Se exige el cumplimiento de lo planteado y la lucha en favor de la unidad. Para diciembre de 1941, el secretario general Carlos Contreras Labarca escribía en la *revista Principios*:

Es forzoso hacer, en primer término, un balance, aunque muy sumario, de lo que el proletariado, los campesinos y el pueblo han obtenido en el curso de los dos años transcurridos desde el XI Congreso Nacional. En realidad, ese balance arroja un saldo favorable muy escaso a favor de las masas, pues la mayor parte, por no decir casi la totalidad del programa ofrecido en el año 1938 está sin cumplir [...] Se debe reconocer que los partidos y organizaciones que triunfaron en 1939, una vez llegados al Poder, no supieron, apoyándose de las masas populares, romper la resistencia y el sabotaje de la oligarquía y de sus agentes, dando lugar, por el contrario, al envalentonamiento de la reacción y a su obra de sembrar descontento y el malestar entre las masas obreras y campesinas. [...] el Gobierno se ha ido desviando cada día más de la línea frentista y divorciándose de las masas que lo llevaron al Poder. Fueron los elementos conciliadores de la burguesía nacional los que ganaron la supremacía de las altas esferas gubernamentales, buscaron la conciliación con la oligarquía y pretendieron envolver al propio Gobierno en la campaña anti-comunista [...] (Contreras, Labarca, 1941: 3-5)

Si bien existía un cuestionamiento al “Frente Popular”, esta crítica se enfocaba en el gobierno y en los pocos esfuerzos que realizaba por llevar a cabo el programa, asimismo se enfocaba en la burguesía

nacional que se convertía en un obstáculo para realizar los cambios y las reformas que se requerían (Acá coincide con la crítica que realiza ya para el año 1952 Galo González acerca de la inclusión de la burguesía al “Frente Popular”). En el número de enero de 1942 de la revista *Principios*, el secretario general Carlos Contreras Labarca expone lo siguiente: “En el momento en que se juega la existencia misma de Chile, como país independiente, las consignas del Frente Popular y del Frente Nacional Democrático, son estrechas, y el programa de 1938 no corresponde ya a la situación presente.” (Contreras, Labarca, 1942)

Si bien esta caracterización de Chile está basada en los acontecimientos ocurridos con posterioridad a la muerte de Pedro Aguirre Cerda (1941), donde se llama a elecciones presidenciales y al mismo tiempo la exigencia del Partido Comunista para declararle la Guerra a Alemania -exigencia realizada por su lealtad a la URSS, como señalamos-, la crítica seguía siendo al funcionamiento de la coalición “Frente Popular”, vista como no válida para dar respuesta al momento histórico que se estaba viviendo, por tanto, había que reestructurarla para la confluencia de todas las fuerzas antifascistas para defender la patria.

Para 1942, en una carta enviada al Senador Marmaduke Grove, por la celebración del VIII Congreso Nacional del Partido Socialista, el Partido Comunista planteaba la unidad de las fuerzas de izquierda donde se explicaba que la tarea de unir a los obreros del campo, de las minas y de las ciudades, pesa especialmente sobre los partidos Comunista y Socialista. Por esta razón, y por eso Contreras Labarca se dirigió al VIII Congreso, a fin de proponer al Partido Socialista, una vez más, la concertación de la acción conjunta y solidaria en la realización de las trascendentales tareas que se imponen, tanto en la situación del país como en la del mundo entero (Contreras Labarca, 1942). Este elemento resultaba importante a la hora de comprender la crítica posterior a la coalición “Frente Popular”, donde resaltaba la falta de unidad de

las fuerzas de izquierdas, lo que habría permitido el liderazgo de una burguesía que no generaría las transformaciones que el país anhelaba.⁴

Con la elección de Juan Antonio Ríos para el periodo (1942-1946), el Partido Comunista forma parte de la coalición que logra su elección, siguiendo su línea política trazada en el XII congreso con la unión de todas las fuerzas antifascistas y la proclamación del señor Ríos, que va presentando un programa de defensa de la democracia, la libertad y asegurar el bienestar del pueblo (Frente Nacional Democrático) (Comisión política, 1942), con lo que gana la elección. Si bien eran parte de la coalición de gobierno, esta vez serían muy vigilantes y críticos del gobierno (*Principios*, 1942).

Para 1943 la crítica se concentrará aún más en esta falta de unidad de los partidos que formaban parte de la coalición política, donde se infiltraría la intriga, la desconfianza y la calumnia.

Se preguntaba Galo González:

¿De qué medios se ha valido la quinta columna para crear este clima pernicioso? De los medios habituales [...] Así es como logró infiltrarse en los diferentes partidos de izquierda en los partidos Radical, Socialista y Democrático, azuzando y acentuando las divergencias y discordia [...] Para el afianzamiento y la consolidación de este grandioso movimiento de Unión Nacional Antinazifascista, es indispensable la unidad obrera [...] Pero lo grane de nuestra XIII Sesión Plenaria es que dio un impulso gigantesco a la idea de liquidar por completo la división política y orgánica de la clase obrera chilena, la idea de formar el Partido Único del proletariado. (Gonzales, 1943: 3-5)

Como vemos, el Partido Comunista durante los años del gobierno de Juan Antonio Ríos, si bien eran muy vigilantes respecto del

⁴ La Reforma agraria fue uno de los aspectos que estuvo incorporado de alguna u otra forma en los programas de los tres gobiernos radicales.

cumplimiento del programa, la crítica se centraba más bien en la lucha contra el “nazifascismo”, simbolizado en Chile por la “quinta columna” y representada políticamente por la Derecha nacional, la que no permitía la posibilidad de cumplir con el programa del gobierno, y enfatizaban en la unidad de los partidos de izquierda (partido único). Así nos recordaba Elías Lafertte:

En nuestras XIII y XIV Sesiones plenarias y en la carta-respuesta al Partido Socialista ha quedado perfectamente delineada la necesidad y la justeza de nuestra línea de unidad nacional anti-nazi y su alcance frente al problema de la lucha popular por las mejores condiciones de vida, las contradicciones clasistas, etc. De esos documentos y resoluciones ha (Labarca, 1945) surgido claramente que esa política no solo no se opone a las aspiraciones de las masas, sino que, por el contrario, es el mejor y más indicado camino hacia la satisfacción de ellas (Lafferte, 1944: 5)

Durante los años 1944 y 1945, la discusión se centró en lo que el Partido Comunista denominaba el fortalecimiento del movimiento de “Unión Nacional”, la defensa del régimen democrático, unidad y ampliación de la “Alianza Democrática”, a fin de organizar y afrontar los problemas del país (Labarca, 1945). Lo que se pretendía era establecer estabilidad al gobierno de Juan Antonio Ríos para impulsarlo en la realización del programa.

En el número 37, de julio de 1944, la *revista Principios* señalaba la falta de unidad del gobierno y la búsqueda de apoyo en los sectores reaccionarios y no en los partidos políticos democráticos. Se empieza a responsabilizar a los gobiernos populares la falta de cambios. El Partido Comunista proponía la política de “Unión Nacional”, es decir, una propuesta nacional para evitar la crisis. El secretario general, Carlos Contreras Labarca, en un discurso pronunciado por la incorporación del Partido Socialista de los Trabajadores expresaba:

Es verdad que el movimiento triunfante en 1938 dio a las masas conquistas democráticas de innegable y positivo valor, pero no ha sido capaz hasta ahora de resolver los problemas sociales [...] Estamos viviendo momentos en extremo difíciles y graves para nuestra vida democrática [...] Seríamos ciegos si no viéramos que hay descontento popular plenamente justificado y que este descontento va creciendo más y más.

El porvenir de Chile dependerá del camino que tomemos hoy. Si seguimos el camino de la unidad, seremos capaces de dar a Chile un impulso titánico para transformarlo en un país moderno [...] (Contreras, Labarca, 1944: 29)

Para el año 1946, asumiendo nuevamente la “revolución democrático-burguesa”⁵ como objetivo a seguir, se velará por el cumplimiento del programa, para lo cual se “elevatorá el trabajo de organización para cumplir el programa” (Principios, 1941). Ya con el fin de la Segunda Guerra Mundial cambiaba el tono del discurso político, e internamente se planteará la existencia de “una desviación oportunista de la línea del Partido” (Corvalán, 1972) donde la figura de Ricardo Fonseca se alzaba como uno de los denunciantes de esta “desviación de tipo derechista” (Corvalán, 1972). Luis Corvalán nos señalaba al respecto de Ricardo Fonseca lo siguiente:

Su estudio sistemático del marxismo y su íntima vinculación a las masas le permitieron a Ricardo ser, en esta eventualidad, el dirigente que más contribuyó a descubrir el origen del mal y, luego, a librar la batalla contra él. Ricardo advirtió que el problema de fondo era una desviación oportunista de la línea del Partido, una desviación de tipo derechista, que lo empujaba por el despe-

5 “Aquí venimos a trazar y ajustar las líneas de la Revolución Democrática-Burguesa que, a través de un combativo movimiento de Unión Nacional, conduzca a Chile por el camino del progreso, a fin de transformarlo en un país moderno, desarrollado y progresista, capaz de dar sustento, libertad y democracia a sus hijos” (Contreras, Labarca, 1945: 4).

ñadero de la colaboración con la burguesía y de la conciliación con los enemigos del pueblo. En virtud de estas desviaciones, la política de unidad nacional antinazi, absolutamente justa en sus lineamientos generales, había sido aplicada defectuosamente, sin la suficiente vinculación con las luchas reivindicativas de las masas ni con la lucha por solucionar los problemas de fondo, o sea, la liquidación del latifundio y de la dominación de los monopolios imperialistas (Corvalán, 1972: 160-161).

De esta forma se visualizaba, por un lado, el debate interno del Partido Comunista sobre la línea política desarrollada durante el periodo de estudio y su crítica producto de una desviación de carácter derechista, por el otro, el cuestionamiento externo del partido que se va desarrollando durante el Gobierno de Gabriel González Videla, donde en un principio se responsabilizará a oligarquía y, la derecha y al imperialismo yanqui por el no cumplimiento del programa.

En este contexto, Gabriel González Videla va tomando medidas para aislar al Partido Comunista (La participación del Partido en el Gobierno terminaba tempranamente). Esto va a derivar en la promulgación en 1948 de la Ley de Defensa de la Democracia y la proscripción del Partido. “Había, pues, que retirarse organizadamente y combatiendo, resistir y resistir, salvando la organización y los cuadros.” (Corvalán, 1972: 208)

En el año 1952 Galo González, caracterizando la situación política chilena y comentando las próximas elecciones presidenciales donde iba de Candidato Salvador Allende, nos planteaba los efectos de permitir la dirección de los procesos políticos a la burguesía nacional:

En efecto, desde 1936, el pueblo de Chile viene haciendo serios esfuerzos por liberar al país del imperialismo y del latifundio. Gracias a esos esfuerzos se han creado amplias coaliciones antiimperialistas y antioligárquicas, que han dado origen a tres importantes triunfos electorales, en 1938, 1942 y 1946, a raíz

de los cuales se constituyeron gobiernos democráticos, y progresistas [...] que bajos esos gobiernos... la influencia decisiva, la dirección de los acontecimientos no ha estado en la clase obrera, sino en manos de la burguesía que, como es sabido, es una clase social inconsecuente en la defensa de los intereses nacionales y es enemiga de los cambios de fondo. De esta manera, los gobiernos de los Presidentes Pedro Aguirre Cerda y Juan Antonio Ríos, que llegaron al poder en brazos de amplias coaliciones populares, se limitaron casi exclusivamente a realizar cambios de origen político, sin abatir el poder económico de la reacción imperialista y feudal. En tales Circunstancias, los programas de dichos gobiernos quedaron sin cumplirse. Durante los primeros 7 meses del gobierno de González Videla, desde noviembre de 1946 a abril de 1947, nuestro Partido, que tuvo entonces 3 ministros en el gabinete, hizo serios esfuerzos por modificar esta situación. Dentro y fuera del gobierno, impulsó enérgicamente el cumplimiento del programa [...] Pero ocurrió que el sector de la burguesía que desde hacía años venía participando en el movimiento popular, se pasó esta vez, encabezado por González Videla, al campo del imperialismo y la oligarquía (Gonzalez, 1952: 10)

De dicha experiencia emana la conclusión de que la nueva victoria del pueblo solo puede conseguirse a través de la unidad de la clase obrera y de los partidos de izquierda donde el liderazgo debe estar también en manos de estos conglomerados políticos.

CONCLUSIÓN

Se puede señalar que para el Partido Comunista de Chile la participación en las tres coaliciones políticas que nacieron a partir de 1936 con el “Frente Popular”, “Alianza Democrática de Chile” (1942) y la continuación de la “Alianza Democrática de Chile” (1946) se va gestando primeramente a propósito del VII Congreso de la Internacional Comunista, en medio de la posibilidad de la guerra y la lucha contra

el “nazifascismo”, y en segundo lugar, en función de la unidad política de todos los sectores progresistas para luchar contra el “nazifascimo”, representado este en la oligarquía y el derecha política nacional.

Desde este periodo, la acción del Partido Comunista Chileno y sus propuestas ideológicas se caracterizaron por la política de impulsar alianzas sociales amplias que colocaban el acento en la necesidad de aproximar a la burguesía nacional con el proletariado. Así, el Partido se propuso actuar dentro de los marcos del sistema político y procuró realizar transformaciones revolucionarias a través de medios pacíficos, colocando su acento en la participación de las masas (Venegas Valdebenito, 2010: 89).

Si bien es cierto que el Partido Comunista fue el principal impulsor del “Frente popular”, promoviendo el acercamiento con el Partido Socialista y el Partido Radical, la idea era, en primer lugar, conformar amplias alianzas políticas antifascistas que lucharan contra el “nazifascismo” y, en segundo lugar, para alcanzar la revolución socialista se debían acometer las tareas de modernización capitalista y de agudización de las contradicciones sociales.

Estas alianzas estaban pensadas para la participación de segmentos de los sectores democráticos y antifascistas de la burguesía nacional, cuyos intereses se acercaban a los del proletariado, y donde sus principales adversarios a sus intereses se encontraban en la oligarquía, la derecha política y el imperialismo. Era importante establecer que en estas alianzas las fuerzas populares, políticas y en particular obreros y campesinos, debían jugar un papel central y de conducción, sin embargo, esto no se evidenció debido a la hegemonía del radicalismo, lo que el Partido Comunista denominó la “burguesía Nacional”, que no lideraría los cambios que el país requería.

Sin embargo, el Partido Comunista analizó la participación de estas coaliciones *a posteriori* como un error político, producto de los

liderazgos que estas coaliciones tuvieron en contra de los intereses del proletariado. La falta de unidad de los partidos de izquierda significó que la dirección política del proceso estuviera en manos de la burguesía nacional, bloqueando las transformaciones y los cambios que se requerían en el proceso de modernización.

En este sentido, el fracaso de estas coaliciones se vislumbraría en la falta de liderazgo de los partidos de izquierda y los sectores que representa. Es importante destacar que, durante el periodo estudiado, el Partido Comunista propiciaba la unión de las izquierdas en un partido único. Esta pretensión se pensaba en un bloque que integrara junto al Partido Socialista y otros partidos de izquierda.

También es importante señalar que dicha experiencia política fue fundamental para lograr futuras coaliciones políticas en las cuales el Partido Comunista de Chile jugará un rol preponderante para alcanzar la unidad que llevará a la presidencia a Salvador Allende.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Vallejos, Rolando, (2017). “El Partido Comunista de Chile en la década de 1930: Entre “clase contra clase” y el Frente Popular”, *Pacarina del Sur* [En línea], año 8, núm. 31, abril-junio, 2017. ISSN: 2007-2309.

Caballero, Manuel (1985). “Tormentosa historia de una fidelidad. El comunismo latinoamericano y la URSS”, *Nueva Sociedad* Nro. 80 noviembre-diciembre, pp. 78-81

Chelén Rojas, Alejandro, (1966) *Trayectoria del Socialismo. Apuntes para una historia crítica del socialismo chileno*. Santiago: Editorial Austral.

Comisión Política (1942). “Contra Ibáñez y el Fascismo, por el triunfo de Juan Antonio Ríos”, *Revista Principios*, n. 8-9 febrero-marzo.

Contreras, Carlos (1939). *Por La Paz, Por nuevas Victorias del Frente Popular, Informe ante el XI Congreso Nacional del Partido Comunista de Chile*. 21 de diciembre de 1939. Santiago: prensas de la Editorial Ercilla.

Contreras Labarca, Carlos (1941). “Ante el XII Congreso Nacional del Partido Comunista, Frente Nacional Antifascista en torno al candidato único, es el camino de la salvación de la patria”, *Revista Principios*, n. 6.

Contreras Labarca, Carlos (1942). “La Unión Nacional para La defensa de la patria”, *Revista Principios*, n. 7.

Contreras Labarca, Carlos (1942). “La Unidad nacional Salvará al País, Carta al Octavo Congreso del Partido Socialista Chileno, Comité Central del Partido Comunista de Chile”, *Revista Principios*, n. 10, abril.

Corvalán, Luis. (1972). *Ricardo Fonseca, Combatiente Ejemplar*. Santiago: Editora Austral.

González, Galo (1943). “La XIII Sesión Plenaria del C.C. del P. C. de Chile, ¡Cumplamos las Decisiones de la XIII Sesión Plenaria!”, *Revista Principios*, n. 25-26.

González, Galo. (1952). “Forjemos La Victoria Del Movimiento De Liberación Nacional”, *Revista Principios*, n. 8, diciembre-enero. 3° época.

González, Galo (1972). *Ricardo Fonseca, Combatiente Ejemplar (prólogo)*. Santiago: Editora Austral.

González, Marco (2011). “Comunismo chileno y cultura Frente Popular. Las representaciones de los comunistas chilenos a través de la revista *Principios*, 1935-1947”, *Revista Izquierdas* (www.izquierdas.cl), 11, diciembre, pp. 54-69

Laferte, Elías (1944). “La Unidad Nacional Antinazi: Política Justa de Esta Hora”, *Revista Principios*.

Ley de Defensa permanente de la democracia, (1948), https://www.bcn.cl/historiapolitica/elecciones/detalle_eleccion?handle=10221.1/63010&periodo=1925-1973,

Milos, Pedro (2008). *Frente Popular en Chile. Su configuración: 1935-1938*. Santiago: LOM.

Revista Principios (1941-1948). Revista Mensual Teórica y política Editada Por El Comité Central del Partido Comunista de Chile, julio, segunda época

Venegas Valdebenito, Hernán (2010). “El Partido Comunista De Chile Y Sus Políticas Aliancistas: Del Frente Popular A La Unión Nacional Antifascista, 1935-1943”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* Volumen 14, N° 1, pp. 85-111.

HUELLAS DE REFLEXIÓN AUTÓCTONA

Víctor Mazzi Huaycucho¹

In memoriam: Gunter Rodolfo Kusch, María Luisa Rivera de Tuesta, Juan Carlos Escannone y Claudio Chipana

Para José Guadalupe Gandarilla, Haydeé García Bravo, Víctor Hugo Pacheco, Carlos Cullen, Pablo Aguzín, Mónica Ruffino, Matías Ahumada, Marcelo Delgadillo, Claudio Berrios y Gonzalo Jara

“Para liquidar las naciones...lo primero que se hace es quitarles la memoria. Se destruyen sus libros, su cultura, su historia. Y luego viene alguien y les escribe otros libros, les da otra cultura y les inventa otra historia. Entonces la nación comienza lentamente a olvidar lo que es y lo que ha sido. Y el mundo circundante lo olvida aún mucho antes.”

Milan Kundera

INTRODUCCIÓN

Nuestra ponencia desarrolla una aproximación sobre la reflexión autóctona como parte de su concurrencia en la conformación del pensamiento universal, una reflexión surgida en un espacio geográfico muy agreste en que se sitúan los Andes.

¿Existen construcciones reflexivas fuera de la tradición europea? La interrogante nos conduce a pensar que si estos mismos términos del

¹ Doctor en Educación. Profesor Principal Universidad Nacional de Educación, Enrique Guzmán y Valle. La Cantuta. Investigador RENACYT, P0015739. CM III. Vicepresidente de la Sociedad Peruana de Filosofía.

pensamiento filosófico pueden validarse fuera de la perspectiva occidental. El criterio de concebir “universalidad de la filosofía” desde un único referente resulta ser un etnocentrismo. Se concibe que es imposible que otras civilizaciones realicen reflexión fuera de la tradición griega. Heidegger, sostiene que la filosofía primeramente determina la existencia de helenidad [*griechentum*], cancelando la legitimidad de otras filosofías (Heidegger, 1960). Sin embargo, reconoce una condición reflexiva que Platón había propuesto en su dialogo *Phaidros*, [279b]: “fusei gar file ewesti tij filosofia th tou androj dianoia” (Heidegger, 1963)²

Para el caso del pensamiento Inka planteamos su reivindicación como reflexión autóctona. Existe comparativamente algo similar a reflexión filosófica que emergen en textos coloniales entre los siglos XVI y XVII, los cuales recogen muchas reflexiones originarias. Los tópicos reflexivos que desarrollaron se realizaron conservando los propios estilos comunicativos. Al pensamiento reflexivo *Inka*, se le estudia a través de las “oraciones” que se registraron por distintos cronistas que plantean tópicos como *pacha* [naturaleza, espacio, tiempo] *yachay*, *hamut'ay*, *riqsiy* [procesos del conocimiento]; *kama*, *sullul* y *chiqa* [naciones sobre verdad].

1. ¿FILOSOFÍA INKA?

La respuesta a esta interrogante se asocian dos posturas contrapuestas: a) el universalismo asuntivo que rechaza tal posibilidad, argumentando que no cumple los requisitos establecidos mediante los tópicos que se plantearon durante su surgimiento en Grecia; b) el enfoque autoctonista que reclama el estudio reivindicativo más amplio y autónomo respecto a la similitud y comparación sobre la idea de filosofía, desarrollando sus propios tópicos del pensamiento reflexivo.

2 Traducción Xavier Zubiri: “por el mero hecho de existir el hombre acontece la filosofía”.

La respuesta ante el problema de alguna filosofía fuera de la tradición occidental se debe solucionar encontrando criterios comparativos. Dussel sostiene que requiere insertar un conjunto de familias reflexivas que ha denominado “núcleos problemáticos”, estas unidades de problemas se constituyen y pueden comprenderse como “familias reflexivas”, las que surgen independientemente en diferentes civilizaciones y tiene que ver con el encuadre de la traducción para establecer aproximaciones y distancias (Dussel, 2011).

Esto hace necesario insertar la crítica a la postura conocida como “eurocentrismo” en su condición de “única filosofía universal”. Desde la orilla opuesta hay una perspectiva filosófica intercultural que surge a través del estudio de impresos y manuscritos coloniales, en los cuales emerge el pensamiento originario Inka recogido en fuentes autóctonas distintas a las letras: *khipu* y *killka* [*tokapu*]. Estos documentos coloniales proveen valiosa información sobre las reflexiones originarias, para alcanzar fidelidad de su comprensión se hace necesario aplicar filtros analíticos y hermenéuticos, debido a la inserción de elementos culturales externos que generan interferencias para obtener una adecuada interpretación de los contextos del pensamiento que acopia, esto implica reconstituir sus originales significados, conceptos y definiciones que se han transcrito, descartando designaciones arbitrarias e impropias. Hay necesidad de resemantizar los contenidos en los documentos coloniales que exponen el pensamiento Inka que se han escrito en crónicas restituyendo sus significados más fidedignos.

La reflexión expuesta por los *hamut'aq* [*amautas*, sabios] sitúan las unidades del pensamiento que representan “tradición sapiencial” que se distinguen en *hanan pacha* [registro de regularidades astronómicas]; *yupay* [arte de contar]; *allinkay* [regulación de las costumbres]; *tarpu* [sabiduría aplicada a la agricultura]; *hampiy* [medicina] incluye también *harawi* y *taki* [poesía y danza].

La hegemonía del universalismo asuntivo, trae como consecuencia el ocultamiento de referencias y estudios sobre el pensamiento Inka: se sabe más de la historia del pensamiento griego que de la historia propia. Se toma demasiada atención sobre los conocimientos que insertó España en nuestro continente, sin embargo, se invisibiliza el saber originario nuestro que se exportó a Europa. Los conocimientos alcanzados por nuestros pueblos originarios son logros evolutivos de miles de años de experimentación que han seguido una vía muy distinta al modelo del progreso europeo.

Bajo estas consideraciones estudiar el pensamiento Inka debe situarse como un proceso diferenciado a un exclusivo modelo evolutivo histórico; las estructuras del pensamiento autóctono requieren un aparato crítico distinto de la postura “universalista asuntiva”.

2. RECEPCIÓN DE LA SABIDURÍA DEL NUEVO MUNDO

El discurso colonial sitúa a nuestros pueblos originarios como “bárbaros” y “salvajes”, desde su perspectiva ofrece una mirada supremacista. Desde la irrupción del colonialismo, hay voces discordantes desde el reino de Castilla y León, entre ellos Francisco de Vitoria señala que “los cristianos no pueden ocupar por la fuerza las tierras de los infieles si éstos la poseen como verdaderos dueños”; De las Casas reprocha que: “se ha publicado que no eran gentes de buena razón para gobernarse [...] para demostración de la verdad que es en contrario [...]” (De las Casas, 1969). Sus posturas se confrontan con Ginés de Sepúlveda, quien justificaba una condición de esclavitud para los naturales. Acosta también reprueba la opinión extendida que los hispanos llevaron la “civilización” al Nuevo Mundo y sus conocimientos “salvaron” a nuestros pueblos del “salvajismo” (Acosta, 1979: 280). Fue al revés: los conocimientos y avances tecnológicos que encontraron resultaron muy

superiores respecto a los que trajeron, enfatiza Acosta que “[...] en gran parte hacen ventaja a muchas de nuestras repúblicas.” Todos ellos proponen una vía muy distinta que sacan de su ocultamiento los grandes avances en el saber, muy diferentes al modelo evolutivo de la tradición europea considerado “superior”.

Desde 1550 las noticias sobre el “Nuevo Mundo” despertó curiosidad en el lector europeo sobre aquel extraño universo, cuyos informes provenían del Consejo de Indias. Cieza de León, ya en 1533 dio a conocer al público europeo sus revelaciones sobre su estancia en el antiguo territorio Inka, proporcionando datos recogidos entre *kuraqas* y *khipukamayuk* (Cieza de León, 2005). Zárate, años después, en 1555 publicó sus reseñas sobre el conflicto entre encomenderos y la corona española [guerras civiles, 1544-1548] insertando su indagación sobre los Inkas (Zárate 1944). Hay cronistas que no estuvieron en Perú y escriben sobre los Inkas, entre estos: López de Gómara, (1922 [1552]), Román y Zamora (1595) y De las Casas, (1892 [1554]) ellos nos brindan referencias por “cartapacio”, donde sus fuentes de información no provienen de la experiencia directa, sino de informantes, tal es el caso de Bartolomé de Las Casas.

El *Tawantinsuyu* fue conocido como una formación social, económica muy ordenada y distinta a Europa. Acosta en 1592 proporciona noticias más objetivas sobre dos centros culturales importantes en nuestro continente: México y Perú. Suministra al lector europeo una visión muy distinta al propagado por el supremacismo cultural colonial, destaca tanto sus “curiosidades” así como la sabiduría de nuestra población originaria.

Garcilaso nos proporciona noticias que mejor describen al *Tawantinsuyu*, proporcionando al lector europeo información sobre sabiduría y filosofía (Garcilaso, 1976). Los contenidos de hechos históricos y pensamientos reflexivos autóctonos fueron acogidos por filósofos

Europeos.³ Refiere a los amautas “que son los filósofos del Inka”, y aunque –escribe– alcanzaron pocas reflexiones sobre filosofía natural, en cambio, desarrollaron muy bien la filosofía moral y alcanzaron magníficas regulaciones sobre las costumbres. Destaca que la ruptura de las normas de convivencia se castigaba con severidad (Garcilaso, 1976: I; 103-118).

La filosofía Inka que reseña Garcilaso, fue recibida en el lector europeo de manera tolerante, no se discutió sobre su estatus de legitimidad o si verdaderamente “es filosofía”. El mestizo cusqueño fue adoptado como parte de la ilustración; se constituye en el referente obligado para tratar temas sobre el “Nuevo Mundo”. Su influencia se irradió entre filósofos, escritores ingleses y franceses. Los *Comentarios Reales de los Incas* fue traducido y publicado en francés en 1633, y posteriormente una edición de 1744, formó parte de la Enciclopedia. Edmundo O’Gorman advierte la influencia del Inka Garcilaso en la filosofía europea de los siglos XVII y XVIII, resumida con una frase categórica: “perro ontológico que ladra en barrio ajeno”. La percepción de la reflexión Inka en Europa se comprendía como atípica y *sui generis*, pero reconocida como “filosofía”, debido al ejercicio reflexivo originado en escenarios muy distintos al de su propia realidad.

3. LOS DISCURSOS INTERIORES: LA IDEA DE FILOSOFÍA EN GUAMÁN POMA

La Carta al Rey de España escrita por Phelipe Guamán Poma de Ayala, conocida también como *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*

3 John Locke: *Ensayos sobre el gobierno civil* (1660-62); Barón de Montesquieu: *El espíritu de las leyes* (1748). Ambos citan al Inka Garcilaso para desarrollar sus teorías sobre el gobierno civil y la división de poderes. Voltaire escribe *Alzire, ou les Américains* (1736) tomando los *Comentarios Reales* como fuente de referencia e inspiración. Françoise de Graffigny en 1747 publica su novela *Lettres d’une Péruvienne*.

fue descubierta en 1908 en la Biblioteca Real de Copenhague (Dinamarca) por Richard Pietschmann y publicada en edición facsimilar en 1936 por el Instituto Etnográfico de París a cargo de Paul Rivet. A diferencia de Los *Comentarios Reales*, la *Carta* de Guamán Poma estuvo desapercibida en la comunidad de comunicación filosófica del Perú sobre el pensamiento autóctono. Guamán Poma brinda la visión comparativa de la filosofía como ejercicio originario, destaca “De cómo eran filósofos y astrólogos, gramáticos, puetas con su poco sauer, cin letra nenguna” (Guamán Poma, 1988: 55), ejercían reflexión sin letras, eran “gramáticos” dentro de los propios espacios de construcción lingüística. Destaca que toda la “curiosidad, ingenio y auibilidad” para sembrar y saber “leer”, “lo supieron por quipos, cordeles y señas”. El *khipu* fue objeto desconocido y curioso para el colonizador hispano, resultó ser sistema comunicativo que codificaba y decodificaba la información reflexiva.

Guamán Poma, al tratar sobre la reflexión filosófica autóctona indica que se asociaba con el *yachay* [saber] para determinar el tiempo; nuestros *hamut'aq* [sabios] conocían y entendían sobre las “estrellas, cometas, eclipses de Sol y de Luna”. Vaticinaban el comportamiento climático “y por otros animales sauían que auía de suseder guerra, hambre, sed, pistelencias y mucha muerte”. Los augurios se confirmaban observando determinados indicadores astronómicos y climáticos que “[A]Parecían en las estrellas y tenpestades, ayre, bientos” y bioindicadores: “aues que buelan”. Hubo un tipo de *yachay*, *-huatuy-* que servía para predecir los sucesos que afectaban o beneficiaban la vida en el *ayllu* (Guamá Poma, 1988: 55-57).

Guamán Poma establece una comparación entre filósofos europeos y los *hamut'aq*, refiere: “Y acá los filósofos Pompelio y Julio Zézar, y Marcos Flauio y Glauio, Aristótiles [sic] Tulis y los dichos griegos y flamencos y gallegos”, comparados con los filósofos autóctonos señalados como “Camasca” y “amauta runa”, considerados “filósofos y astrólogos

yndios" quienes entendían los ciclos astronómicos para determinar las fechas de las actividades rituales y calendáricas. Describe el proceso del entendimiento del ciclo de la precesión solar para determinar solsticios y equinoccios: "mirauan el andar del sol y el rruedo del sol y la luna para sembrar la sementera". El ciclo era anotado en el *khipu* que llevaba en manos (Gumán Poma, 1988: 9,55, 57).

Si bien Garcilaso escribe sobre los *amautas* como los *filósofos* del Inka, aunque no menciona a alguno en particular, en cambio Guamán Poma dibuja un filósofo autóctono que perduraba en la colonia. Nos dice que Juan Yunpa fue oriundo del pueblo de Uchucmarca, Lucanas [Ayacucho], destacando que "tenía el orden de filosofía", poseía *yachay* sobre astrología; era poeta y su saber refería al ruedo del levante y poniente solar; predecía eclipses y tenían un calendario "para sembrar la comida desde antigua". El sistema de temporalidad se establece mediante la observación del ciclo solar para determinar: *suc uaycucuy* [una hora]; *hunca hunac* [una semana]; *suc quilla* [un mes]; *suc uata* [un año]; *chicta quilla* [medio mes]; *quilla uanun* [luna menguante]; *quilla puran* [luna creciente]. Establecía con exactitud los solsticios y equinoccios de verano (Guamán Poma, 1988). Ubica al filósofo Juan Yunpa en el momento de determinar la posición solar y su recorrido: "Dize el filósofo que un día se acienta en su cilla y señoría el sol en aquel grado prencipal y rreyna y apodera dallí" (Guamán Poma, 1988: 830).

Precisar la ubicación de la *sayhua* permitía saber sobre las primeras lluvias y las actividades consiguientes para la producción agraria, el filósofo debía señalarlo mediante la ubicación del asentamiento de una "cilla", que indicase el día de San Juan Bautista, (24 de junio), desde allí, "se acienta en otra cilla; en la primera cilla de la llegada, en la segunda cilla no se menea daquela cilla", el curso sigue hasta llegar al hito que señala el solsticio de verano [21 diciembre]: "En este su día prencipal descansa y señoría y rreyna de allí ese grado". El registro de la posición solar en el poniente debió recalibrarse cuando señala: "El

tersero día se menea [el sol] y se aparexa todo su biaxe un minuto muy poco; por eso se dize que se aparexa su biaje.” La descripción nos da la idea de cómo reajustaban los ciclos temporales.

La importancia de la función reguladora del filósofo también incide en el control de los miembros de la *marka*. Narra el caso de una mujer que dio nacimiento un *churi Illapa* [“hijo del rayo”] durante una tormenta eléctrica, se decide apartarla de la *marka* y guardar un estricto aislamiento, el recién nacido parece y se le reivindica mediante ceremonia ritual aceptándola nuevamente en su *Marka*.

La confirmación de filósofos originarios que testimonia Guamán Poma, coincide con las otras referencias de cronistas, entre ellos: Martín de Murúa [1616]⁴; Jesuita anónimo⁵; Anello Oliva⁶, [1632] y Antonio de La Calancha⁷ [1636].

4 Martín Murúa comenta: “Y tenían juntamente estos ingas unos médicos o filósofos adivinos que se dicen huacacue, los cuales andaban desnudos por los lugares más apartados y sombríos desta región, y por esta razón se llamaban así y andando solos por los desiertos, y sin reposo ni sosiego se dan a la adivinanza o filosofía” (Murúa, 1925: 110).

5 Jesuita anónimo escribe: “El pueblo llamaba a estos comúnmente huancaquilli, esto es desheredados y desechados de todas las riquezas y desterrados; y aún tiempo hubo en que se iban los viejos hechiceros a tener otra tal soledad en los montes. Allí contemplaban al sol, la luna y las estrellas y las adoraban casi sin cesar; no carecían de sus idolillos: los montes, las cuencas de los ríos, las peñas, les servían de templo de oratorios y santuarios [...] Dormían en el suelo, comían raíces, bebían agua fría, disciplinábanse con cordeles bien añudados, y así como los antiguos anacoretas fueron antiguamente muy visitados de los fieles, así también lo fueron éstos de los infieles [...] acudían a ellos en sus necesidades. Si morían eran enterrados por los demás solitarios circunvecinos con grandes llantos y supersticiones.” (Jesuita Anonimo, 1945: 37)

6 Giovanni Anello, refiriendo la descendencia de los Incas que encontró en el Vocabulario Quechua de Blas Valera señala: “sobre el nombre de un Rey llamado Capac Raymi/Amauta, fue un Rey del Perú, que tuvo estos tres nombres, y fue muy sabio philosopho” (Anello, 1998: 95). Al parecer refiere al Inca Pachacuti.

7 Antonio De la Calancha indica: “Para remedio de la falta que azia el no

4. FUENTES DE LA REFLEXIÓN AUTÓCTONA KHIPU

Si bien hemos anotado los registros sobre referencias comparativas de filosofía en autores coloniales, desde los primeros contactos con los hispanos, éstos describían sistemas comunicativos autóctonos sin comprenderlos, no tenía interés alguno en explicarse su funcionamiento, consideraron que la letra fue superior en todos los casos para almacenar y registrar información.⁸ Tempranamente Santo Tomás, en su *Grammática* ya advertía acerca de la ausencia de la escritura, “no tenían letras ni caracteres para escribir ni manifestar sus conceptos y antigüedades” (Santo Tomás, 1951b: 17); entonces es indispensable preguntarse ¿cómo registraban y almacenaban la información que luego utilizaban para referir historias y pensamientos? Destaca el lexicógrafo dominico un sistema comunicativo muy distinto a la letra: “hacíanlo por una nueva e ingeniosa manera de ciertas cuentas [*khipu*] y señales [*Killka* o *Tokapu*] de que usaban y usan”. Refiere que aún se mantenían simultáneamente al registro por letras. Dicho paralelismo preservaba las condiciones de significaciones en nuestro idioma originario, destaca que “y todo se ha de escribir con nuestras letras y caracteres, y en toda ella se ha de usar de ellos.” Reconoce que sus fuentes informativas recurren a las cuentas y señales como un sistema eficiente para almacenar y comunicar la información disponible.

tener [letras] para tales echos, o palabras color o cifra, era oficio de los Amautas, que eran sus Filósofos o Letrados, azer cuentos en que legalmente se refería el suceso, la historia, o el razonamiento, tomavan los de memoria los Quipo Camayos[...].” (De la Calancha, 1974:2005).

8 Sobrevilla comenta: “Probablemente, el mayor obstáculo sea que la cultura inca fue predominantemente oral, de modo que las fuentes para estudiar su pensamiento son sobre todo las relaciones y crónicas indígenas y españolas posteriores a la conquista.” (Sobrevilla, 1999: 54).

El *kipu* es un instrumento comunicativo para registrar y almacenar información. Su elaboración codifica la data obtenida en varias dimensiones: a) torsión de la cuerda colgante (a la izquierda o derecha: “S” o “Z”), b) ubicación del nudo en la cuerda colgante, c) valor del anudamiento (0 a 9), d) atributo del color o colores, e) material utilizado (algodón, lana de camélido, pelo de cérvido, cabello humano) y, f) textura al tacto con los dedos.

Su presencia y evolución como instrumento comunicativo se evidencia desde el horizonte medio [600-1,100 A.C]. El *kipu* elaborado durante el periodo Wari y su estructura comunicativa difiere del periodo tardío Inka, son cuerdas de longitud corta y muestran entorchados de colores en la parte superior. El *kipu* más abundante proviene del horizonte tardío Inka y periodo colonial temprano, cuyos ejemplares se han descubierto mayormente en la costa central y sur del Perú, [Pachacamac, Puruchucho, Cañete [Lima], Chíncha, Paracas e Ica [Ica], Cabeza de Vaca [Arequipa] y región selvática, Laguna de los Cóndores [Chachapoyas]. Más al sur se han encontrado ejemplares en Arica [Chile].

La mayor parte de cronistas reconocen que las historias antiguas que reunieron provenían del *kipu*. Murúa escribe: “todos los que los libros nos enseñan y muestran se sacaba de allí” (Murúa, 2001: 360). Para hallar noticias antiguas sobre los Inkas y su gobierno debió recurrir a los *kipukamayuc* para que se les narrasen sus historias y transcribirlas en sus textos. Guamán Poma en su *Carta* al Rey Felipe II, indica que la redactó “conforme...a unas historias cin escriptura nenguna” que recurrió “no más de por los quipos y memorias y rrelaciones de los indios antiguos de muy viejos y viejas sabios testigos de uista” (Guamán Poma, 1988: VII). Los *kipukamayuc* pervivían aún en la colonia para brindar testimonios y noticias mediante sus propios instrumentos comunicativos.

Guamán Poma testimonia que el *kipu* se traducía en letras, dibuja la petición de un *kuraqa* ante el escribano mestizo, le está “leyendo” el *kipu* y un “lengua” está traduciendo la “versión oral” para que sea trasladado a letras una petición dirigida a la administración colonial (Guamán Poma, 1988).

Acosta, sobre el uso y vigencia del *kipu*, escribe con asombro y sorpresa que “Es increíble lo que en este modo alcanzaron” para almacenar información, enfatiza que “cuanto los libros pueden decir de historias, y leyes y ceremonias y cuentas de negocios, todo eso suplen los quipos tan puntualmente que admira”. Tan extendido fue su uso que, inclusive, se utilizaba para confesar “pecados” y se hacía “relación” para declararlos, nos narra que: “una india traía escrita una confesión general de toda su vida, y por ellos [los *kipus*] se confesaba, como yo lo hiciera en papel escrito” (Acosta, 1979: 291). Aunque no refiere que fuesen los mismos pecados que otros habían declarado. Pérez Bocanegra, advierte esta “anomalía” y denuncia que son “enseñados” por sus *kipukamayuc* para que fueran anudando los pecados y la manera de confesarlos ante el sacerdote cristiano, guiándose por su “lectura”, “añadiendo y poniendo” en sus nudos “pecados que jamás cometieron”, poniendo al confesor en total confusión, concluyendo que todos declaran los mismos pecados (Pérez Bocanegra, 2012). El *kipu* colonial asimilaba a otro sistema comunicativo muy distinto, cuya adaptación fue necesaria para convertir y trasladar conceptos y significados en letras al sistema comunicativo originario.

Si bien hay extensos estudios sobre la diversidad y funcionalidad de *kipus* como sistema contable, censo de población, gobierno, tributos, entre otros, Asher y Asher especifican un tipo muy distinto de *kipu*: en el que se narraban historias y pensamientos, que catalogaron como “narrativo” (Asher y Asher, 1997). De este tipo de instrumento comunicativo solo quedan pocos ejemplares en colecciones privadas. A

pesar de que el *khipu* narrativo fue el más consultado entre 1550 a 1650 y sus informaciones fueron anotadas en manuscritos, la administración colonial ordenó destruirlos por considerarlos “obra del demonio”; la resolución fue tomada durante el Tercer Concilio Limense de 1583. En los *khipus* narrativos emergen pensamientos, reflexiones, *harawis* que se “leían” cantando durante las ceremonias rituales.

TOKAPU

Otro instrumento comunicativo muy peculiar y que se utilizó paralelamente al *khipu* fue la *killka* o *tokapu*, que se elaboró mediante símbolos semasiográficos contenidos en espacios geométricos dentro del cual representan unidades de pensamientos bajo característica aglutinante; podían ser “leídos” no importando la diferencia idiomática. Usualmente realizado en *kumpi* [tejido fino] para producir *unku* [camiseta, “poncho corto”]. También se encuentran en *kiru* [“kero”, vaso ceremonial]; construcciones líticas, frisos de muros, cerámicos, entre otros.

La *killka* o *tokapu* se representa dentro de un espacio geométrico elaborado en múltiples colores. El contenido del mensaje se lee indistintamente de arriba abajo, de izquierda a derecha o inversamente. Es un instrumento comunicativo mediante el cual se representa una narración que aglutinan distintos contextos para representar un mensaje.

Sarmiento de Gamboa testimonia que sus fuentes para escribir la *Historia de los Incas* las recogió en el Cusco y que éstas provenían de “historias tejidas”. Destaca que solo los *killkakamayuy* podían traducirlos. Reseña que el Inka Pachakuti Yupanki fue quien convocó tanto a *khipukamayuy* como *killkakamayuy* de todos los confines del *Tawantinsuyu* para “examinar sobre las antigüedades, origen y cosas notables de sus [ante]pasados [...]”. Obtenidas y confirmadas las historias, hechos y pensamientos “hízolo todo pintar por su orden

en tablonces grandes”, los mismos que después se depositaron en el *Inticancha* [“Coricancha”] “guarnecidas en oro”, que estuviesen ordenados “como [en] nuestras librerías” y que para su interpretación instituyó a sus encargados para “que supiesen entenderlas y declararlas” (Sarmiento de Gamboa, 1943: 114).

La *killka* o *tokapu* solo podían exhibirla los gobernantes o a quienes brindaron servicios al Inka autorizándoles un diseño de *tokapu* para lucirse en sus vestimentas. Funcionaban, además, como estandarte para representar la pertenencia a un linaje o para mostrar jerarquía durante la ceremonia ritual.

Se ha preguntado si las *killkas* o *tokapu* pueden decodificarse y la respuesta es afirmativa. Desde los trabajos de Victoria de la Jara (1964, 1967, 1970, 1972 y 1975), Zadir Milla (1990), William Burns (1990), De Rojas (2008), Gail Silverman (2012) y Mary Frame (2014) sostienen que es posible su desciframiento ubicando los contextos que aluden y sus significados recurrentes. Distintos autores ubican *killkas* que se muestran como un estándar hallados en diferentes sitios arqueológicos lejanos al Cusco, tal es el caso de Cerro LLullaiyacu [Salta, Argentina].

Guamán Poma nos proporciona una metodología para su decodificación: dibuja “setiembre, Coya Raymi” [celebración de la Coya], tres guerreros visten unkus en un acto de guerra para la prevención de propagación de enfermedades en todo el *Tawantinsuyu*. Anota:

Y en este mes mandó los Yngas echar las enfermedades de los pueblos y las pistelencias de todo el rreyno. Los hombres, armados como cí fuera a la guerra a pelear, tiran con hondas de fuego, deziendo “¡Salí, enfermedades y pistelencias de entre la gente y deste pueblo! ¡Déjanos!” con una bos alta. Y en esto rrucían todas las casas y calles; lo rriegan con agua y lo linpian. Esto se hazía en todo el rreyno y otras muchas serimonias para echar taquí oncoc y sara oncuy, pucyo oncuy, pacha panta,

chirapa uncu, pacha maca, acapana, ayapcha oncoycona.
(Guamán Poma, 1988: 227)⁹

El texto que acompaña al dibujo proviene de algún *killkaka-mayuq* cusqueño. Molina, refiere similar narración cuando describe “agosto” [*coyaraymiz*], la fiesta denominada “citua”. Se efectuaba porque “comenzaban las aguas” [primeras lluvias] y con ella “suelen haber muchas enfermedades”. La ordenanza del Inka Pachakuti se cumplía en las ceremonias rituales para prevenir enfermedades en todo el *Tawantinsuyu*, en la que se “echasen todas las enfermedades y males de la tierra”, para lo cual “estaba gran cantidad de gente armada a uso de guerra, con sus lanzas en la plaza... todos a punto de guerra, y en su ordenanza”, todos iban dando voces muy fuertes, proclamaban: “¡Las enfermedades, desastres y desdichas y peligros, salid de esta tierra!” (Molina, 1959: 45-46), coincidente con el texto del cronista ayacuchano. Mientras que Molina transcribe el mensaje solo en texto, Guamán Poma los dibuja en los *unkus* de los guerreros, sobre el cual hemos decodificado las seis *killkas* que coinciden con el mensaje enunciado en letras por ambos autores.

Diversos autores han sostenido que es imposible comprender el *hamut'ay* Inka debido a la “ausencia de letras” o de algún sistema comunicativo que permitiera evidenciar lo esencial de sus pensamientos. El estudio de la *killka* permite corregir tales criterios, que no utilizan metodologías heurísticas. Santo Tomás, tempranamente recogió sus significados primigenios y su traducción comparativa: “Quillca, letra

9 Males causados por *taki unquq* [el que enferma con baile excesivo], *sara unquy* [enfermedad causada por consumir maíz infectado], *pucyo unquy* [enfermedad por beber agua de manantial dañino], *pacha panta* [enfermedad causada por estar atraído por el horizonte], *chirapa unquy* [enfermar por estar en lluvia con sol], *pacha maka* [enfermar por el abrazo de la tierra], *akapana* [celajes], *ayapcha unquykuna* [enfermedades causadas por cadáveres].

o carta mensajera, libro, pintar, escribir, labrar alguna obra con colores generalmente”, y sus encargados, los “quillcacamayoc” designados como “escribano, o dibujador” (Sonto Tomas, 1951ª: 357).

Tanto *khipu* como *killka* con el tiempo se han deteriorado o se han destruido intencionalmente; sin embargo, las huellas del mensaje transcrito aún se preservan en manuscritos coloniales, a pesar que hoy en día no se puedan hallar la evidencia material en los que se recogió dichos mensajes.

Como fuente indispensable para el estudio del pensamiento Inka es necesario enfocar nuestra atención al Manuscrito Ms. 3169. [Mss. Micro 159692] ubicado en la Biblioteca Nacional de Madrid. Dicho documento colonial reúne manuscritos que refieren al pensamiento reflexivo autóctono.¹⁰ En el folio [61v/] se da referencia: “Pertenece a la biblioteca del reverendo Padre Flórez y fue de su uso”. Se conjetura que este conjunto de manuscritos coloniales fue compilado y encuadernado en 1662. Puede considerarse como el índice sudamericano de textos prohibidos. En el documento hay textos de autores que describen las manifestaciones reflexivas en *chinchaysimi*, conocido también como “quechua”, que contravenía la doctrina cristiana.

10 Ms. 3169. *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas hechas por Christoual de Molina cura de la parroquia de N^{ra} S^{ra} de los remedios de el hospital de los naturales de la ciudad del Cuzco dirigida al reverendissimo señor obispo Don Sebastián de el Artaum del consejo de su magestad* [folios 2r-36v]. *Tratado de un cartapacio a manera de borrador que quedó en los papeles de el licenciado Polo de Ondegardo Cerca del linaje de los ingas y cómo conquistaron* [folios 37r-60v]. *Runa y^on ñiscap Machuncuna ñaupá...* [folios 61v-114v]. Francisco de Ávila, *Tratado de los errores, falsos dioses, y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los y^{os} de las provincias de Huaracheri, Mama y Chaclla, y oy también viven engañados con gran perdición de sus almas,* [folios 115-129v]. Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru* [folios 131-174v]..

Este conjunto de documentos puede cotejarse con las distintas fuentes manuscritas e impresas que aluden al pensamiento autóctono, las cuales resultan indispensables para su estudio objetivo.

5. LA REFLEXIÓN DE LOS INKAS

Las oraciones de Manqu Qhapaq y Waskar Inka

Santa Cruz Pachacuti recoge una “oración” cuya autoría refiere al Inka Manco Qhapaq. Sus fuentes provienen de los *khipukamayuc* provenientes del linaje del Inka, puquinas asentados en la región Kuntisuyu, lugar de residencia del cronista. Dos de las oraciones referidas contienen mucha reflexión. Dicha “oración” proviene del folio [9v], de la cual nos apoyamos en la versión paleografiada:

A Uiracochan Ticci Capac, Cay cari cachon, cay uarmi cachon ñec apu, hinantima, chiccha camac maypim canque manacho ricuyquiman hanampichum hurimpichum quinrayñimpichum capac osnoyqui hayñillabay, Hanan cocha manta[ra]yac hurin cocha, tiyancay [pacha] camac, runa uallpac, apo yanayquicuna camman ñaiiyuan ricuytam munayqui ricuptiy yachaptiy unanchaptiy hamuttaptiy ricuuanquim yachauuanquim, intica, quilla-ca ppunchaoca tutaca, pocoysa, chiraoca, manan yancacho, camachiscam, purin unanchascaman tupuscamani, chayan, maycanmi ttopa yauricta apachiuarcunque hayñillauay oyarillabay manaracpas, saycoptiy uañuptiy (Santa Cruz Pachacuti, 193: 200).

Al parecer la versión recogida proviene de esta imagen se halla inserta en el folio [13v], aquí nuestra traducción¹¹:

11 Realizado en conjunto con Claudia Cisneros Huaytalla, educadora y lingüista, hablante de chinchaysimi chanka. Se advierte al lector que en todo el conjunto de las referencias a términos en chinchaysimi se ha utilizado la fonetización planteada por Rodolfo Cerrón Palomino, en distintos casos se ha mantenido su escritura tal como figura en el castellano colonial.

Hamut'ay de Manqu Qhapaq

1. *A Wiraquchan* ¡Oh! Fecundador de vida
2. *tiqsi qhapaq* poderoso principio
3. *kay qari kachun* éste, sea varón
4. *kay warmi kachun* ésta, sea mujer
5. *ñiq apu* dice[s], soberano
6. *hinantima* todos cuanto hay
7. *chik'a kamaq* hasta poder expandir
8. *maypim kanki* ¿dónde estás?
9. *manachu rikhuykiman* ¿no podré verte?
10. *hananpichum* ¿estás en lo alto?
11. *urinpichum* ¿estás en lo bajo?
12. *kinrayñimpichum* ¿estás en los límites?
13. *qhapaq usnuyki* tu marcador poderoso
[para predecir tiempo]
14. *hayñillaway* respóndeme [diciendo ¡hay!]
15. *hanan qucha* lago de arriba
16. *mantarayaq* elemento en expansión
17. *urin qucha* lago de abajo,
18. *thiyankay kamaq* hacedor de este asiento
19. *runa wallpaq* animador del hombre
20. *apu* gran señor
21. *yanaykikuna kanman* habrían tus amados
22. *allqa ñawiywan* con mis ojos dolientes
23. *rikhuytam munayki* tú quieres mirarte
24. *rikhuptiy yachaptiy* cuando mire y cuando sepa
25. *unanchaptiy* cuando te señale [en la sayhua]
26. *hamuttaptiy* cuando reflexione y sepa
27. *rikhuwankim* me observarás

28. <i>yachawankim</i>	sabrás de mi
29. <i>intiqa killaqa</i>	el sol y la luna
30. <i>p'unchawqa tutaqa</i>	el día y la noche
31. <i>puquyqa, chirawqa</i>	el invierno y verano
32. <i>manan yanqachu</i>	no son en vano
33. <i>kamachisqa</i>	[a lo] ordenado
34. <i>purin</i>	tu camino
35. <i>unanchasqaman</i>	a lo establecido
36. <i>tupusqamanmi chayan</i>	a lo medido llega
37. <i>mayqanmi</i>	¿dónde está, tú [señal]?
38. <i>t'upa yawrikta</i>	pedra ventana [que marca el tiempo]
39. <i>apachiwarkanki</i>	me hacías llevar [la cuenta]
40. <i>hayñillaway</i>	respóndeme diciendo ¡jay!
41. <i>uyarillaway</i>	¡escúchame!
42. <i>manaraqpas</i>	aun cuando todavía no
43. <i>saykuptiy wañuptiy</i>	me he cansado y desfallecido

La “oración” vislumbra una condición reflexiva que indaga sobre el principio animador de la vida; el *kamaq* y su ubicación espacial. Sitúa una condición cognitiva al observar y buscar *hamut'ay*, lo cual implicó conocimiento del ciclo regular solar y lunar mediante la observación de los marcadores temporales [*saywa e intiwatana*]. Consigna la dualidad basada en *yanantin* [reciprocidad] que rige y están conformados en pares bajo condición de interdependencia, ante la ausencia de alguno de ellos queda en condición *ch'ulla*.¹² La existencia de uno sin el otro, implica ausencia del *yanantin*. El conjunto dual integra pacha como animadores de vida con sus concurrentes organizados en el conjunto dual:

12 (Goncales Holguín, 1989: 119) “*Chhulla*. Una cosa sin compañera entre cosas pareadas.”

Inti-Quilla/ punchaw-tuta/ pukuy-chirawl, los cuales tienen utilidad y rigen la armonía bajo determinado orden y medida; lo que se indica en la observación de los marcadores temporales en relación al ciclo astronómico. La dualidad también es evidente en la división espacial *hanan* [arriba] y *uray* [abajo], idea que rigió en toda organización espacial en cada *marka* y *llaqta*.

En el dibujo del folio [13v], que inserta Santa Cruz Pachakuti, *uray* forma parte del proceso natural, se encuentra la dualidad *qari-war-mi* [hombre-mujer] compartiendo existencia con los otros elementos conformantes de pacha entendida como naturaleza en la que forman parte indesligable. Indica *yuyay*, la reflexión como estructura ordenada del pensamiento sobre temporalidad y lugar mediante la inserción del *yanantin* [reciprocidad], condición usual para determinar *tinkuy* [encuentro] mediante una dualidad entre opuestos concurrentes.

Santa Cruz Pachacuti sobre los criterios de verdad y falsedad alude una “oración” de *Waskar Inka*, folio [39 r] el cual transcribimos:

llolla Uatica haochha auca sopay, chiquiymenta pallcoymantam
chirmayñiymantam camcam Cuzco capacpa aocancunacta mu-
charcayque callpa aysayuan callparicuyuan, aspacayñiyban runa
arpayñiy, camcam hillu suuacunacta<ca> ychapas, camcam aco-
ycuna<ta> runa uallpaqueypa haocha auca ñacatamuscampas
canquichic, chicalla<tac> hinallatac, mitaysanay <uillcaycuna-
pas> camcunaguaca rimachon camcancunactam, ari tonapa ta-
rapaca uiracochan pacha yachachip yanan ñiscaca chicnisuscanq
(Santa Cruz Pachacuti, 1993: 259-260)

Nuestra versión del texto:

- | | |
|------------------------------|-------------------------|
| 1. <i>Llulla watiqua</i> | mentiroso, instigador |
| 2. <i>jawch'a awqa supay</i> | cruel enemigo |
| 3. <i>supay chik'iymanta</i> | de mi gramadal excesivo |
| 4. <i>pallquymantam</i> | de mi deshonra |

- | | |
|-------------------------------|------------------------------------|
| 5. <i>chirmayñiymantam</i> | desde mi aguacero con ventisca |
| 6. <i>kanqan</i> | habrá |
| 7. <i>kusku qhapaqpa</i> | del poderoso kusku |
| 8. <i>awqankunaqta</i> | a sus rivales |
| 9. <i>mucharqayki</i> | te adoré |
| 10. <i>kallpa aysaywan</i> | extendiendo mis fuerzas |
| 11. <i>kallparikhuywan</i> | con todos mis afianzamientos |
| 12. <i>aspakayñiywan</i> | mis nubes de colores |
| 13. <i>runa arpayñiywan</i> | dijiste con sacrificio de gente |
| 14. <i>kanqa hillu</i> | habrá alimentos |
| 15. <i>swakunaqta[qa]</i> | los que hurtan |
| 16. <i>ichapas</i> | quizás, también |
| 17. <i>kanqan aquykuna</i> | habrá mis arenas |
| 18. <i>runa wallpaqiypa</i> | de mi constructor como hombre |
| 19. <i>hawcha awqaña</i> | [engaño] cruel adversario |
| 20. <i>qatamusqanpas</i> | también, lo que había cubierto |
| 21. <i>kanichiq</i> | seráis |
| 22. <i>chikalla</i> | poquitos |
| 23. <i>hinallataq</i> | y que así nomás, sea |
| 24. <i>mitaysanay</i> | mis descendientes por generaciones |
| 25. [<i>willkaykunapas</i>] | [y también mis nietos] |
| 26. <i>qamkunawa[n]qa</i> | que, con vosotras |
| 27. <i>rimachun</i> | hablen |
| 28. <i>kankunaqtam</i> | a vosotros que existen |
| 29. <i>ari tunapa</i> | sí, pequeñas |
| 30. <i>tarapaka</i> | águila real |
| 31. <i>Wiraquchan</i> | ¡donador de vida! |
| 32. <i>pachayachachiq</i> | el que enseña el universo |
| 33. <i>yanan ñisqaqa</i> | su dicho servidor |
| 34. <i>chiqnisisqanki</i> | te había odiado. |

Si bien la oración es la recusación del Inka al vaticinio desaceratado que le brindó un *wak'a* a su consulta, se define *chiqua* como un concepto de verdad basado en una predicción que debe confirmarse. La falsedad del augurio conduce a una circunstancia ética: la deshonra como forma de prevalencia del engaño. El esquema de verdad que alude se relaciona con *kama* y *sullul*, los que implican desechar condiciones adversas para la elaboración de una correcta predicción. “Cheqaruna” implica la condición de ejercer conocimientos con verdad, el *hamut'ay* necesario para brindar un futuro resultado a confirmarse.

PACHAKUTI INKA, REFORMADOR DEL TAWANTINSUYU Y EL SABER

Las referencias sobre el pensamiento del Inka Pachakuti provienen desde fuentes coloniales tempranas. Betanzos describió “sus pensamientos” sobre la reforma del calendario que se basaba en la cuenta temporal lunar; estableció nuevos sistemas para el registro del curso solar con la finalidad de determinar las fechas exactas de las actividades rituales y productivas (Betanzos, 1999). Guamán Poma señala que el Inka Pachakuti “conpuso [sic] fiestas y meses y pascuas y danzas.” (Guamán Poma, 1988: 89) Estableció los marcadores de tiempo a través de *saywa* [marcadores, hitos] que generan *llantu* [sombras] durante el ciclo solar. Cabello de Valboa describe que estableció las marcas temporales convocando un Consejo de *Amautas* que determinó la adopción del calendario basado en las marcas del ciclo solar en trescientos sesenta días, similar al calendario juliano (Cabello De Valboa, 1951).

Guamán Poma nos informa que el Inka “fundó pontífeses ualla uiza, conde uiza; hicheseros laycaconas; saserdotes y confesores.” Pachakuti expandió el *Tawantinsuyu* a nuevas fronteras y asimiló el *yachay* [saberes] de las otras naciones bajo su dominio. Estableció nuevos

conocimientos astronómicos para un mejor vaticinio del clima. Indica que “mandó matar a los hicheros falsos y a los dichos salteadores y a las dichas adúlteras y castigaua de pecados públicos muy mucho”. La aplicación de los conocimientos del calendario solar surtió efecto beneficioso al reconocerle que “hizo mucha hazienda de templos ydulos.” (Guamán Poma, 1988: 89).

Betanzos escribe que Pachakuti reformó todo el Estado Inka, instituyó normas para administrar un vasto territorio, reguló las costumbres mediante dieciocho ordenanzas que modificaron los esquemas organizacionales del ayllu y ubicó los linajes de los Cuscos en *hanan* y *urin*, dualidad espacial que se reprodujo en toda la organización del *Tawantinsuyu*. Con estas “ordenanzas” se le considera también un legislador que emitió normas jurídicas que rigieron en todo el espacio de los Andes (Betanzos, 1999).

Molina recogió textos de la reflexión del Inka Pachakuti a través de los *kipukamayuc* que representaban su *panaka* [linaje]. Entre sus oraciones que acopió, seleccionamos la primera que resume una condición reflexiva que deviene en un referente común entre las diferentes fuentes consultadas sobre el Inka.

De todas las oraciones transcritas por Cristóbal de Molina hemos seleccionado la transcrita en el folio [15v] cuya versión paleográfica es la siguiente:

A tisci uiracochan caylla uiracochan tocapo acnupo uiracochan camachurac cari cachon huarmi cachon ñispa llutac rurac camas-cayque churascai qui casilla quespilla cauçamusac maipim canqui ahupichu cocupichu puyupichu llantupichu hoyarihuay hayniguai y nihuai y may pachacama haycay pachacama cauçachihuay marcarihuay hatallihuay cay cuzcaitari chasquihuay maypis capapos uiracochaya. (Molina, 2008: 162).

Nuestra versión traducida es la siguiente:

Oración primera al animador

1. *Ah tiq̄si Wiraquchan* ¡Oh, [Sol] fundamento,
¡principio vital!
2. *qaylla Wiraquchan* Sol honroso en los límites
3. *tukapu aqnupu* vestido de símbolos muy galanos
4. *wiraquchan* donador de vida
5. *kamaq churaq* principio vital, hacedor
6. *qhari kachun* sea varón
7. *warmi kachun ñispa* sea mujer, diciendo
8. *lluʔaq ruraq* esculpes y haces en lodo
9. *kamasqayki* tu medida justa
10. *churasqayki* lo que has puesto
11. *qasilla qispilla* tranquilo y salvo
12. *kawsamusaq* viviré
13. *maypim kanki* ¿dónde estás?
14. *hawapichu* ¿estás tejido?
15. *ququpichu* ¿en los humedales?
16. *phuyupichu* ¿en la nube?
17. *llanthupichu* ¿en la sombra?
18. *uyariway* ¡escúchame!
19. *hayniway* ¡respóndeme, diciendo jay!
20. *iniway* dime
21. *imay pachakama* ¿Hasta qué tiempo?
22. *haykʔay pachakama* ¿Hasta lo infinito?
23. *kawsachiway* hazme vivir,
24. *marqʔariway* tenme en tus brazos
25. *hatʔalliway* cuídame, críame,
26. *kay qusqaytari* esto lo que te doy
27. *chaskiway* recíbeme
28. *maypi kaspapas* en cualquier lugar que estés
29. *Wiraquchalla* ¡Oh! Principio donador de vida

La oración refiere a *Inti* [Sol] como un principio esencial y establecerlo como fundamento de fecundación, como “animador”. Representa un iniciador o sustentador que se introduce como lo existente en su disposición presente; sin embargo, éste se oculta bajo una representación simbólica: “tukapu, aqnupu”. “kamachuraq” indica el fundamento que inicia la existencia; Gonçales Holguín anota que “huraq hinantinta” o “churaqinchiq”, se refiere a “el criador de todo que pone en el ser a cada cosa”, destacando que “churani” [*churay*], significa: “criar, poner en su ser”, *kamaq chura* es concebido como “iniciador que establece principios”, nos conduce a concebirlo como el “creador de cimientos [los fundamentos] en la existencia de los seres” que habitan *pacha* (Gonçales Holguín, 1989: 122).

El texto que recoge el pensamiento del Inka Pachakuti se establece la reciprocidad bajo condición de oposición complementaria: *ka-ri-warmi* [varón-mujer], que se ajusta a un patrón de tiempo y existencia; *kamasqayki* implica la condición de cumplir determinados plazos y no sobrepasarlos para alcanzar certeza en la búsqueda del principio esencial, situando la indagación en determinado espacio, tiempo o alguna condición de la reflexión. Una meditación de este tipo señala las condiciones para establecer comparativamente a una “ontología” sobre la condición de existencia y ser.

TÓPICOS REFLEXIVOS

Las oraciones recogidas en los tres incas indican la presencia de tópicos de reflexión que asemejan a alguna forma comparativa de “ontología”. A través de la designación “cay”, se alude al “ser” o “el estar” como designación para denotar existencia. La expresión *pacha* como “naturaleza” contiene una referencia indistinta entre “espacio” y “tiempo”, en la cual se establece relación horizontal entre los *hatunrunas*. Pacha define existencia a través de su representación en la organización dual *Hanan-uray* [arriba-abajo].

Yachay y *hamut'ay* representan el proceso de adquisición del conocimiento que se edifica bajo una condición de certeza, asociada a *checa* y *kama* como “verdad establecida”, mientras que *sullul*, es concebido como “verdad adquirida y sujeta a correcciones”, establecida después de examinar sus componentes desacertados, evitando caer en *llulla* y *ñukña* [falsedad, mentira] durante el vaticinio, presencia del engaño e ilusoria percepción de *pacha*.

La condición superior del ejercicio de sabiduría fue función de los *hamut'aq*, –quienes realizaban la reflexión–, fue alcanzar la condición *pachayachachiq*, “sabio que reflexiona” mediante *kamachikuy*, *kamachicusca* o *cunasca* [el “razonamiento”], de cuyo saber se beneficiaba el ayllu o la marka. El pensador originario que conoce y enseña *pacha* podía considerarse como *pachayachachiq*, el maestro que enseña y aprende sobre “la naturaleza”.

6. MOTIVOS POLÉMICOS

Mario Mejía Huamán

Publicó en 1999: *Tegse. La cosmovisión andina y las categorías quechua como fundamentos para una Filosofía Peruana y de América Andina* (Lima); y el año 2005: *Hacia una filosofía andina* (Lima). Su discurso sobre el estudio de la filosofía entre los Inkas puede revisarse en su ponencia titulada: *¿Existió una filosofía Inka?* Publicada en: *Actas del VI Congreso de Filosofía*. Iquitos, 2001, págs.351-362. Discurso que mantiene hasta la actualidad, siendo reacio a reconocer las huellas de la reflexión autóctona, muy a pesar de la evidencia documental existente que indica ejercicio filosófico entre los *hamut'aq*.

INTERVENCIÓN

El ponente no habla el quechua actual por lo tanto se invalidan su tesis sobre filosofía entre los Inkas. Las fuentes que menciona no son

confiables, porque ni Guamán Poma ni Garcilaso de la Vega fueron filósofos, por tanto, no pueden ser tomados como fuentes de referencia y consulta.

Las referencias a las que recurre el ponente sobre el origen del quechua son equivocadas, ¿acaso el Tercer Concilio Limense creó el quechua? Lo que sostienen [Alfredo] Torero y [Rodolfo] Cerrón Palomino carecen de consistencia, por sus posiciones cambiantes sobre su origen del quechua, primero dicen que surgió al norte de Lima y ahora último se afirma que su origen hay que situarlo en la región amazónica.

Respuesta:

Dividiré mis réplicas en base a tres argumentaciones que ha presentado Mejía Huamán.

A) LEGITIMIDAD DE LA INVESTIGACIÓN

- Mario Mejía incurre en argumentación *ad hominem*: el hecho de no tener la condición “quechua-hablante” [diría más bien, “chinchaysimi hablante”], no implica requisito alguno que impida la investigación sobre el pensamiento autóctono. Negar al mensajero no implica impugnar el mensaje. El tema se viene tratando desde la segunda década del siglo veinte, lo que se conoció como la “polémica del indigenismo” y aún continua el debate.¹³ El estudio lingüístico y los contextos de la interpretación de las fuentes coloniales que recogen oraciones en *chinchaysimi* plantea un reto a dilucidar: la fidelidad de la fonética y semántica originaria recogida a partir del siglo XVI y su traducción en el pensamiento contemporáneo.

Mejía parte de un argumento situado en el etnocentrismo. Lo que denomina “filosofía andina” solo podría entenderse a partir del

13 En este caso incluye el *Coloquio sobre Cultura y filosofía Incas*, organizado por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco en 1965.

quechua cusqueño intervenido hablado en la actualidad, sin comprender que en la raíz de lo “andino” concurren desde el pasado una diversidad idiomática para el tópico reflexivo en estudio: aymara, puquina, jaqaru, sec, muchik entre otros. Habría que hablar todos estos idiomas como requisito para investigar el tema, habida cuenta que muchos vocablos reflexivos muestran presencia cruzada de idiomas originarios. Su postura es distante con la objetividad histórica y diversidad cultural que nos caracteriza, por ejemplo, véase el caso del religioso huamanguino Luis Jerónimo de Oré, quien en su libro *Symbolo Catholico Indiano* [1598] incluyó textos en puquina, aymara y chinchaysimi, y no proclamó que sus lectores hablasen todos los idiomas que transcribe.

Para el caso nuestro que alude Mejía, nos auxiliamos con varios lingüistas para la investigación y traducción del *chinchaysimi* de los siglos XVI y XVII, además de contar con el *Lexicón* y la *Grammática* de Domingo de Santo Tomás, ambos publicados en 1560, que son referentes obligados para la comprensión de los significados más primitivos utilizados en el pensamiento autóctono, contando además del *Vocabulario Aymara* de Ludovico Bertonio [1612].

Mejía Huamán utiliza un inadecuado “aparato crítico”: parte del criterio que sostener “filosofía andina” solo es posible estudiarla desde la actualidad. Los procesos del pensamiento autóctono requieren estudios desde múltiples disciplinas, los que incluyen antropología, arqueología, lingüística [fonética y semántica], historia colonial, paleografía, filosofía colonial, entre otros. El estudio del pensamiento autóctono también requiere incorporar dos enfoques: 1. “colonialidad del poder”, para comprender los procesos de imposición colonial hispana que ha sometido el pensamiento y saber originario, sin tal perspectiva es difícil que comprenda como y porqué se han invisibilizado los aportes de nuestros *hamut’aq* y de cómo se ha modificado la lingüística autóctona. 2) Inserción de una “filosofía intercultural” para comprender los proce-

sos de intercambio entre saberes y las fronteras entre lo propio y lo externo, enfoque que posibilita comprender adecuadamente los procesos de afirmación cultural. Mejía Huamán seguirá buscando el arch[arché] griega entre los Inkas sin comprender que los enfoques teóricos anteriormente aludidos posibilitan una mejor comprensión y distinción entre lo propio y lo ajeno.

B) SOBRE LA CONFIABILIDAD DE LAS FUENTES HISTÓRICAS

Para reafirmar su postura que no existió filosofía Inka incurre en el rechazo de las evidencias que emergen desde las fuentes coloniales. Dicho “negacionismo” parte de un anacronismo y, sobre todo, prejuicio. Quienes ejercitaron la filosofía usualmente lo hicieron fuera de la academia. Considerar que es necesario poseer algún membrete oficial como requisito *sine qua non* que autorice el ejercicio reflexivo es muy discutible, desconoce el universo de pensadores autodidactas que generaron pensamientos que guiaron la filosofía en cada época.

Mejía Huamán impugna al Inka Garcilaso de la Vega como fuente legítima, cuando escribe en los *Comentarios Reales* que los Amautas fueron los “filósofos del Inka”. Al parecer no está informado que el mestizo cusqueño tradujo al español la obra *Dialoghi d'amore (Diálogos de amor, 1535)* del filósofo neoplatónico León Hebreo [seudónimo de Judah Abravanel]. El ejercicio de la filosofía fue parte de su formación autodidáctica y hay huellas del pensamiento neoplatónico en su obra. Los filósofos autóctonos que menciona son reales y no es invención imaginativa del mestizo cusqueño, los menciona desde una visión comparativa sobre la similitud de sus funciones, como pensadores autóctonos. Deslegitimar la publicación de los *Comentarios Reales de los Incas* es un colosal desatino, aún más, dado que su obra influyó en el pensamiento filosófico de la ilustración.

La negación de la *Carta* Manuscrita de Phelipe Guamán Poma de Ayala como fuente legítima del pensamiento autóctono manifiesta una absurda objeción por desconocimiento. El cronista ayacuchano auxilió a Cristóbal de Albornoz durante la “extirpación de la idolatría”. Estudió la filosofía de su época en la biblioteca del religioso, nombra los textos de autores europeos que leyó, los cuales alude en su *Carta*. Las alusiones comparativas que escribe entre las funciones del filósofo europeo y de los *kamasqa* y *amauta runa* [pensadores originarios], le sirve para informarnos que el pensamiento reflexivo también se ejercía en el *Tawantinsuyu*.

Cuando Guamán Poma dibuja y nos explica sobre el filósofo Juan Yunpa –que aun subsistía en su tiempo–, describe los tópicos de su reflexión en lo que hoy podríamos denominar “naturalismo”, refiere los tópicos que hemos señalado en el pensamiento de los tres Inkas mencionados anteriormente.

Negar filosofía Inka porque las evidencias no cuadran con las propias perspectivas de sostener “filosofía andina” considerando que se trata de un tópico contemporáneo, presenta una argumentación poco rigurosa. No se ha dado el trabajo de ampliar sus horizontes en la búsqueda de lo que denomina “filosofía andina”, tiene raíces hace más de quinientos años. *A fortiori*, aparte de ambos autores que ha recusado hay otros cronistas que afirman que existieron filósofos entre los Inkas, tal como anotamos anteriormente: El Inka Garcilaso de la Vega, Martín de Murúa, Giovanni Anello Oliva, Antonio de la Calancha, Fernando de Montesinos entre otros.

C) SOBRE EL ORIGEN DEL QUECHUA

Los actuales “quechua-hablantes” utilizan un sistema comunicativo que ha sufrido intervención lingüística hispana que trajo como consecuencia modificación de sus significados originales, condición

que Mejía Huamán parece no comprender. Considera que para estudiar la “filosofía andina” es suficiente recurrir al uso actual del quechua, no se percata que también hay asimilación e intercambio con el aymara y existen huellas lingüísticas que se fusionan con el puquina, lo que puede notarse en la toponimia utilizada en todo el Cusco y Arequipa.

No percibe que se debe ingresar al campo lingüístico-histórico para hurgar las fuentes originarias del esquema evolutivo del idioma autóctono, no solo del idioma, sino también de los procesos del pensamiento y las instituciones que se formaron después de 1533, que a partir de los cuales hay información en castellano colonial.

Desconoce que fue a partir del Tercer Concilio Limense de 1582-84 que se instituyó las “lenguas generales” [quechua y Aymara], imponiéndose dos idiomas sobre las diferentes lenguas regionales –la que incluía el puquina hablado por los Inkas–, conclave cristiano que modificó intencionalmente los usos semánticos y fonéticos del idioma de los *chinchas* adoptado por los cusqueños, que será denominado “quechua”.

Tanto *Lexicones* como *Vocabularios* coloniales para efectos de la catequización alteraron términos que originalmente significaban un contexto de referencia distinta, tal como puede verse, por ejemplo, en *watuy*, –vaticinador beneficioso–posteriormente traducido como “hechicero que causa daño”. Esto puede verse inclusive en el *Diccionario* del religioso Jorge Lira publicado en 1944.

Hablar desde un idioma intervenido no concede autoridad para descalificar otros estudios y aun menos cuando no se ha investigado con rigor en el campo de la “lingüística andina”. La tesis de Alfredo Torero y Rodolfo Cerrón Palomino sobre el origen del *chinchaysimi* son las mejores aproximaciones lingüísticas-reconstructivas que nos permiten comprender que lo que se denomina “quechua” no se originó en el Cusco, sino en la región *Waywash* –norte de Lima– y que se irradió

hacia el sur. Los Inkas adoptaron el *chinchaysimi* como instrumento comunicativo “panandino”, como idioma de intercambio comercial y administrativo, sin renunciar a su propio uso del idioma puquina.

PABLO GUADARRAMA

Filósofo cubano residente en Bogotá. Publicó el año 2012: *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, Vol. I, Bogotá, Universidad Católica de Colombia. Su discurso es coincidente con el filósofo peruano David Sobrevilla, ambos rechazan cualquier atisbo de reflexión autóctona en nuestro continente. Sostiene Guadarrama la inmadurez del ejercicio reflexivo cuya frontera insalvable hace que "algunos de estos pueblos llegasen al nivel de madurez intelectual propio de la vida filosófica [europea]". Desde una perspectiva *universalista asuntiva* evalúa la historia de nuestros pueblos originarios desde una perspectiva muy distante. En su discurso está ausente el análisis de la condición colonial y el colapso que ocasionó en los pueblos originarios. El marxismo que adopta muestra una condición eurocéntrica, reduce el espacio del análisis histórico a criterios occidentales sin atender las categorías del pensamiento que surgen desde la propia historia —tómese el caso de los tainos y de su exterminio en Cuba—. En su conferencia: *Marxismo y antimarxismo en América Latina: crisis y renovación del socialismo* realizado el 19 de junio y organizado por el CEPIB-UV, indicó su rechazo a lo que él denominó "latinoamericano-centrismo", refiriéndose a la postura emergente en defensa y reivindicación de los saberes y reflexión de nuestros pueblos originarios. Considera que no existe alguna forma de “filosofía” que sobrepasen los criterios establecidos por la tradición europea: afirma que nuestros pensadores autóctonos “no llegaron a tener condición filosófica debido a que carecían de la ciencia y el saber originado desde la filosofía Europa”.

INTERVENCIÓN

En esta disertación, sus criterios y posturas reiteran lo expresado líneas arriba, por lo responderé a sus cuestionamientos dividiendo mis respuestas en base los tópicos que ha planteado.

A) SOBRE UNIVERSALISMO Y EUROCENTRISMO

Evidentemente Guadarrama asume una postura “asuntivista” de la filosofía como legitimidad de su ejercicio. José Carlos Mariátegui escribió en 1925 dos textos donde señaló las condiciones entre “nacionalismo” e “internacionalismo”.¹⁴ Sostiene el Amauta que no podemos sustraernos de la influencia europea, “nos movemos dentro de la órbita de la civilización occidental”, estamos insertos en ella desde el idioma, las máquinas y hasta la moda; pero tal condición no impide estudiar sobre nuestra propia evolución reflexiva, de tomar en cuenta nuestra condición de ser un “fragmento del mundo”.

“Universalismo” no significa la renuncia la propia identidad. ¿Por qué *universalismo* debe significar dominación sobre otras culturas no europeas? En el diálogo filosófico no debemos renunciar a lo que somos para adoptar una cultura que no es la propia. Es extendida la tesis que para “ser universales” debemos renunciar y olvidar nuestros orígenes y hacer una filosofía imitativa que siquiera roce la propia condición y realidad; se debe filosofar más desde una realidad ajena y desde la periferia antes que desde la propia condición.

Una postura universalista asuntiva propende a que debemos alejarnos de los discursos autoctonistas para fundirnos en la cultura universal mediante la renuncia absoluta de nuestras propias raíces, consideran banal participar en el dialogo universal de la filosofía reivindi-

14 Mariátegui, José Carlos: “Lo nacional y lo exótico” En: *Peruanicemos al Perú* (1980) pp.25-29; “¿Existe un pensamiento hispano-americano?”, En: *Temas de nuestra América* (1979) pp. 22-30

cando nuestras reflexiones originarias. Lo que caracteriza a un eurocéntrico –sostiene Claudio Chipana–, es que se niega a las culturas fuera de Europa el mismo valor ontológico que ellas utilizan. El eurocéntrico no acepta que todas las culturas sean iguales, menos que hayan “otras filosofías”, desde su visión exclusivista la periferia debe reflexionar sobre los restos de su banquete, no ofrece ningún espacio para la originalidad y creatividad desde nuestras propias raíces históricas.

B) EN TORNO AL “LATINOAMERICANO-CENTRISMO”

Sobre la condición del filosofar en nuestro continente, desde 1842 Juan Bautista Alberdi planteó las condiciones de su ejercicio como imitación de corrientes europeas. Los enfoques de su ejercicio han variado en el tiempo, desde la pregunta de Salazar Bondy por la existencia de una filosofía en nuestra América y la respuesta de Leopoldo Zea que debemos filosofar “sin más”.

Se plantea que la filosofía latinoamericana debe abandonar la condición “sucursalera” de la filosofía europea, para esto debe tener “alas y raíces” instalar la creatividad en la reflexión Latinoamericana como manifestación de originalidad. Alas para “volar” en la “universalidad” de la filosofía, pero con fuertes raíces en la propia tradición originaria. ¿Desde cuál perspectiva abordamos nuestra propia condición reflexiva originaria? Es necesario atender una condición colonial a la que fuimos sometidos, hay posturas que proponen la hibridación cultural, una unión entre lo propio y lo hispano que denominan “mestizaje”, un proceso de fusión cultural y aculturación, donde el elemento originario ha desaparecido con todas sus manifestaciones de existencia y ha pasado a ser “invisible” dentro de una filosofía “aculturada”.

Nuestra postura autoctonista reivindica la sabiduría reflexión de nuestros pueblos originarios, sus modos del pensar y, sobre todo, el andamiaje de sus pensamientos originales.

La memoria de quienes somos y qué representamos ante la filosofía contemporánea, representa un reto para reivindicar lo que hemos aportado incluyendo sabiduría y pensamiento original. Debería revisar Guadarrama la propuesta desde la *filosofía intercultural* que propone Raúl Fornet-Betancourt: el diálogo filosófico no puede ser legítimo si es que proviene desde una sola fuente de memoria.

Considerar como un “centrismo” el resurgimiento de la postura autoctonista en Latinoamérica, resulta excesivo y hasta abusivo. Es muy temprano para señalar una cualidad que aún no posee el pensamiento filosófico en Latinoamérica. Hay dificultades en comprenderla como un “centro” debido a la concurrencia de diversidad idiomática y el lento rescate de las raíces reflexivas antes invisibles en el circuito cultural filosófico.

Nuestras propuestas no son la lid entre un “etnocentrismo autoctonista” versus el “etnocentrismo universalista”, es la emergencia de una propuesta filosófica que reivindica sus raíces históricas autóctonas, que, sin desconocer todo lo que ha producido, no niega tampoco la filosofía surgida en Europa. No sostenemos una postura hegemónica, ni exclusivista, necesitamos rescatar y situar al pensamiento surgido en nuestro continente en dialogo horizontal que enfrente al monologo que plantea la tradición filosófica europea y que repite en sus argumentaciones de como caracterizar el pensamiento filosófico surgido en nuestro continente.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Joseph de (1979) [1613]. *Historia Natural y Moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.

Altieri, Andrés et. al. (1990). *Quipu y yupana*. Lima: Concytec.

Arellano, Carmen (1999). “Quipu y tocapu sistemas de comunicación inca” en *Los incas. Arte y símbolos*, Lima: Banco de Crédito del Perú.

Ascher, Marcia y Ascher Robert (1997). *Mathematics of the Incas. Code of the Quipu*. Washington: Dover Publications.

Betanzos, Juan de. (1999). *Suma y narración de los incas*. Cusco: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.

Brokaw, Galen (2010). *A History of the khipu*. New York: Cambridge University Press.

Burns, William (2010). *El mundo de los amautas*. Lima: Universidad Alas Peruanas.

Cerrón, Rodolfo (2012). *Las lenguas de los incas: el puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt: Peter Lang.

Cabello de Valboa, Miguel (1951). *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo*. Lima: Instituto de Etnología Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Calancha, Fray Antonio de la (1974-1981). *Corónica moralizada del orden de nuestro padre San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares en esta monarquía*. Lima: Ignacio Prado Pastor.

Cieza de León, Pedro (2005). *Crónica del Perú. El señorío de los incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Concilio Limense (1984). *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los indios...* Lima: Petroperú.

De Las Casas, Bartolomé (1892). *Las cosas de las antiguas gentes del Perú*. Madrid: Tipografía Manuel G. Hernández.

De Las Casas, Bartolomé (1969). *De regia potestate o derecho de autodeterminación*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen, eds. (2011). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*. México: Siglo XXI.

Fornet-Betancourt, Raúl (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Frame, Mary (2014). “Tokapu, un código gráfico de los Incas. Segunda parte: las configuraciones y familias de los elementos”. En *Sistemas de notación Inca: Quipu y tocapu. Actas del simposio internacional Lima 15-17 enero 2009*. Lima: Ministerio de Cultura.

Garcilaso de la Vega, Inka (1976). *Comentarios Reales de los Incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

González Holguín, Diego (1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Heidegger, Martín (1963). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Cruz del Sur.

(1960). *¿Qué es eso de Filosofía?* Buenos Aires: Sur.

Guamán Poma de Ayala, Felipe (1988): *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. México: Siglo XXI.

Jara, Victoria de la (1975). *Introducción al estudio de la escritura de los inkas*. Lima: INIDE.

Jara, Victoria de la (1972). “El desciframiento de la escritura de los inkas”. En *Arqueología y sociedad* N° 7-8. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Jara, Victoria de la (1970). “La solución del problema de la escritura peruana.” En *Arqueología y sociedad*. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Jara, Victoria de la (1967). “Vers le Dechiffrement des Ecritures Anciennes du Pérou.” En *Sciences Progress*. Berlín. S.p.i.

Jara, Victoria de la (1964). *La escritura peruana y los vocabularios quechuas antiguos*. Lima: Lux.

Julien, Catherine (2011). “El quipu en el imperio incaico”. En Arellano, Carmen y Gary Urton eds. *Atando cabos*. Lima: Ministerio de Cultura.

Kusch, Rodolfo (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.

López de Gómara, Francisco (1922). *Historia general de las Indias*. Madrid: Calpe.

Molina, Cristóbal de (1960). *Ritos y fábulas de los Incas*. Buenos Aires: Futuro.

Molina, Cristóbal de (2008). *Relación de la fábulas y ritos de los incas*. Lima: Universidad San Martín de Porras.

- Mazzi, Víctor (2016). *Inkas y filósofos. Posturas, teorías, estudio de fuentes y reinterpretación*. Lima: edición del autor.
- Milla, Zadir (1990). *Introducción a la semiótica del diseño andino precolombino*. Lima: Concytec.
- Murúa, Martín de (2001). *Historia General del Perú*. Madrid: Dastín S.L.
- O'gorman, Edmundo (1958). *La invención de América. El universalismo de la cultura de occidente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oliva, Anello (1998). *Historia del reino y provincias del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Oré, Luis Jerónimo (1992). *Symbolo Catholico Indiano*. Lima: Australis.
- Pärssinen, Martti & Jukka Kiviharju (2004). *Textos andinos. Corpus de textos khipu incaicos y coloniales*. Madrid: Instituto Iberoamericano de Finlandia - Universidad Complutense de Madrid.
- Pérez Bocanegra, Juan (2012). *Ritual formulario e institución de Curas para administrar a los naturales de este Reyno los Santos Sacramentos...* Cusco: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.
- Polo de Ondegardo (1584). *Tratado y averiguación de los errores y supersticiones de los indios*. Lima: Antonio Ricardo.
- Quilter, Jeffrey y Gary Urton eds. (2002): *Narrative threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu*. Austin: University of Texas Press.
- Radicatti di Primeglio, Carlos (2006). *Estudios sobre los quipus*. Lima: Cofide- Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Reinhard, Johan "A 6,7000 metros niños incas sacrificados quedaron congelados en el tiempo" en *National Geographic en Español*. 1999, N° 5, México: National Geographic.
- Rojas, David de (2008). *Los tokapu: graficación de la emblemática inca*. La Paz: Cima.
- Román y Zamora, Jerónimo (2018). *Repúblicas de Indias: idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista*. La Coruña: Órbigo
- Santa Cruz Pachacuti, Juan (1993). *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú*. Cusco. Instituto Francés de Estudios Andinos-Centro Bartolomé de Las Casas.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (1942). *Historia de los Incas*. Buenos Aires: Emecé.

Santo Tomás, Domingo de (1951a). *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Santo Tomás, Domingo de (1951b). *Grammática o arte de la lengua general de los indios del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Silverman, Gail (2012). *The signs of empire Inka writing*. Cusco: Kopy Graf EIRL.

Sobrevilla, David (1999). *Repensando la tradición de Nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.

Torero, Alfredo (2007). *El quechua y la historia social andina*. Lima: Pedagógico San Marcos.

Torero, Alfredo (2005). *Idiomas de los Andes. Lingüística e historia*. Lima: Horizonte.

Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco. (1965): *Coloquio sobre cultura y filosofía incas. Versión literal*. Cusco: Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco.

Urton, Gary (2017). *La historia Inka en nudos. Leyendo khipus como fuentes primarias*. Trujillo: Universidad Nacional de Trujillo-University of Texas Press.

Zárate, Agustín de (1944). *Historia del descubrimiento y conquista de las provincias del Perú, con las cosas naturales que allí se hallan, y los sucesos que ha auido*. Lima: Imprenta D. Miranda.

Zuidema, Tom (2011). *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado*. Lima: Congreso del Perú-Pontificia Universidad Católica del Perú.

MIGRACIONES VISUALES ENTRE ARTE Y POESÍA EN CHILE 1973-1989

Jorge Polanco, David Bustos, Jonnathan Opazo

I. APROXIMACIÓN TEÓRICA

Estos textos muestran los lineamientos centrales que hemos estado trabajando escritores, investigadores y estudiantes a partir del Fondecyt Iniciación 11190215¹. Nuestra intención es compartir los planteamientos y la perspectiva de un horizonte de problemas, junto con algunas observaciones en proceso y síntesis de pesquisas, tanto en archivos como interpretaciones provisorias de un mapa todavía por construir. Hemos recurrido a entrevistas, rastreo de materiales (revistas, libros y publicaciones en diversos formatos) y consultas en bibliotecas —hasta el inicio de la pandemia—, indagando las “resistencias gráficas” y poéticas en el periodo indicado.

1. Planteamiento del problema

La propuesta consiste en llevar a cabo una investigación sobre la introducción de la “imagen visual” en la poesía chilena durante el período de la dictadura cívico-militar, considerando la importancia que esta discusión reviste tanto en términos estéticos, literarios, políticos como filosóficos. La intención es elaborar una reflexión desde la literatura y la teoría del arte,

1 Equipo de trabajo: Investigador responsable: Jorge Polanco. Instituto de Filosofía, Universidad Austral de Chile; trabajo técnico: Jonnathan Opazo; tesis de magíster: David Bustos (UAH), Felipe Ríos (UACH), Sofía Barría (UACH); tesis de pregrado: Josefina Cañas (UACH). Colaboración: Isidora Vicencio (UACH).

a propósito de escrituras que plantean en obra una discusión compleja en torno a los géneros literarios, los límites de las disciplinas, el estatuto del lenguaje, las políticas de las formas y la concepción del quehacer poético. Uno de los enfoques fundamentales de la investigación consiste en examinar las diversas “alteraciones” provocadas por la visualidad en la "escritura poética", de modo tal que las nociones de géneros literarios, de libro, autoría, concepto de poesía, entre otros elementos propios de este oficio, se ven modificados y/o ampliados. De esta manera hemos analizado en otros textos la obra de poetas chilenos que han trabajado la visualidad, buscando explorar los vínculos entre escritura e imágenes y las consecuencias teóricas de esta incorporación visual en la labor poética.

Como señalaremos, esta investigación contiene al menos tres perspectivas relevantes: Primero, la “importancia heurística” de recabar información que está precariamente abordada, y quizás solo enunciada (muchas veces por los mismos poetas), pero no examinada en una mirada en conjunto como un quehacer que requiere de una forma de ingreso que no se remite solo a la poesía visual, sino a una práctica de escritura visual que precisa de un enfoque que ilumine el objeto de estudio. Segundo, la “importancia analítico hermenéutica” que reúna el material para ser abordados y contrastados con conceptos adecuados de análisis, partiendo desde el enfoque de la imagen visual. Tercero, la “importancia estético política de la literatura” que indica un quehacer y una manera de transformar los interdictos de la época, gracias al trabajo con el lenguaje. Estos tres ejes de lectura indican énfasis que todavía seguimos desarrollando en la investigación.

1.1.- Imagen literaria e Imagen visual

Aunque podría desarrollarse una mirada de largo aliento referida a algunos poetas claves de la literatura chilena del siglo veinte, en el contexto de los tres años de investigación el marco está acotado

a la reflexión del período consignado (1973-1989), intentando a su vez “ampliar y clarificar conceptualmente” la práctica de escritura ligada a la imagen visual, en lugar de la imagen lingüística y/o literaria. En efecto, el concepto de imagen visual implica el uso de elementos textuales, fotográficos y objetuales, entre otros recursos provenientes principalmente de las artes visuales, donde la mirada recae más que en el significado de las letras en la iconografía (o “imágenes sensibles”, de acuerdo a Zamora, 2015). La imagen literaria, en cambio, imbrica la significación mental comprendida en el uso literario de las palabras. La imagen literaria puede observarse con mayor precisión –según la clasificación de Ezra Pound– en la *fanopea*, donde el estilo poético de un escritor enfatiza la imagen mental que suscitan las palabras, por sobre los giros contextuales e irónicos (*logopea*) o la música del verso (*melo-pea*) (Pound, 1970; Claro, 2012).

A partir de esta primera delimitación, la investigación busca “ampliar y clarificar conceptos analíticos sobre la escritura poética”, entrevistados por primera vez en el estudio en torno a la obra de Juan Luis Martínez, cuya escritura implica un desplazamiento de la centralidad de las palabras por otros recursos expresivos (tales como el fotomontaje, el collage, el cómic, la ilustración, la inclusión de objetos, el libro-objeto, etc.), instaurando una puesta en cuestión de estos procedimientos y los géneros literarios. En concordancia con una época y una práctica poética que privilegia la imagen visual, Martínez desenvuelve un quehacer artístico en que la visualidad es empleada como medio “expresivo” y a la vez cuestionada en su capacidad de representación. De este modo, su escritura continúa una vertiente de la poesía chilena que ahonda en el examen del lenguaje (Nicanor Parra, Enrique Lihn, Rodrigo Lira, Gonzalo Millán, entre otros) y busca llevar al límite la “expresión” -al punto de poner en duda este término-, incorporando elementos que no solo se concentran en las palabras.

1.2.- Poeta precario y poeta fundante

En *La zona muda. Una aproximación filosófica a la poesía de Enrique Lihn* (Universidad de Valparaíso/ Ril Editores, Santiago, 2004. Prólogo de Adriana Valdés), se plantea como un eje de la discusión la delimitación y práctica de la noción del poeta precario, comparado con el de poeta fundante en la versión tanto nerudiana de la poesía en el *Canto General* como heideggeriana en su lectura de Hölderlin; cuya comprensión se establece como vate del ser y de la historia al entregar supuestamente un destino y un sentido al pueblo (“Vengo hablar por vuestra boca muerta”, versifica Neruda en el *Canto General*) en la medida en que cumple un rol capaz de traducir lo sagrado a los mortales y mostrarles un habitar poético (Heidegger, 1997). En cambio, el poeta precario escribe desde los restos, a partir de la desconfianza del lenguaje y sus potencialidades expresivas. De acuerdo con María Luisa Fisher, Enrique Lihn poetiza en el *Paseo Ahumada* la precariedad, cuyos poemas no hablan de un canto general de América y sus ciclos estelares, sino de un canto particular enfocado a la peculiaridad de una calle y los sujetos marginados en el neoliberalismo, donde el poeta reconoce el dilema lingüístico de hablar por los mendigos, a pesar de la necesidad ética de hacerlo (Fisher, 1991). Así, en Lihn el estatuto del poeta se pone en cuestión, tanto en el quehacer del oficio como en la poesía en general, afectando la confianza en las capacidades del lenguaje.

1.3.-El desplazamiento de la centralidad de las palabras

El concepto de poeta precario es examinado en relación con la escritura de Juan Luis Martínez. Continuando el cuestionamiento del lenguaje, este peculiar poeta ofrece un sutil giro al sumar la visualidad como una ampliación y al mismo tiempo revisión de los límites del género. En vez de confiar plenamente en los recursos de la imagen visual, pone entredicho, por una parte, la centralidad de las palabras en la es-

critura poética, desplazando la mirada hacia la visualidad y, por otra, recurre al juego y al humor como procedimiento que establece una incertidumbre del sentido, resquebrajando las capacidades de representación de las imágenes. De esta manera, Juan Luis Martínez afirmará que es un poeta apocalíptico, al poner en tela de juicio la seguridad del sentido desplegado en la lengua y, por ende, del destino de la época. Al modo de la portada de su libro *La Nueva Novela* (1977), donde aparece la fotografía de casas en medio de un escenario catastrófico, Martínez profundizará procedimientos estéticos que trabajan con escombros (como el fotomontaje, las transparencias, las citas, la inserción de recortes periodísticos, diagramas, etc.), dando cuenta de esta visión apocalíptica. Incluso, como señalamos en algunos capítulos de *Juan Luis Martínez, poeta apocalíptico* (2019), su obra empleará el juego y el humor como formas de poner en crisis la supuesta univocidad del sentido. Sin embargo, esta concepción catastrófica del quehacer artístico no implica un conservadurismo. Por el contrario, su escritura y visualidad están abiertas a nuevas estrategias y recursos estéticos, aunque sopesados por la incertidumbre de la potencia representativa del lenguaje (entendiendo este último no solo centrado en el signo lingüístico, sino también abierto a la imagen visual y la incorporación de objetos). Cuando Martínez se refiere a una “crisis de época” (Martínez, 2003) sugiere implícitamente en obra que nuestro momento histórico propende hacia la visualidad y, junto con ello, a maneras diversas de legibilidad; de modo semejante a como Walter Benjamin advirtió tempranamente en las primeras décadas del siglo veinte. En *Sobre la fotografía*, el filósofo sostiene —parafraseando a Moholy-Nagy— que “el analfabeto no será quien no sepa leer, sino quien no sepa leer una imagen” (Benjamin, 2007). Este sutil giro de los modos de lectura, acendrados en Martínez a partir del quehacer artístico, imbrica pensar el lenguaje como un “campo minado” y la labor del poeta como una peculiar forma de trabajo con

los signos. En vez de asumir la concepción de la poesía como un gesto meramente “conservador” o “alejado de la realidad”, habría que sopesar —tal como plantea Jacob Taubes (2010)— que gran parte de los apocalípticos han sido revolucionarios, en la medida en que comprenden su época ubicada en un umbral pronto a derrumbarse, aumentando la presión por cumplir esta expectativa. Al autodenominarse como poeta apocalíptico, Martínez desenvuelve una escritura donde el sentido y la exploración de las formas son puestas en duda; su propuesta poética estriba en un agotamiento y ampliación paradójica de los recursos expresivos, en consonancia con una época en que los medios técnicos de reproducción incitan nuevas formas de recepción estética.

1.4.- Incidencia de la imagen visual

Como hemos señalado en el prólogo al libro *Pajarístico. Aproximaciones a la obra de Juan Luis Martínez* (2015), no habría que entender el trabajo de este poeta como separado de sus pares. Para ellos el modelo de análisis que proponemos se asienta en la “imagen visual”, y no necesariamente la poesía visual, puesto que es necesario “ampliar la mirada hacia cómo ingresa la visualidad en la relación con los textos” (Flusser, 2014). Este enfoque implica un desarrollo conceptual, cuya búsqueda consiste en sopesar la incidencia de la imagen visual en la poesía chilena escrita en dicho periodo. La mirada en conjunto —no solo monográfica— permitiría establecer una discusión literaria en torno a la relación entre estética y política. Por lo demás, es necesario resaltar que Martínez comparte “hábitat” con otros escritores que introducen la imagen visual en su trabajo, y de esta manera establecen concepciones poéticas que dialogan y ponen en tensión mutuamente sus escrituras. En efecto, en sintonía crítica con otros poetas chilenos, la escritura de Martínez dialoga a partir de su singularidad con textos como los de Vicente Huidobro, Guillermo Deisler, Ludwig Zeller,

Nicanor Parra, Arturo Alcayaga Vicuña, Enrique Lihn, Rodrigo Lira, Jorge Torres, Alexis Figueroa, Ronald Kay, Elvira Hernández, Tito Valenzuela, Raúl Zurita, Gonzalo Millán, Cecilia Vicuña, Eduardo Parra, Jorge Narváez, Maha Vial, Pedro Guillermo Jara, Luz Sciolla, No Vásquez, entre otros escritores que abordaron —o todavía abordan— los umbrales de la visualidad y/o materialidad de los soportes. En vez de una escritura original o “adánica”, lo que pretendemos es configurar una perspectiva en secuencia, repeticiones, diálogos y tensiones entre los poetas chilenos que comienzan a perfilar su trabajo hacia la imagen visual, sin necesariamente definirse como poetas visuales. Esta incorporación de la visualidad reviste varios síntomas que enfatizan el lugar crítico de la poesía chilena, al aguzar la mirada sobre el lenguaje y las transformaciones históricas aquilatadas desde las formas literarias. Y, a la vez, sus textos parecieran interrogarnos acerca de la condición política del ser humano, unida con la de su lenguaje. El panorama poético chileno entrecruza influencias y diálogos diversos, cuyo merodeo visual incita la transformación de los signos. La convergencia e insistencia en la visualidad implica antecedentes revolucionarios, como el ejemplo paradigmático de Guillermo Deisler; pero también de resistencia política contracultural, como en el caso de Enrique Lihn. Vale decir, el desplazamiento hacia el trabajo visual en la poesía chilena reviste diversos propósitos y exigencias, vinculado a la legibilidad histórica y a los poetas que han decidido ampliar los registros de su escritura. Este giro implica que esta poesía no se limita a las palabras, indicando implícitamente un cuestionamiento político de las formas (Ranciére, 2011). La introducción de la visualidad no se determina por una legibilidad unívoca. De ahí la importancia de contrastar las poéticas y sus efectos.

Ahora bien, al indicar la importancia de la imagen visual, queremos enfatizar que nuestra investigación no busca reducirse a la poesía visual, aunque la considera. Si bien en una primera etapa hemos tenido

que llevar a cabo una pesquisa heurística de la poesía visual chilena comprendida en los años indicados, que ya hemos adelantado en otros estudios, seminarios y en las respectivas tesis, nuestro interés consiste —principalmente— en poner en escena una discusión conceptual acerca de la utilización de la imagen visual en la poética de estos escritores chilenos (labor que falta por explorarse suficientemente en las investigaciones al no existir un canon ni antologías al respecto). En especial, el estudio se enfoca a contrastar el significado que tiene para los géneros literarios y el lenguaje esta carga de sentido en el significante, considerando que el trabajo con las formas imbrica igualmente una comprensión política de largo alcance. Por cierto, como hemos señalado en el prólogo antes citado, no se busca uniformar el sentido en una sola definición; por el contrario, intentamos establecer una legibilidad que pueda comprender el énfasis visual de la poesía chilena en el periodo mencionado. De acuerdo a las investigaciones previas que hemos realizado, podemos sostener provisoriamente que la poesía chilena ha enfatizado la imagen visual a lo largo del siglo veinte, sobre todo a partir de los años sesenta y setenta, cuando la mirada se transforma en el sentido privilegiado —como indica Gonzalo Millán (2012)—, y continuada como un quehacer político de resistencia en dictadura, gracias al vuelco hacia los soportes y la destrucción de los signos, en consonancia con la violencia de la época. Por razones históricas de largo aliento, la imagen visual empieza a privilegiarse debido a los nuevos medios de información y el surgimiento de aparatos técnicos afianzados en el siglo veinte (fotografía, cine, televisión, ilustraciones periodísticas, etc.) que el arte de vanguardia trabaja en las formas poéticas y visuales de significación (Benjamin 2008, Flusser 2015, Déotte, 2013). A gran escala, el recorte temporal responde también a la prevalencia de la imagen visual en una época de transformación que introduce la información y los medios de reproducción técnica, incitando a los poetas a poner en tela de jui-

cio el valor ideológico de dichas imágenes, más aún en una época de violencia física y simbólica, como fue la dictadura chilena. Bajo esta perspectiva global, como una manera propedéutica de establecer una taxonomía de lectura, vale decir, una metodología de investigación que ordene los objetos de estudios, estableceremos la siguiente “clasificación de la imagen visual”: a.- poema visual, a saber, el trabajo del poema que carga el sentido a partir de la inclusión como tal de la visualidad (no la imagen literaria —*fanopea*— que involucra una carga en el estilo de la imagen mental). B.- Poema objeto, a saber, el poema que carga el sentido incorporando un objeto de modo tal que éste es poetizado. C.- Libro-objeto, libro de arte o diferentes soportes, a saber, libros, revistas y publicaciones que como tal se transforman en un artefacto poético de carga de sentido. Por ahora, hemos dejado de lado la “escritura expuesta” (Araya, 2015), en la medida en que escapa a los propósitos actuales de la investigación. El estudio de la imagen visual permite establecer, por un lado, una revisión histórico-estética de esta exploración de los recursos expresivos y, por otro, una conceptualización acerca de la incidencia en la escritura de poetas chilenos fundamentales que ampliaron los registros poéticos.

1.5.-Discusión bibliográfica

Si bien no hay una bibliografía exhaustiva que oriente de manera detallada —o incluso panorámica— la introducción de la imagen visual en la poesía chilena, existe un registro de publicaciones pertinentes respecto del estudio propuesto que se ha incrementado últimamente, aunque sin un orden conceptual o antológico. La carencia de este estudio como corpus consolidado implica que aún predomina en Chile una concepción “adánica” o “inaugural” del trabajo poético visual. En efecto, lo que prevalece es una crítica parcelada o monográfica, que todavía no establece una discusión en un horizonte común, ya sea con una

nominación determinada —siempre compleja en su traslape— como “poesía visual” (Madrid, 2011), “poesía experimental” (AAVV, 2009), “poesía concreta” (Aguilar, 2003) o “iconopoesía” (Millán, 2005), entre otros términos que se han propuesto en tradiciones poéticas de latitudes diversas. Paradójicamente, instaurar un registro canónico permitiría a la vez no sólo seleccionar las “obras” pertinentes, sino también la discusión y puesta en juicio de sus inscripciones. Sin embargo, algunos de estos estudios permiten un ingreso previo, al poseer suficiente densidad crítica respecto de los textos poéticos. Bajo esta perspectiva, existen dos fuentes bibliográficas a revisar: a.- Las fuentes de los trabajos literarios propiamente tal. B. Las lecturas interpretativas de las escrituras poéticas.

En primer lugar, de manera provisoria, las fuentes que hemos revisado son los libros de Enrique Lihn (*Lihn & Pompier, Derechos de Autor, El paseo ahumado, La aparición de la virgen*, etc.), Juan Luis Martínez (*La nueva novela, La poesía chilena, El poeta anónimo. O el eterno presente de Juan Luis Martínez*), Nicanor Parra (*Chistes para despistar a la poesía/ policía, Obra Completa*), Elvira Hernández (*La bandera de Chile*), Rodrigo Lira (*Proyecto de obra Completa, Declaración Jurada*), Raúl Zurita (*Purgatorio*), Gonzalo Muñoz (*Exit y Este*), Jorge Torres (*Poemas Encontrados & otros pretextos*), Alexis Figueroa (*Virgenes del Sol inn Cabaret*), entre otros; así como algunas de las publicaciones de los poetas exiliados que siguieron abordando desde la distancia territorial la visualidad, incluso transformando en algunos casos sus concepciones y agregando nuevos lenguajes y/o lenguas: Guillermo Deisler (*Cerveau*), Ludwig Zeller (Archivo Zeller), Cecilia Vicuña (*Precario/ Precarios*), Gonzalo Millán (*Archivo Zonaglo*), Gregorio Berchenko (Archivo Deisler), Oliver Welden (Archivo Deisler), Alicia Galaz (registro web), Eric Martínez (registro web), entre otros, que se instalaron en Canadá, Francia, España, México, etc., escapando de la dictadura, sobre los

cuales todavía falta por investigar tanto en archivos públicos y privados como en bibliotecas personales. El conjunto de estas publicaciones es enorme, y faltaría una pesquisa muchas más extensa donde el rastreo de archivos —si es que fuera posible— solo podría efectuarse gracias al conocimiento personal de poetas o intelectuales que vivieron durante el periodo y que guardan material valiosísimo en sus bibliotecas. Por ejemplo, Elvira Hernández, Verónica Zondek, Virgilio Rodríguez, Patricio González, Luis Bocaz, Osvaldo Fernández, entre otros, además de las bibliotecas de instituciones públicas y privadas (aparte de la Biblioteca Nacional), como las de diversas universidades, bibliotecas regionales, archivos de Derechos Humanos, etc.

En segundo lugar, la investigación ha contemplado recabar los estudios secundarios relativos a los poetas mencionados (y otros que podamos revisar en el trabajo heurístico) que, si bien permiten una lectura amplia, es preciso delimitar respecto de la importancia interpretativa de la imagen visual. Como podrá sopesarse en la bibliografía citada, en relación con el uso de la visualidad, destacan las interpretaciones de María Luis Fisher, María Inés Zaldívar, Nelly Richard, Enrique Lihn, Adriana Valdés, Soledad Bianchi, Oscar Galindo, Sergio Mansilla, Leonidas Morales, Federico Schopf, Ana María Risco, Francisca Lange, Matías Ayala, Valeria de los Ríos, Rolando Garrido, Dennis Páez, etc. En general, la selección de textos indica la relevancia de la imagen visual como respuesta, puesta en crisis o adecuación a la época, cuya utilización implica al mismo tiempo una concepción poética en disputa relativa a una comprensión histórica y política del lenguaje.

Por último, hemos abordado como aparato de lectura en algunos textos un tercer cuerpo crítico, referido a los trabajos teóricos vinculados a la relación a menudo conflictiva entre imagen y texto; esto es, los estudios de Walter Benjamin, Vilém Flusser, Jean-Louis Déotte, Michel Foucault, Jacques Rancière, Georges Didi-Hubermann,

Gérard Genette, Harun Farocki, Hans Belting, Gottfried Boehm, W.J. Thomas Mitchell, Joanna Drucker, Ludwig Pfeiffer, Áron Kibedi, Dick Higgins, Fernando Zamora, Ana García, Pablo Oyarzún, Ronald Kay, Sergio Rojas, entre otros, que nos permiten pensar conceptualmente la discusión en torno a estas prácticas de escritura.

BOSQUEJO Y CONCLUSIONES PROVISORIAS DE LA PROPUESTA

En la poesía chilena del siglo veinte, y en particular el periodo comprendido entre 1973-1989, prevalece una distinción en la práctica de la escritura entre imagen visual e imagen lingüística o *fanopeia* (Pound, 1979; Claro, 2012), que permite delinear cierta área de estudio que repercute en una propedéutica y en una conceptualización analítica. En este sentido, parte de la poesía chilena comprendida en el periodo señalado, acentúa la imagen visual como recurso expresivo permitiendo una lectura poética, estética y política que todavía requiere de interpretaciones sintéticas que no caben “simplemente” dentro de la noción de “poesía visual”; y, al mismo tiempo, este empleo de la imagen visual demarca una forma de lectura y legibilidad, donde la pugna entre concepciones poéticas y políticas —en cuanto a la función de la escritura literaria— se pone en juego históricamente (Deisler, Martínez, Millán, entre otros mencionados anteriormente). La falta de una conceptualización y el valor de las entradas gráficas en la poesía, ha impedido observar un fenómeno global en términos literarios, estéticos y políticos. En esta medida se ha requerido correlacionar dos aspectos: a.- labor heurística que permite, por una parte, instaurar un archivo mínimo y necesario de investigación, vale decir, un registro de discusión tanto en el plano del canon como de muestras selectivas. b.- Elaborar una interpretación pertinente sobre los textos fuente y secundarios, a partir

de una conceptualización que permita delimitar o incluso desplazar los linderos de los géneros, como ha sucedido con los archivos de revistas, trípticos o recursos gráficos unidos a escrituras de emergencia. Este incremento de la codificación visual tiene como supuesto una discusión política acerca del lenguaje, usado y abusado en el periodo dictatorial por medio del símbolo de la patria y antipatria (entre otros emblemas similares, como sucedió con *La bandera de Chile* de Elvira Hernández o la imagen de la virgen en *La aparición de la virgen* de Enrique Lihn), además de ser censurado en el plano público. Esta visualidad desarrolla una escritura subversiva ante el orden vigente de los signos. La lectura de los textos implica una discusión implícita sobre las diversas maneras de poner en pugna las imágenes visuales durante la dictadura chilena y, de esta manera, desliza una expansión de los recursos visuales y poéticos, muchas veces como estrategia comunitaria ante la precariedad de los medios.

Podemos ver esta indagación teórica y heurística en el estudio sobre las revistas en dictadura que ha llevado a cabo David Bustos y, desde el punto de vista de la indagación en archivos, en las entrevistas que hemos transcrito y realizado de gestores culturales fundamentales en dictadura, algunas de las cuales se han publicado en revistas web (junto con otras publicaciones relacionadas con la investigación). Los comentarios de estos primeros resultados se podrán leer en las páginas que siguen. Pues, conforme a la índole de la investigación, la metodología ha variado según los objetivos que se pretenden alcanzar. Todas ellas con un horizonte problemático común referido a la introducción de la imagen visual y las “alteraciones” que ésta provoca en el concepto de género poético, las resistencias culturales y el lenguaje en general.

II.- REVISTAS LITERARIAS EN DICTADURA, PRÁCTICAS, MATERIALIDAD Y RESISTENCIA GRÁFICA

David Bustos

El Palacio de Gobierno en llamas y la muerte del presidente Salvador Allende. El Estadio Nacional y el Estadio Chile repletos de prisioneros. La muerte de Víctor Jara, tras varias sesiones de tortura. Imágenes en blanco y negro que dan vueltas. Luego, la quema de libros y revistas a lo largo del país. Allanamientos a editoriales, imprentas, bibliotecas y universidades. La intervención por parte de los militares en las fichas de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM), por considerarse subversivas o abiertamente marxistas. La quema de libros en las torres de la Remodelación San Borja, la quema de libros y revistas en la Escuela de Medicina de la Universidad de Chile², la hoguera de libros incinerados en el patio principal de la Universidad de Concepción. Las personas quemando sus propios libros en los patios de sus casas para evitar las represalias. La ciudad de Santiago en brumas. Olor a papel quemado.

Encontramos esa materialidad consumida hasta las cenizas como preámbulo de las publicaciones de revistas en época de censura.

2 María Rojas Lizama y José Fernández Pérez recrean en su texto *El golpe al libro y a las bibliotecas de la Universidad de Chile* la experiencia del académico José Navarro, del Laboratorio de Citogenética, en que señala: “Una de las experiencias más dolorosas de mi vida fue la quema de libros que se hizo en los zócalos de la Facultad de Medicina. ‘Hay que quemar todo lo que huele a marxismo’, decían los militares”. En la misma Universidad de Chile se quemaron hemerotecas, muchos libros de carácter social, político e incluso antropológico, además de arrasarse con toda la pinacoteca. La quema se hizo muchas veces en presencia de los funcionarios de la Universidad.

Michel Foucault señala:

La ley no nace de la naturaleza junto a los manantiales que frecuentan los primeros pastores; la ley nace de batallas reales, de las victorias, de las masacres, las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; surge con los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día (Foucault, 2002: 53-54).

Las imágenes que hemos recortado al principio, montadas una tras otra, ilustran de alguna manera este fragmento del filósofo francés. Con el golpe militar, la ley irrumpe como legalización del poder punitivo. La ley como formalización del control. La disciplina como tecnología del poder. El estudio revistas literarias en dictadura, resulta incomprensible sin este marco de referencia. Las imágenes del golpe militar expuestas contienen suficiente fuerza sísmica como para abordar una lectura con sentido de estas publicaciones.

Las revistas literarias en dictadura están situadas dentro de una complejidad sociopolítica. La resistencia se organizaría entonces en cuanto oposición a ese poder. Sin poder no hay resistencia, dice Foucault. La resistencia emerge al momento de ser empujada por una fuerza que la subsume. Por tanto, vale preguntarse cómo actúa la resistencia desde la perspectiva de nuestro estudio y cuáles son aquellas fuerzas que atentan en su contra.

Nuestro enfoque sobre las revistas literarias no va en la línea de la disciplina literaria. Lo que nos incumbe es su materialidad. Sin embargo, los discursos literarios que configuran a las revistas como tales no son omisiones flagrantes que desestabilicen nuestro análisis; su productividad será contemplada en tanto dialogue con nuestro fin principal, que es leer la materialidad de estas impresiones, o bien dilucidar las prácticas y modos de producción gráfica en torno a estas publicaciones.

Lo relevante es volver a pensar estos impresos de una manera visible, de manera objetual si se quiere. Formas, características, diferencias materiales, y dilucidar cómo estas objetualidades se implican en una producción en la que surgen otras formas de organización, distintas a la segmentación y estandarización post fordista.

En 1974 se promulga el Impuesto al Valor Agregado (IVA)³. A esta carga impositiva se agrega la constitución de un organismo censor y restrictivo: Dinacos⁴. Estos dos hitos tienen un golpe de efecto, uno por el lado presupuestario y el otro desde la restricción de las libertades de expresión. Estas medidas terminan por demoler el campo editorial⁵ y, por ende, la industria del libro y la lectura.

Si deseamos entender cuál es la mirada oficialista acerca de los libros y la lectura, basta asomarse al diario *La Nación*:

El acto de regalar un libro, tan simple en apariencia, tan inofensivo, envuelve riesgos que no se pueden pasar por alto [...] Porque no siempre resulta ser un agente confiable de cultura o un recurso no contaminado de salud mental. A veces, más a menudo de lo que quisiéramos, encontramos libros que so pretexto de divulgar teorías novedosas desvirtúan el recto juicio de las cosas o ensucian el cauce limpio y natural de la verdad (*La Nación*, 31 de mayo 1984).

En este extracto se alude a “la salud mental”⁶, para la que el

3 El IVA traslada al consumidor el pago del impuesto que grava al libro junto a otros productos destinados a la lectura, como diarios y revistas.

4 Dinacos es la División Nacional de Comunicación Social, dependiente de la Secretaría General de Gobierno. Este organismo estaba encargado de intervenir, autorizar o negar permisos para publicar libros y revistas.

5 Cuando se utiliza el concepto de campo de Bordieu, al mencionar el campo editorial se alude a un conjunto de actores involucrados: escritores, imprenteros, editores, lectores, empresarios, etc.

6 La junta militar poseía una especie de “diccionario apócrifo” en que

libro puede llegar a ser una fuente de contaminación, un recurso del que hay que desconfiar ante el riesgo de no saber elegir la lectura adecuada. Frente a este criterio binario, si el lector elige el libro equivocado, se vería contaminado y sucio, alejado de la “limpieza” y el “recto juicio”; por lo tanto, estaría desviado del camino de la “verdad”. El libro sería un agente portador de la locura, porque es incierto en su complejidad semántica, en términos foucaultianos, por eso debe ser aislado y controlado.

Estas prácticas discursivas del poder, que se debaten entre la pureza y lo contaminado, tapian el decurso del pensamiento propio y los procesos de subjetivación son posibles solamente en relación a las leyes que dicta el mercado. Este discurso, al disciplinar la subjetividad como práctica de control y orden, embiste en contra del libro y la lectura, declarando abiertamente que deben ser vigilados. Y embiste contra algo más delicado para los que nos educamos en esa época, que es la potencialidad de crear o imaginar más allá de lo que las instituciones sociales prescribían.

Michel Foucault, en *Tecnologías del yo*, realiza cuatro distinciones⁷. Una de ellas es la “tecnología de poder”, clasificación que nos

aparecía una serie de términos alusivos a la enfermedad, la infección, lo séptico para referirse a la Unidad Popular o a las personas que tuvieran cualquier inclinación ideológica de izquierda. Resulta inolvidable (no por lo feliz del término) cuando Gustavo Leigh señala que “hay que extirpar de raíz el cáncer marxista”, declaración emitida el mismo 11 de septiembre de 1973.

7 Para M. Foucault hay cuatro tipos principales de estas “tecnologías” y representan una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto, y 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de opera-

permite aproximarnos a la problemática acerca de la autoridad (autoría, autorización) y el rol del Estado. Señala que el poder “determina la conducta de los individuos, los somete a ciertos tipos de fines de dominación, constituyendo una objetivación del sujeto” (Foucault, 2008: 48). La “objetivación del sujeto” es la pérdida de la subjetividad. Una suerte de despersonalización o atentado al individuo que le impide tener acción sobre sí mismo, y en consecuencia, decidir bajo sus propios criterios. Hay una superestructura que guía y late detrás de todas las acciones. En ese sentido, la televisión cumplió un papel fundamental en cuanto dispositivo normativo del comportamiento e ideales estéticos y de éxito. Las familias, al ver restringido el espacio público, se reúnen en torno a la televisión. El aparato cuenta con un lugar protagónico en el hogar y la familia gira alrededor de este fuego fatuo. La cultura se transforma en entretenimiento, divertimento, y pierde su capacidad esencial de reflexión.

Dicho esto, existieron colectivos de preocupación literaria, que se opusieron a la tecnología disciplinaria de la dictadura. El Colectivo de Escritores Jóvenes (CEJ) es un buen ejemplo de aquello. La revista que conglomeró a este colectivo fue *Hoja x Ojo* (1983-1984), un impreso de formato tabloide que contaba con la particularidad de que cada edición era dirigida por un equipo diferente de integrantes de la misma agrupación. Decisiones como el nombre de la revista, su formato, la definición de secciones y comisiones de trabajo eran votadas en una asamblea que el mismo colectivo convocaba. En el editorial de su edición n.º 1, junto con relatar los procesos de creación colectiva de la revista, se extiende una invitación a integrarse y ser parte del trabajo de la agrupación:

ciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar un estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.

A medida que avanzamos en nuestras tareas, nos vamos percatando de que aprendemos esto de la “composición”, “el pegoteo”, “las planchas”, “las tramas”, y surge la convicción de que esta experiencia debe ser también un taller para hacer publicaciones nosotros mismos. Esto queremos compartirlo. Desde ya invitamos a quienes quieran aprender con nosotros a incorporarse al equipo, a través del CEJ (*Hoja por Ojo* n.º 1, octubre, 1983).

Esta actitud convocante a los lectores para ser parte del proceso creativo de la revista, además de la transparencia del proceso, son claves que nos ayudan a entender las dinámicas de este colectivo. Cuestiones como ser una organización abierta y convocante nos señalan ciertos principios sociales en los que está inmersa la actividad literaria. Este tipo de prácticas establece una diferencia, por ejemplo, de las revistas académicas o institucionales. Y no son exactamente lo mismo que otras revistas, como las que surgen a partir de los talleres literarios.

Frente a la verticalidad y ejercicio del poder de dominación de la dictadura, la reacción de estos colectivos es exactamente opuesta. La resistencia rescata en este caso el valor de asociarse en comunidad, insistiendo a lo que Pablo Freire llamaría la comunicación de los distintos saberes, creando otras maneras de interacción que son colectivas y por lo tanto opuestas al exacerbado individualismo que plantea, mediante su régimen normativo, el poder oficial.

El contenido de la revista *Hoja x Ojo* logra mezclar la poesía con el registro documental (a modo de crónica) de sus propias actividades culturales. Es decir, no es un medio volcado a la creación en sí. Más bien es un medio de difusión en que los miembros del colectivo dan a conocer eventos programáticos de diversas actividades de la agrupación y otros asuntos relevantes ligados a las inquietudes con que se identifican⁸. Actividades en campamentos, maratones poéticas, lecturas, etc.

8 Es importante entender las prácticas de estos colectivos, pues fueron

son parte de la divulgación que realizan.

Entonces se podría afirmar que la revista *Hoja x Ojo* es un medio que se mueve entre ser una revista literaria propiamente tal⁹ y un periódico de corte informativo. Así vemos que en el n.º 1 de la revista hay una crónica acerca de las conocidas Jornadas Pablo Neruda por la Cultura y la Democracia. El género de la crónica nos confirma lo que veníamos señalando, pero también nos hace detenernos en la figura de cohesión que representa Pablo Neruda en ese período¹⁰.

Estos colectivos se sumaban y vinculaban con distintas disciplinas artísticas (teatro, música, literatura, gráficos), creando otras configuraciones que tuvieron denominaciones tales como “resistencia cultural antidictadura” o “cordón cultural de resistencia”.

La palabra “resistencia”¹¹ (mantenerse firme, persistir, oponerse reiteradamente sin perder el puesto), comúnmente empleada, está totalmente socializada y se asocia a un conjunto de prácticas artísticas colectivas. En tal sentido, es necesario señalar que el concepto fue uti-

problemas que se focalizaron, en gran medida, en el análisis de diversas relaciones, tanto en el materialismo cultural (Raymond Williams) como en la sociología de la producción cultural (Bourdieu). La relación entre los intelectuales y la política, entre crítica y política, entre elites culturales y cultura popular, entre clase y producción cultural, entre minorías culturales periféricas y focos de modernización cultural, entre las prácticas especializadas, orden social histórico e instituciones.

9 Revista literaria en tanto mantiene la creación como uno de sus ejes editoriales.

10 Prueba de ello es el acto de conmemoración de los 10 años de la muerte de Pablo Neruda (1983) que se realizó en el Teatro Caupolicán. A este acto, en que intervino Matilde Urrutia, llegaron para la resistencia chilena mensajes de apoyo de distintos intelectuales, escritores y artistas de todo el mundo: Federico Fellini, Rafael Alberti, Gabriel García Márquez, entre otros.

11 “Resistencia”, compuesto del prefijo *re-* (‘intensificación de la acción, reiteración o vuelta atrás’) y el verbo *sistere* (‘establecer, tomar posiciones, asegurar en un sitio’).

lizado en nuestro país dentro de un contexto de apropiación particular de los estudios culturales (ingleses) e influencia de autores como Michel Foucault, entre otros relevantes¹².

En cuanto a la imagen gráfica en las revistas literarias, podemos observar a la portada, como la encarnación de la visibilidad del conjunto impreso, una suerte de fachada donde se observan los mejores ejemplos de la relación entre la imagen y el texto. Vale la pena mencionar que históricamente las portadas fueron relevantes en “los procesos de alfabetización de grupos que (hasta ese momento) no habían tenido acceso a la cultura impresa” (Viu, 2019: 41). Las portadas tienen un papel clave, pues el uso de la imagen cumple una función introductoria a la lectura y puede ser entendido como el primer vínculo del lector con el objeto impreso.

Periódicos, diarios, revistas, semanarios, por medio de sus portadas intentan crear un vínculo con el lector desde esa “cara visible”. En el caso de las revistas literarias, la relación entre la imagen y el texto es distinta. En sus contenidos prevalece el mensaje lingüístico de forma tal que la imagen actúa en función de “anclaje”, al decir de Barthes¹³.

La Castaña: imagen-humor-política

La revista *La Castaña* llegó a publicar siete números desde 1982 hasta 1987; curiosamente, el primer número fue el número 0. Sus edi-

12 Véase “Cultura de la resistencia, dictadura y postdictadura” de Evangelina Magiolakis.

13 En su trabajo *La retórica de la imagen*, Barthes, analizando las características de la imagen en el mensaje publicitario, señala que, en el campo de la publicidad, la significación es sin duda intencional, distinguiendo entre mensaje lingüístico y mensaje icónico. Dentro del mensaje lingüístico, el anclaje sostiene o apoya la imagen, la función es denominativa y corresponde al anclaje de todos los posibles sentidos denotados. Contribuye a una conveniente identificación de los objetos.

tores Jorge Montealegre y Pía Barros, junto a los ilustradores Hernán Venegas y Luis Albornoz, crearon esta revista que se autodefinía como *Poesía, Gráfica, Humor*.

En la parte inferior de sus portadas se lee el número, la estación y el año. Según Jorge Montealegre, la idea de la revista era ser estacionaria, por eso en distintos números se lee *invierno, otoño, primavera*. Extrañamente, nunca salió un número en verano.

La portada de Rufino¹⁴ de *La Castaña* n.º 6 refleja la propuesta de esta revista que se inclina por el humor político.

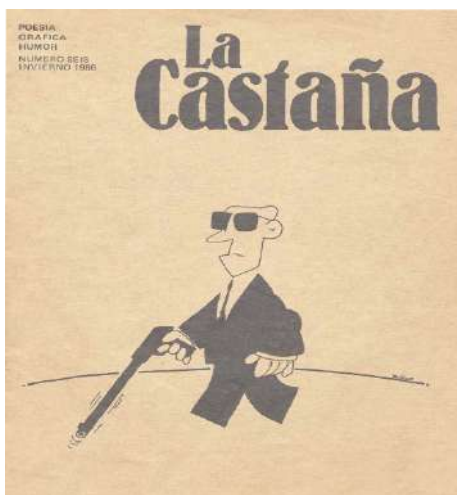


Figura 1. *La Castaña* n.º 6, 1986

Este dibujo realizado en tinta china tiene la peculiaridad de representar a un agente de la CNI (Central Nacional de Informaciones)¹⁵. Rufino solía realizar historietas para la revista *Hoy* de estos per-

14 Alejandro Montenegro (alias Rufino) fue en los 80 director de arte de la revista *Hoy* y autor de gran parte del humor político de dicha publicación.

15 La Central Nacional de Informaciones, también conocida por su

sonajes vestidos de negro y lentes¹⁶. Caricaturizar una de las policías más sangrientas del Cono Sur y escenificar sus lógicas en clave paródica fue el sello de este dibujante. Parece un arrojito de humor negro situado en la puerta de ingreso a *La Castaña*. La caricatura de un CNI es, por lo menos, un gesto provocador, sobre todo si pensamos que la revista ese invierno de 1986 fue publicada semanas después de que una patrulla militar quemara a Carmen Gloria Quintana y a Rodrigo Rojas De Negri. Pero no quisiéramos encasillar este dibujo bajo el término “provocador”, sino más bien empujarlo hacia la realidad que Chile estaba viviendo en términos de derechos humanos. El hombre de gafas, vestido de negro y con una pistola de cañón desproporcionado emerge para fijar un estereotipo. La caricatura no abandona el mal, más bien lo muestra, y en ese reconocimiento aparece una “alerta mental”.

Respecto al humor gráfico, Enrique Lihn señala que “el chiste gráfico da por sentado, en general, un intolerable estado de cosas y lo distancia; pero no discute con el poder, lo desestabiliza como ‘cosa mental’” (Lihn, 1997: 423).

Por otra parte, Luis Albornoz, otro editor de la revista, fue también integrante de los estudios de Vicente y Antonio Larrea, taller

acrónimo CNI (1977-1990), fue la policía política y el organismo de inteligencia que funcionó como órgano de persecución, secuestro, tortura, asesinato y desaparición de opositores políticos durante la dictadura militar del general Augusto Pinochet en Chile.

16 Rufino, en la desaparecida revista *Hoy*, recurrió desde 1980 hasta 1990 un sinnúmero de veces a esta caricatura del agente de la CNI, que llegó a tener un estatus de subgénero en su trabajo. Tanto así que el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos realizó una exposición el año 2011 titulada “Humor bajo estado de sitio”, en que los dibujos de Rufino tuvieron un papel protagónico. Unos años antes, en el 2009, había publicado *Civiles no identificados*, libro que satiriza a los siniestros “Civiles No Identificados”, juego de palabras que usa la sigla de la Central Nacional de Informaciones (CNI), eufemismo para referirse a la policía secreta de la dictadura de Pinochet.

gráfico emblemático en el que se diseñaron discos y pósters del movimiento conocido como Canto Nuevo.

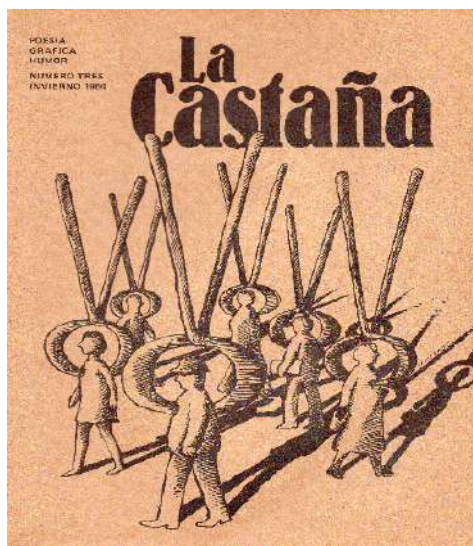


Figura 2. *La Castaña* n.º 3, 1984

Albornoz presenta en esta portada (Figura 2) un dibujo de seis personas¹⁷ caminando como si estuvieran desplazándose por una vía pública. Las siluetas de los personajes sugieren que van vestidos de manera formal, las mujeres con sendas carteras y los hombres llevan sombrero. Forman un círculo que parece ser parte de un engranaje. La situación apunta hacia el tema del trabajo; si agregamos a eso que cada una de estas figuras está sostenida por unas tenazas de grandes dimensiones, se exagera la idea de coerción y control, de manipulación por medio de

17 Llama la atención la despersonalización de la representación de las personas. Al no tener rasgos distintivos, como ojos o boca, se acentúa la idea de automatismo.

una herramienta que excede al trabajador. La concepción foucaultiana que señalamos anteriormente acerca de la “objetivación del sujeto”¹⁸ parece pertinente, pues aquí las figuras son sujetos de control desprovistos de humanidad. Se apela al “disciplinar” y a la coerción ejercida por el régimen militar. En *Vigilar y castigar*, Foucault aclara este concepto:

El poder disciplinario [...] es un poder que, en lugar de sacar y retirar, tiene como función principal la de “enderezar conductas”; o sin duda, de hacer esto para retirar mejor y sacar más. No encadena las fuerzas para reducirlas; lo hace de manera que a la vez pueda multiplicarlas y usarlas. En lugar de plegar uniformemente y en masa todo lo que le está sometido, separa, analiza, diferencia, lleva sus procedimientos de descomposición hasta las singularidades necesarias y suficientes. “Encauza” las multitudes móviles, confusas, inútiles de cuerpos y de fuerzas en una multiplicidad de elementos individuales, pequeñas células separadas, autonomías orgánicas, identidades y continuidades genéticas, segmentos combinatorios. La disciplina “fabrica” individuos; es la técnica específica de un poder que se da los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de ejercicio (Foucault, 2003: 175).

La anonimidad de estos personajes, acrecentada por la indiferenciación de sus rasgos en la imagen, parece estar animada por una luz posible de detectar por las sombras que las figuras y las tenazas proyectan. Se agrega el plano de leve picado, que convierte al que observa la portada en *voyeur* de una realidad que se aplasta ante sus ojos. Nos transmite la sensación de experimento, como si las personas fueran objetos de laboratorio. La ausencia de contexto: paisaje de fondo urbano o rural, hace sistema sobre la idea de enajenación.

La ilustración, al evocar el mundo del trabajo sometido por un estado de control, escenifica la complejidad del experimento neoliberal al que Chile estaba siendo sometido en esos años. El traje de estas

18 Véase “Tecnologías del yo” de Michel Foucault.

figuras es una muestra inequívoca de la alusión al mundo del trabajo. Personas que son piezas de un engranaje, de una máquina que hasta el día de hoy trae como consecuencia una desigual distribución de los ingresos. Tenazas que sujetan a personas, tenazas que pueden ser las precarias leyes laborales, los créditos como vía abierta hacia el consumo, que a fin de cuentas son una falsa democratización de las libertades.

Configuración de la materialidad

La dimensión física y material de una revista, más allá de las clasificaciones, admite varias lecturas. Patricia Artundo señala una cuestión fundamental, “que el punto de partida lo constituye el objeto mismo, es decir uno situado frente a un objeto que posee una existencia material. (Artundo, párr. 18).

Por otro lado, Pierre Bourdieu, respecto al libro y su alcance material, considera dos variantes: como mercancía y como significación en el seno del espacio social¹⁹. En cambio, Chartier plantea “considerar los procedimientos de puesta en texto (la retórica del autor, la construcción del texto, los contenidos) y los procedimientos de puesta en libro (técnicos, materiales, tipográficos)” (Pita y Grillo, 2015).

Lo importante es no perder de vista el soporte material de las revistas (como objetos en sí mismos) y aspectos como la circulación y la distribución que también se estiman relevantes para el abordaje de este análisis.

Artundo nos recuerda que tanto las revistas como los libros,

[...] presentan otras características que presuponen su permanencia en el tiempo y tienen previsto otro trato del lector con el objeto. Esta le propone el empleo de otros sentidos, además de la vista,

19 Véase “Entre los estudios sobre el libro y la edición: el ‘giro material’ en la historia intelectual y la sociología” de Ezequiel Saferstein.

el del tacto que hace referencia al carácter material de una revista que elige un papel especial y de cierto gramaje (Artundo, 2010).

Dicho lo anterior, creemos que las revistas como objeto, y en cuanto a su entorno social y cultural, son claves. En esta aproximación a la materialidad veremos únicamente los formatos.

Las dimensiones del formato se relacionan con varios aspectos, pero al menos vislumbramos tres que nos interesan: lo estético, la lectura y el costo. En cuanto al contenido, algunas revistas que tienen un tamaño que sobrepasa con amplitud el formato oficio se orientan hacia la información y el registro. Este es el caso de la revista *Hoja x Ojo* (tamaño tabloide); como ya se dijo, al ser de formato similar al periódico refleja algunos tipos de contenidos asociados a la prensa. Las secciones están cercanas a la crónica, entrevistas y aspectos documentales (fotografía) de la contingencia, y si bien no abandona la publicación de creación literaria, creemos que la elección de este formato implica decisiones editoriales que flexibilizan su propia identidad.

El tamaño de una publicación conlleva una serie de consecuencias. Por ejemplo, con la introducción del libro de bolsillo se fomentó la edición popular, tanto por el costo como las posibilidades de manipulación. Este formato de dimensiones más acotadas exacerbó la portabilidad, entregando mayor ductilidad en espacios de lectura diversos.

Indudablemente, existe una relación entre formato y lectura. “Los formatos de gran tamaño en el mundo del libro son usados habitualmente para libros gráficamente ambiciosos” (Genette, 2001: 20). Y los más pequeños se caracterizan por tener mayor énfasis en el texto. Si bien el formato es un factor relevante en los modos de lectura, hay otro elemento que no podemos desestimar: el diseño editorial, es decir, la organización del texto y la imagen dentro de la página.

Hay formatos que son más vulnerables al paso del tiempo, lo que acentúa la fugacidad de los impresos. Entre estos encontramos las hojas

de poesía, los boletines, los trípticos, fanzines, etc.; dada su condición material, poseen una vida útil más inestable.

En los setenta hay un sinnúmero de otros formatos. Uno de los primeros post golpe de Estado es un tríptico publicado en 1973 en Concepción, la revista *Fuego Negro*, editada por Mario Milanca y Carlos Cociña. En 1978, el poeta Hernán Miranda publica una hoja de poesía llamada *La Estafeta*, de tamaño oficio, impresa por ambos lados y sin ilustraciones. Cabe preguntarse por las motivaciones de publicar una hoja. ¿Qué hay detrás de la concepción de este tipo de formato? ¿Un problema presupuestario? ¿Una urgencia tal que lleva a evitar encuadernación y pliegues? ¿Cómo se porta una hoja? ¿Se dobla? ¿Se enrolla? Quizás la respuesta es “todas las anteriores”. Lo que circuló durante esos primeros años de dictadura fue una hoja dúctil y de apariencia inofensiva. Suficientemente inofensiva para que Miranda hiciera el peregrinaje por Dinacos, de escritorio en escritorio, sin encontrar mayor oposición, desconcertando incluso a la burocracia de la censura.

Otro ejemplo es la revista *Archipiélago*, surgida en 1982 en la ciudad de Castro, isla de Chiloé. Un tríptico que, en su primer y único número, apareció con un tiraje de 300 ejemplares y cuyo director fue el poeta Mario Contreras Vega, destacado integrante del grupo literario Aumen. Otros casos dignos de mencionar son el tríptico *Pobresía* (1983) de Iquique, dirigido por el poeta Juvenal Ayala y dedicado a la poesía; *El Bastardo* (1984), cuyo director fue el poeta Lorenzo Peirano; el tríptico *Pájaro de cuentas* (1984) de Santiago, dirigido por Patricio Rueda y Cristina González, y la revista de Valdivia *Caballo de Proa* (1981-2013), que tenía una peculiar edición de bolsillo (8 x 11 cm)²⁰, inusual para los formatos de revistas en esos tiempos, y que fue dirigida por Pedro Guillermo Jara.

20 La revista *Caballo de Proa* en un inicio tuvo un formato de 14,5 x 25 cm. La revista dejó de circular durante 7 años, y a partir de 1991 vuelve a publicarse, pero con un formato 11 x 8 cm. Una edición de bolsillo.

Estos formatos “poco convencionales” son publicaciones menos accesibles para el coleccionismo, ya que por su tamaño, encuadernación o materialidad tienden a la fugacidad. Además, hay una problematización en su clasificación; son, por decirlo de alguna forma, “menos aptos para el archivo”, aunque con el tiempo esta situación se ha ido revirtiendo. Hay que pensar que estas publicaciones en la década de los ochenta fueron elaboradas bajo los principios de la impermanencia, ya que obedecían más a una lógica de intervención de un espacio cultural determinado que al coleccionismo o al campo académico de la literatura. De cualquier manera, esto agrega otro motivo suficiente para que el archivo de revistas literarias en dictadura sea precario e incompleto, además del modesto estatus que estas publicaciones han mantenido en el tiempo. Como si esa urgencia a la que hemos aludido fuera un rasgo equivalente al despojo de su relevancia.

A modo de conclusión es pertinente añadir que resulta interesante el grado de conciencia con el que la imagen es utilizada. La gráfica tiene un claro sentido impugnador de los valores que la dictadura hasta a ese momento elevaba como verdades absolutas. Las imágenes gráficas en las revistas pueden ser leídas como un espacio de emancipación; como diría Rancière, “emancipación como reapropiación de una relación consigo misma perdida en un proceso de separación” (Rancière, 2021), reactivando así una energía que porta un sentido significativo de resistencia.

Por otra parte, hemos destacado la singularidad de estos impresos. Estos casos y otros varios portan una discursividad material que identificamos como política, pues interrumpen lo que no desea ser interrumpido. Su contenido recupera tradiciones de raigambre social dentro del discurso histórico que han tenido la literatura y la cultura en general²¹. Son impresos que, siguiendo a Rancière, interrumpen un

21 La relación con los modos históricos de producción adquiere víncu-

orden policial y reivindican su singularidad en el plano de lo común.

Las comunidades que giran alrededor de estas publicaciones vuelven sobre fórmulas de prácticas pretéritas, formas de lucha integrativas y participativas que en el Chile del estallido social hemos podido volver a encontrar bajo distintos modos de intervención del arte callejero, y se conectan de una manera u otra con una práctica discursiva del período de nuestro estudio.

los con las distintas etapas en que Chile ha tenido dictaduras o gobiernos autoritarios. Por ejemplo, en 1858 el presidente Manuel Montt censuró y clausuró varios periódicos. En 1891 distintos intelectuales y artistas que fueron identificados con el gobierno del presidente Balmaceda fueron perseguidos durante el gobierno de Jorge Montt. Fue ordenado el allanamiento de la biblioteca del historiador José Toribio Medina, siendo registrada tres veces y atacada por turbas que intentaron saquearla, obligándolo finalmente a exiliarse en Argentina. Se añade el caso del poeta Juan Rafael Allende, a quien le fue destruida y quemada su imprenta. También fueron censurados el poeta Eduardo de la Barra y el escritor José Miguel Blanco. Fueron perseguidos los periodistas Rodolfo León y Belisario Vidal, del periódico *La Orden*; Horacio Lara, José Félix Rocuant, Jerónimo Jaramillo y Víctor José Arellano. Fueron saqueadas y expropiadas las imprentas donde se editaban los diarios *El Correo del Sur*, de Concepción, y *El Comercio*, de Valparaíso. Todas estas situaciones provocaron que los modos de producción de prensa, editorial o literaria, se configurara creando nuevas fórmulas para eludir la censura y las sanciones punitivas de los gobiernos de facto. El mejor ejemplo de aquello es la edición clandestina de *Canto general* de Pablo Neruda, censurada y prohibida durante el gobierno de Pedro Aguirre Cerda.

III.- TESTIMONIOS DE LA RESISTENCIA CULTURAL DURANTE LA DICTADURA: UNA MUESTRA

Jonnhathan Opazo

Reconstruir un periodo histórico desde sus testimonios supone un ejercicio de enfoque: la memoria particular de los involucrados se imbrica con los relatos más o menos oficiales, afectándose y afectándolo desde esas vivencias transformadas en relato, fragmentado o no. Cada voz es un hilo de una madeja multicolor que permite cuestionar ciertas noticiones, problematizarlas y ponerlas en contexto. Por ejemplo, términos como el de “apagón cultural”, que se ha usado para representar un supuesto estado de cosas durante la dictadura cívico-militar de Pinochet. La expresión, suerte de mito fundacional inaugurado por los militares y reproducido acríticamente en distintos espacios durante los años que duró el régimen, remite al apagón en el sentido del corte de luz y la caída de la noche, imagen que recuerda a la concepción portaliana de la política y al poema de Ennio Molledo que nos dice que “en Chile la noche es eterna”. Equívoco en la misma medida en que los planes escolares hablan del medioevo como la época del “oscurantismo”, la afirmación y su carga nocturna es, de suyo, una imagen posible en el marco de la imaginación militar.

Descontado lo anterior, lo cierto es que, en distintas zonas del país, muchas al margen del circuito cultural metropolitano, escritores, músicos y artistas visuales lograron gestionar espacios de resistencia y oposición a la construcción de un periodo cuyo máximo hito —ya que estamos hablando de disputas en el campo del lenguaje— es la Constitución del 80, escrita por la Comisión Ortúzar, con Jaime Guzmán a la

cabeza. Estas prácticas, expresadas en actividades de diverso cuño, permitieron la creación de un tejido subterráneo donde la escritura poética forma parte de un diálogo permanente entre múltiples voces y no como la aparición acontecidental de un genio, eco de la noción romántico tardía de la figura del poeta.

A continuación, presentamos brevemente un repaso de algunos de los testimonios recogidos en el marco de la investigación *Migraciones visuales entre arte y poesía en Chile, durante el periodo 1973 y 1989*, con el fin de mostrar aquel tejido de resistencias que se articularon durante la dictadura en Chile. Este material forma parte de las entrevistas realizadas a poetas y artistas visuales que mantuvieron un activo trabajo de “contragolpe”²², específicamente en ciudades de provincia como Valdivia, Concepción y Copiapó. Todas las publicaciones tienen una historia y un relato circunstanciado que estriba en un trabajo colectivo y concreto en la constelación de las poéticas.

De acuerdo a los testimonios recogidos, estos focos de resistencia poética y gráfica solían contar con el apoyo de la Iglesia Católica, específicamente de la Vicaría de la Solidaridad, cuyo trabajo de ayuda a militantes de izquierda y opositores en general fue clave para entender también los espacios marginales a la cultura oficial. El rol antagónico que ocupó una institución con ese alcance permitió, por ejemplo, que se organizaran lecturas de poesía que eran al mismo tiempo instancias de reflexión y encuentro para poetas de diversos lugares del país. Carlos Trujillo lo cuenta así:

22 Sergio Mansilla emplea el término poesía de “contragolpe” aludiendo a escrituras del sur de Chile, en oposición al régimen dictatorial que dan cuenta, a partir de la metáfora futbolística, a la situación de resistencia y desventaja que empiezan a articular las artes y, específicamente la poesía, frente al triunfo de los militares y la instauración del neoliberalismo. *El paraíso vedado. Ensayos sobre poesía chilena del contragolpe* (1975-1995). Lom: Santiago, 2010.

Hicimos cosas. Tuvimos recitales aquí en Castro, en Ancud. ¿Por qué llegamos a esto? Por la iglesia. El recital aquí lo hicimos en una iglesia. En una iglesia hecha por Edwards. En la población Juan Solís. Los días anteriores llovían las llamadas telefónicas anunciando poner bombas en la iglesia. ¡Poniendo bombas para Miguel Arteche! Por supuesto que se lo dije a Miguel. «Vamos con el recital». Y él pensaba lo mismo que yo: si quisieran poner bombas, no lo van a avisar. Todas nuestras actividades aquí, públicas, eran en la iglesia. Absolutamente todas²³.

Esta articulación permitió que actividades consideradas sospechosas para los agentes de la dictadura pudieran realizarse sin mayores contratiempos, constituyéndose como “zonas de camuflaje” ante la censura institucional. Todas estas actividades, por cierto, eran realizadas a pulso por los involucrados. Estamos hablando de una época en la que no existían fondos estatales para actividades culturales ni mucho menos “gestores de la cultura” como los conocemos hoy, con todo un aparato institucional —diplomados, inserción en el Estado— que los respalda. Los testimonios tienden a coincidir en que los poetas y actores culturales lograban sortear la censura o las restricciones del régimen ocupando incluso sus labores profesionales —muchos poetas eran docentes en las escuelas de sus lugares de residencia— para organizar lecturas o encuentros.

Al mismo tiempo, la situación política del país permitía ciertas sinergias entre artistas de diversas áreas, tal como lo relata Rosabetty Muñoz:

23 Entrevista Fondecyt Iniciación 11190215. En la entrevista de Sergio Marras al general Alejandro Medina Lois, ministro de salud de Pinochet y posterior rector designado de la Universidad de Chile, se aclara la posición del régimen frente al rol de la Iglesia Católica y, en especial, de la Vicaría de la Solidaridad: era entendida como una organización internacional que, por su bien, habría sido mejor haberla cerrado. Era “un caso típico de protección al terrorismo”. (Marras, 1989: 94)

Hicimos hojas, teníamos una agrupación que se llamaba Corporación Cultural de Ancud y ahí hacíamos, a puro pulso, un encuentro anual de arte y cultura, con exposiciones de plástica, feria del libro, lecturas, incluso se inició la muestra al aire libre en nuestra feria de arte y cultura (no existían los fondos de culturales, nada de eso). La primera muestra de cine se hizo en la plaza. Los stands, los plintos para las esculturas, todo lo hacíamos nosotros. Construíamos trabajando toda la noche, consiguiendo los materiales. El grupo entero trabajaba en eso. Era trabajo colectivo súper importante porque, de alguna manera, todos confluían en lo mismo: no creíamos que ninguna obra fuera tan importante como para dejar de lado lo que históricamente estaba pasando. Era mucho más importante la voz colectiva que cualquier voz individual (*El circo en llamas*, 30 de diciembre de 2020)

Estos entramados colaborativos señalados en el testimonio de Rosabetty Muñoz son claves para situar las escrituras poéticas de la dictadura como parte de una discusión estético política colectiva. La existencia de talleres y grupos literarios en las décadas de los 70 y 80 tenía un rol decisivo —e incisivo— no solo en términos de la trayectoria de un autor particular, sino en tanto condición de posibilidad para el surgimiento de revistas, panfletos contra la dictadura u *hojas de poesía*. Surge una colectividad, pero también una materialidad asociada a la urgencia de esos años: ediciones artesanales, que circulaban de mano en mano, con tirajes reducidos y en ocasiones con un manifiesto mensaje contra la dictadura. Mario Contreras postula una posible genealogía de estas escrituras de emergencia:

Si hablamos de medios visuales, podríamos decir que el primer texto que surge en dictadura, con mi conocimiento al menos, es un diario mural que publicamos en la cárcel de Chin Chin entre mayo del 74 y diciembre del 75. No era propiamente un periódico de resistencia, pero sí era evidentemente un periódico

con lenguaje velado, con lenguaje, qué sé yo, que constituía una respuesta a lo que podíamos hacer en las condiciones que nos encontrábamos. Éramos más de 70 presos políticos relacionados con el Partido Comunista en realidad, porque nosotros como Partido Comunista funcionábamos en la cárcel²⁴.

En el caso de aquellos que lograron concretar espacios de trabajo editorial, la materialidad de los libros se transformó en una cuestión política clave para reivindicar el lugar que ocupaban dentro del revival folklórico —pensemos en Los Huasos Quincheros como figura clave— que los militares promulgaban como la cultura oficial. Jorge Montealegre lo cuenta así:

Bueno, ellos publicaron no el primer libro porque Bruno ya había publicado, había publicado *El Antiguo Sucumbido*, antes de *Exilios* que es el libro que publicamos con Tragaluz con papel, también con papel de envolver ¿no? estos libros cafecitos y también el libro *Palabra de Mujer* de la Heddy también lo teníamos así, manteníamos el... manteníamos ese papel porque nosotros teníamos de alguna manera una consigna que tenía que ver con dignificar los materiales como el papel de envolver, que eran materiales pobres. Lo que pasa es que después se pusieron de moda, pero teníamos una consigna que era convertir la miseria en dignidad ¿no? que esa era más bien una consigna, si tú quieres, política nuestra.

La circulación al margen de la censura institucional vuelve imperativo el trabajo con estas materialidades de emergencia. A la manera de los *samizdat* rusos, mucha poesía chilena durante la dictadura encontró en estos recursos una posibilidad:

Están las revistas *Índice*, están las hojas mimeografiadas, muchas de las que hacíamos circular en la universidad, que eran como

24 Entrevista Fondecyt Iniciación 11190215.

panfletos. Nosotros hacíamos «hectógrafos». ¿Tú sabes lo que es un hectógrafo? Era una bandeja, que se hacía como una jalea, que tenía hasta colapez y eso y quedaba una plancha y sobre eso se ponía una cosa que se llamaba «vito», que incluso podía hacer a mano. Tú escribías en el vito a mano y ponías sobre esa plancha y presionabas. Sacabas y entonces poníamos la hoja en blanco. Pero sacabas, qué, 15 ejemplares, 10 ejemplares legibles. Trabajábamos noches enteras con ese hectógrafo para poder sacar volantes, tirar por la U, regalar, etc. De poesía, normalmente (*El circo en llamas*, entrevista a Rosabetty Muñoz, 30 de diciembre de 2020).

En tiempos como los que corren, donde “la cadena del libro” y otros términos técnicos de la llamada industria del libro aparecen en la discusión pública sobre cultura, volver y pensar estas prácticas permite fisurar ese relato, a veces más cercano al mundo del marketing que al de la literatura propiamente tal. Es en estas micropáticas donde la escritura poética se densifica políticamente más allá de sus efectos como texto, más allá de lo dicho, apareciendo entonces como un elemento más en la urgencia de mantener circulando el trabajo de artistas visuales, poetas y otros actores culturales. Ingresamos de este modo a una forma de leer la literatura chilena que esquivamos los hitos, la mera cronología de hechos a la manera de un almanaque, para entender los afectos involucrados, las camaraderías desinteresadas y la potencia de una comunidad por-venir que dista mucho del panorama posdictadura, en un país donde los lazos sociales tienden a debilitarse en función de una economización radical de la vida cotidiana. Ajeno a las lógicas del costo/beneficio, los flujos de caja y otros santos y señas de la jerga tecnócrata e ingenieril, estos testimonios dan cuenta de que otro modo de trabajo es posible, incluso en un país que durante 17 años fue un gran campo de concentración a orillas del pacífico sur.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV. José de Nordenflycht coord. (1999). *Artes visuales en Chile: Identidades e Historias Locales*. Valparaíso: Instituto de Arte, Universidad Católica de Valparaíso, 1999. Págs. 77-102.

AAVV. (1975). Revista *Manuscritos*. Santiago de Chile: Departamento de Estudios Humanísticos, Universidad de Chile.

AAVV. *Revista Cal, una historia* (1975-1979). Santiago de Chile, Coaña, Soria Editores. s/d

AAVV. (2010). *Notas visuales. Fronteras entre imagen y escritura*. Santiago de Chile: Metales Pesados/ Pontificia Universidad Católica de Chile.

AAVV. (2005). *Contra el canto de la goma de borrar: asedios a Enrique Lihn*, Sevilla: Universidad de Sevilla.

AAVV. (2016). *El Giro visual de la teoría*. Cuadernos de teoría y crítica. 2. Viña del Mar.

AAVV. (2011). *Filosofía de la imagen*, Ana García Varas (ed), Salamanca: Universidad de Salamanca.

AAVV. (2003). *L'Image. Deleuze, Foucault, Lyotard*. Université libre de Bruxelles, Bruxelles.

AAVV. (2001). *Merodeos en torno a la obra poética de Juan Luis Martínez*, Santiago de Chile: Intemperie.

AAVV. (1998). *Revista Espíritu del Valle*, 4/5, Santiago de Chile.

AAVV. (2000). *Literatura y Pintura*. Antonio Monegal comp. Madrid: Arco.

AAVV. (2008). *Imagen y palabra*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.

AAVV. (2015). *Pajarístico. Aproximaciones a la obra de Juan Luis Martínez*. Edición y Prólogo de Jorge Polanco. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.

AAVV. (2017). *Un puño de brasa. Merodeos en torno a la obra de Gonzalo Millán*. Santiago de Chile: Virus.

AAVV. (2010). *El revés de la trama. Escritura sobre arte contemporáneo en Chile*. Santiago de Chile: UDP.

Adriasola, María Teresa, Zondek, Verónica (editoras). (1989). *Cartas al azar. Muestra de poesía chilena*. Santiago: Ergo Sum.

Abril, Gonzalo. (2003). *Cortar y pegar. La fragmentación visual en los orígenes del texto informativo*. Cátedra: Madrid.

Altamirano, Carlos. (2007). *Obra Completa*. Santiago: Ocho Libros.

Alvarado, Maite. "Paratexto". Edición del Instituto de Lingüística

Facultad de Filosofía y Letras. Cátedra de Semiología, CBC, UBA. Visitada el 20 de octubre 2020. <https://tallerproduccionoralysescrita.files.wordpress.com/2011/03/paratexto-maite-alvarado.pdf>

Alvarado, Marina. (2012). *Revistas culturales y literarias chilenas de 1894 a 1920: legitimadoras del campo literario nacional*. Santiago: Cuarto Propio.

Artundo, Patricia M. (2010) “Reflexiones en torno a un nuevo objeto de estudio: las revistas” [En línea]. *IX Congreso Argentino de Hispanistas*, 27 al 30 de abril de 2010, La Plata. El hispanismo ante el bicentenario. Visitada el 2 de noviembre 2020. Disponible en Memoria Académica: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1028/ev.1028.pdf

Aguilar, Gonzalo. (2003). *Poesía concreta brasileña: las vanguardias en la encrucijada modernista*, Rosario: Beatriz Viterbo.

Alcayaga Vicuña, Arturo. (1955). *Las ferreterías del cielo*. Prólogo de Mariano Latorre y juicios de Juan Uribe Echevarría, Abelardo Barahona y de Alfredo González Vaquero. Valparaíso: Galaxia.

Alcayaga Vicuña, Arturo. (1968). *Entredios*. Primer Libro. Prólogo de José María Moreno Galván. Santiago: Neupert.

Avelar, Idelber. (2011). *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*, Santiago de Chile: Cuarto Propio.

Araya, Pedro. (2015). “Lo que aparece, lo que queda”. Castillo Gómez, A editor. *Culturas de lo escrito. Del Renacimiento a la contemporaneidad*. Madrid: Colección de la casa de Velásquez.

Arenas, Braulio. (2015) *El juego de ajedrez*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.

_____. (1969). *El castillo de Perth*. Santiago de Chile: Orbe. (Ilustrado por Enrique Lihn)

Aumont, Jacques. (2012). *La imagen*. Buenos Aires: Paidós.

Ayala, Matías. (2010). *Lugar incómodo. Poesía y sociedad en Parra, Lihn y Martínez*, Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Barthes, Roland. (2017). *Un mensaje sin código*. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Bourdieu, P.; Chartier, R. (1985). “La lecture: une pratique culturelle. Debat entre Pierre.

Bourdieu et Roger Chartier”. En *Pratiques de la lectura* (pp. 218-239). Marseille: Rivages.

Baño, Rodrigo. (2016). *Y va caer: como decíamos ayer*. Tomo I. Santiago: Lom Ediciones.

- Beigel, Fernanda. (2004). "El editorialismo programático". *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Tomo I. Identidad, utopía, integración (1900-1930). Buenos Aires: Biblos, pp. 445-453.
- Belting, Hans. (2010). *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz.
- Belting, Hans. (2013). *L'histoire de l'art est-elle finie?* Folio, Paris.
- Benjamin, Walter. (2008). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Obras Libro I vol. 2, Madrid: Abada.
- _____. (2007). *Sobre la fotografía*, Valencia: Pre-Textos.
- _____. (2011). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- _____. (2000). *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: Arcis-Lom.
- Beverly, John. (1987). "Anatomía del testimonio". *Revista de Crítica Latinoamericana*, año XIII, 25, Lima, pp.7-16.
- Berenguer, Carmen. (1983). *Bobby Sands desfallece en el muro*. Santiago de Chile: autoedición.
- Berger, John. (2016). *Modos de ver*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Bianchi, Soledad. (1983). *Entre la lluvia y el arco iris: Antología de jóvenes poetas chilenos*, Rotterdam, Holanda: Ediciones de Instituto para el Nuevo Chile.
- _____. (1995). "Algunas revistas literarias chilenas de la década del sesenta". *La memoria: modelo para armar*. Santiago: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- _____. (1990). *Poesía Chilena. Miradas, enfoques, apuntes*. Santiago de Chile: Documentas/Cesoc.
- Bonnefoy, Yves. (2007). *Lugares y destinos de la imagen*, El cuenco de plata, Buenos Aires.
- Bourriaud, Nicolas. (2007). *Postproducción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Blanchot, Maurice. (1969). *El espacio literario*, Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2008). *La conversación infinita*, Madrid: Arena.
- Boltanski, Christian. (2015). *Animitas*. Santiago de Chile: Hueders.
- Brea, José Luis. (2015). *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Madrid: Akal.
- Brito, Eugenia. (1994). *Campos minados (literatura post-golpe en Chile)*, Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Buck-Morss, Susan. (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la medusa.
- Caro, María Teresa. (1999). *La escritura del otro*, Murcia: Universidad

de Murcia.

Carrion, Ulises. (2012). *El arte nuevo de hacer libros*. México DF: Tumbona Ediciones.

Castillo Berchenko, Adriana. (1996). "La expresión de una voluntad rupturista: el discurso de *La Castaña* y *El Organillo*, revistas chilenas de los 80". *Cahiers du CRICCAL*, n.º 15. Le discours culture dans les revues latino-américaines, 1970-1990.

Contramuro (1982-1988). Director: Felipe Banderas. Subdirector: Pedro Araucario. Editor: Damián Moreno.

Chartier, Roger. (2006). *Inscribir y borrar*. Buenos Aires: Katz.

_____. (1996). *El orden de los libros*, Gedisa, Barcelona.

_____. (1994). *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza editorial.

_____. (1996). "Escribir las prácticas: Foucault, De Certeau, Marin". Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Claro, Andrés. (2012). *Vasijas Quebradas*. Santiago: Universidad Diego Portales.

_____. (2016). *Imágenes de mundo*. Santiago de Chile: Bastante.

_____. (2014). *La creación*. Santiago de Chile: Bastante.

Coetzee, J.M. (2008). *Contra la censura*. Barcelona: Debolsillo.

Cohen, Sara. (2002). *El silencio de los poetas*, Biblos, Buenos Aires.

Cordua, Carla. (2004). *Nativos de este mundo*, Santiago de Chile: Universitaria.

Crary, Jonathan. (1992). *Techniques of the observer. On Vision and Modernity in the nineteenth Century*. Cambridge: MIT Press.

Cristi, Nicole y Manzi, Javiera. (2016). *Resistencia Gráfica. Dictadura en Chile. APJ-Tallersol*. Santiago: Lom.

Debray, Régis. (1994). *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Buenos Aires: Paidós.

De los Ríos, Valeria. (2011). *Espectros de Luz*, Santiago de Chile: Cuarto Propio.

_____. (2015). *Fantasmas artificiales. Cine y fotografía en la obra de Enrique Libn*. Santiago de Chile: Hueders.

Deisler, Guillermo. (2007). *Catálogo*, Valparaíso: Puntángelos.

_____. (1975). *Le cerveau*. Documentos secretos de la ITT/ les anartistes. Nouvelles Editions Polaires.

Deisler, Mariana; Varas, Paulina; García, Francisca. (2014). *Archivo*

- Guillermo Deisler. *Textos e imágenes en acción*, Santiago de Chile: OchoLibros.
- Denker, Klaus Peter. (2008). "Joan Brossa: letra y objeto" en *Bverso Brossa*, Joan Brossa, de la poesía al objeto, Madrid: Instituto Cervantes.
- Déotte, J.L. (2013). *La época de los aparatos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Derrida, Jacques. (1997). *Mal de Archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- Díaz-Cid, César. (2007). "El discurso testimonial y su análisis literario en Chile". Revista electrónica: Documentos Lingüísticos y literarios UACH", 30, http://www.humanidades.uach.cl/documentos_linguisticos/document.php?id=1354. 15 de marzo, 2017.
- Didi-Huberman, George. (2017). *El gesto fantasma*, Revista Acto. <https://reacto.webs.ull.es/pg/n4/n4indice.htm>. 10 de febrero.
- _____. (2004). *Imágenes pese a todo. Memorial visual del holocausto*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2008). *Cuando las imágenes toman posición. El ojo de la historia*, 1. Madrid: Machado libros.
- _____. (2016). *Soulévements*. Paris: Gallimard/ Jeu de Paume.
- _____. (2009). *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Abada.
- Dittborn, Eugenio. (2010). *Desierta*. Pinturas Aeropostales/Airmail Paintings. Videos. Santiago de Chile: Museo de Artes Visuales.
- Donoso, Ángeles en <https://atlasiv.com/2017/11/02/marcas-borramiento-paz-errazuriz-enrique-lihn-paseo-ahumada/> Consultado: 18/11/2018. 19:46.
- Dorat, Carlos y Weibel Mauricio. (2012). *Asociación ilícita: los archivos secretos*. Santiago: Ceibo Ediciones.
- Donoso, Karen. (2019). *Cultura y dictadura. Censuras, proyectos e institucionalidad cultural en Chile, 1973-1989*. Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Drucker, Johanna. (1998). *Figuring the word. Essays on Books, Writing, and Visual Poetics*. New York: Granary.
- Dubois, Phillipe. (1994). *El acto fotográfico. De la representación a la recepción*. Barcelona: Paidós.
- Espinoza Orellana, Manuel. (1984). *Aproximaciones a cuatro mundos en la poesía chilena actual*. Viña del Mar: Altazor.
- Eloy, Horacio. (2014). *Revistas y publicaciones literarias en dictadura*

- (1973-1990). Santiago: Piso Diez Ediciones.
- Errázuriz, Hernán y Leiva, Gonzalo. (2012). *El golpe estético: Dictadura militar en Chile* (1973-1989). Santiago: Ocho Libros.
- Farocki, Harun. (2013). *Desconfiar de las imágenes*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Farge, Arlette. (1991). *La atracción del archivo*. Valencia: IVEI.
- Fernández, Braulio y Rioseco, Marcelo (compiladores). (2016). *Martínez Total*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Fisher, María Luisa. (1991). “El canto general de Neruda y el canto particular de Enrique Lihn: una lectura”, *Revista Iberoamericana*, Núm 155-156, Pittsburg.
- Figueroa, Alexis. (1986). *Virgenes del Sol Inn Cabaret*. La Habana: ediciones de la Casa de Las Américas.
- Fontcuberta, Joan. (2012). *La cámara de pandora*, Barcelona: Gustavo Gili.
- Foster, Hal. (2001) *El retorno de lo real*, Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. (1979). *La arqueología del saber*: México D.F.: Siglo Veintiuno.
- _____. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- _____. (2008). *Tecnología del yo*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2003). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foulkes, María Marta. (2013). *Metáfora y nuevos posicionamientos subjetivos. El giro metafórico etho-poiético*. Buenos Aires: Prometeo.
- Foxley, Carmen y Cuneo, Ana María. (1998). *Seis poetas de los sesenta*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Flusser, Vilém. (2016). *Vilém Flusser y la cultura de la imagen*. Valdivia: Ediciones Uach.
- _____. (2015). *El universo de las imágenes técnicas*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Fractalanci, Ernesto. (2010). *Estética de los objetos*, Madrid: Visor.
- Freud, Sigmund. (2017). *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Galende, Federico. (2019). *Rancière: El presupuesto de la igualdad en la política y en la estética*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- García Huidobro Mac-Auliffe, Cecilia y Paula Escobar Chavarría. (2012). *Una historia de las revistas chilenas*. Santiago: Ediciones Universidad

Diego Portales.

González, Paulina. "Publicaciones culturales de resistencia durante la dictadura: estudio de tres casos de representación visual". *Revista de diseño creación y pensamiento*. Universidad de Chile. Visitada el 7 de mayo 2020. Web. 20 de agosto 2020. <http://rhd.uchile.cl>

Gache, Belén. (2006). *Escrituras nómades*. Gijón: Trea.

Galende, Federico. (2007/2009). *Filtraciones I y II*. Santiago de Chile: Arcis/Cuarto Propio.

Galeno, Claudio. (2015). "Deisler, liberando onomatopeyas", en *Ensayos sobre Artes Visuales. Prácticas y discursos de los años 70 y 80*. Vol. IV. Lom/ Centro Cultural La Moneda.

Galindo, Oscar. (2007). "Palabras e imágenes, objetos y acciones en la postvanguardia chilena". *Estudios Filológicos*, Valdivia, núm. 42.

García Varas, Ana. (2011). *Filosofía de la Imagen*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.

Garrido, Rolando. (2015). *Imagen escrita. Croquis de Gonzalo Millán*. Viña del Mar: Altazor.

Genette, Gerard. (2001). *Umbrales*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Guigon, Emmanuel. *Física del libro*. Revista de las artes, Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canarias.

Goldsmith, Kenneth. (2011). *Escritura no creativa*. Buenos Aires: Caja Negra.

Gómez Correa, Enrique. (1973). *Poesía explosiva*. Santiago de Chile: Aire libre.

Jay, Martin. (2007). *Ojos Abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal.

Hernández, Elvira. (1991). *La Bandera de Chile*, Buenos Aires: Libros de Tierra Firme.

Herrera, Ricardo. (2016). *Panoptismo, silencio y omisión en la crítica literaria bajo dictadura*. Valparaíso: Inubicalistas.

Higgins, Dick. (1987). *Pattern Poetry. Guide to an Unknown Literature*. New York: State University of New York Press.

Hoeffler, Walter. (2012). *Presuntas re-apariciones. Poesía chilena: poemas 1973-2010. Análisis y comentarios*. La Serena: Universidad de La Serena.

Hoja x Ojo (1983-1984). Edición "Colectivo de Escritores Jóvenes" (CEJ).

Kay, Ronald. (2005). *Del espacio de Acá. Señales para una mirada americana*. Santiago: Metales pesados.

- _____. (2009). *Variaciones Ornamentales*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- Kibedi, Áron. (2000). "Criterios para definir las relaciones entre palabra e imagen". *Literatura y Pintura*. Monegal editor. Madrid: Arcos.
- Kracauer, Sigfried. (2008). *La fotografía y otros ensayos*, Barcelona: Gedisa.
- Kristeva, Julia. (1974). *La révolution du langage poétique*. Paris: Editions du Seuil.
- La Castaña* (1982-1987). Editores: Jorge Montealegre, Pía Barros, Hernán Venegas y Luis Albornoz.
- Labraña, Marcela. (2017). *Ensayos sobre el silencio. Gestos, mapas y colores*. Madrid: Siruela.
- Lacoue-Labarthe, Phillipe. (2006). *La poesía como experiencia*, Madrid: Arena.
- Lageira, Jacinto. (2006). *Du mot à l'image & du son au mot*. Marseille: Ed. Le mot et le reste.
- Lihn, Enrique. (1981). *Derechos de autor*. Santiago de Chile: Yo Editores.
- _____. (1978). (edición de Eugenio Dittborn) *Lihn & Pompié* Departamento de Estudios Humanísticos, Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- _____. (1987). *La aparición de la virgen*. Santiago de Chile: Cuadernos de libre elección.
- _____. (1983). *El Paseo Ahumada*. (Fotografías Paz Errázuriz. Ilustraciones: Germán Arestizabal) Santiago de Chile: Ediciones Minga.
- _____. (1997). *El circo en llamas*. Santiago de Chile: Lom.
- _____. (2008). *Textos sobre arte*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- _____. (2011). *Roma, la loba*. Santiago de Chile: Ocho Libros.
- Lira, Rodrigo. (2003). *Proyecto de obras completas*, Santiago de Chile: Universitaria.
- _____. (2006). *Declaración Jurada*, Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- López Gradolí, Alfonso. (2008). *La escritura mirada*, Madrid: Calambur.
- Madrid, Alberto. (2011). *Gabinete de Lectura. Poesía visual chilena*. Santiago de Chile: Metales Pesados.

- Malacchini, Simoné. (2015). *Lira Popular. Identidad gráfica de un medio impreso chileno*. Santiago de Chile: Ocho Libros.
- Malraux, André. (1996). *Le musée imaginaire*. Paris: Gallimard.
- Mansilla, Sergio. (2010). *El paraíso vedado. Ensayos sobre poesía chilena de contragolpe (1975-1995)*. Santiago de Chile: LOM.
- Mansilla, Sergio editor. (1994). *En Libre Plática. Propuestas de lectura de una cierta zona de la poesía chilena. Aproximaciones a la poesía de Jorge Torres*. Valdivia: Ediciones Barba de Palo.
- Marchant, Patricio. (2009). *Sobre árboles y madres*, Buenos Aires: La cebra.
- Marchant, Patricio. (2000). *Escritura y Temblor*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Martínez, Juan Luis. (1985). *La nueva novela*, Santiago: Ediciones Archivo, 1977/ Segunda edición: 1985. Anotada 2017.
- _____. (1978). *La poesía chilena*, Santiago: Ediciones Archivo.
- _____. (2003). *Poemas del otro*, Santiago: Universidad Diego Portales.
- _____. (2010). *Aproximación del Principio de Incertidumbre a un proyecto poético*, Santiago: Ediciones Nómade y Galería de arte D21.
- _____. (2012). *El poeta anónimo*. (o el eterno presente de Juan Luis Martínez). Sao Paulo: Cosac Naify.
- Mellado, Raúl. (2000). "Las revistas Literarias". *Simpson 7*. Segundo semestre, pp. 45-74.
- Merino, Roberto. (2008). *Luces de reconocimiento*, Universidad Diego Portales, Santiago.
- Merino, R. (1988). "la memoria secreta de Juan Luis Martínez" en *Revista Número quebrado 1*, Santiago.
- Millán, Fernando. (2009). "La poesía experimental y su método", en Escrito está. *Poesía experimental en España*. Valladolid: Artium.
- _____. (2005). *La escritura en libertad. Antología de poesía experimental*, Madrid: Visor.
- Millán, Gonzalo. (2002). *Claruscuro*, Santiago de Chile: Ril.
- _____. (1984) *Vida*, Ottawa: Ediciones Cordillera.
- _____. (2012). *La poesía no es personal*, Santiago: Alquimia.
- Mircharvegas, Martin. (1972). *Nueva poesía joven en Chile*, Buenos Aires: Noé.

- Mirzoeff, Nicholas. (2003). *Una introducción a la cultura visual*. Buenos Aires: Paidós.
- Mitchell, W.J. (1994). *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual representation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Magiolakis, Evangelina. (2011). “Cultura de la resistencia, dictadura y postdictadura”. *VI Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Visitado el 5 de noviembre. <https://www.aacademica.org/000-093/106>
- Mitchell, W. J. T. (2019). *La ciencia de la imagen*. Madrid: Akal Ediciones.
- Moles, Abraham. (1975). *Teoría de los objetos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Monarca, Patricia. (1998). *Juan Luis Martínez: el juego de las contradicciones*, Ril editores, Santiago.
- Moncada Mijic, Felipe. (2016). *Territorios invisibles. Imaginarios de la poesía en provincia*. Valparaíso: Inubicalistas.
- Moreiras, Alberto. (1999). *Tercer Espacio: literatura y duelo en América Latina*. Santiago: Cuarto Propio.
- Muñoz, Gonzalo. (2010). *Exit/ Este*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- Negrón, María. (2011). *Pequeño mundo ilustrado*, Buenos Aires: Caja Negra editora.
- Nómez, Naín. (2007). *Antología Crítica de la poesía chilena*. Santiago de Chile: Lom, T. IV.
- Nómez, Naín. (2020). “Transformaciones de la poesía chilena entre 1973 y 1988”. Visitado el 2 de julio 2020. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132007000100009
- Nordenflycht, Adolfo. (2011). “La vanguardia de Valparaíso: expresionismo de/en la periferia”. Valdivia: *Revista de Lingüística y Literatura Estudios Filológicos*.
- Nordenflycht, José. (2001). *El gran solipsismo: Juan Luis Martínez: Obra visual*. Valparaíso: Puntágeles.
- Núñez, Guillermo. (2015). *Nada más que la vida*. Santiago: Ocho Libros.
- Onfray, Jorge. (1951). *Este día siempre*. Santiago de Chile. Nascimento. (Ilustrado por Enrique Lihn).
- Ortega Parada, Ludwig Zeller. (2009). *La arquitectura del escritor*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Oyarzún, Pablo. (1999). *Arte, visualidad e historia*, Santiago: La Blanca

Montaña.

_____. (2006). *Entre Celan y Heidegger*. Santiago de Chile: Metales Pesados.

_____. (2009). *La letra volada*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.

Páez, Dennis. (2019). *Poesía visual en Chile. Prácticas visuales en la poesía chilena*. Ediciones Universitas de Valparaíso.

Palma, Marisol. (2014). *Fotografías de Martín Gusinde en Tierra del Fuego (1919-1924)*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Parra, Nicanor. (1982). *Chistes para despista a la poética/poesía*. Gráfica Marginal.

_____. (2011). *Obras Completas I y II*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Parra Paine, Sergio. (2016). "Potencia y resistencia en el Chile dictatorial: los paradigmas. Martínez y el grupo CADA". *Tensiones del Pensar*. Viña del Mar: Cenaltes Ediciones.

Pérez, Fernando. (2016). *La imagen inquieta*. Juan Downey y Raúl Ruiz. Catálogo. Viña del Mar.

Pfeiffer, Ludwig. (1994). "Dimensions of Literature: A speculative approach". *Materialities of communication*. Stanford: Stanford University.

Pino-Ojeda, Waleska. (2011). *Noche y Niebla: neoliberalismo, memoria y trauma en el Chile postautoritario*. Santiago: Cuarto Propio.

Piña, Juan Andrés. (2007). *Conversaciones con la poesía chilena*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.

Pita González, Alexandra y María del Carmen Grillo. (2015). "Una propuesta de análisis para el estudio de revistas de Estudios Culturales". *RELMECS*. Jun. 2015, vol. 5, n.º 1. Visitado el 7 de diciembre. <http://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/>

Poblete, Pablo. (2002). "Poesía Chilena y Dictadura período del 1973 al 1979". Extracto de conferencia, en La Sorbonne, París. Visitado el 3 de agosto 2020. <https://sitiocero.net/2017/06/coraje-de-los-jovenes-poetas-generacion-post-golpe-73-79/>

Polanco, Jorge. (2019). *Juan Luis Martínez, poeta apocalíptico*. UV, Valparaíso.

Pound, Ezra. (1970). *El arte de la poesía*, Joaquín Mortiz, México D.F.

Praz, Mario. (2007). *Mnemosyne. El paralelismo entre la literatura y las artes visuales*. Madrid: Taurus.

- Rama, Ángel. (1998). *La ciudad Letrada*. Montevideo: Arca.
- Rancière, Jacques. (2011). *El destino de las imágenes*. Buenos Aires: Prometeo.
- _____. (2010). *El espectador emancipado*, Manantial, Buenos Aires.
- _____. (2011). *Política de la Literatura*, Libros del Zorzal: Buenos Aires.
- Remenyk, Zsigmond. (2016). *Las tres tragedias del lamparero alucinado*. Valparaíso: Ediciones del Caxicondor.
- Richard, Nelly. (2007). *Márgenes e Instituciones. Arte en Chile desde 1973*. Metales pesados, Santiago.
- _____. (2000). *La insubordinación de los signos*. (Cambio político, transformaciones culturales y poética de la crisis). Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Richard, Nelly (editora). (2008) *Debates Críticos en América Latina I*. Santiago: Editorial Arcis/Cuarto Propio/ Revista Crítica Cultural.
- Rioseco, Marcelo. (2013). *Maquinarias deconstructivas*, Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Risco, Ana María. (2004). *Crítica situada. La escritura de Enrique Lihn sobre artes visuales*. Santiago de Chile: Facultad de Artes, Universidad de Chile.
- Risco, Ana María. (2017). *La deriva líquida del ojo. Ensayos sobre la obra de Alfredo Jaar*. Viña del Mar: Mundana.
- Rojas, Sergio. (2012). *El arte agotado*. Santiago de Chile: Sangría.
- Rojo, Grínor. (s/d). *Crítica del exilio. Ensayos sobre literatura latinoamericana*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Rojas, María Angélica et al. (2008). *La censura en las bibliotecas de la Universidad de Chile en la Región Metropolitana de 1973-1981*. Santiago: Ediciones UTEM.
- Sarlo, Beatriz. (1992). "Intelectuales y revistas, razones de una práctica" *América. Cahiers du CRICCAL*, n.º 9-10, 1992.
- Sarlo, Beatriz y Carlos Altamirano. (1983). *Literatura/Sociedad*. Buenos Aires: Hachette.
- Sepúlveda, Manuel, Jorge Montealegre, y Rafael Chavarría. (2016). *¿Apagón cultural?: El libro bajo dictadura*. Santiago: Editorial Asterión.
- Subercaseaux, Bernardo. (2000). *Historia del libro en Chile*. Santiago: Lom Ediciones.
- Saferstein, Ezquiel Andrés. (2013) "Entre los estudios sobre el libro y la edición: el 'giro material' en la historia intelectual y la sociología". *Informa-*

- ción, cultura y sociedad: revista del Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas*. N.º 29, diciembre, pp. 139-166, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Schopf, Federico. (2000). *Del vanguardismo a la antipoesía. Ensayos sobre la poesía en Chile*. Santiago de Chile: Lom.
- Settis, Salvatore. (2010). *Warburg Continuatus. Descripción de una biblioteca*. Barcelona: Ediciones La Central/ Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Soulages, François. (2005). *Estética de la fotografía*. Buenos Aires: La Marca.
- Subercaseaux, Bernardo. (2010). *Historia del libro en Chile*. Santiago de Chile: Lom.
- Stoichita. (2000). *La invención del cuadro. Arte, artífices y artificios en los orígenes de la pintura europea*. Barcelona: Del Serbal.
- Strauss Leo. (2009). *La persecución y el arte de escribir*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Todorov, Tzevan. (1996). *Los géneros del discurso*. Caracas: Monte Ávila.
- Tarcus, Horacio. (2020). *Las revistas culturales Latinoamericanas*. Buenos Aires: Tren en movimiento.
- Torres, Jorge. (2013). *Obras Completas*, Ediciones Kultrún, Valdivia.
- _____. (1991). *Poemas encontrados & otros pre-textos*, Presentación David Miralles. Valdivia: Paginadura.
- _____. (1993). *Poemas renales*. Valdivia: El Kultrún/ Barba de Palo.
- Viu, Antonia. (2019). *Materialidades de lo impreso: revistas latinoamericanas 1919-1950*. Santiago: Ediciones Metales Pesados.
- Yentzen, Eduardo. (2014). *La voz de los setenta: un testimonio de la resistencia cultural a la dictadura 1975-1982*. Santiago: SE.
- Valdebenito, Francisca. (2010). *Tinta papel ingenio. Panfletos políticos en Chile 1973-1990*. Santiago de Chile: Ocho Libros.
- Valderrama, Miguel. (2009). *La aparición paulatina de la desaparición del arte*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Valdés, Adriana. (1996). *Composición de lugar, escritos sobre cultura*. Santiago de Chile: Universitaria.
- _____. (2006). *Memorias visuales. Arte contemporáneo en Chile*, Santiago de Chile: Metales Pesados.
- _____. (2012). *De ángeles y ninfas. Conjeturas sobre la imagen en Warburg y Benjamin*. Santiago de Chile: Orjikh.
- Vicuña, Cecilia. (2007). *Sabor a mí*. Santiago de Chile: Universidad

- Diego Portales.
- _____. (2007). *Palabrarmas*, Santiago de Chile: Ril editores.
- _____. (1983). *Precario/ Precarious*. New York: Tanam Press.
- Ubuweb: Visual Poetry. <http://www.ubu.com/vp/>
- Wallace, David. (2010). *El modernismo arruinado*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Wajcman, Gérard. (2012). *El ojo absoluto*. Buenos Aires: Manantial.
- Warburg, Aby. (2005). *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Madrid. Alianza.
- _____. (2010). *Atlas Mnemosyne*. Madrid: Akal.
- _____. (2014). *La pervivencia de las imágenes*. Buenos Aires: miluno.
- Weintraub, Scott. (2014). *La última broma de Juan Luis Martínez*. “No solo ser otro sino escribir la obra de otro”. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Wind, Edgar y Gombrich, Ernst. (2015). *Una laboriosa curiosidad. Dos conferencias sobre Aby Warburg*. Santiago de Chile.
- Yúdice, George. (1992). “Testimonio y concientización”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, año 18, 36, pp. 211-232.
- Yurkievich, Saúl. (2007). *A través de la trama. Sobre vanguardias literarias y otras concomitancias*. Madrid: Venvuert.
- Zamora, Fernando. (2015). *Filosofía de la Imagen. Lenguaje, Imagen y Representación*. México: UNAM.
- Zañartu, Francisco. (1988). *Let it be*. Santiago de Chile: Ediciones Documentas.
- Zeller, Ludwig. (2009). *Preguntas a la médium y otros poemas*. Santiago de Chile. Cuarto Propio.
- _____. (1988). *Salvar la poesía, quemar las naves*. México DF: Fondo de cultura económica.
- _____. (2020). *Sueños del contrabando*. Bordelibre. La Serena.
- Zuñiga, Rodrigo. (2013). *La extensión fotográfica*, Santiago: Metales pesados.
- Zurita, Raúl. (2007). *Purgatorio*, Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- _____. (1982). *Anteparaiso*. Santiago de Chile: Editores Asociados.

MARIÁTEGUI-SALAZAR BONDY-QUIJANO: TRES MOMENTOS DE REFLEXIÓN EN TORNO A LA DOMINACIÓN DEL PENSAMIENTO EN AMÉRICA LATINA

Claudio Berríos Cavieres¹

Extensos han sido los trabajos y análisis en torno a la problemática de un pensamiento original latinoamericano. Ya en los sesenta, el diálogo entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy acerca de una filosofía o pensamiento latinoamericano pone en relieve este tema, el cual se proyecta en múltiples propuestas. Sin embargo, dicha problemática es anterior al debate mencionado, pues la búsqueda de una particular forma de pensamiento en nuestra región ha sido elemento central a la hora de configurar políticas populares-nacionales y de corte latinoamericanistas.

Frente a esto, deseamos abordar a tres pensadores peruanos que, desde distintos márgenes temporales y disciplinarios, han tratado el tema del pensamiento latinoamericano en relación a la cultura o filosofía occidental. José Carlos Mariátegui (1894-1930), Augusto Salazar Bondy (1925-1974) y Aníbal Quijano (1928-2018) han puesto en debate la cuestión de autonomía de pensamiento en nuestra región. Como veremos más abajo, existe entre ellos un hilo conductor que piensa América Latina como una zona de “dominación” del pensamiento moderno, donde múltiples factores la configuran y dan forma. Sin

1 Estudiante Doctorado de Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad, Universidad de Valparaíso (DEI-UV), miembro CEPIB-UV

embargo, también se encuentra en estas propuestas puntos de fuga a dicha dominación, manifestando la posibilidad de pensar en una verdadera liberación epistémica latinoamericana.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, O LA DEPENDENCIA COLONIAL

La propuesta político-filosófica de José Carlos Mariátegui se encuentra enmarcada en una serie de lecturas heréticas que hicieron posible la elaboración de un camino teórico y político novedoso y creativo, sobre todo con respecto a la idea de postular un pensamiento latinoamericano. Indigenismo, marxismo y vanguardismo, se funden en Mariátegui de manera crítica y heterodoxa, desarrollando los marcos de un pensamiento que fuera capaz de analizar, criticar y transformar la sociedad peruana y latinoamericana. Es en dicha propuesta que nos encontramos con uno de los primeros pensadores que aborda el tema latinoamericano desde una óptica de “dependencia” o “colonialismo otro” presente en nuestra región, mucho antes a algunas escuelas teóricas que, décadas más tarde, acuñarían y desarrollarían estas perspectivas. En tal sentido, quisiéramos abordar el pensamiento mariateguiano sobre la pregunta de un “pensamiento latinoamericano” propio e independiente del pensar occidental moderno. Como veremos más adelante, será el pensamiento de Mariátegui la antesala de la “cultura de la dominación” propuesta por Salazar Bondy décadas más tarde.

Con respecto a la situación del pensamiento latinoamericano, Mariátegui se pregunta si realmente tenemos alguna herencia de pensamiento autóctono que nos permita negar el pensamiento occidental como parte de nuestra región. En su ensayo *¿Existe un pensamiento Hispano-americano?*, publicado en la revista *Mundial* en 1925, el autor peruano cuestiona la existencia de un verdadero pensamiento propio que fuera capaz de disputar el espacio de la filosofía europea:

Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispano-americano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. [...] En gran parte de Nuestra América constituyen un estrato superficial e independiente al cual no aflora el alma indígena, deprimida y huraña, a causa de la brutalidad de una conquista que en algunos pueblos hispano-americanos no ha cambiado hasta ahora de métodos. [...] El espíritu hispano-americano está en elaboración. El continente, la raza, están en formación también. Los aluviones occidentales en los cuales se desarrollan los embriones de la cultura hispano o latino-americana [...] no han conseguido consustanciarse ni solidarizarse con el suelo sobre el cual la colonización de América los ha depositado. (Mariátegui, 1970: 25)

Mariátegui no niega la existencia de un pensamiento que sea originario de América, como es el caso de la(s) filosofía(s) indígena(s), sin embargo, piensa históricamente en América Latina como una región que desde la Conquista ha estado supeditada incondicionalmente al pensamiento europeo. Es desde aquella realidad que Mariátegui siente la necesidad de ir creando una nueva forma de pensar. En tal sentido, a diferencia de muchos que ven una lucha tajante entre un pensamiento autóctono versus un pensamiento foráneo, nuestro autor piensa en una síntesis que sea capaz de generar el espacio de un pensamiento propio y creador.

Como han señalado algunos autores (Sosa Fuentes, 2007; Lana Seabra, 2015), Mariátegui puede ser considerado el preámbulo de lo que décadas más tarde será llamada “teoría de la dependencia”, puesto que el Amauta pone el acento en la situación de dominación que los países de América Latina tienen con respecto al mercado mundial: “Un país políticamente independiente –dirá Mariátegui– puede ser económicamente colonial. Estos países sudamericanos, por ejemplo, políti-

camente independientes, son económicamente coloniales. Nuestros hacendados, nuestros mineros son vasallos, son tributarios de los trusts capitalistas europeos.” (Mariátegui, 1971: 130) Para el autor, el problema de esta dominación se sustenta en diversos niveles de la sociedad. La dominación o dependencia atraviesa todos los aspectos de la vida social, pasando por la economía, la tradición del Estado-nación (que considera lo “nacional” a partir de la conquista española²), la literatura³, la educación⁴, y en gran medida, en el pensamiento. Es por ello que ve a la sociedad peruana como una sociedad colonial, en la medida en que un gran residuo de dependencia deriva de un proceso cuyas raíces se encuentran en la Colonia, extrapolándose históricamente hasta la actualidad. De igual manera, Mariátegui observa que dicha dependencia arrastrada por la herencia española, se entrelaza con nuevas metrópolis de dominación del sistema capitalista.

2 “Mientras ha dominado en el país -señala Mariátegui- la mentalidad colonialista, hemos sido un pueblo que se reconocía surgido de la conquista. La conciencia nacional criolla obedecía indolentemente al prejuicio de la filiación española. La historia del Perú empezaba con la empresa de Pizarro, fundador de Lima, El Imperio Incaico no era sentido sino como prehistoria. Lo autóctono estaba fuera de nuestra historia y, por ende, fuera de nuestra tradición.” (Mariátegui, 1972: 121)

3 “Nuestra literatura no sólo es colonial en ese ciclo por su dependencia y su vasallaje a España; lo es, sobre todo, por su subordinación a los residuos espirituales y materiales de la Colonia. [...] Y en el Perú la literatura no ha brotado de la tradición, de la historia, del pueblo indígenas. Nació de una importación de literatura española; se nutrió luego de la imitación de la misma literatura. Un enfermo cordón umbilical la ha mantenido unida a la metrópoli.” (Mariátegui, 2010: 166-167)

4 “La educación nacional [...], no tiene un espíritu nacional: tiene más bien un espíritu colonial y colonizador. Cuando en sus programas de instrucción pública el Estado se refiere a los indios, no se refiere a ellos como a peruanos iguales a todos los demás. Los considera como una raza inferior. La República no se diferencia en este terreno del Virreinato.” (Mariátegui, 2010: 75)

Estos puntos esenciales de Mariátegui serán abordados por Salazar Bondy, en lo que respecta a la literatura, la educación y la cultura general del Perú. Elementos centrales que son subsumidos en la realidad latinoamericana:

El aporte decisivo de Mariátegui es la necesidad de ver el conjunto del esfuerzo educativo y del quehacer cultural peruano bajo la luz de la condición colonial de nuestro país, es decir, de las relaciones de dependencia que han sujetado al Perú desde la época de la conquista a un país dominador y que, en lo interno, han determinado relaciones de subordinación y de explotación [...]. (Salazar Bondy, 2015: 68)

A pesar de observar aquella “dependencia” de las sociedades latinoamericanas al orden europeo, Mariátegui no considera el pensamiento occidental como un aspecto negativo para la elaboración de un pensar propio, sino por el contrario, ve en él las herramientas necesarias para la superación de la dominación. Es por eso que señala en la advertencia de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* que: “[...] creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales.” (Mariátegui, 2010: 7). Ya no es la dicotomía “autóctono versus foráneo” lo que está en juego, sino más bien, la traducción necesaria de conceptos occidentales a la realidad latinoamericana. Traducción que es entendida como creación. De igual manera, en su famosa nota editorial del N° 17 de la revista *Amauta*, titulada *Aniversario y Balance*, Mariátegui recalcará la importancia de dicha instancia creadora en la región:

El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no sustrae

ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. Esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. Indoamérica en este orden mundial, puede y debe tener individualidad y estilo; pero no una cultura ni un sino particulares. (Mariátegui, 1972b: 248)

El socialismo, que no es una expresión genuinamente latinoamericana, puede llegar a serlo, en la medida en que se logre configurar un diálogo necesario y dialéctico entre esta teoría y la realidad donde ésta se posiciona. Lo universal y lo individual dejan de ser categorías contrapuesta, estableciéndose como aspectos complementarios de un mismo horizonte histórico. El socialismo, entonces, no debía ser un mero “calco y copia” de la visión europea, sino más bien, una “creación heroica” de sus categorías en razón al clima político-económico-cultural donde se desea insertar.

Por lo tanto, en Mariátegui no se encuentra la búsqueda de un pensamiento original y contrapuesto al occidental presente en la historia de América Latina, sino más bien, la elaboración de un pensamiento propio que, teniendo sobre sus hombros el peso de la tradición occidental, sea capaz de asimilarla críticamente como parte de un conjunto de “formas de pensar”, buscando con ello, la liberación de las otras prácticas de dominación. En tal sentido, podemos apreciar en Mariátegui una visión de dependencia de América Latina con respecto al pensamiento europeo, sin embargo, dicha situación no es generada por el uso exclusivo del aquel pensamiento, sino más bien, por la condición acrítica en que éste fue adoptado en el continente.

SALAZAR BONDY O LA CULTURA DE LA DOMINACIÓN

Cuando abordamos el problema de “pensamiento” o “filosofía” latinoamericana, debemos considerar como uno de los hitos fundamentales de discusión, el debate producido a mediados de los años sesenta entre el mexicano Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy. Si bien Zea proponía la idea de pensar en una filosofía latinoamericana “sin más”, el pensador peruano señalaba tajantemente la inexistencia de un auténtico pensamiento latinoamericano. Estas cuestiones sobre el pensamiento latinoamericano ya estaban siendo abordadas desde comienzos del siglo XX. La revolución mexicana, la crisis del periodo entreguerras y la aparición de una serie de vanguardias políticas y estéticas, buscaron, cada una a su modo, elaborar o constatar un pensamiento genuinamente latinoamericano. Mariátegui es parte de dicha generación. Sin embargo, esta búsqueda estaba asociada a una idea de “identidad” propiamente latinoamericana. La discusión entre Zea y Salazar Bondy pone en relieve una serie de consideraciones elementales sobre una posible “filosofía latinoamericana”, y esto es, la constitución de una forma de pensar propia de la región.

Augusto Salazar Bondy en su polémico libro publicado en 1969, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, señala la incapacidad que hemos tenido en desarrollar una filosofía latinoamericana, puesto que el pensamiento en esta región es constitutivo de un proceso de dominación europea. Salazar Bondy parte del hecho de considerar la conquista española en América como un proceso que permitió la elaboración de un espejo del pensamiento europeo -específicamente un pensamiento español- en nuestro continente:

[...] la meditación filosófica, incluso aquella que abordaba la temática americana, se hizo desde la perspectiva española. No hubo, y quizá no pudo haber cuando menos al principio del pe-

río colonial, nada semejante a un enfoque americano propio, a un cuerpo de doctrina que respondiera a las motivaciones de los hombres de este continente. (Salazar Bondy, 2006: 12)

La influencia del pensamiento filosófico español será para Salazar Bondy una constante en la historia de América Latina, aun tras el término del periodo colonial y la vida de los Estados independientes americanos. Basta constatar las fuertes influencias de pensamientos que, si bien no nacían en territorio español, eran estudiados y adoptados por estos y proyectados en América. Tal fue el caso, por ejemplo, del Krausismo.

Pasando revista a las diversas oleadas filosóficas que desde Europa llegaban a América, Salazar Bondy señala que, para pensar una filosofía hispanoamericana, constituye un desafío en cuanto ésta ha nacido y se ha forjado desde una matriz europea, estableciéndose como tradición ajena a todo sentimiento popular que tenga raíces en lo que podría ser -por ejemplo- las culturas prehispánicas:

Frente al respaldo con que la filosofía cuenta en Europa -nos dirá Salazar Bondy-, apoyada como está sobre una larga evolución del pensamiento y de la cultura tradicionales, en Hispanoamérica no ha encontrado ningún apoyo de la comunidad histórica básica, del fondo popular del espíritu de nuestros pueblos, y vive de la tradición europea, que le es, en este sentido, extraña. (Salazar Bondy, 2006: 27)

En tal sentido, partiendo desde esta base, podemos indicar que para Salazar Bondy la filosofía latinoamericana solo ha tenido expresión en tanto reflejo de un pensar europeo, cuyos elementos han posicionado un relato donde la filosofía hispanoamericana se define desde los márgenes exclusivos de una filosofía occidental. Una forma particular de subalternidad para la región. Este punto es clave para posicionar el

pensamiento de este autor peruano, ya que dicha subalternidad no estaría simplemente mediada por el simple acomodo de la cultura española en América Latina, sino también por un proceso de dominación mucho más basto, el cual contempla elementos históricos, económicos y sociales:

Si nos percatamos de que la condición que hemos descrito no es exclusiva de los países hispanoamericanos sino que en mucho es similar a la de otras comunidades y agrupaciones regionales de naciones de nuestro tiempo, todas las cuales pertenecen a lo que hoy se conviene en llamar el Tercer Mundo, se hará claro que para explicar el fenómeno de nuestra filosofía es indispensable utilizar conceptos como los de subdesarrollo, dependencia y dominación. En efecto, los países subdesarrollados presentan una suma de características básicas negativas que, de un modo o de otro, se vinculan con su condición dependiente y su sujeción a otros centros de poder económico-político. Éstos son las metrópolis o grandes potencias industriales, naciones que han alcanzado altos niveles de desarrollo —y de capacidad de dominio en el complejo mundial—, las cuales dirigen de acuerdo a sus propios intereses el proceso político-económico de los países del Tercer Mundo. Estas características negativas son fácilmente coordinables con los fenómenos peculiares de culturas como la nuestra. No es por azar por lo que los países de la América hispanoindia estuvieron sujetos primero al poder español y que luego pasaron de la condición de colonias políticas de España a la de factorías y centrales de aprovisionamiento o mercados del imperio inglés, firmemente sometidos a su control económico y aun político, imperio que ha venido a heredar, con una red de poder más eficaz y cerrada, Estados Unidos. Dependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos hemos sido y somos subdesarrollados —valga la expresión— *de* estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación*.” (Salazar Bondy, 2006: 86)

La cita anterior da cuenta de un importante punto que Salazar Bondy pone a discusión. Si la filosofía latinoamericana debe ser categorizada como una “filosofía de dominación”, solo puede ser enten-

dida en la medida en que es puesta dentro de un contexto político y económico, donde es posible constatar una “cultura de dominación” por parte de los países europeos. Es por esto que el autor identifica a esta “cultura de dominación” como una cultura que no es exclusiva de América Latina, sino de todas las regiones que son categorizadas como “Tercermundistas”, puesto que todas ellas también han asimilado y han sido asimiladas dentro del relato de la “cultura occidental”. El pensamiento latinoamericano responde entonces, a elementos muchos más complejos, donde categorías sociales y económicas funcionan de manera paralelas en un espacio de subalternidad.

A pesar de lo anterior, el filósofo peruano está lejos de considerar a América Latina como región imposibilitada para pensar. El problema central para Salazar Bondy se encuentra en el nivel de superación de esta filosofía de dominación en relación a los márgenes que sobresalen al mero hecho de filosofar. Pensar en un espacio de dependencia social, económica y política implicaría desafíos para poder llevar un camino de plena independencia cultura y/o filosófica. Sin embargo, esto no se trataría de una creación de conceptos autóctonos y negación absoluta de la tradición europea, sino más bien -y siguiendo el camino de Mariátegui- significa el reconocimiento de estas mismas condiciones categóricas, accesibles por el momento, que nos puedan ayudar a elaborar -desde una praxis crítica- una filosofía latinoamericana:

Por consiguiente, quienes sienten el llamado del pensamiento reflexivo en Hispanoamérica, a la vez que se sumergen en su medio vital, no pueden dispensarse de adquirir las técnicas desarrolladas por el pensamiento filosófico mundial en su larga historia, ni conviene que dejen de lado aquellos conceptos y métodos capaces de servir de soportes a una teoría rigurosa. A costa seguramente de penosos esfuerzos, deben hacer suyos todos estos productos, más difíciles de adquirir por ellos sin respaldo de una sólida base cultural nacional y operando en contrario un cierto

elemento de disparidad de culturas. Pero todo el tiempo han de tener conciencia de su carácter provisional e instrumental, de su condición de medios y elementos filtrantes de un proceso mental coordinado con el desarrollo nacional, para no tomarlos como modelos definitivos ni como contenidos absolutos. Deben tener siempre presente que son en mucho herramientas teóricas que hay que utilizar en tanto no haya otras más eficaces y más adecuadas al descubrimiento y expresión de nuestra esencia antropológica que han de producirse al hilo de la mutación histórica de nuestros pueblos. (Salazar Bondy, 2006: 92)

De igual manera que Mariátegui, Salazar Bondy parte del hecho de reconocer el pensamiento occidental como parte integral del pensamiento en nuestra región. Sin embargo, el filósofo peruano pone énfasis en el rol “intermediario” de dicho pensamiento para poder elaborar una filosofía realmente latinoamericana⁵. Acá entraría en juego el ele-

5 Los puntos esenciales de la propuesta de Salazar Bondy para pensar la filosofía latinoamericana desde una “filosofía de la dominación”, son puesto en duda por un gran sector de la filosofía de la liberación. Como bien señala Horacio Cerrutti (2006), el sector populista de la “filosofía de la liberación” desechó la propuesta de Salazar Bondy, inclinándose por la idea de Zea de encontrar aquellas particularidades que hacían posible pensar en un pensamiento situado. Sin embargo, si consideramos lo que hasta acá hemos venido desarrollando en torno al filósofo peruano, existen elementos que se encuentran presentes en las primeras declaraciones del movimiento nacido en Argentina. Si consideramos uno de los primeros textos en conjunto acerca de la “filosofía de la liberación”, contenidos en la revista *Enfoques latinoamericanos*, n°2, año 1973, titulado *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, podemos apreciar cómo para este grupo, la filosofía occidental, más que ser desechada, debía ser reformulada en un plano crítico, similar a lo expuesto por Salazar Bondy: “Este filosofar de la liberación no surge como un nuevo trasplante ideológico, sino como un producto a veces desesperado nacido de las propias entrañas de quienes buscan ávidamente el reencuentro con el propio ser. Las mismas armas del enemigo, negadas y asumidas, son puestas al servicio de una causa en la lucha contra las innúmeras y ocultas formas de la dependencia.”

mento de la “sólida base nacional” para la aparición de un pensamiento propio, vale decir, la superación de los otros elementos de dominación que están presentes en nuestra región. Como señala Rojas Huaynates, para Salazar Bondy “la dominación económica de los recursos y medios de producción es la dominación primaria, a través de la cual derivan otras dominaciones [...]” (Rojas, 2021: 114)

ANÍBAL QUIJANO O LA “COLONIALIDAD DEL PODER” COMO COLONIALIDAD DEL PENSAMIENTO

El concepto “colonialidad del poder”, acuñado y desarrollado teóricamente por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, se considera una de las contribuciones más importantes a la hora de pensar en la realidad latinoamericana en función al sistema-mundo actual. En tal sentido, la colonialidad del poder puede ser entendida, no solo como una categoría propia de la sociología, sino más bien, como un entramado interdisciplinario que puede aportar diversas aristas dependiendo de la disciplina con la cual se estudie. El desarrollo de éste y otros conceptos propios del armazón teórico de Quijano, responden a diversas discusiones que se dieron lugar a lo largo del siglo XX con el fin de poder comprender el rol de América Latina dentro del contexto mundial. Quisiéramos abordar brevemente una lectura de la colonialidad del poder en razón a la elaboración de una episteme latinoamericana que ha estado condicionada y relacionada con otras categorías propias de dominación en nuestra región.

Uno de los primeros textos donde Quijano aborda la idea de colonialidad del poder es en el artículo de 1993 titulado “*Raza*”, “*Etnia*” y “*Nación*” en *Mariátegui: cuestiones abiertas*, donde el autor señala que,

(Enfoques latinoamericanos, 1973: 5)

en la actualidad, la sociedad latinoamericana en particular, y el mundo en general, funcionan en razón a una estructuración cultural, económica y social, cuyas raíces se encuentran en el periodo colonial. En tal sentido, el proceso de colonización de América devino en una colonialidad, es decir, en una condición intersubjetiva de relaciones sociales determinadas durante el periodo histórico conocido como “Colonia” en América, y que se expandió temporalmente hasta la actualidad. Así, la colonialidad del poder tendría como eje principal la jerarquización racial, primero en América, después en el mundo:

[...] la colonialidad no ha dejado de ser el carácter central del poder social actual. Todas las otras determinaciones y criterios de clasificación social de la población del mundo, y su ubicación en las relaciones de poder, desde entonces actúan en interrelación con el racismo y el etnicismo, especialmente, aunque no sólo, entre europeos y no-europeos. (Quijano, 1993: 168)

Para el sociólogo peruano, la conquista de América significó, no solo una dominación económica y política de los habitantes y territorio de América por parte de los españoles, sino en el comienzo de nuevas relaciones sociales de producción a nivel mundial. En primer lugar, se producirá una jerarquización de razas, estableciéndose una separación entre los europeos (blancos) y los no-blancos (otras razas). Dicha jerarquización también estará relacionada con una división racial del trabajo, puesto que los trabajos asalariados serán destinados a los hombres blancos, mientras que todo el trabajo no remunerado (servidumbre, esclavitud, inquilinaje, peonaje, etc.) será para personas no-blancas. Y un tercer elemento tiene que ver con el control de la subjetividad. Así como la colonialidad produjo una clasificación de razas y trabajos determinados para cada raza, de igual manera se producirá una colonialidad de la episteme o del pensamiento:

[...] el mito fundacional de la versión eurocéntrica de la modernidad es la idea del estado de naturaleza como punto de partida del curso civilizatorio cuya culminación es la civilización europea u occidental. De ese mito se origina la específicamente eurocéntrica perspectiva evolucionista, de movimiento y de cambio unilineal y unidireccional de la historia humana. Dicho mito fue asociado con la clasificación racial de la población del mundo. Esa asociación produjo una visión en la cual se amalgaman, paradójicamente, evolucionismo y dualismo. Esa visión solo adquiere sentido como expresión del exacerbado etnocentrismo de la recién constituida Europa, por su lugar central y dominante en el capitalismo mundial colonial / moderno, de la vigencia nueva de las ideas mitificadas de humanidad y de progreso, entrañables productos de la Ilustración, y en la vigencia de la idea de raza como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo. (Quijano, 2014: 800)

En tal sentido, Europa se estableció en el eje central de poder, no solo político y económico, sino también social y cultural. Es lo que se conoce como “eurocentrismo”. El dualismo y el pensamiento cartesiano fueron considerandos como los únicos paradigmas válidos para comprender y acercarse a la realidad. Todas las otras formas de conocimiento quedaron relegadas al plano de la superstición. Las subjetividades e intersubjetividades estarían condicionadas a las categorías que desde Europa se impondrían. De esta manera, la filosofía, como elemento propio de la “superestructura” -hablando en términos marxistas- sería parte de aquella colonialidad:

[...] reprimieron tanto como pudieron; es decir en variables medidas según los casos, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad. La represión en este campo fue conocidamente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina,

iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada. (Quijano, 2014: 787)

Lo interesante de la propuesta de Quijano es considerar los elementos materiales e inmateriales como partes centrales de la colonialidad. Condición que lo aleja de un gran número de intelectuales del grupo “Modernidad/Colonialidad” y de los estudios decoloniales en general⁶. Para Quijano, la superación de la modernidad no es solo en razón a pensar una “episteme otra”, sino configurar formas de resistencia que intenten superar todos los espacios del pensamiento occidental cooptados por la colonialidad, tanto materiales como inmateriales. Al igual que Mariátegui y Salazar Bondy, Quijano no establece una dicotomía entre pensamiento occidental y pensamiento genuinamente latinoamericano. Si bien la modernidad contiene la problemática de la “totalidad” como condición de conocer, lo que implicaría el encubrimiento de otras realidades y pensamientos, Quijano cree posible utilizar las mismas herramientas de la modernidad en un proceso de liberación y/o descolonialidad:

No es necesario, sin embargo, recusar toda idea de totalidad, para desprenderse de las ideas e imágenes con las cuales se elaboró esa categoría dentro de la modalidad europea. Lo que hay que hacer es algo muy distinto: liberar la producción del conocimiento, de la reflexión y de la comunicación, de los baches de la racionalidad/modernidad europea. (Quijano, 1992: 19)

A diferencia a otros estudiosos/as decoloniales, que niegan completamente la modernidad como espacio necesario para la des/colonial-

6 Al respecto, Rita Laura Segato rescata la herencia “materialista” ocupada por el pensador peruano: “Quijano [...] evade el culturalismo, y aun cuando trata de subjetividad resultante del patrón de la colonialidad, nunca acepta separar esa subjetividad de las condiciones materiales de existencia.” (Segato, 2019: 60)

lidad, el autor peruano entiende el pensar moderno como constitutivo de la realidad, donde su utilidad -desde una opción crítica- sea capaz de reconfigurar y descolonizar la realidad. Este punto es importante para Quijano, puesto que al analizar el pensamiento de Marx (pensamiento moderno y con ciertos elementos eurocéntricos) se puede evidenciar cómo el aparato crítico puede ser trasmutado al ser puesto en juego dentro de una realidad particular:

En primer término, Marx se mantuvo, es verdad, hasta casi el final de su trabajo, dentro de la misma perspectiva (saintsimoniana y eurocéntrica) de una secuencia histórica unilineal y unidireccional de sociedades de clase. Sin embargo, como se sabe bien ahora, al irse familiarizando con las investigaciones históricas y con el debate político de los “populistas” rusos, se dio cuenta de que esa unidireccionalidad y esa unilinealidad dejaban fuera de la historia otras decisivas experiencias históricas. Llegó, así, a ser consciente del eurocentrismo de su perspectiva histórica, pero no dio el salto epistemológico correspondiente. (Quijano, 2014: 304)

El estudio de las particularidades es para Quijano una instancia necesaria que hace posible la utilidad de los conceptos teóricos con los cuales se desea trabajar. Sin embargo, no se trataría de estudios fragmentarios o aislados, sino más bien, encuentros permanentes entre los grandes procesos económicos-sociales (lo que Wallerstein llamaría sistema-mundo) y las particularidades donde estos procesos inciden de maneras diversas. Dicho aspecto, que Quijano definió como “heterogeneidad histórico-estructural”, permite pensar en la descolonización como un proyecto que se afirma en dos dimensiones: una global, que implica reconocer los aspectos centrales de la colonialidad del poder en el sistema-mundo, para poder así enfrentarlos y; una particular, donde sea posible detectar la *praxis* específica de la colonialidad en un territorio

o grupo social determinado. En tal sentido, más que pensar en una episteme latinoamericana “a secas”, Quijano invita a desarrollar una “subversión epistémica” que parta desde las comunidades de individuos heterogéneos y diversos, pero cuyo horizonte común sea pensar en una superación de toda relación de colonialidad.

A MODO DE CONCLUSIÓN

De esta manera, podemos constatar en estos tres autores una serie de propuestas que, desde distintas aristas disciplinarias y política-filosóficas, concuerdan en la carencia de un pensamiento latinoamericano, lo cual no imposibilita encontrar dentro de esa misma carencia salidas necesarias para la elaboración de un pensamiento propio. Cada autor, desde su propia realidad y planteamiento del problema, propuso una batería teórica-política para superar las problemáticas planteadas: para Mariátegui la solución se encontraba en la creación de un socialismo indoamericano; para Salazar Bondy, era la superación de los diferentes niveles de la llamada “cultura de la dominación”, y; para Quijano, era el necesario reconocimiento y destrucción de todas aquellas relaciones materiales e inmateriales que sustentaban la colonialidad del poder. Sin embargo, en los tres autores se encuentra un elemento central que los diferencian de otras propuestas similares: en las tres propuestas se da cuenta de un análisis que toma de manera múltiple las condiciones económicas, políticas y culturales de la sociedad. No existe una predominancia de una por sobre la otra. Cada autor entiende los márgenes particulares en que estos tres aspectos funcionan y se relacionan en cada sociedad en particular. En tal sentido, al hablar de “pensamiento latinoamericano”, no puede ser separado de las otras categorías sociales en funcionamiento. Tanto en Mariátegui, como en Salazar Bondy y en Quijano, la propuesta teórica se desentiende de cualquier concepción economicista y culturalista de la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

Cerrutti Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lana Seabra, (2015). “Por un debate acerca de las anticipaciones mariateguianas a la teoría de la dependencia”. En *Revista Crítica Marxista*, n.41, p.69-88.

Mariátegui, J.C. (1970). “¿Existe un pensamiento Hispano-americano?”, en *Temas de Nuestra América*. Lima: Editorial Amauta. pp. 22-26.

_____. (1971). *Historia de la crisis Mundial*. Lima: Editorial Amauta.

_____. (1972). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Editorial Amauta.

_____. (1972b). *Ideología y Política*. Lima: Editorial Amauta.

_____. (2010). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago: Quimantú.

Quijano, A. (1992). “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”. En *Revista Perú Indígena*, N° 13. pp. 11-20.

_____. (1993). ““Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas”. En *Encuentro Internacional José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Editorial Amauta. pp. 167-187.

_____. (2014). *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Rojas Huaynates, J. (2021). “Augusto Salazar Bondy, filósofo de la liberación peruana”. En Pérez Nava, D. y Burbano García, C. (eds. Científicos). *Por los caminos del pensamiento latinoamericano: liberación, interculturalidad y pensamiento crítico*. Cali: Editorial Universidad Santiago de Cali; Fundación Universitaria de Popayán. pp. 109-142.

Salazar Bondy, A. (2006) *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.

_____. (2015). “Mariátegui y la educación”. En Rojas Huaynates, J. (edit.). *Repensar a Augusto Salazar Bondy. Home-*

naje a los 90 años de su nacimiento. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos. pp. 38-41.

Segato, R. L. (2019). “La perspectiva de la colonialidad del poder”. En *Anibal Quijano. Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Argentina: Del Sur.

Sosa Fuentes, S. (2007). “La vigencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui en un mundo global: identidad, cultura y nación en América Latina”. en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 49(199), 107-131.

Revista *Enfoques latinoamericanos* N°2, 1973, Buenos Aires: Editorial Bonum.

PABLO DE ROKHA Y LA INTERPRETACIÓN DIALÉCTICA DE AMÉRICA. CONTEXTO DE EMERGENCIA DE LA ÉPICA SOCIAL AMERICANA

Braulio Rojas Castro¹

INTRODUCCIÓN: LOS MOTIVOS DE UN VIAJE SINGULAR

Dentro de la profusa obra de Pablo de Rokha, su veta ensayística ha quedado invisibilizada dentro de los estudios literarios, lo que redundaría en un vacío tanto en los análisis del corpus de su obra, como en los estudios sobre la ensayística nacional. En este texto se propone un marco explicativo que articule tanto la dimensión política como estética del contexto de emergencia del proyecto editorial ideado por De Rokha, titulado: *Interpretación Dialéctica de América*, el que consistía en la elaboración de un gran ensayo interpretativo sobre la condición americana en cuatro tomos (Nómez, 2018: 27), (Lamberg, 1966: 119). Para el poeta, este proyecto es “fundamentalmente, el libro de

1 Doctor en Filosofía. Integrante del Grupo de Investigación Interdisciplinaria Avanzada: Patrimonio, Espacio Social y Desarrollo Territorial y Docente del Magíster en Literatura, Universidad de Playa Ancha, Chile. Investigador colaborador del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano, Universidad de Valparaíso, Chile (CEPIB-UV). Este artículo está inserto en el proyecto Fondecyt Iniciación 11201272: “Genealogía del cronotopo urbano-portuario en la narrativa de Valparaíso: Una propuesta contrahegemónica”, del cual el autor es investigador responsable

la experiencia corporal, del padecimiento, de la peripecia *nacional* del Continente” (De Rokha, 1947: 7), y en él se reafirma el profundo sentimiento americanista y popular que venía expresándose en su poética desde la publicación de *Los Gemidos* (1922). Por ello, es en este ejercicio de escritura, en el cual surgirá la definición conceptual y poética que marcará la obra del poeta de aquí en más, la “épica social americana”, la que, siguiendo a Naím Nómez y Manuel Jofre, se puede caracterizar de la siguiente forma: “Su teoría insiste en que la forma artística más valedera es la Épica Social Americana, expresión del Realismo Popular Constructivo” (Nómez & Jofré, 1992: 243), dejando en claro que para De Rokha el realismo no está cargado por el prurito naturalista de una descripción fiel a los hechos, pues para él: “Se es realista cuando se capta en una síntesis artística una realidad y no cuando se describe fotográficamente un barrios” (Nómez & Jofré, 1992: 243), por lo tanto está más interesado en ser fiel a la expresión de las tensiones afectivas de las relaciones entre un pueblo y el poeta que le canta, porque en su perspectiva estética “popular no significa populachero ni menos arte de concesión” (Nómez & Jofré, 1992: 243).

Este proyecto de escritura de De Rokha es producto de un viaje que realiza junto a su esposa, la poeta Winétt de Rokha por América entre los años 1944 y 1945. El viaje por el continente americano implicó que visitasen 19 países (Nómez, 2018: 27), (Nómez & Jofré, 1992: 122) haciendo conferencias y declamando sus poemas, pero también participando de una activa campaña antifascista en sus actividades formales e informales. En este sentido, este viaje ha sido calificado como una misión secreta “de carácter cultural” (Bisama, 2020: 180), la que le fue solicitada por el presidente Juan Antonio Ríos (1888-1946)² a

2 Juan Antonio Ríos (10 de noviembre de 1888, Cañete - 27 de junio de 1946, Santiago). Abogado y político del Partido Radical. Presidente de la República entre el 2 de abril de 1942 y el 27 de junio de 1946. Senador entre

Pablo de Rokha, quien lo nombró Embajador Cultural de Chile en América el año 1943.

Para entender las razones que llevaron al presidente Ríos para designar a Pablo de Rokha en esta misión cultural y diplomática, junto con considerar que ambos eran amigos, como lo declara su hija Lukó (de Rokha L., 2019: 428) se pueden esgrimir dos tipos de antecedentes: la contingencia política y la situación del campo literario.

1. CONTEXTO POLÍTICO: EL FRENTE POPULAR Y LA LUCHA ANTIFASCISTA

Desde la dimensión política, el contexto en el cual esto acontece está inscrito dentro del proceso de organización y ascenso al poder del Frente Popular (1936-1938), el que culmina, después de tensas negociaciones al interior de la coalición frentista, con el triunfo de Pedro Aguirre Cerda (1879-1941) en la elección presidencial de 1938. Hay que considerar que, tal como lo afirma Eric Hobsbawm, “los fines políticos inmediatos de tales gobiernos [los Frentes Populares] eran defensivos -revertir la marea del fascismo- y pocas veces tenía la oportunidad de ir más allá”. (Hobsbawm, 2018: 392), y en este sentido, el Frente Popular hegemonizado por los Radicales, no fue la excepción. Por su parte, Luis Vitale considera que “Mientras en el viejo continente los Frentes Populares se hicieron para enfrentar el

1930 y 1932 y diputado entre 1924 y 1925, y en los períodos 1926-1930 y 1933-1937. Miembro de la Comisión Consultiva para la Constitución de 1925. Cónsul General de Chile en Panamá durante el gobierno de Arturo Alessandri Palma. Ministro del Interior durante la República Socialista y en la presidencia provisional de la República Socialista de Carlos Dávila. Ministro de Justicia durante el gobierno provisional de Bartolomé Blanche Espejo.
https://www.bcn.cl/historiapolitica/resenas_biograficas/wiki/Juan_Antonio_R%C3%ADos_Morales

fascismo, en América Latina se plantearon para promover el ascenso de la burguesía industrial (Vitale, 1998: 297), promoviendo el proyecto estatal desarrollista. Esta fue una tensión irresuelta que cruzará todo el período, llegando, incluso, hasta el proceso de conformación de la Unidad Popular (1970-1973), “ya que [en ambos casos] eran esencialmente frentes unidos de socialistas y comunistas dentro de una alianza electoral más amplia de centroizquierda” (Hobsbawm, 2018: 392).

Como índice de las tensiones al interior de la coalición frentista, se puede mencionar que, tal como lo sostienen testimonios de la época, Aguirre Cerda era contrario a la formación del Frente Popular, (Poblete & Bravo, 1936: 91-92). Esto es recalado y documentado por Fernando Ríos Ide:

En la lucha interna para nominar candidato del partido a la Presidencia de la República en las elecciones de 1938, se enfrentan Pedro Aguirre Cerda y Juan Antonio Ríos. Este último representando a la corriente pro Frente Popular, y don Pedro, la corriente contraria a ella. Triunfa estrechamente don Pedro Aguirre y pasa a liderar el Frente Popular, obteniendo el triunfo en la elección (Ríos Ide, 1987: 221)

En base a los antecedentes expuesto, es plausible afirmar que el Frente Popular, “Más que una alianza ideológica o un programa de gobierno es un pacto defensivo contra el Gobierno de Alessandri y los partidos de derecha; es una alianza electoral antes que nada” (Ríos Ide, 1987: 227), la que incluía al Partido Democrático, el Partido Socialista, el Partido Comunista, la Izquierda Comunista, el Partido Radical Socialista, contando con el apoyo de la Federación Obrera de Chile (Poblete & Bravo, 1936: 78-79). Como fuere, el ascenso a la presidencia del país de Juan Antonio Ríos estuvo posibilitado por la muerte del presidente Aguirre Cerda el año 1941 antes de terminar su mandato. Si bien den-

tro del Partido Radical había claridad de que el sucesor “natural” debía ser Ríos, esto se decidió en una disputa con Gabriel González Videla³ (Ríos Ide, 1987: 222), situado, paradójicamente, en el ala izquierdista del partido. Sin embargo, pese a que Ríos “representaba al sector más derechista del Partido Radical; en cambio, González Videla aparecía como el mayor defensor de la alianza con socialistas y comunistas” (Vitale, 1998: 315), en las elecciones internas del Partido Radical, Ríos se impuso ante su contrincante. En ese contexto, Pablo de Rokha apoya la candidatura de Ríos desde la revista *Multitud*, donde escribe “una serie de artículos denunciando a los políticos de derecha y también a algunos de izquierda, que a su juicio actúan corruptamente” (Nómez & Jofré, 1992: 121), siendo “quizás la única elección donde De Rokha llegó a apostar por un caballo ganador” (Bisama, 2020: 176).

2. LA RECEPCIÓN INTERNACIONAL DE LA OBRA DE PABLO Y WINÉTT DE ROKHA

Para dar cuenta de los antecedentes atinentes al campo literario, y que tienen relación con la designación de De Rokha como embajador cultural de Chile en América, Bisama resalta la publicación de la poesía de Pablo y Winétt de Rokha en varias antologías de poesía

3 Gabriel González Videla (La Serena, 22 de noviembre de 1898 – Santiago, 22 de agosto de 1980). Abogado y político del Partido Radical. Presidente de la República entre el 3 de noviembre de 1946 y el 3 de noviembre de 1952. Senador entre 1945 y 1946 y diputado en tres periodos, entre 1930 y 1941. Presidió la Cámara de Diputados entre el 9 de enero de 1933 y el 10 de julio de 1933. Embajador de Chile en Francia, Luxemburgo, Bélgica, Portugal y Brasil. https://www.bcn.cl/historiapolitica/resenas_biograficas/wiki/Gabriel_Gonz%C3%A1lez_Videla. El año 1948 promulga la Ley N° 8987 de Defensa Permanente de la Democracia, conocida como la Ley maldita la que tuvo por finalidad proscribir la participación política del Partido Comunista de Chile (PCCh).

hispanoamericana aparecidas en los Estados Unidos de Norteamérica, en especial *12 Spanish American Poets* (1942) de Hoffman Reynolds Hays (1904-1980)⁴, investigador que estaba en relación con la revista *Multitud*, “donde había traducido a Williams Carlo Williams” (Bisama, 2020, pág. 176) entre otras colaboraciones, sosteniendo un intercambio epistolar durante un tiempo con el poeta. En esta antología, De Rokha “aparecía junto a Ramón López Velarde, Luis Carlo López, Eugenio Florit, Jorge Carrera Andrade, José Gorostiza, Nicolas Guillen, César Vallejo, Jorge Luis Borges, Vicente Huidobro y Pablo Neruda” (Bisama, 2020: 176), y allí se posicionaba la figura del poeta como “el centro de la tormenta de la poesía chilena”, considerando su escritura como una “prosa dinámica” que integraba a autores como “Lautrémont, Marx, Freud y Blake” (Bisama, 2020: 178) y en la cual “empieza a hacerse cada vez más evidente un planteamiento estético alternativo, que se vincula al realismo pero sin caer en el maniquesimo de la teoría del reflejo” (Nómez, 1999: 5-6). Además, las obras de Pablo y Winétt también habían sido recogidas en otras antologías, tales como: *War Poems Of the United Nations: The Songs And Battle Cries Of Word At War* (1943), editada por Joy Davidman (1915-1960), escritora y militante del Partido Comunista de los Estados Unidos de Norteamérica.⁵ También cabe señalar la recopilación *Anthology of Contemporary Latin-American Poetry* (1942), dirigida por Dudley Fitts (1903-1968), poeta y crítico estadounidense.⁶ Esto da cuenta de que, a pesar de ser marginado en Chile, la notoriedad in-

4 Hays, Hoffman Reynolds, ed. (1943). *Twelve Spanish American Poets: An Anthology*. Yale University Press.

5 Davidman, Joy, ed. (1943). *War Poems of the United Nations: Three Hundred Poems, One Hundred and Fifty Poets from Twenty Countries*. New York: Dial Press.

6 Fitts, Dudley, edit. (1942). *Anthology of Contemporary Latin-American Poetry*. Norfolk: New Directions.

ternacional de la obra de Pablo de Rokha, junto con la de Winétt, eran consideradas de manera positiva por la crítica de otras latitudes. Esto tuvo una gran conmoción en la vida de la pareja, la que estaba inserta en lo que se ha llamado la “guerrilla literaria” (Zerán, 2010), viviendo de forma precaria, con varios hijos e hijas ya acompañando sus trayectos. Pablo de Rokha lo recuerda en los siguientes términos afectivos: “Winétt y yo nos tomamos de las manos, apretándonos, cuando el avión de cola, tronando, ya encima de la cordillera, con su gran bandada de cóndores sobre las alas [...]” (de Rokha P., 2019: 278) se alejaba del país.

Sin embargo, hay un hecho que cruza la dimensión política con la literaria, y que, además de iluminar la acción político-gremial del poeta entrega otro elemento de comprensión de su elección como embajador cultural de Chile por el presidente Ríos: “Como presidente del Sindicato de Escritores, de Rokha busca la aprobación de un proyecto de ley que permita dar trabajo a escritores como embajadores culturales y el cual es presentado al gobierno en octubre de 1943” (Nómez & Jofré, 1992: 121-122), lo que se complementaba con las editoriales que escribía para *Multitud*, en las cuales se ocupa por “dignificar el papel del escritor como pieza vital en la transformación social” (Nómez & Jofré, 1992: 121). De alguna manera, se puede especular que junto con considerar la importante recepción que la obra del poeta, junto con la de Winétt, estaba teniendo en el país del norte, había también un reconocimiento a su trabajo político, vinculado de forma conflictiva con el Partido Comunista hasta su expulsión el año 1940, por mejorar las condiciones de vida de los escritores en el país, los que, salvo contadas excepciones, vivían en condiciones de inseguridad y precariedad material, menos los que venían de la alta burguesía o estaban ligados a estructuras de poder.

3. LA EPOPEYA NACIONAL AMERICANA Y LA FORMULACIÓN DE UN PROYECTO GEOPOÉTICO

El interés por revisar este proyecto escritural de Pablo de Rokha se sostiene en la necesidad de documentar la emergencia y desarrollo de la perspectiva continental en su obra. Esta se la puede vislumbrar expresándose desde el contexto del vanguardismo, en *Los gemidos* (1921) por situar un texto al inicio de su proceso poético, lo que se puede ilustrar en el poema “Los pálidos conquistadores” en donde se delinea lo continental desde las ominosas figuras de los individuos que llegaron a estas tierras y sometieron a sus habitantes, sin ningún mérito intrínseco, alterando radicalmente el devenir de las dinámicas inmanente a lo real:

Y, os llamasteis Pedro de Valdivia, Hernán Cortés o Francisco Pizarro, Napoleón, erais lomismo: valientes, borrachos, canallas, dementes o locos **geniales**, contradictorios, atrabiliarios, es decir, instrumentos IRRESPONSABLES del DINAMISMO cósmico y las nocturnas fuerzas de LA VIDA; CONQUISTADORES, os saludo *porque* teníais mucho de **quijotes-poetas-caudillos** cruzando las SETECIENTAS fatigas del horizonte [...] (de Rokha P., 1994: 157-158)

Como también en la sección, o poema largo, “Yanquilandia”, en donde, al tiempo en que va deslizando las imágenes visuales, sonoras y escritas que dan cuenta de la impronta hegemónica de U.S.A. a lo largo del poema, se desgajan hacia el final las referencias a esa totalidad subordinada con una fuerte carga trágica de sumisión: “Chile echa un trago enorme a la salud del *gringo*, el Perú le lame *sollozando* el trasero [...]” (de Rokha P., 1994: 49). En este momento de su escritura está fuertemente marcado por un panteísmo cruzado con una mirada trágica de la existencia. Nómez lo cualifica “una escritura signada por la influencia de los románticos y lo modernistas con los primeros atisbos

del simbolismo francés, las reflexiones anarquistas tamizadas por el voluntarismo de la filosofía de Schopenhauer y el mesianismo nietzscheano” (Nómez, 1999: 4-5). Esta fijación poética y política se hace más explícita en *Suramérica* (1927), texto escrito en un continuum de grafía de la cual brota una marea de imágenes que desbordan la lectura.

Sin embargo, será en este período del viaje por América, en el que la “épica social americana” se constituye en un *leit motiv* que marcará la escritura del poeta durante su vida. Hay suficientes antecedentes para afirmar que la preocupación poética y política de Pablo de Rokha se tensiona desde una perspectiva nacional popular a una épica social americana, lo que cruza y fractura toda su obra, sin embargo, como lo señalan los investigadores Manuel Alcides Jofre y Naím Nómez, es en el período circunscrito entre 1945 a 1949 en el que madura el “momento epopéyico” en el que se cruzan lo nacional popular con lo mítico latinoamericano (Nómez & Jofré, 1992: 138 y ss.).

La producción escritural de De Rokha como registro del viaje abarca cuatro libros. El primero, *Los poemas continentales* (1945), fue publicado por la revista *Repertorio Americano*, de Costa Rica, y luego en *Tricolor*, de México (Nómez & Jofré, 1992: 122); también está *Carta magna de América* (1948); *Arenga sobre el arte*, quizás el más importante publicado en 1949, en el cual se “reassume las posiciones estéticas del poeta, desde la perspectiva del materialismo histórico, aunque sin dejar de lado las teorías freudianas sobre el inconsciente y la irracionalidad el arte” (Nómez & Jofré, 1992: 123). En este nodo de producción poética se ubica el proyecto de ensayo *Interpretación dialéctica de América* ideada en cuatro tomos. Los libros que conformarían esta magna obra son los siguientes:

1. Interpretación dialéctica de América. Los cinco estilos del Pacífico. Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia, Ediciones Libertad: Buenos Aires, 1947

2. Interpretación dialéctica de América. El estado solar frente a la Atlántida. Argentina, Brasil, Uruguay, Paraguay, Venezuela (sin publicar);

3. Interpretación dialéctica de América. Diez países entre tres mares. Cuba, Haití, Santo Domingo, Puerto Rico, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Panamá (sin publicar);

4. Interpretación dialéctica de América. El Coloso del Norte y las Águilas. Los Estados Unidos de Norteamérica, México, Canadá. (Sin publicar).

Como se puede observar, de este proyecto editorial sólo se logró publicar el primer volumen en una edición limitada (Nómez & Jofré, 1992: 123), debido al rechazo del editor de Ediciones Libertad, Antonio Zamora de continuar con la serie, porque suspendió “el resto de la obra y devolvió los manuscritos de *Arenga sobre el arte*, por el marxismo del planteamiento” (Lamberg, 1966: 112). Esta afirmación es paradójica, teniendo en consideración que Antonio Zamora⁷, de origen español, avcindado en Buenos Aires desde muy joven, fue el gestor de Editorial Claridad (1925-1940), de gran importancia para la conformación de una cultura de izquierda en Suramérica, pues, como lo documenta Florencia Ferreira, desde “su juventud, Zamora se inclinaba por las ideas de izquierda, al igual que muchos inmigrantes españoles e italianos que constituyeron las primeras promociones en la actividad sindical y política argentina” (Ferrerira, 1998: 186-187). Zamora, además, estuvo vinculado al Partido Socialista de Argentina, (Cedro, 2012: 51), por lo que me parece que hay una serie poco documentada de circunstancias que sería necesario indagar para situar y comprender de mejor forma esta decisión, como, por ejemplo, el ascenso de Perón

7 Antonio Zamora (Andalucía 1896 - Buenos Aires 1976)

al poder el año 1946, considerando la muy mala opinión que el poeta chileno tenía de la imagen del caudillo argentino, y el marcado anticomunismo del gobernante.

El único libro publicado de la serie proyectada por Pablo de Rokha, a saber: *Interpretación Dialéctica de América. Los cinco estilos del Pacífico: Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia*, elabora una descripción de los países que están confrontados hacia el Océano Pacífico en el cono sur, incluyendo a Bolivia en este registro, lo que ya es, por sí mismo, una cuestión a considerar. En el desarrollo argumental del texto, “se destaca el papel del colonialismo, el atraso económico y cultural del continente y el desarrollo de los monopolios.” (Nómez & Jofré, 1992: 123), lo que aparecía expresado en *Los gemidos*. Sin embargo, me parece que hay que tener en cuenta como parte del proyecto editorial, o como fragmentos del mismo, las anotaciones que aparecen en la tercera parte de la autobiografía de Pablo de Rokha: *El amigo piedra*, editada y publicada por el investigador Naím Nómez el año 1990, las que, si bien fueron escritas veinte años después, dan cuenta de una continuidad conceptual y una persistencia política en la relación afectiva que se establece entre el autor y su obra.

El flujo retórico y argumental que articula el libro *Interpretación dialéctica de América* es poliédrico y recursivo. El lector se confronta con una retórica exuberante, muchas veces agotadora, que lo arrastra en un torrente de imágenes que cruzan la historia política social, cultural y económica de cada país, considerando las raíces que lo vinculan a pueblos originarios y los mitos que los constituyen culturalmente en cada caso, situándolos en el escenario de la guerra contra el fascismo internacional. Sin embargo, no deja de tener una lógica que se puede bosquejar pues, “No solamente le interesan las características de cada país, sino la estructura socioeconómica que le sirve de base” (Lamberg, 1966: 120), esto bajo el alero de su épica social americana, la que “re-

vela una fuerte, comprometida y constante preocupación por la situación de los sectores sociales marginados y explotados, sean obreros o campesinos” (Grandon, 1990: 157). Además, según como lo constata Lamberg, “El plan de esta obra agrupaba países [...] de acuerdo a características comunes y diferencias específicas” (Lamberg, 1966: 119), las que es necesario visibilizar desde el entramado textual de su retórica. Como lo señala el mismo De Rokha: “Yo deseo reflejar la unidad americana, más que en las tesis épicas o académicas del planteamiento, en la emoción y en la economía, por la dramatización de lo cotidiano americano y la historia” (De Rokha, 1947: 7).

4. DEL ENSAYO IDENTITARIO AL ENSAYO TECNOCRÁTICO: EL NO-LUGAR DE INTERPRETACIÓN DIALÉCTICA DE AMÉRICA EN LA ENSAYÍSTICA NACIONAL... COMO CONCLUSIÓN PROVISORIA

Para comprender y poner en valor esta parte de la obra de Pablo de Rokha inscrita en la totalidad desde la que emerge y de la cual es una expresión, habría que partir por considerar la perspectiva americanista que surge vehementemente y desde muy temprano en su obra, en relación con lo que él mismo denominará, a partir del viaje, como “epopeya social americana”, en el sentido de afirmar la importancia de lo nacional-popular, y de la “consideración de América Latina como constituyendo una región de significaciones históricas y culturales comunes” (Pizarro, 2013: 13). La poética de Pablo de Rokha se articula como expresión de “la voluntad de recrear un espíritu que sea la manifestación del pueblo como protagonista del contacto fecundo entre el pensamiento, la geografía y la historia” (Banderas, s/d: 3). En este sentido, la perspectiva poética y política de su obra se sitúa en el ámbito de los esfuerzos de integración continental que cruzan de forma

diversa y conflictiva el siglo veinte, pues, en los exuberantes análisis que desarrolla,

países, repúblicas, naciones, ocupan el lugar objetivo y real de un proceso histórico dialéctico, por la conquista experimental de las distancias y los caminos con todo el rastro del sufrimiento adentro del espectro fantasmal del lenguaje, hecho del *sueño social*, de la colectividad y sus orígenes (De Rokha, 1947: 8).

El proyecto de ensayo *Interpretación dialéctica de América* puede ser comprendido como un punto de inflexión en el momento del declive del ensayo sobre el carácter de la identidad latinoamericana, que tiene su auge entre las década del 30 y la del 50, en el cual “El deseo de describir, explicar y modificar el carácter implica un proceso de crítica, incluso despiada y dolorosa, que llega a la descalificación” (Devés Valdés, 2000: 275), lo que acontece vía la interiorización de la negatividad de la crítica, asumiendo como factores falsamente identitarios los defectos más variados, los traumas más ominosos, violentos conflictos interiores, obsesiones y manías varias. Sin embargo, después de la década del 50, irrumpe un discurso situado desde un paradigma modernizador y tecnocrático que desplaza el eje político y discursivo. Como nos advierte Devés: “la presencia estadounidense, la instalación de las ciencias sociales profesionales, y el tema del desarrollo representan un cambio de tal magnitud que el quehacer intelectual [...] sufre una sacudida a la vez que una reorientación” (Devés Valdés, 2000: 276). La mirada de De Rokha constituye a la vez que una salida de la mirada pesimista del ensayo de carácter identitario, también un rechazo a la articulación tecnocrática de los agentes del Estado, la que ya estaba presente desde el vanguardismo de *Los gemidos*, sumándole a la acidez de la crítica, una mirada dionisiaca y jovial de reivindicación de lo nacional-popular americano:

Quizá la verdad quemante que desprenden, directamente, mis afirmaciones, genere el ambiente unitario, entre todos los pueblos nordsud-pacífico-caribe-atlántico, y constituya mi trabajo, orgullosamente modesto, una gran mano tendida a la humanidad, desde estos grandes lados del mundo [...](De Rokha, 1947: 8)

Sin duda que aquí nos enfrentamos a una poética situada desde el punto de vista de la totalidad, como gesto afirmativo que no anula, sino que es condición de posibilidad de la expresión de la singularidad diversa de la cultura americana como potencia política popular.

BIBLIOGRAFÍA

Banderas, Felipe. (s/d). “Épica Social Americana”, *Revista Separata* 14, pp. 2-4. En línea. <<https://es.scribd.com/document/283036067/La-epica-social-americana>>.

Bisama, Álvaro (2020). *Mala lengua. Un retrato de Pablo de Rokha*. Santiago de Chile: Alfaguara.

Cedro, Juliana (2012). “El negocio de la edición. Claridad 1922-1937” Primer Coloquio Argentino de Estudios sobre el Libro y la Edición. La Plata: Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP - CONICET), pp. 47-61. En línea. <<http://coloquiolibroyedicion.fahce.unlp.edu.ar/actas/Cedro.pdf/view>>.

De Rokha, Lukó (2019). “Retrato de mi padre” de De Rokha, Pablo. *El amigo piedra. Autobiografía*. Santiago de Chile: Ediciones Biblioteca Nacional, pp. 355-493.

De Rokha, Pablo (2019). *El amigo piedra. Autobiografía*. Santiago de Chile: Ediciones Biblioteca Nacional.

De Rokha, Pablo (1994). *Los gemidos*. Santiago de Chile: LOM.

De Rokha, Pablo (1994). *Obras inéditas*, Santiago de Chile: LOM.

De Rokha, Pablo (1947). *Interpretación Dialéctica de América. Los cinco estilos del Pacífico: Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia*. Buenos Aires: Ediciones Libertad.

Devés Valdés, Eduardo (2000). *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Buenos Aires: Biblos.

Ferreira Cassone, Florencia (1998). “CLARIDAD y la construcción de una de izquierda americana.” *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* 15, pp. 185-199. En línea. <<https://bdigital.uncu.edu.ar/1610>>.

Grandon, Olga (1990-1991). “Poética de Pablo de Rokha: hacia una lírica épica” *Logos* 3 – 4, pp. 155-174.

Lamberg, Fernando (1966). *Vida y obra de Pablo de Rokha*. Santiago de Chile: Zig-zag.

Nómez, Naím (2018). “La poesía de Pablo de Rokha: vanguardista, épica y popular”. *Mapocho. Revista de Humanidades* 83, pp. 12-37.

Nómez, Naím y Manuel Alcides Jofré (1992). *Neruda - De*

Rokba. La escritura total. Santiago de Chile : Ediciones Documentas / Ediciones Cordillera.

Pizarro, Ana. (2013). *América Latina: palabra, literatura y cultura.* Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Poblete, Darío y Alfredo G. Bravo (1936). *El Partido Radical y el Frente Popular.* Santiago de Chile: Editorial Lalet.

Ríos Ide, Fernando (1987). “El Presidente Juan Antonio Ríos Morales” *Revista Chilena de Derecho* 14.1, pp. 221-235. En línea.

Vitale, Luis. (1998). *Interpretación Marxista de la Historia de Chile.* IV. De Alessandri P. a Frei M. (1932-1964). Industrialización y Modernidad. Santiago de Chile: LOM.

EL PESIMISMO DIONISIACO EN INDOAMÉRICA: EL CASO DE FAUSTO REINAGA

Gonzalo Jara Townsend¹

“La cultura occidental está viciada desde su origen.
Su error, el más pertinaz y peligroso de todos,
consiste en instaurar la racionalidad a toda costa”
Friedrich Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*

INTRODUCCIÓN

Esta investigación tiene como punto de partida el texto de Gustavo R. Cruz, titulado *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio* (2013). Mediante un comentario al pie de página, se afirma que la relación entre el intelectual boliviano y Nietzsche no ha sido trabajada de manera cabal. Se destaca que la recepción del pensamiento del filósofo alemán puede ser dada a través de textos de Henri Lefebvre, Franz Tamayo y Carlos Medinaceli (R. Cruz, 2013). A lo largo del texto, el investigador brinda algunas pistas para poder seguir esta relación entre el filósofo indianista y el teórico del pesimismo dionisiaco, las cuales, son complementadas en este trabajo.

En primer lugar, se ahondará en la influencia que tuvo Friedrich Nietzsche en Fausto Reinaga, especialmente en ver si es posible reconocer una la relación entre las ideas del teórico del indianismo con el

1 Profesor de Filosofía, Magister en Filosofía con Mención en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso. Doctorando en Filosofía con mención en Filosofía por la Universidad de Chile. Becario ANID. Miembro del CEPIB-UV.

pesimismo dionisiaco del autor alemán. En este último, el concepto de “vida” prevalece y se opone a todo aparataje teórico que sea contrario a la misma. Se mostrará cómo esta forma de ver el mundo traspasa todo el pensamiento de Reinaga, el cual, absorbe de manera natural. Por otro lado, se debe aclarar que existe un intento de superación del filósofo boliviano a las ideas de Nietzsche, es más, hay una tentativa de esconder sus influencias más que de negarlas.

Para esta investigación se debe tener en consideración que el autor de *La revolución india* (1970) pasó por tres etapas en su pensamiento. En primer lugar, la de un indo-marxismo, luego la de fundamentación del Indianismo y, la última, marcada por su Pensamiento Amáutico (Jara, 2020).

Para conseguir el propósito de esta investigación serán tomadas en cuenta estas tres etapas a partir de un análisis general de todas ellas.

En los textos de Reinaga, hay tendencia a no hacer referencia tan explícita a los autores que utiliza, fenómeno muy propio del antiacademismo en el continente. La finalidad de filósofos como Reinaga, era lograr crear una filosofía lo más propia posible y, al mismo tiempo, construir una nueva fuerza política que movilice la región a su emancipación. Todo el conocimiento aceptado por la academia no le permitía llevar a cabo sus ideas, ya que, estaba inundado de una visión positivista y europeizante, dejando de lado al sujeto indoamericano y a su cultura, debido a que su representación estaba en contra de lo que se consideraba como “progreso”. Por el contrario, autores como Nietzsche, que se posicionaban en contra de toda la época decimonónica, concretaban un discurso liberador para muchos autores que buscaban salir de las barreras impuestas por el positivismo europeo y, a la vez, de las trabas de la escolástica y la teología católica que mantenía su hegemonía dentro de las instituciones políticas y educacionales. La filosofía de Bergson, Schopenhauer, William James y el mismo Nietzsche sirvió de manera significativa a los intelectuales del

continente que trataron de escapar de las manos del optimismo positivista. Esta forma cientificista de ver el mundo disminuía lo autóctono del continente, hecho que resalta significativamente en la eliminación de modelos de producción distintos al capitalista, los cuales tenían como centro respetar la vida. El pesimismo, el vitalismo, el pragmatismo, el perspectivismo y un evolucionismo no mecánico permitió a pensadores como Reinaga poder reformular el mundo, transvalorar los valores de occidente, retomar y reconstruir los propios.

EL PESIMISMO DIONISIACO

En esta investigación, se hace necesario profundizar en la idea de pesimismo en Nietzsche con el fin de observar la relación de este con el pensamiento de Reinaga. El pesimismo Nietzscheano tiene relación directa con la idea de “vida”, de manera contraria, el pesimismo de Schopenhauer se resistía a la “voluntad de vivir”, el de Nietzsche “afirma” a la vida en su multiplicidad de formas (Coronel-piña, 2015). Una imagen para poder explicar esto es su unión constante al espíritu de Dionisio. Por ejemplo, se habla de este dios griego como un maestro y al mismo tiempo como filósofo. En su libro *Ecce homo* (1888) escribe: “yo soy un discípulo del filósofo Dionisio, preferiría ser un sátiro antes que un santo” (Nietzsche, 1995: 16). Aquí existen dos imágenes interesantes que podrían dar luces sobre el pesimismo de Nietzsche. La primera es la de un “sátiro”, ser propio de la mitología griega, el cual era parte del séquito de Dionisio. Este ser mitad hombre y mitad chivo tenía como característica la lujuria y el sensualismo, vive en los bosques y articula su existencia entorno al placer de la vida. La segunda, es el “santo”, sujeto que vive de la renuncia, trata de alejarse de la vida sensual, de los placeres de la existencia mundana y, por último, postula a la inmovilidad. A fin de cuentas, detiene su “voluntad de vivir”. En el

“Santo” y el “Sátiro” se puede observar el primer contraste, en el que uno postula a la negación de la vida y el otro se lanza a su goce. El primero, afirma una vida extraterrena, ya que en esta vida terrenal solo hay dolor y sufrimiento, los cuales él combate y trata de alejarse de ellos. El segundo, apunta a la vida terrena y sus placeres, él está separado de la metafísica del dolor y de la creencia de un mundo mejor después de este. El pesimismo Nietzscheano, tendría relación directa con esta vida sátira, en contraposición a lo que él llama “pesimismo romántico”, el cual estaría dentro de esta idea de una vida llena de santidad y que el filósofo define de la siguiente manera:

Puede ser esa tiránica voluntad de uno que sufre profundamente, que lucha, es torturado, que quisiera convertir en una ley y obligación forzoso lo más personal, lo más singular, lo más limitado, la peculiar idiosincrasia de su sufrimiento, y que, por así decirlo, se venga de todas las cosas en tanto imprime, fuerza y marca a fuego su imagen en ellas, la imagen de su tortura. Este último es el *pesimismo romántico* [...] (Nietzsche, 2018: 313)

Luego de estas afirmaciones sobre la vida entregada al sufrimiento como la de un “cristo crucificado”, postula a su contrario, hace un llamado a un “pesimismo Dionisiaco”, el cual se puede unir a la imagen de una existencia sátira. Esto último tiene como fundamento el mundo “clásico” y su movimiento “trágico”, escribe Nietzsche:

Que aún podría haber un pesimismo completamente diferente, uno clásico, -es este un presentimiento y una visión que me pertenece como algo inseparable de mí, como mi *proprium e ipsisimum*: solo que mi odio se resiste a la palabra “clásico”, esta es demasiada gastada, se ha vuelto demasiado redonda y desfigurada. Yo llamo aquel pesimismo del futuro ¡ques ya viene! ¡lo veo venir”- el pesimismo dionisiaco” (Nietzsche, 2018: 313)

La definición de esta clase de pesimismo se encuentra en varios textos de Nietzsche, como, por ejemplo, en el *nacimiento de la tragedia* (1872), *Así hablo Zaratustra* (1883) etc., respecto a esto, se resaltaré uno de ellos que se titula “Lo que le debo a los griegos” del libro *El ocaso de los ídolos* (1888). En dicho texto Nietzsche escribe:

La psicología de lo orgiástico como un desborde del sentimiento pletórico de vitalidad y de fuerza, dentro del cual aun en el dolor obra como estimulante, me dio la clave para mi concepto del sentimiento trágico, que ha sido malentendido tanto por Aristóteles como, en particular, por *nuestros pesimistas*. La tragedia está tan lejos de probar el pesimismo de los helenos en el sentido de Schopenhauer, que más bien vale como su decisivo rechazo, como la instancia opuesta. El afirmar la vida, aun en sus problemas más extraños y duros, la voluntad de vivir que, en sacrificio a sus tipos más altos, se alegra de su propia inagotabilidad, esto lo llamo yo dionisíaco y lo adivino como el puente hacia la psicología del poeta trágico (Nietzsche, 1972: 392-393)

El dolor para esta forma de pesimismo no es negativo, sino que, ayuda a la elevación de la vida, a soportar los tormentos que la existencia entrega y, para esto habría que estar “en lo irracional tanto en el sufrimiento como en la felicidad” (Nietzsche, 2018: 34). Es vivir sin la guía de los “juicios” racionales, pero, pese a ello, permanecer en la existencia. Nietzsche propone al dolor como parte de la vida, por lo tanto, es digno de ser sentido. No es la negación de la existencia para no conservar el dolor, sino que vivirla dentro de su propia tragedia, pues esta última no es más importante que el primero. Nietzsche se posiciona contrario a la idea de la “voluntad de vivir” que manifiesta Schopenhauer, ya que ella se convierte en aquello que trae el sufrimiento y una fuerza universal imparable, intentando encontrar su forma de neutralización, significa poder eclipsarla, y de esta forma disminuir el sufrimiento de uno y de

los demás². Para Nietzsche esta “voluntad de vivir” se presenta como “inagotable” y, al mismo tiempo, para nada despreciable. He aquí el espíritu dionisiaco contrario a la imagen de un santo que renuncia a la vida. El pesimismo dionisiaco sería la “voluntad de vivir” llevada a su extremo. La fuerza de la existencia no puede ser estancada, ya que este es parte de una multiplicidad de sentires, los cuales, son todos dignos de ser vividos y sentidos. A fin de cuentas, en el espíritu dionisiaco “se alcanza el límite extremo de la afirmación” (Nietzsche, 1995:68) y se puede testificar que la vida con todos sus avatares hasta en el sufrimiento es algo preferible a la nada, por lo tanto, Nietzsche posiciona a la misma como algo deseable, antes que un hecho banal, pese a todas las contradicciones que en ella se susciten. En el pesimismo dionisiaco, el dolor no es algo que nos aleje de la vida, sino que es un elemento de esta que permite comprenderla mejor y poder crear en ella. A su vez, la felicidad solo llegaría si es posible construir una vida propia, no impuesta sino creada por el sujeto mismo.

LA PRIMERA REFERENCIA A NIETZSCHE

Reinaga nombra por primera vez a Nietzsche en su texto titulado *Nacionalismo Boliviano. Teoría y programa* (1952), en donde se manifiesta el interés del filósofo por contribuir en la lucha teórica para

2 Para Schopenhauer este es el peor de los mundos posibles, afirmando en contra del optimismo que nace de la “voluntad de vivir”: “El optimismo es ilegítimo autobombo del auténtico autor del mundo, la voluntad de vivir, que se refleja con agrado en sus obras: por consiguiente, no solo es una teoría falsa sino también funesta. Pues no presenta la vida como un estado deseable y la felicidad del hombre como fin suyo. Partiendo de ahí cada cual cree tener el derecho, como suele ocurrir, cree que se comete una injusticia con él y que se malogra el fin de su existencia, cuando es mucho más atinado considerar el trabajo, la privación, la miseria, y el sufrimiento, todo ello coronado por la muerte, como el fin de nuestra vida [...] porque esto es lo que conduce a la negación de la voluntad de vivir” (Coronel-piña, 2015: 71)

una revolución en Bolivia. Comienza haciendo un análisis de los factores económicos, históricos y filosóficos que servirán como base a esta revolución. En el primer factor pone hincapié en la toma de las minas y el agro. Del primero buscar su nacionalización y del segundo hacer una revolución agraria (Reinaga, 2014). En la parte histórica se puede rescatar que Reinaga habla sobre la existencia de dos clases de nacionalismo que se encuentran en pugna, una que es de características “opresivas” y, la otra, “liberadora”³ (Reinaga, 2014). El teórico del indianismo se presenta como antagonista de los nacionalismos coloniales (opresivos), ya que no permitían la independencia, ni en lo económico, como tampoco en lo histórico y menos en lo filosófico. Es por lo que esta tercera parte le da una mayor fuerza, ya que por medio de ella se liberaban las “mentes” del modelo colonial, entregándole una capacidad de independencia en lo intelectual. Escribe lo siguiente:

Nada es eterno, todo se transforma. La realidad suprema del mundo es el movimiento perenne. Todo está en movimiento. Todo es movimiento. En consecuencia, *todo es relativo; nada hay absoluto* [...] Pasan los reyes, caen los emperadores y ceden su puesto y su fausto a los humildes [...] la incontenible Revolución Nacional que se halla en marcha, es la síntesis; la que puede descomponerse para dar paso a superiores formas y valores de convivencia social. A la fórmula de Nietzsche: “el hombre debe ser superado”, respondemos: “el hombre es lo que supera” (Reinaga, 2014: 138)

Es este fragmento se nombra por primera al filósofo alemán en sus textos, y se resalta la siguiente frase de Nietzsche del libro *Así hablo*

3 Así define este último Reinaga: “El otro, el nuestro, como el de todos los países semicoloniales, es sobre todo una idea-fuerza, un grito multitudinario, una rebelión popular, una voluntad nacional en marcha hacia la liberación del pueblo, hacia la conquista de la independencia económica de la nación. Ignorar el nacionalismo de la nación oprimida, significa apoyar inevitablemente al nacionalismo de la opresora” (Reinaga, 2014: 133)

Zaratustra: “Hubo un tiempo en que el espíritu fue Dios; luego se hizo hombre y, por último, plebe. El hombre es algo que debe ser superado; el hombre es un puente y no una meta” (Nietzsche, 2001: 101). El espíritu, entidad abstracta para Nietzsche, ha tenido distintas mutaciones “Dios”, “Hombre” y “Plebe”. La superación del “hombre” es vencer a la abstracción “hombre”, por eso solo puede ser un puente y no un fin.

Reinaga interpreta a Nietzsche y reconoce que en los conceptos subsiste la “metafísica” que se instala en Bolivia, la cual debe eliminarse. Él busca entregarle características terrenas, por lo tanto, cuando afirma: “el hombre es el que supera”, está reafirmando un ser terreno y no una idea idealizada del mismo. De esta manera, Reinaga reta a occidente, crea un ser terreno, alejado de la abstracción, ya que el único que es capaz de superarla es la cosa “práctica”, no la “idea” de “humano” o de “hombre”, por lo tanto, afirma un “hombre” ya anclado en la tierra. Pese a que esto parezca una cita casual, no lo es, ya que aquí se está haciendo partícipe de algo que inicia el filósofo alemán y que Reinaga debía utilizar para salir del colonialismo, dado que para concretarlo tenía que hacer una crítica a la razón moderna posicionando al “hombre” ya no como abstracción y desplazamiento del espíritu, sino que como algo completamente concreto en el continente. Este hombre con los pies en la tierra será el inicio de todo y para Reinaga este es el indio en todo su esplendor.

FRANZ TAMAYO Y NIETZSCHE

Como se presentó anteriormente, Reinaga utiliza a Nietzsche para crear algunos de sus argumentos, en ellos se debe profundizar para ver una posible recepción del “pesimismo dionisiaco” Nietzscheano. Podemos observar que Reinaga en su texto *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956), escribe una introducción donde su “libro” adquiere voz. Este último se refiere a las penurias de su gestación y de la vida de su autor:

Yo soy un libro. Cosa viviente. Como toda cosa viva el resultado de un proceso [...] Fausto Reinaga, mi autor es la causa de mi vida. Es un hombre malo. Porque imponer la vida es una maldad sin entrañas. Parece que Reinaga le han hecho daño tanto su inteligencia como su cultura. Su cerebro es un órgano endemoniado. Todo lo busca. Ante nada ni nadie se para. Se haya poseído de la insania nietzscheana [...] para oponer y dominar sobre el dolor leí la poesía de Franz Tamayo. (Reinaga, 1956: 1)

En este juego literario, Reinaga se muestra como una persona ignominiosa, por el hecho de haber dado la “vida” a su texto y haberle impuesto la existencia. Esta perversidad del autor tendría como causa el sentimiento de dolor que le fue causado por una vida en pos de la inteligencia, de una cultura ingrata que humillaba y despreciaba el “ser indio”. Ellos dos sufren la existencia. Para el filósofo, su vida era en el dolor mismo, por eso hacía sufrir a su creación, ya que en ella se representaba el sufrimiento de vivir en una cultura que no le pertenece, que le fue arrebatada y negada, sin embargo ¿qué es esa “insania nietzscheana”? Reinaga la comprende como avanzar por medio del dolor y el soportar la tragedia de la vida en todas sus formas, es no renunciar pese a los avatares de esta. He aquí el pesimismo dionisiaco que se presentaba en los textos de Nietzsche. El dolor crea y construye formas nuevas de existencia. Lo insano en Nietzsche es su pesimismo que acepta la vida y la borrasca que ella implica.

Por otra parte, para el teórico del indianismo, el poeta Tamayo se convierte en su referente del pesimismo Nietzscheano. Su poesía, es decir su arte, lo ayudaba a soportar el dolor de la vida sin dejar de vivirla, era la imagen del “arte poético” que mostraba Nietzsche en sus textos⁴. Para Reinaga, el poeta boliviano se convierte en un referente de

⁴ Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* afirma que la poesía y el arte son la auténtica actividad humana de características metafísica (Nietzsche,

esta visión de mundo. Al respecto escribe “correrán mares de sangre y cuanto más tiempo y más sangre / Tamayo será más grande!” (Reinaga, 1956: 1). Para el autor, el dolor y el sufrimiento de la nación es la vida y el crecimiento de la misma. En esta primera instancia, para Reinaga, el poeta Tamayo es la imagen del espíritu emancipador de Bolivia, ya que vive en el dolor y este sentimiento es el inicio de la emancipación. De esta manera, se posicionaría en lo que llamamos el pesimismo dionisiaco, dado que el dolor es parte de ella, permite la interacción con la vida y la creación de esta. Posterior a esta afirmación sobre el poeta, define el concepto de cultura desde una óptica Nietzscheana con el fin de poder afirmar al sujeto indígena:

Estamos hablando de la cultura, y si ésta es como la proclama Nietzsche: “A la vez una manera de vivir, de pensar y de obrar. Es un sentimiento de la vida incorporado a una comunidad humana. Implica una relación del hombre consigo mismo y con el mundo” [...] No podemos dejar de hablar de la manera real de vivir, de pensar y de obrar que existió y existe en Bolivia. Del sentimiento incorporado –e impregnado– en la comunidad humana. Y de la relación del hombre consigo mismo y con el mundo, del único hombre, hermano de El Ande, que se yergue en la cumbre más alta de América. Tal hombre es el indio. El indio es la realidad de Bolivia. Sin indio no existiría, no habría Bolivia. Sería nada más que un concepto vacío: una abstracción. (Reinaga, 2014b: 228)

2002). Para el autor se manifiesta de la siguiente manera: “La bella apariencia de los mundos oníricos, en cuya producción cada hombre es artista completo, es el presupuesto de todo arte figurativo, más aún, también, como veremos de una mitad importante de la poesía. Gozamos en la comprensión inmediata de la figura, todas las formas nos hablan, no existe nada indiferente ni innecesario. En la vida suprema de esa realidad onírica tenemos, sin embargo, el sentimiento traslúcido de su apariencia: al menos ésta es mi experiencia, en favor de cuya reiteración, más aún, normalidad, yo podría aducir varios testimonios y las declaraciones de los poetas” (Nietzsche, 2000: 42)

Para Reinaga, el “sentimiento de vida” de la cultura del cual habla Nietzsche, se representa en la comunidad india, la cual es “preamericana”, es una vida anterior a la conquista, por lo tanto, es la que debe ser reivindicada como una verdadera cultura, deseable, propia y autóctona. Franz Tamayo, pese a ser el poeta de la tragedia boliviana y de cantarle a su dolor, ya no es el poeta pesimista de las nuevas generaciones que reivindicará esta antigua forma de sociedad que se presenta como nueva cultura⁵, y que nacerá también del sufrimiento. Para afirmar esto, Reinaga nuevamente utiliza a Nietzsche:

Por todo lo que queda dicho, la juventud de Bolivia, igual que aquel nigromante de Federico Nietzsche, está en su derecho al decirle a Franz Tamayo del presente y del porvenir; “Yo busco alguien que sea sincero, recto, sencillo, ajeno al fingimiento, un hombre de toda probidad, un vaso de sabiduría, un santo de conocimiento, un gran hombre. ¿Acaso no lo sabes Zaratustra? ¡Busco a Zaratustra!” ¡Y tú, don Franz, no eres Zaratustra! (Reinaga, 1956: 104)

Esta imagen es sumamente interesante, puesto que este fragmento corresponde al Zaratustra de Nietzsche, en su capítulo titulado “El mago”, el cual consiste en el lamento de este último por medio de un poema en donde manifiesta su dolor. Zaratustra no crea esta lamentación y lo golpea, acusándolo de adulador, pero pese a ello, honra en él su conocimiento de que “no es grande” y que tampoco es un ser excep-

5 El pesimismo de Tamayo es llamado por Reinaga como: “pesimismo estoico”, “pesimismo vital” “pesimismo positivo” (Reinaga 1956) y se puede unir al “pesimismo dionisiaco” antes expuesto, ya que guarda características esenciales del mismo. Dice sobre él: “enseña a Conocer, a analizar las irregularidades, defectos, errores, injusticias, para remediar, para superar [...] no se contenta con decir “así son las cosas” sino que afirma “hay que mejorar las cosas”” (Reinaga, 1956: 45)

cional (Nietzsche, 2001), preguntándole luego “que es lo que busca” y le responde que a él. Posteriormente Zaratustra le comenta la forma y como debe seguirlo. Para el filósofo boliviano el mago sufriente es la juventud de Bolivia. Entonces cabe la pregunta ¿quién sería Zaratustra? Se debe afirmar que lo que Reinaga quiere mostrar es que Tamayo ya no es el guía de su generación, que su forma de ver al indio caducó, no fue lo suficientemente humilde, ni sabio y que solo estaba “inflado” al hacer afirmaciones como que “el pensamiento es inmortal” (Reinaga, 1956: 33). Para Reinaga este es un grave error, dado que inmortaliza con esta última afirmación el pensamiento colonial, si el pensamiento no muere “la sociedad gobernada por ese pensamiento tampoco muere” (Reinaga, 1956: 33). Desde este momento, para el autor es hora de buscar al verdadero Zaratustra, la representación del guía de la generación para Bolivia, el representante de ese espíritu dionisiaco que apunte a la nueva vida, a un pesimismo que construya y que no mantenga.

REINAGA CRITICA LA RACIONALIDAD MODERNA POR MEDIO DE NIETZSCHE

Para concretar una nueva manera de ver el mundo y la vida, Reinaga debe criticar lo que la sociedad colonial respeta. El teórico del indianismo, antes de encontrar al profeta del nuevo pesimismo, su Zaratustra boliviano, no deja de lado la concepción crítica de la racionalidad moderna. Para ello se vuelve a versar en el filósofo alemán. El autor afirma en su libro *Tierra y libertad* (1953) lo siguiente:

Quien no comienza por llamar al indio, indio, lleva gérmenes de traición a la substancia y forma de nuestra nacionalidad; si se quiere nacionalismo. La razón, dice Nietzsche, se halla en la realidad y no en la razón metafísica (Reinaga, 2014b: 217)

La razón moderna es una creadora de grandes encantamientos metafísicos, desde Sócrates hasta Descartes y su *cogito ergo sum*. También se les une a estos dos últimos, Hegel con su visión de lo “absoluto”. Para Nietzsche una abstracción es “una confusión de causa y efecto” (Nietzsche, 2018: 49), es decir, no se dan concretamente en la práctica de la “realidad”, en otras palabras, niegan la vida y sus múltiples formas. Reinaga comprende esto, y comienza a negar la “razón metafísica” y el “idealismo” afirmando que la:

razón metafísica ni la mentira idealista se conforman, armonizan, menos se consubstancian en materia y espíritu con el ser indio. Mucho menos con el espíritu y la voluntad de la Revolución Nacional, que es “dolor viril que brota de la propia tierra, ímpetu, másculo que surge de la justicia que ha de cumplirse en la propia tierra” (Reinaga, 2014b: 2017)

Lo que está afirmando Reinaga, es que la razón moderna, la misma que critica Nietzsche, es devastadora para el reconocimiento del “ser indio”. Hay algo trágico en la vida con la “tierra”, lo cual es “verdadero” y “concreto”, no es un “ideal” a vivir, no es puro placer, sino que es *praxis* que se desarrolla de manera punzante y de forma dolorosa en el contacto con la misma. Por este motivo se puede retomar el pesimismo nietzscheano. El hombre moderno y sus “abstracciones” se presentan desvitalizados por el cúmulo de fantasmagorías que existen, es decir, viven fuera de la “tierra”. De manera contraria, el indio se manifiesta como algo concreto, práctico y unido a la tragedia de la vida en su relación con la fuerza telúrica, esto lo convierte en un ser con posibilidades de creación sobre su existencia vive y construye en lo concreto. Por otro lado, el hombre moderno-occidental es un ser estancado, no quiere vivir la vida que se le presenta, sino que la “idea” de la misma se inunda en ésta, concretando el “absoluto” en todo su esplendor y empantanándose en lo abstracto. Este último, solo busca afirmaciones de características universales.

Según Reinaga, el mundo no es solo uno, como busca hacer creer el hombre occidental, el indio existe y su percepción del universo es distinta, su “perspectiva” es lo que construye el mundo, como lo diría Nietzsche: “una existencia interpretante” (Nietzsche, 2018b: 319) según las circunstancias “infinitas” del universo. De esta forma, existe una incalculable cantidad de interpretaciones de este, en las cuales entraría ser indio. Reinaga se hace cargo de una de estas interpretaciones y, al mismo tiempo, de su repertorio de creencias, en consecuencia, se puede afirmar con Nietzsche que el mundo no es algo estable y absoluto:

El hecho de que para progresar debemos tener una cierta estabilidad en nuestra fe, nos conduce a imaginar el mundo verdadero como un mundo inmutable, no como un mundo en que varía y deviene (Nietzsche, 1969: 1402).

Pareciera que la civilización europea y su pensamiento universalista es inamovible, niega el cambio. Reinaga cree que el mundo debe devenir “indio” y que para esto habría que oponerse a esta estabilidad y olvidar una única interpretación de mundo. Es por este motivo que se deben destruir los fundamentos de la sociedad que colonizó al indio, para hacer renacer su pensamiento y de esta manera presentar este nuevo devenir. Utilizará nuevamente máximas Nietzscheanas que apuntan al “perspectivismo”⁶, ya que la única manera de salir del pensamiento

6 El Perspectivismo permite considerar un sinfín de puntos de vistas sobre un hecho, permitiendo una mejora en su comprensión. Esta idea nietzscheana fue muy fructífera en Indoamérica, ya que ella permitió salir de la universalidad del pensamiento occidental y permitió poder abrirse a la pluralidad de mundos que existen en el continente, cada uno de ellos con concepciones distintas, contrarias al universalismo y al racionalismo de occidente. Nietzsche afirma que: “Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un “conocer” perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de

colonial es que Reinaga acepte que el mundo sea “interpretado” de modos diversos, que este no tenga un sentido único, sino que varios (Nietzsche, 1995). Así, la vida misma se extiende a una mayor pluralidad, ya que no es una abstracción de lo que debería ser el mundo, sino que varias vidas concretas que se oponen a lo absoluto.

LA CRÍTICA A SÓCRATES

Se ha advertido que según Reinaga, las enseñanzas de Nietzsche se convierten en una herramienta para poder escapar del pensamiento hegemónico y la posibilidad de afirmar una nueva forma de reflexión que sea apegada a la vida y su tragedia, especialmente la relacionada con la cultura india. Reinaga también utiliza a Nietzsche en su crítica a los fundamentos del mundo occidental, especialmente visualizado en la imagen del filósofo Sócrates. El filósofo alemán critica al fundador de la *mayéutica* en su primer libro *El nacimiento de la tragedia* donde afirma una diferencia antagónica: “Ésta es la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático” (Nietzsche, 202:113). Asevera que en “Sócrates reconocemos al adversario de Dioniso” (Nietzsche, 2002: 119), por lo tanto, a todo lo que esta imagen representa. Ya con esto se puede afirmar que la imagen de Sócrates es contraria al plan del pesimismo dionisiaco Nietzscheano, el cual postula la aceptación de la vida. Sócrates fundaría el quietismo y la muerte por medio de su racionalismo. Para Nietzsche, Sócrates es el padre de la metafísica racionalista, de la división del mundo entre lo sensible e inteligible, dando nacimiento con esto a las categorías optimistas. Escribe el filósofo alemán: “Sócrates es

ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad” (Montero, 2017: 90). Podríamos afirmar que el perspectivismo permite poder salir de un mundo absoluto y único, es la posibilidad de aceptar distintas formas en las que se manifiesta la vida.

el prototipo del optimismo teórico, que, con la señalada creencia en la posibilidad de escrutar la naturaleza de las cosas, concede al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal” (Nietzsche, 2002: 135). Sócrates optimista, universalista y seguidor de un *Demon* que lo ayudaba a distinguir entre lo claro y lo oscuro, entre el bien y el mal, la verdad y la falsedad es el representante del universalismo. Para Nietzsche, Sócrates funda con esto la visión del mundo “civilizado” y bivalente, que persiste hasta el siglo XVIII, el cual, tenía relación con la imagen de una abstracción divinizada que llegaría desde Sócrates hasta Hegel. Reinaga en sus textos, extiende esta crítica a Sócrates a través de los fundamentos filosóficos racionalistas y religiosos de la sociedad occidental hasta la mitad del siglo XX.

Reinaga en un texto titulado *Sócrates y yo* (1985) manifiesta esta crítica al fundamento de occidente. La diatriba al filósofo ateniense es similar a la realizada por Nietzsche. Se debe aclarar que su reproche es acorde con su época. El filósofo del indianismo escribe: “Lo absoluto es Sócrates. De 500 años a. de C. a nuestros días, el hombre del planeta Tierra es pensamiento, acto y hábito Socrático” (Reinaga, 2014c: 17). Es decir, vive entre el “sentir” y “razonar” como cosas distintas. Para Reinaga, esto es imposible, los seres humanos no conviven, sino que como una totalidad y no de una forma dividida. Para el teórico de la filosofía amáutica, el género humano vive unido al pensamiento y a la acción. Reinaga critica la idea de un “*neumeno*” y “absoluto”, ya que estas son repeticiones de la imagen de un Dios socrático que es concebido en la razón y ellas persisten en la división de dos mundos: uno sensible y otro inteligible. Para Reinaga el maestro de Platón construye el mundo de la abstracción divina y lo muestra en este ejercicio: “Sócrates construye al hombre de la razón con la razón y para la razón. La razón es Dios. Con el poder de Dios, Sócrates construye al hombre. ¿Para quién? Para Dios” (Reinaga, 2014c: 30). Reinaga comprende que la razón toma las mismas características de Dios, es abstracta y universal,

se separa del mundo material y no reflexiona sobre la vida terrena. Es por este motivo que el pensamiento de Sócrates se convierte en sinónimo de la muerte, del alejamiento de lo vivo, es la búsqueda de algo que se encuentra más haya de este mundo. Por otra parte, lo contrario a este pensamiento socrático sería el amáutico, el cual recita de la siguiente manera:

La réplica a Sócrates, la réplica del imperativo amáutico: No ha hecho Dios al hombre. El hombre ha hecho a Dios. Dios no es la vida. El hombre es la vida. La filosofía no es la conciencia de la ciencia. La ciencia es la conciencia de la filosofía. La filosofía no sale de Dios. La filosofía sale del hombre. La verdad no es divina. La verdad es humana. Dios no es la verdad. El hombre es la verdad (Reinaga, 2014c: 51)

El filósofo indianista, busca aseverar que el hombre es más cercano a la verdad cuando se encuentra con su humanidad. Reinaga se refiere al ser humano como algo fehaciente, está refiriéndose a lo que produce el cambio material, recordando que, para el autor, el hombre es una totalidad, ya que en su famosa frase: “el hombre es tierra que piensa” lo iguala al cosmos. Este último tiene conciencia sobre el todo natural y alejado de la abstracción absoluta. De esta forma, se contraponen la vida, el cosmos con la muerte y el racionalismo metafísico. He aquí el pesimismo dionisiaco Nietzscheano, que se puede evidenciar como crítico de esta existencia, alejada de la vida y su práctica concreta. Para el filósofo alemán, Platón y Sócrates crearon el dogma de las ideas racionales, escribe Nietzsche: “Si se está en la necesidad de hacer la razón un tirano, como lo hizo Sócrates, existe por supuesto que otra cosa le eche de tirano” (Nietzsche, 1969: 326). Reinaga observa en esos tiranos que querían importar la razón a Indoamérica, el imperialismo, los partidos de derecha e izquierda y el colonialismo que trataban de imponer una visión única y universal sobre la cultura. Ellos eran los que transportaban la tiranía de la razón, es decir la muerte y la inmovilidad.

EL SUPERHOMBRE NIETZSCHEANO EN LA FILOSOFÍA DE REINAGA

El fragmento que se presentará a continuación, corresponde al prólogo del libro *Así hablo Zarathustra*. Este último, es sumamente útil para entender el pesimismo dionisiaco, ya que Nietzsche concibe al Superhombre y lo relaciona directamente con la vida “terrena”, no es un ser más allá de la vida humana, como pretendía la reflexión de la metafísica racionalista. Esta unión entre “tierra” y “hombre” en Nietzsche, alejaría a los seres humanos de conceptos como “espíritu” y “alma”, que trataban de imponerse desde hace siglos en la cultura occidental. De esta manera el filósofo alemán hace sentir el llamado a ser una persona más grande, crecer frente a estos conceptos propios de la metafísica, llevándolo a que esas supuestas grandezas que eran ajenas al sujeto fueran eliminadas, escribe Nietzsche:

El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!

¡Hermanos míos, yo os exhorto, a que permanezcáis fieles al sentido de la tierra, y que nunca prestéis fe a quienes os hablen de esperanzas supra terrenas! Son destiladores de veneno, conscientes o inconscientemente. Son menospreciadores de la tierra, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada, moribundos y emponzoñados, y la tierra les resulta fatigosa: ¡por eso desean abandonarla!

Antaño, los crímenes contra Dios eran los máximos crímenes, la blasfemia contra Dios era la máxima blasfemia. Pero Dios ha muerto, y con él han muerto esas blasfemias y han desaparecido esos delitos. Hogaño el crimen más terrible es el crimen contra la tierra; es decir, poner por encima del sentido de la tierra las entrañas de lo incognoscible [...]

Verdaderamente, el hombre es una corriente impura y cenagosa. Hay que tornarse océano para poder recibir la corriente turbia y cenagosa sin contaminarse de su impureza.

Escuchadme, yo os diré lo que es el superhombre. El superhombre es la misma cosa que el océano de que os hablaba, aquel en que puede sumergirse vuestro gran menosprecio (Nietzsche, 2001: 7-8).

No cabe duda de que el Superhombre Nietzscheano se enmarca en el pesimista dionisiaco, se debe sumergir en el océano de la vida en su totalidad, sin categorización, convive con la “tierra” que es donde se manifiesta el dolor y la alegría de la vida. Reinaga visita este pasaje y desarrolla una lectura del superhombre. Como es sabido, Reinaga viaja por tres etapas en su vida teórica y en ellas utiliza esta imagen Nietzscheana. En la primera, el superhombre es relacionado con el proletariado y el indio de la sierra. En la segunda, este es potencial, ya que apuntaría a su manifestación luego de la recuperación del *Tahuantinsuyo*⁷, en la tercera, es el hombre de la Comunidad amáutica mundial (Cruz, 2013: 217-218). Esta última concepción antropológica de un superhombre amáutico, tiene como principio la siguiente afirmación: “el hombre es tierra que piensa / ¿y qué es la tierra? / La tierra es el cosmos” (Reinaga,

7 Para Reinaga desde la colonia existían dos naciones: España y el Tahuantinsuyo (Reinaga, 2001). El filósofo boliviano define a este mundo distinto al europeo-occidental de la siguiente manera: “El Tahuantinsuyo, a la llegada del español, era una nación orgánica, gobernada por estadistas. La autoridad y la ley eran respetadas y obedecidas en todo el pueblo. El principio de autoridad, como la justicia de la ley eran cuidados con extremo celo por el Estado; aquel Estado de carácter absoluto, llenaba su misión magistralmente; puesto que era delito tanto el hambre como la desnudez; vale decir, que no era permitido tener hambre ni frío [...] el imperio incaico se había estructurado dentro de normas tan elevadas y sabias, que la mayor parte de sus conquistas las llevó a cabo por medio de ejemplos y la persuasión.” (Reinaga, 1964: 193) Ni hambre, ni frío, era un Estado de perfección. En Reinaga, a pesar de que existe una mirada romántica al pasado del inca, también tiene una aceptación de que este nunca volverá a ser como antes, pero que se puede utilizar como ejemplo para el porvenir.

1981: 80). Ya Nietzsche afirmaba que el superhombre sea el sentido de la tierra (Nietzsche, 2001), es lo que le da una dirección especulativa a Reinaga, ya que sitúa a su hombre amáutico unido a la misma, pero extendiéndolo a todo lo concreto, lo cual lo relaciona con el “cosmos”, para lograr transvalorar los valores de la sociedad occidental, los cuales estaban sumergidos en un pensamiento metafísico. Reinaga usa a la “tierra” y el “cosmos” como los iniciadores de este nuevo principio de cambio. Estos superhombres crearán la “Comunidad de carne y Hueso y conciencia” (Reinaga, 1981: 96) Desde Sócrates hasta Marx, el hombre ha vivido de la idea de Dios y de las abstracciones que de él derivan. Pero el superhombre amáutico de Reinaga, que podemos relacionarlo con el pesimismo dionisiaco, superaría esto último, uniendo su existencia a “la tierra”. Por lo tanto, a la idea de un “cosmos” que le permitirá vivir más allá de lo que para occidente es considerado como bien, mal, verdad o falsedad y, de esta manera, negar todo lo que pertenece al espíritu moderno y volver apuntar a la vida.

EL ESTADO MODERNO, LA BOMBA ATÓMICA Y LA COMUNIDAD AMÁUTICA

El pesimismo dionisiaco influencia la filosofía de Reinaga, es la visión de transformar la vida, recuperarla del mundo de ficciones y hará eso por medio de la Comunidad amáutica (CAM), ya que, dentro de esta, es donde los sujetos viven unidos a la existencia concreta, y no alejada de ella por las construcciones espectrales que torturaban a los seres humanos desde Sócrates. Es necesario aclarar que el pensamiento que Reinaga llama el “heleno-cristiano”, solo apunta hacia la “muerte” y pone como ejemplo su propia experiencia, expresando que este “laceró mi carne y trituró mis huesos” (Reinaga, 1981: 13). Esta se lanza contra la vida de los hombres y postula a su eliminación. En Sócrates y el

cristianismo es la idea de un mundo mejor después de la vida, en Marx y en los revolucionarios occidentales, es la guerra entre las clases lo que negaría la vida de unos y afirmaría la de otros, eliminando de esta manera la existencia de los que no son parte de ella. Sócrates es “Dios y muerte”. Así, esta línea de declive avanza por la historia (Reinaga, 1981).

La síntesis de todo este pensamiento bélico, propio de occidente, se materializa en la “guerra atómica”, que según Reinaga, destruirá la vida en el plantea. Esta guerra es causada por los intereses de unos pocos y en su contexto sociopolítico se veía como algo posible. Ella pretende ser concretada por los que no se permiten la voluntad de vivir. Esta última guerra nuclear, para el autor boliviano, es causada por la existencia del Estado moderno. Son los aparatos de dominio que tiene la sociedad occidental contra la vida y la destrucción de los “pueblos”:

La Europa atómica tiene bombas atómicas para su religión, para su filosofía, para su revolución. La bomba atómica es la religión, la filosofía y la revolución [...] El siglo XX ha hecho al Estado el más frío de los monstruos fríos. El Estado moderno no solo monopoliza el poder, sino que también a la razón (Reinaga, 1984: 47)

Nuevamente, el autor de *Sócrates y yo* utiliza el texto sobre Zarathustra de Nietzsche. En su apartado *Sobre el nuevo ídolo* hace una crítica al Estado moderno, posicionándolo como el más frío de los monstruos⁸ (Nietzsche, 2010). Para el filósofo alemán, el Estado se

8 Nietzsche escribe sobre el Estado moderno criticando su condición de institución que niega la vida de los pueblos y, a la vez, hace que los hombres y mujeres vivan de la idolatría a una estructura muerte. Nietzsche escribe lo siguiente: “El Estado es el nombre que se da al más frío de todos los monstruos fríos. El Estado miente con toda frialdad, y de su boca sale esta mentira: “yo, el Estado soy el pueblo” [...] ¡Qué gran mentira! Creadores fueron quienes crearon los pueblos, por la fe y el amor: así sirvieron a la vida [...] Todo en él es falso; con dientes robados muerde, ese mordedor. Hasta sus entrañas son falsas.” (Nietzsche, 2001: 50-51).

convierte en la base de esta corriente en contra de la vida y su fluir, obra técnica que fundamenta la soberanía y guarda todas las construcciones metafísicas de la “mentira” y se siente omnipotente: “sobre la tierra, nada hay más grande que yo: yo soy el dedo ordenador de Dios” (Nietzsche, 2010: 51). Reinaga busca la vida y el intento de superar este monstruo en la tierra, por lo tanto, critica a los Estados, porque ellos niegan esta última, solo perpetúan la muerte por medio de sus potenciales guerras nucleares que Reinaga veía como el verdadero peligro a la existencia en la tierra. Un arrebato a la vida, como la que producirían los Estados con una Guerra atómica, es consecuencia necesaria de una existencia, que vive de la abstracción y la negación de una posibilidad de vida concreta.

Reinaga sabe que tiene que “huir del mal olor” porque “todavía queda abierta, ante las almas grandes, la posibilidad de una vida libre” (Nietzsche, 2001: 53). Esto último es lo que intenta llevar a cabo con su idea de la Comunidad Amáutica Mundial, la cual estaría representando la puerta que llevará a los sujetos a negar la racionalidad y la cultura de la modernidad europea en casi todas sus formas.

Es en este momento en donde el pesimismo dionisiaco comienza a manifestarse en las ideas de Reinaga como axiológicas y programáticas. El imperativo que tendrá que seguir esta forma de existir es: “asesinar la vida del universo es el mayor crimen” (Reinaga, 1985: 82). Por lo tanto, el valor más importante de todos es la “vida” en todas sus formas y extensiones. De esta manera, si esta última es lo más importante, se deben negar todas las cimentaciones modernas que la rechazan, partiendo del pensamiento racional que viene desde Sócrates: Fronteras, Estados, Naciones, tecnificación de la sociedad, la propiedad y el dinero. Todos estos son algunas de los objetos que Reinaga desecha para una vida cósmica. Para el autor, todas estas edificaciones negarían la posibilidad de un mundo versado en el imperativo amáutico, ya que

cada uno de estos conceptos niega la vida, porque ellos controlan y reprimen el sentimiento de lo comunal.

Las ideas de Reinaga no apuntan a la felicidad, ni tampoco al bien, sino que por el contrario, a vivir las contradicciones de la vida sin necesidad de medios técnicos e ideas preconcebidas que la controlen, ahí es donde se une con el pesimismo dionisiaco, al no tener un sistema teleológico, ya que su propuesta se limita a liberar a la vida de las construcciones de occidente, permitiendo a los seres humanos simplemente ser “tierra que piensa”, y con esto, unirse a la idea de un cosmos, comprendiendo que todo su movimiento debe ser consecuente con la extensión de la vida en toda sus formas.

CONCLUSIÓN

Para concluir, Reinaga es influenciado por las ideas de Nietzsche con la finalidad de liberarse del pensamiento colonial y de sus construcciones hegemónicas en lo filosófico, como, por ejemplo, la metafísica racionalista y el positivismo. Especialmente, para lograr superar la afinidad que tiene este último con la muerte. Ella se puede observar en las instituciones que el mismo crea para mantener estos constructos ideales: dinero, propiedad y Estado, los cuales perpetúan la inmovilidad de la vida. Nietzsche, en su pesimismo no hace apología a la muerte como un tipo de sublimación y, menos, la rescata como una redención ante la vida, sino que posiciona el “vivir” como la acción más preciada entre todas. De hecho, es el acto más valorable, pese a lo que puede ocurrir dentro en ella, pero siempre debe ser aceptada con un halito heroico. La reflexión racional no tendría asidero en la realidad práctica, divide el mundo en dos, categoriza y matematiza separándolo en partes, por lo tanto, negaría la vida y su manifestación contradictoria. Es por todo lo antes dicho que se puede ver una relación de la filosofía de Reinaga con el pesimismo dionisiaco de Nietzsche.

Si el filósofo alemán parte su crítica al mundo occidental con Sócrates y, para argumentar su pesimismo rescata la cultura griega y al “filósofo Dionisio”, Reinaga hace lo mismo, critica a la sociedad de occidente, la cual parte desde el pensamiento de Sócrates, extendiendo por todo el siglo XX, pasando incluso por las ideas de Marx. Pero Reinaga, en vez de reivindicar a Dionisio como maestro y filósofo, lo hace con la imagen del Sol y la Pachamama, que representaban al indio y su cultura. La vida anterior a la colonia europea estaba unida a la tierra, a un modelo de producción que apuntaba al cosmos, era una energía común a todos, era la acción de la vida en su tempestad y esta debía primar. El superhombre, fundador de la nueva vida, convivirá en la idea que “el hombre es tierra que piensa”, de la misma manera como Nietzsche habla de esa unión del hombre con la tierra. El pesimismo dionisiaco se manifiesta en otra forma, pero con el mismo contenido.

El autor boliviano, evidentemente tiene una lectura Nietzscheana, se puede afirmar que el pesimismo dionisiaco reflejado en los textos de Nietzsche sirve de influencia a Reinaga en su papel de profeta del pensamiento amáutico. Esto, pese a que el autor de *La revolución india* tratara de eliminar toda clase de pensamiento europeo, que no tuviera una reivindicación al indio. Es por este motivo, que tiende a esconder y criticar a Nietzsche, pero se manifiesta de todas maneras en sus premisas y conclusiones, posicionándolo como el creador de uno de los pensamientos más liberadores para el continente indoamericano debido a su gran capacidad de comprensión de las distintas formas de existencia que pueden llegar a prevalecer en el planeta, como también, la fuerza que implica su pesimismo que apunta a la vida y a la creación de la misma.

BIBLIOGRAFÍA

- Coronel-Piña, Víctor Ignacio. (2015). “Pesimismo dionisiaco versus pesimismo shopenhaueriano”, en *Nueva época*, año 1, n°2 julio-diciembre. Pp. 65-86.
- Cruz, Gustavo. (2013) *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*, La paz: Editorial Plural.
- Schopenhauer, Artur (1960) *El mundo como voluntad y representación*, Tomo III, Buenos Aires: Aguilar.
- Nietzsche, Friedrich. (1972). *Como se filosofa a martillazos*. Madrid. EDAF
- Nietzsche, Friedrich. (1995) *Ecce homo*, Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich. (2001) *Así habló Zaratustra*, Santiago: La nación.
- Nietzsche, Friedrich. (2002). *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, Frederich. (2016). *Ensayos sobre los griegos*, Buenos Aires: Ediciones Godot
- Nietzsche, Friedrich. (2018). *La ciencia Jovial*, Valparaíso: Editorial UV.
- Montero, Francisco. (2017). *El perspectivismo en la obra temprana de Friedrich Nietzsche*. tesis para optar al grado de magíster en filosofía, extraída de: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/147489/El-perspectivismo-en-la-obra-temprana-de-Friedrich-Nietzsche.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Reinaga, Fausto. (1956). *Fran Tamayo y La Revolución. Boliviana*. La Paz: Edición popular.
- Reinaga, Fausto. (1964). *El indio y el cholaje boliviano*: Ediciones PIAKK.
- Reinaga, Fausto. (1981). *La era de Einstein*. La paz: C.A.M.
- Reinaga, Fausto. (1984). *Europa prostituta asesina*. La Paz: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial.
- Reinaga, Fausto. (1984). *Sócrates y yo*. La paz: Ediciones Comunidad Amáutica.
- Reinaga, Fausto. (2014). “Nacionalismo Boliviano” en *Obras completas Tomo I, Vol. I* La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Reinaga, Fausto. (2014b). “Tierra y Libertad” en *Obras completas Tomo I. Vol. II*, La paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Reinaga, Fausto. (2014c). “Sócrates y Yo” en *Obras completas Tomo III. Vol. IX*, La paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Reinaga, Fausto. (2001). *La revolución india*. La Paz: Ediciones Fundación Amauta

Safranski, Rüdiger. (2019). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Buenos Aires: Tusquet.

SOBRE LOS ESTUDIOS DEL ANARQUISMO EN AMÉRICA LATINA DESDE EL ENFOQUE DE LAS IDEAS

Carlos Miguel Olmos Acuña¹

INTRODUCCIÓN

Como se sabe, el nacimiento del anarquismo europeo, presupone la revolución francesa, la revolución industrial, entre otros procesos sociales. ¿Qué paso entonces en América Latina? Si bien, la influencia de la revolución francesa, la ilustración es clara en los principales exponentes del proceso independentista americano, no es hasta principios del siglo XX, que una precaria industrialización se desarrolla en América Latina, en ciudades y países específicos con desarrollos disímiles, en donde nacerá una clase obrera con especificidades propias. En este sentido, a lo largo del todo el siglo XIX, las masas combativas de América Latina son, en su mayoría, conformada por campesinos, indígenas, esclavos y peonada en función de la explotación de los recursos naturales. Todos ellos irán formando una clase oprimida que se verá obligada a organizarse para hacer frente ante la cada vez más brutal asonada del Estado y el capitalismo. La radical lucha contra el Estado que desde sus orígenes caracteriza el pilar ideológico del anarquismo en tierras ameri-

1 Magister © en Estudios Latinoamericanos (UNCuyo), miembro del CEPIB-UV (Universidad de Valparaíso) Este texto es parte de mi investigación de tesis realizada en la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina) ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2838-9631>

canas se enfrenta al Estado oligárquico, que nace a partir de las luchas de las independencias nacionales. La configuración del Estado moderno latinoamericano, difiere en forma y fondo con la experiencia europea, al nacer en una estructura de dependencia mundial, y profundizar la hacienda como estructura social específica de control territorial de la población, por medio de la estratificación de la misma, y sus implicancias en la propiedad, es decir la tierra, entre otros procesos sociales. Mantener entonces la estructura social que provenía desde la colonia, que perpetuó sus vicios, en una nueva clase terrateniente, y con mayor violencia incluso que su predecesora, hacen de la especificidad del proceso latinoamericano dotarlo de ciertas complejidades. Lo cierto es que, al nacer los Estados latinoamericanos, las fracturas de la herencia colonial se hacen más patentes en la “nueva” configuración de los supuestos países “independientes”. La reimplantación de la esclavitud, la guerra de ampliación de fronteras que diezmó las resistencias históricas de los pueblos originarios, o las guerras con países hermanos, la explotación insana de recursos, o la homogeneización de la población local a una identidad única, por medio de la negación de la diferencia, esto es, de los “indios” o el proceso de migración interna de “campo-ciudad”, configuraron una amalgama de fenómenos sociales, en donde pese a su matriz europea, las ideas anarquistas lograron fecundar en praxis revolucionarias y organización social. Así, la manera en que se introdujeron las ideas anarquistas en el continente y como las mismas se propagaron y cultivaron en su mayoría, fue por divulgadores formados de manera autodidacta, lejos de inaccesibles lucubraciones filosóficas, como bien nos recuerda Christian Ferrer al respecto;

La introducción a las ideas anarquistas corría muchas veces a cargo de “maestros”, que eran transmisores de la memoria social, la historia del movimiento anarquista, y las ideas. La maestría no estaba necesariamente vinculada con la lectura de libros, aun

siendo valuados especialmente en la tradición anarquista, sino con el conocimiento personalizado de alguien ya experimentado en la doctrina libertaria. No obstante, a quien oficiaba a modo de “maestro” no se le exigía ser un sabio, sino una mezcla de persona “iniciada” y evangelizador. Era habitual que los ya experimentados dirigieran “lecturas comentadas” en sindicatos y ateneos para círculos de personas sin educación formal alguna o recién llegados al anarquismo. (Ferrer, 2006: 29)

Pese a lo anterior, lo que nos convoca aquí es mostrar en forma general el itinerario de las ideas anarquistas en América Latina, desde un punto de vista filosófico, y decir filosófico, es categorizar dicha apreciación en un horizonte filosófico-político. Intentaremos brindar una cartografía mínima de las ideas anarquistas en el continente, desde una perspectiva filosófica² y latinoamericana. Los estudios que ahonden sobre el entramado filosofía/anarquismo, desde estas miradas, siguen siendo un vacío en estas materias. Y todavía es un proyecto en ciernes.

2 La biografía de los principales representantes del anarquismo internacional advierte ya la conexión estrecha entre anarquismo y formación filosófica, influencias que preceden al origen del anarquismo formal. Con Max Stirner considerado como un precedente importantísimo en el corpus filosófico del anarquismo (sin ser anarquista), alumno de Hegel, y de la misma generación de Bruno Bauer, Feurbach, entre otros, es síntoma claro de la necesaria relación entre anarquismo y filosofía académica. Cultor de un “solipismo moral” según las apreciaciones de Cappelletti (2004), su crítica al Estado, las instituciones políticas, la burguesía y su defensa acérrima del individuo, son tomados por los anarquistas posteriores y reformulados desde una óptica emancipadora. No por nada el joven Mijaíl Bakunin acude a estudiar filosofía a Berlín, atraído por la dialéctica de Hegel. También podemos recordar el autodidactismo de Proudhon en cuestiones filosóficas, le costó duras críticas de Marx desde un academicismo exacerbado, pero no muchas veces sin razón. Es decir, la relación filosofía/anarquismo, es tan estrecha en sus principales exponentes como también en su historia.

1. LOS ESTUDIOS, MÁS ALLÁ DEL CANON HISTÓRICO

Un recorte un tanto antojadizo en los estudios sobre anarquismo en América Latina, en los últimos veinte años nos muestran que son mayoritariamente históricos (Cappelletti y Rama, 1990, Suriano, 2001, 2005; Guzzo, 2003) y la discusión actual como nos pone al día Margarucci radica en la metodología empleada en los mismos, en la tención de lo que llama los “nacionalismos metodológicos” y la apropiación de la “historia transnacional”, en este sentido la crítica a los supuestos metodológicos de la historiografía del anarquismo latinoamericano, muestra una vez más la necesidad de la puesta al día en estos asuntos; concretamente, las distorsiones causadas por el marco geográfico que proveía el nacionalismo metodológico, para estudiar un fenómeno internacionalista y antiestatista en las ideas, transfronterizo en sus prácticas. Si en el siglo pasado hablar del anarquismo era hacerlo dentro de las fronteras del Estado-nación, en el actual parece poco probable desconocer ese carácter transnacional, desde la historia y también la metodología (Margarucci, 2020)

En una rápida revisión del asunto en nuestro campo de estudio (las “ideas”) la situación se vuelve dramática, si consideramos que una visión filosófica sobre el anarquismo en América latina, por medio de un análisis riguroso de sus principales figuras, o el modo filosófico por el cual se expresaron sus ideas nos muestra que aún es un área limitada. Solo en la Argentina, por consignar un ejemplo, la figura del activista y pensador anarquista Diego Abad de Santillán es considerada en el abanico de pensadores como parte de la obra *Pensamiento alternativo de la Argentina del siglo XX* (Biagini y Roig, 2004).

Por su lado, Ricardo Salas Astrain, en su enciclopédica obra de tres volúmenes, sobre el *Pensamiento crítico latinoamericano* (2005) de la cual es coordinador, no considera dentro de los conceptos fundamentales nin-

guna temática referente al anarquismo latinoamericano, si por el ejemplo al marxismo y sus manifestaciones en América Latina, en estos volúmenes se abordan distintos conceptos a partir de la mirada crítica latinoamericana, en donde la gran ausente sigue siendo el pensamiento libertario.

En el apartado sobre Anarquismo latinoamericano de Luciana Anapios en el *Diccionario del pensamiento alternativo* (Biagini y Roig, 2008), se aborda de manera general la cuestión del anarquismo en América Latina, haciendo hincapié en el papel que tuvieron los inmigrantes en el arribo de las ideas ácratas, y una mención importantísima al papel de los educadores entre otros hitos de la presencia anarquista en estas tierras, donde se nombra a José Ingenieros, Manuel González Prada, Julio Barcos, Diego Abad de Santillán, Alberto Ghirardo, Rafael Barrett, José María Zeledón, Omar Dengo, Vicente Lizcano y José Oiticica. Por otro lado, y no menos importante que lo anterior, se analiza las controvertidas expresiones políticas del anarquismo latinoamericano, derivada de su compleja poliedricidad, así una de las características fundamentales de la expresión latinoamericana de la “idea”;

es la multiplicidad, las divergencias y las corrientes diferenciadas –y muchas veces hasta contradictorias y en conflicto- que convivieron en él. Esta es la principal razón por la cual el anarquismo es concebido como un movimiento que no se estructura a través de una línea partidaria. (Biagini y Roig, 2008: 46)

En este sentido, Anapios recupera dos manifestaciones del anarquismo latinoamericano que son fundamentales para poder entender las expresiones propias del mismo, la primera es el caso de la FORA en Argentina, que como organización obrera nunca se fusionó con tendencias sindicalistas, y el segundo caso es el magonismo en México, en donde prácticamente todo un movimiento anarquista se origina por detrás del partido liberal mexicano. Dicha corriente actúa como pre-

cursora de la Revolución mexicana. Ambos acontecimientos nos ayudan a entender los puntos diferenciales del anarquismo latinoamericano con respecto al europeo.

También proyectos de cooperación continental han llevado a ampliar la matriz metodológica para considerar como filósofos a quienes por su pensamiento más que por su formación, merecen el título. En este sentido el libro *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano Del Caribe y "Latino" (1300 – 2000)* (2009) es un claro ejemplo de la amplitud de mirada que lleva a reconocer una serie de pensadores que, bajo el canon de la filosofía estándar, no eran contemplados. En ese contexto, se considera como filósofos a dos pensadores que se identifica con el anarquismo, a saber, al paraguayo-español Rafael Barrett y el peruano Manuel González Prada. Otros intentos de sistematizar la filosofía latinoamericana tocan igualmente de nuevo solo a González Prada y algunos tópicos de Franz Hinkelammert que hace sobre el anarquismo incluido en la obra *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* de Carlos Beorlegui. El texto que se hace referencia Beorlegui es la *Crítica de la razón utópica* (1984), en donde Hinkelammert, aborda de manera más amplia la cuestión del anarquismo en América Latina.³

3 Desde la esfera militante contemporánea más allá de la academia (y no por ello con menos rigor) tenemos los enfoques de dos latinoamericanos que intentan comprender las diversas manifestaciones del anarquismo en estas tierras. El venezolano Nelson Méndez (1952-2021), al respecto nos ofrece un interesante análisis de la cuestión del anarquismo en América Latina, en su artículo; *Anarquismo en América Latina: consideraciones en torno a su historia, rasgos y perspectivas* (2012). Allí, hace un repaso sobre los distintos estudios clásicos y no tan clásicos sobre la presencia del anarquismo en el continente. La revisión del sociólogo venezolano da cuenta de diversos estudios sobre la materia rescatando a Alfredo Gómez que, al tratar de estudiar el anarquismo en Colombia, se ve obligado a tratar la recepción del anarquismo en Brasil, México y Argentina, y lograr una comparación con el caso colombiano.

David Viñas también sale al ruedo en el análisis de Méndez, que según su juicio sería un análisis tributario del marxismo, enfocado a la crónica urbanística literaria, más bien que a un enfoque sistemático social. El anarquismo en esta clave de lectura quedaría relegado a un rasgo de época. Por otro lado, la crítica de Méndez se dirige además a la bibliografía de Viñas, que para el venezolano hace referencia escasamente a autores ácratas. Méndez, también dirige su crítica al estudio del historiador troskista argentino-chileno, Luis Vitale, quien en su obra valora al anarquismo desde un punto de vista épico, pero que en términos sistémicos, posee una minusvalía teórica frente a los avances científicos de la perspectiva marxista. Por otro lado es innegable el magisterio militante de Vitale en Chile, pero al realizar esta obra histórica incurre en equívocos inexcusables del punto de vista de ciertos acontecimientos históricos. No deja de llamar la atención el abordaje del sociólogo y militante anarquista uruguayo Daniel Barrett, (pseudónimo de Rafael Espósito) quien en su obra *Los sediciosos despertares de la anarquía* (2013), construye un análisis de las diversas expresiones del anarquismo en el continente aportándonos incluso una cartografía de aquellos, recordándonos en una primera instancia los ya conocidos derroteros del anarquismo latinoamericano pero con una notable contribución; el primer intento de congeniar el antiguo y canónico anarquismo de antaño, con las nuevas expresiones de anarquismo latinoamericano. Por ello el análisis de Barrett, es fundamental para entender cómo se comenzó a reorganizar el anarquismo latinoamericano pos 2001, ampliando las categorías de análisis considerando todo tipo de tribus urbanas que comenzaban a cambiar la imagen que hasta entonces se tenía del anarquismo. Este puente generacional entre la militancia de los años sesenta y setentas, fue fundamental para encontrar códigos comunes entre el viejo anarquismo latinoamericano y las nuevas configuraciones del mismo, ya en la fase neoliberal pos dictadura. Muchos de los que acudieron a sus charlas y exposiciones encontraron allí el engranaje necesario para las nuevas expresiones anarquistas en estas coordenadas geográficas. De dicho peregrinar militante, nace su obra que queda trunca lamentablemente con su prematura muerte en 2009. Cumplimos con señalar como parte de los pensadores anarquistas de América Latina, a Juan Lazarte, Luce Fabbri, Eduardo Colombo, Osvaldo Escribano que desarrollan también reflexiones filosóficas desde la militancia, con importantes trabajos al respecto, que por cuestiones de extensión no analizamos aquí.

2. FILÓSOFOS ANARQUISTAS EN AMÉRICA LATINA

En América Latina, la relación explícita entre filosofía y anarquismo es poco común, pero se han dado los casos. El griego Plotino Rhodakanaty (1828-1890) que introduce Spinoza en México, y pone las bases en dicho país del socialismo libertario en pleno siglo XIX es un buen ejemplo de esto. Médico de formación pero que estudia filosofía política en Berlín, y quien además logra conocer al mismo Pierre-Joseph Proudhon, fue además maestro de Francisco Zalacosta uno de los predecesores de la lucha agraria que desembocará en la revolución mexicana décadas después. Con un enfoque fourierista y proudhoniano, identificado con Bakunin en la primera internacional, desarrollo un intenso debate contra las ideas positivistas y liberales, que dominaban México por esos años. Muchas de las ideas de Rhodakanaty en sus célebres *Ensayos filosóficos* en el tema que nos ocupa, el específicamente filosófico, muestran el cruce de socialismo y filosofía. Compartimos una ilustradora cita para mostrar esta relación en tierras americanas:

Concedáanos, pues, por lo menos que hay una verdad oscura si se quiere, pero cierta, en la aserción de tantos grandes hombres que, desde dos siglos repiten, bajo mil formas diversas, que el género humano es perfectible y, entonces procuraremos determinar con más precisión el sentido profundo de este gran principio o, mejor dicho de esta sublime revelación que ha venido a resplandecer en estos últimos tiempos en el seno del espíritu humano, como un brillante corolario del panteísmo de Spinoza, no desnaturalizando en verdad su sapientísima doctrina, sino haciendo declinar su principio mismo de la inmanencia a la trascendencia, a fin de poderlo aplicar más fácilmente al orden social-humanitario. Así es que, si se nos hace esta concesión, como lo esperamos, por ser rigurosamente lógica, si tomando al hombre individualizado de los filósofos modernos demostramos que el hombre tiene no solamente un lazo necesario con la

humanidad sino, también, que es una modificación fenomenal del mismo ser universal, y cuya tercera entidad es la humanidad, como (...) una manifestación espontánea y necesaria de la sustancia eterna de un dios, mas no por cierto ese dios inerte, abstracto y contradictorio de la teología, sino del ser uno-todo, viviente, activo de toda eternidad, que irradia incesantemente vida y acción al través de la inconmensurable e infinita serie de sus evoluciones divinas y, una de las cuales, es la humanidad, verdadero Empíreo donde mora majestuosamente el dios eterno de progreso, que es el dios infinito de la ciencia (Rhodakanaty, 1998:184-185).

No es menor la impronta filosófica que le da Rhodakanaty a sus planteamientos socialistas, los que se vuelven interesante al considerar las fuentes filosóficas que maneja el griego, y por añadidura como la filosofía europea era recepcionada en el México del siglo XIX. La cita a Spinoza no es menor, si consideramos el contexto de cómo era visto el filósofo marrano, hasta hace unas cuantas décadas de Rhodakanaty. En este sentido ser “acusado” de “spinozista” en el siglo XVIII, en términos teológicos era algo grave. La identificación entre dios y la naturaleza en la filosofía del marrano, privaba al “creador del mundo” de libertad y conciencia (como reflexibilidad), le costó a Spinoza ser considerado ateo, y la expulsión de la sinagoga como es sabido. Por ello es importante en este caso, el cruce entre filosofía y anarquismo, en el contexto latinoamericano, por medio de un filósofo (Spinoza) que durante años fue proscrito y en pleno siglo XIX.

Otros fenómenos más complejos se dan también en América Latina en el itinerario de “la idea”, al analizar las corrientes filosóficas que influyen en el anarquismo. Un caso paradigmático de “anomalía” en cuanto a generar un pensamiento anárquico propio, la tenemos con el español Rafael Barrett (1876-1910), quien se convierte al anarquismo en suelos americanos, y no como podría pensarse en el recinto euro-

peo. Esta conversión hacia el anarquismo, se da junto con una posición vitalista filosófica como respuesta al positivismo en boga de la época. Según el juicio del escritor paraguayo Augusto Roa Bastos, Rafael Barrett representa en la historia social y de las ideas “*el descubridor de la realidad social del Paraguay*”. Figura difícil de clasificar en un sentido único, en un estilo único, y en una identidad única, Barrett será una de las voces más lúcidas de crítica social de una generación latinoamericana que se mueve entre el periodismo, la literatura, el teatro social, los primeros influjos del vitalismo francés como respuesta al positivismo en boga, el socialismo libertario y la tragedia. Español de nacimiento, recibirá una sólida formación cultural en Francia, culminando sus estudios como ingeniero y matemático, relacionado en su juventud a la generación del noventa y ocho español, la vida intelectual, política y social de Barrett se puede clasificar en tres momentos que nos permiten entender su pensamiento. El primero parte en su juventud donde la vida de joven intelectual, le permite codearse con lo más graneado del mundo cultural español de la época, estar en la vanguardia y todo tipo de excentricidades propias de la bohemia artística será la tónica de este tiempo. Luego una segunda época donde su partida hacia Sudamérica, y posterior vida en ambos márgenes del Río de la Plata, se gana la subsistencia en diversos trabajos, donde sobresale su labor periodística de denuncia aun viviendo como un republicano liberal, pero que prontamente se perfila hacia el anarquismo, cuya conversión nace en el clamor de las luchas sociales del río de la Plata, en una época de pleno auge de la ideas libertarias cuya eclosión personal se da en su labor como funcionario público para el gobierno paraguayo que lo lleva a la renuncia de su trabajo y una total entrega a la causa de los desposeídos. Así en su tercera etapa definirá su anarquismo como:

“Me basta el sentido etimológico: ausencia de gobierno. Hay que destruir el espíritu de autoridad y el prestigio de las leyes.

Eso es todo. Será la obra del libre examen. Los ignorantes se figuran que anarquía es desorden y que sin gobierno la sociedad se convertirá siempre en el caos. No conciben otro orden que el orden exteriormente impuesto por el terror de las armas” (Barrett, R. 1978: XXVIII).

Todo este proceso de conversión se enquista en una elaboración de un pensamiento social altamente crítico, que toma como escenario la realidad del pueblo paraguayo, su tierra de mayor trascendencia vital. De dicha vivencia, saldrá su mejor prosa, que busca mostrar de manera heroica “El dolor paraguayo”. Su obra fragmentaria, será recogida por diversos colectivos ácratas, tanto paraguayos, uruguayos y argentinos, y reconocida por los intelectuales de la época: Hostos, Vaz Ferreira, Rodó, González Prada, etc.

Otros de los baluartes del anarquismo latinoamericano, es el peruano Manuel González Prada (1844-1918), influenciado por una corriente filosófica “antagónica” a la de Barrett, a saber; “el positivismo”. Se suele considerar al positivismo como una corriente filosófica reaccionaria, pero esto sería injusto con el mismo. Debemos recordar que su adopción en América Latina, responde a la reacción frente al catolicismo y al conservadurismo de la época, corriente filosófica que entre otras cosas ayuda a consolidar un pensamiento laico, liberal, anticlerical, antiesclavista, y científico, González Prada es tributo de esta filosofía en la construcción de su filosofía-social, cuestión que siempre se puede advertir por su confianza en el “progreso”. Genera así, en el dramático contexto de la pos-guerra del pacífico un nacionalismo crítico, contra las aristocracias decadentes del Perú, en donde no escatima en adjetivos al ejército invasor, (el chileno “barbaros del sur”) para pasar luego a un liberalismo radicalizado y desembocar en un anarquismo sin prejuicios. De la obra del anarquista peruano, señalamos como fundamental, el ensayo “Nuestros indios”, que es un precedente de la discu-

sión que se será profundizada a lo largo del siglo XX, que no es otra que la descolonización de la misma ideología;

Al indio no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia? Mientras menos autoridades sufra, de mayores daños se liberta. Hay un hecho revelador: reina mayor bienestar en las comarcas más distantes de las grandes haciendas, se disfruta de más orden y tranquilidad en los pueblos menos frecuentados por las autoridades. En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche. (González Parada, 1978: 19)

No podemos dejar de señalar los aportes definitivos de Diego Abad de Santillán (1897-1983). Santillán fue director del diario anarquista más importante de la Argentina y América Latina; La protesta, fue además colaborador de la Federación Obrera Regional Argentina (FORA), también fue secretario de la Federación anarquista ibérica (FAI), y director de la publicación Tierra y Libertad, entre otras importantes acciones de su biografía ligada al movimiento anarquista. Podemos considerarlos como un activista y pensador entre dos tierras (España-Argentina) tanto en su papel de teórico como de militante, periodista, escritor, editor y traductor del anarquismo en un periodo clave del mismo que va desde los años 1918 hasta 1930 cruzando así ambos movimientos en los dos márgenes del atlántico, no sólo actuando como nexo, sino que también representando y dando respuestas a los variados intereses y problemas de la clase trabajadora, itinerario que desembocará con la tragedia de la Guerra civil española de 1936. Esta clave de lectura, nos da las llaves necesarias para comprender su visión del anarquismo, figura que podría ser considerado como pieza fundamental del rol del intelectual libertario en nuestro continente. Ya en 1925, en el libro *“El anarquismo en el movimiento obrero”*

Santillán junto a Emilio López Arango, se dedican a abordar cuestiones pertinentes a las conexiones necesarias entre la ideología anarquista y la filosofía, pero desde una perspectiva obrera, en efecto;

Aceptamos plenamente esa afirmación que hace derivar el anarquismo, no de la filosofía o del pensamiento puro, sino de la vida real, donde los hombres sufren las injusticias sociales y buscan espontáneamente un remedio. No ignoramos, ni dejamos de apreciar en todo su valor lo significado por el pensador y el filósofo en los orígenes históricos del anarquismo como movimiento social de las grandes masas; gracias a ellos se ha acelerado un proceso natural de clarificación y de concreción ideológica; muchas aspiraciones, vagas aun, se precisaron y se definieron mucho más rápidamente por la intervención de algunas personalidades de grandes valores intelectuales de lo que lo habrían hecho abandonadas a las fuerzas colectivas indecisas y lentas. Tampoco queremos significar que la labor de los pensadores y de los filósofos no tenga en el anarquismo un magnífico campo de acción propulsiva; sería desviar sofisticadamente nuestro punto de vista. Lo que afirmamos es que nuestro movimiento no es obra artificial de una secta revolucionaria o de un círculo de estudios sociales, sino fruto natural de la vida esclavizada y oprimida. (Santillan, Lopez, 2014: 73)

Poco se ha tratado la formación académica de Santillán, medicina en Alemania (no concluidos) en la cual nos podemos encontrar más de una sorpresa, cuando observamos su periplo por España siendo un joven anarquista llegó a tener clases de filosofía con Ortega y Gasset, en la facultad de Filosofía y letras de Madrid. Pérez de Blas, nos dice referente a las reflexiones filosóficas de Santillán que,

La filosofía de Santillán tuvo desde sus comienzos un talante humanista. Su negativa a utilizar en la mayoría de los casos el método de la lucha de clases y la insistencia en llegar a un hombre nuevo como principio de la revolución remiten a un pensa-

miento humanista. A pesar de todo será tras la 2° guerra mundial cuando tomará conciencia de un imperativo de los tiempos: unificar a la humanidad para evitar enfrentamientos como los vividos a partir del 36 en España y posteriormente a nivel planetario. Superados los autoritarismos fascistas el mundo corría todavía el peligro de una 30 guerra: los dos bloques mantenían una tensa carrera armamentística y los cambios radicales en la realidad provocaban perspectivas nuevas a todo los niveles. Santillán, separado de la línea presuntamente oficial de la CNT del exilio y progresivamente aislado de la vida orgánica tradicional, intenta buscar la verdad a través de una reflexión libre, sin olvidar el pasado al que se creía ligado hasta su muerte. (Pérez de Blas, 2002: 145)

3. ANARQUISMO Y FORMACIÓN FILOSÓFICA ACADÉMICA

La relación entre el anarquismo y las instituciones formales del saber, fue fronteriza. El mismo anarquismo promulgo un sentimiento anti-académico y anti-universitario, por considerar a la academia y la universidad una institución jerarquizada y con lógicas estatales, lo que provoco el alejamiento de esta ideología de las aulas universitarias varias décadas, más no de su búsqueda de conocimiento por medio de otros medios. En este sentido, los medios clásicos por los cuales circularon las ideas anarquistas prescindieron del sistema de divulgación académica, así los ateneos, las bibliotecas sociales, la ingente publicación y traducción de las obras de los principales ideólogos del anarquismo, los periódicos, grupos de estudios, campañas de alfabetización, etc., conforman un sistema de circulación de las ideas y problemáticas anarquistas alternativo a los oficiales. Debemos señalar además que la universidad ha sido y sigue siendo un privilegio de clase. Realidad que fue cambiando a lo largo de los años, al ser muchos de los anarquistas ya *universitarios* producto de las mismas conquistas sociales que hicieron

a los hijos de obreros pisar la academia. Desde un poco antes de la década de los cincuenta, esta situación se va consolidando, siendo la tendencia sobre todo después de la revolución española, la crisis del anarco-sindicalismo, el ascenso del peronismo (en el caso argentino) la cooptación de los sindicatos, sumando además el periodo cercano a la Revolución cubana. Así los “anarquistas” serán universitarios, intelectuales o artistas, ya no en su mayoría obreros, y tendrán que lidiar con un contrincante ideológico con tradición política y cultural no menor; a saber el marxismo. En este sentido la figura del intelectual anarquista vinculado a la universidad es una novedad no sólo en la Argentina, sino en América Latina.

Un caso poco conocido de acuerdo a lo anterior, es la del filósofo argentino Juan Luis Guerrero (1899-1957). Guerrero es conocido en el medio filosófico argentino por su preocupación por la estética, en su ya clásico libro “Que es la belleza” (1954), o por sus aportes a la psicología desde una perspectiva fenomenológica. Doctorado en Filosofía por la Universidad de Zurich de Suiza y en la escuela de Marburgo, cumplió con rigor su rol de formación filosófica en distintas universidades del país. A la par de esto, un rol poco conocido es el que jugó en el movimiento anarquista argentino. El reciente estudio de Ricardo Ibarlucía “*Retrato del filósofo como joven anarquista Luis Juan Guerrero y la Editorial Argonauta*” es un completo análisis sobre la relación de Guerrero y el anarquismo, y en específico con Diego Abad de Santillán, y da cuenta de los distintos emprendimientos editoriales del joven Guerrero. Sobresale en este estudio el análisis pormenorizado del trabajo de la Editorial Argonauta bajo el influjo de Guerrero. Allí se publicaron obras de Malatesta, Rudolf Rocker, Kropotkin, Nestor Makno, Luigi Fabbri, entre otros importantes anarquistas. Se muestra además la increíble red intelectual anarquista mundial de la cual era parte el filósofo como editor anarquista y traductor. El texto de Ibarlucía abre

una nueva perspectiva sobre la filosofía de Guerrero, al vincularlo con el anarquismo tema que hasta donde hemos podido averiguar esta poco trabajado. La investigación de Ibarlucía (2020), termina con una notable descripción del itinerario de formación filosófica de Guerrero:

En los años siguientes, Guerrero lograría compenetrarse con las nuevas corrientes espirituales europeas. En la Universidad de Berlín, tomo clases con Johann B. Rieffert, Heinrich Maier y Max Dessoir y, durante su primera estadía en Marburgo, curso con Paul Natorp, Nicolai Hartman, Carl Horbst y Martin Heidegger, que dejó una fuerte impresión en él. En la Universidad de Zurich, estudio con Heinich Wolfflin y Gottlob Friedrich Lipps y Willy Freitag. Luego recorrió Europa, asistió a diversos congresos de psicología y estética y paso cerca de un año en Hendaia junto a Miguel de Unamuno. En el semestre de invierno de 1927, volvió a asistir al seminario de Heidegger, que acababa de publicar *Ser y tiempo* (1927). A comienzos de marzo de 1928, tras cinco años de ausencia, Guerrero retornó al país convertido en el primer filósofo argentino en haberse doctorado con una tesis en alemán (Ibarlucía, 2020: 118)

Ahora bien, valdría la pena ver qué tanto del anarquismo permeó en la filosofía de Juan Luis Guerrero, en donde podríamos quizás establecer una nueva lectura sobre el mismo filósofo, en una clave anarquista. Por lo menos en algún periodo del desarrollo de su pensamiento.

Otro anarquista argentino que estudio filosofía y se doctoró en la misma disciplina en la Universidad de Buenos Aires, fue Ángel Cappelletti (1927-1995). En su formación filosófica serán los profesores Ángel Vasallo, Luis Juan Guerrero, Miguel Ángel Virasoro, Carlos Astrada que junto a los filósofos Francisco Romero y Rodolfo Mondolfo, que aunque no fueron sus profesores directos los considera sus maestros en un amplio y generoso sentido todos ellos jugaran un rol fundamental en su formación intelectual. Ángel Cappelletti, además considera

como parte de sus influencias a sus amigos los filósofos Vicente Fatone y Risieri Frondizi, pertenecientes a una generación previa a la de él. Se trataría, de intelectuales, que serían figuras señeras de lo que hoy podemos llamar con todas sus letras Filosofía argentina y pensamiento argentino. Confluyen así, en la formación filosófica del joven Cappelletti, la filosofía analítica, el marxismo, el anarquismo, el orientalismo, la filosofía antigua, la fenomenología, que jugaron un rol fundamental en su formación.

En lo que nos convoca aquí, la cuantiosa producción sobre el anarquismo que dejó Cappelletti, sólo es comparable a los grandes historiadores del anarquismo. Muchas de sus investigaciones quedaron publicadas en revistas anarquistas, que por su tiraje y escaso número son de difícil acceso. Varios de estos artículos, para suerte nuestra, fueron conformando tiempo después libros dedicados al tema que nos han permitido reconstruir su pensamiento libertario. Los enfoques de Cappelletti sobre el anarquismo son variados, en algunos casos son de tipo histórico, en otro de tipo filosófico, y en otros son reflexiones de él mismo frente a su contexto vital, y como es obvio muchas veces una mezcla de las tres actitudes. Por lo que sabemos Cappelletti realizó varias monografías sobre los siguientes anarquistas: Pierre Joseph Proudhon, Mijail Bakunin, Pietr Kropotkin, Errico Malatesta, Gustav Landauer, Domela Nieuwenhuis, Rudolf Rocker, William Godwin, Max Stirner, en los de habla hispana encontramos a Rafael Barrett, Ricardo Flores Magón, Manuel González Prada, Francisco Ferrer i Guardia, Diego Abad de Santillán, Juan Lazarte, entre otros. En este sentido, se mezclan tanto sus estudios historiográficos de dicha ideología, como también los sucesivos intentos de establecer un corpus de las principales ideas que conforman el anarquismo, para poder dar con mayor pulcritud las principales tesis del anarquismo en cuanto a su génesis como implicancias teórico-prácticas. En otros casos entrevistas sobre el estado

del anarquismo en publicaciones anarquistas, culturales etc., en relación al propio contexto histórico de Cappelletti que realizó a lo largo de su vida, sirven para establecer con mayor precisión como él mismo entendía dichas ideas y prácticas, más allá del discurso científico académico. Otro aspecto de su trabajo, es su labor como historiador de los movimientos sociales latinoamericanos, con su monumental estudio realizado con Carlos Rama titulado *El anarquismo en América Latina* (1990). La investigación que abarca el recorte temporal entre 1861-1940, no es baladí. Se trata sin lugar a dudas del criterio ortodoxo con el cual el mismo Cappelletti estudia lo que podemos comprender como “anarquismo en América Latina”, que excluye todo tipo de hibridación ideológica. Es por tanto un criterio purista de estudio sobre el anarquismo, que trata de mostrar como los principios troncales del anarquismo se expresaron en estas tierras. Toda vez, que estos principios troncales no son respetados, toda manifestación llamada anarquista en el continente que no responda a aquellos principios, no es considerada por el Cappelletti *historiador*. Por ello el recorte histórico llega solo hasta 1940, justificado por el mismo Cappelletti como la fecha que podemos considerar al anarquismo en su forma genuina. ¿Qué está de fondo en este criterio? Simple, Cappelletti, considera que muchos de los movimientos posteriores, sostuvieron posiciones pro-estatales, se mezclaron con posiciones marxistas, o se vieron influenciadas como ocurrió en todo el continente con la revolución cubana. La obra de Cappelletti con Rama busca analizar en profundidad la influencia del socialismo libertario en el continente y comienza demoliendo los prejuicios usuales que han prevalecido sobre el anarquismo, el primero como lógicamente era de esperar, es que fue traído por los europeos. Este hecho que por lo demás no significa un factor de minusvalía para el filósofo anarquista, es sólo reconocer un proceso real, que se dio en gran parte gracias a la inmi-

gración. Pero para Cappelletti las “ideas” “*no son meros productos sino más bien organismos y, como tales deben adaptarse al nuevo medio y, al hacerlo, cambiar en mayor o menor medida*” (Cappelletti, A. Rama C. 1990, X). Así para el filósofo anarquista, el anarquismo es una ideología viva, presta para cambiar, evolucionar, imbricarse, etc., y no actúa como una ideología anquilosada a un inmodificable corpus doctrinal, en la medida –y aquí Cappelletti es ortodoxo- que sus principios bases son irrenunciables, es decir, su posición anti-Estatal, anti-militarista, libertaria, etc., no sean traicionadas. En este sentido, Cappelletti resalta también la importancia de las estructuras sociales previas a la influencia europea a fines a la ideología anarquista que facilitaron en gran medida la comprensión de los principios básicos del anarquismo, en lo que podría ser leído como un antecedente de una mirada descolonizadora que el argentino no desarrolló mayormente pero que sí señalo acertadamente;

Muy pocas veces se ha hecho notar que la doctrina anarquista del colectivismo autogestionario, aplicada a la cuestión agraria, coincidía de hecho con el antiguo modo de organización y de vida de indígenas de México y de Perú, anterior no sólo al imperialismo español sino también al imperialismo de los aztecas e incas. En la medida en que los anarquistas lograron llegar hasta los indígenas, no tuvieron que inculcarles ideologías exóticas, sino tornar conscientes las ancestrales ideologías campesinas del «calpull» y del «ayllu». (Cappelletti, A. Rama, C. 1990, X)

4. FILÓSOFOS LATINOAMERICANOS FRENTE AL ANARQUISMO

Una cuestión particular es rastrear la relación que han tenido los filósofos que cultivan diversas variantes de la filosofía latinoamericana con el anarquismo. Hemos considerado tres filósofos por lo que signi-

fican para el desarrollo de la filosofía latinoamericana; Arturo Andrés Roig, Franz Hinkelammert, Enrique Dussel.

Arturo Andrés Roig (1922-2012) enfoca la cuestión del anarquismo desde una perspectiva filosófica, en su *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), obra que se enmarca en la revisión crítica a la metodología y sus bases filosóficas del primer historicismo que era el fundamento de la primera etapa de la Historia de las ideas⁴, dicho proceso daría como resultado un paso decisivo en el campo de la Historia de las ideas, en lo que podríamos señalar como su segunda fase. La concepción sobre el enfoque de las ideas del mendocino, se enmarca en lo que el filósofo señala; “dentro de nuestra tradición, no son las ideas en sí mismas las que interesan sino su naturaleza y función

4 Entendemos a la Historia de las ideas en perspectiva latinoamericana y filosófica como un método de lectura de la filosofía latinoamericana, en otras palabras a un modo de narrar la filosofía hecha en estas tierras, como repuesta a lo que se consideraba filosofía profesional. Este canon de profesionalización del ejercicio filosófico que se construye entre los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, hacía un corte abrupto con toda tradición anterior, puesto que las producciones del pasado carecían del rigor científico propio de la actividad filosófica, dichos discursos podían ser producciones ensayísticas, políticas, literarias, incluso filosóficas (pero carente de originalidad) en donde lo propiamente filosófico aun no emergía desde América Latina, dicha visión por lo demás se amparaba en una estrecha relación entre filosofía y ciencia, donde la cuestión contextual era marginada como algo extra filosófico, y cuyo fundamento último era un racionalismo extremo basado en la idea de sistematicidad y totalidad. Entre otras categorías de acercamiento a la producción de los pensadores latinoamericanos, se la ha llamado “ensayismo libre”, formato amplio que nos ayudaría a vislumbrar sus propias características y trajo como consecuencia constatar las singularidades de dicho filosofar latinoamericano, ampliar los marcos metodológicos de análisis impuestos (o lisa y llanamente abandonarlos) de aquello que se reconoce como lo filosófico y lo no filosófico, dicha amplitud no exenta de polémica, permitió encontrar pensadores no sólo “originales”, sino que también, “filósofos” que han tenido como característica sobresaliente un marcado compromiso social.

social, hecho únicamente captable de modo adecuado si se tiene bien presente que si las circunstancias nos hacen, también nosotros hacemos a las circunstancias” (Roig, 2005: 535). En el capítulo titulado *El problema del ser y el tener*, discurre sobre el problema de “ponernos para nosotros mismos como valiosos”, en tanto que esta operación tenga legitimidad. Para Roig, el desarrollo de la subjetividad desde la modernidad, no implica que el hombre se vuelva sujeto, sino que el sujeto es anterior a toda filosofía. El *a priori antropológico*⁵, se construye en la toma de conciencia de la historicidad, que no radica en un especial momento de la historia. Por el contrario para el mendocino es un proceso de todas las épocas y culturas, puesto que es propio del hombre. Este es el fundamento de la filosofía sin ir más lejos para Roig, ahora bien, la legitimidad del *a priori antropológico* no depende de la fundamentación epistemológica, de la cual se desprende su cientificidad, para el filósofo la cuestión radica en algo anterior a todo discurso: la facticidad social, en efecto;

5 El *a priori antropológico*, queda definido como un sujeto empírico inmerso en la historia y en una sociedad determinada, cuya temporalidad es específicamente humana y su contingencia define su ser corporal y finito. A su vez el humanismo queda fijado por el mismo *A priori antropológico*, es decir, el pensamiento que es anterior a lo específicamente latinoamericano (vale recordarlo), es pensamiento porque es humano, y la autenticidad de ese pensamiento se predicará desde lo humano, ya no de una manera categorial latinoamericana, otra cuestión diferente, es que esa forma de pensamiento se exprese cultural e históricamente en un contexto determinado, más el pensamiento es una facultad humana, que antecede a estas manifestaciones. Por ello, es un *a priori antropológico*, y no *latinoamericano*. De esta manera la filosofía de Roig, puede ser considerada como un humanismo, “Hay un “yo” y al mismo tiempo un “nosotros”, dados en un devenir que es el de la sociedad como ente histórico-cultural, captado desde un determinado horizonte de comprensión, desde el cual se juega toda identificación y por tanto toda autoafirmación del sujeto.” (Roig, 1981: 21)

Para comprender lo dicho es necesario recordar, una vez más, que toda autoconciencia es necesitante de otra autoconciencia y que el ejercicio de la *sujetividad* no será nunca captado en su plenitud si reducimos un sujeto, que es eminentemente plural, un "nosotros", a un sujeto que, como condición de su incorporación a una universalidad, ha de ser considerado y pensado en un singular abstracto. En relación con aquel "nosotros", en donde se inserta todo singular concreto, se ejerce la función de reconocimiento, que se cumple desde una mismidad cerrada o abierta a la alteridad del otro (Roig, 2005: 200-201).

No repetiremos acá los procedimientos por los cuales Roig va fundamentado este importante capítulo *de Teoría y crítica*, si señalamos que se dedica a demostrar que el "nosotros" se construye a partir del "hacerse y gestarse" en donde se constituye la conciencia histórica. Frente a las relaciones del derecho y la fuerza, en donde el pensamiento liberal afirma que el primero limita al segundo, el orden objetivo entra en crisis al generarse otras formas de relaciones humanas, en este sentido la alusión de la FORA⁶ por Roig, no es baladí, en efecto:

Dentro de la historia del pensamiento argentino fueron los obreros anarquistas de principios de siglo, integrantes de aquella "masa cosmopolita" que debía ser encauzada en el marco de las

6 Por ello Arturo Roig, considera los aportes de Diego Abad de Santillán, en cuanto a su historización en el campo de las luchas obreras bajo el signo del anarquismo. El filósofo mendocino, es uno de los pocos cultores de la Historia de las ideas que considera fundamental el trabajo de Santillán a partir de sus aportes sobre el movimiento obrero, trabajo que utiliza como insumo, para construir. Nos dice Roig: *Una cuantiosa labor editorial y sistematización de la cultura argentina y en particular sobre el pensamiento anarquista obrero, como traductor y, en lo que nosotros nos interesa, como historiador, ha dejado Diego Abad de Santillán, cuyo libro La FORA. Ideología y trayectoria del movimiento obrero revolucionario en la Argentina (1933) constituye un clásico dentro del tema.* (Roig, 1991: 99)

"tradiciones nacionales", los que enunciaron las primeras críticas a la libertad liberal, desde fuera del liberalismo y dejaron sentadas las bases para una reconsideración del problema de la legitimidad del *a priori* antropológico." Citando a Isaac Oved, prosigue Roig: "El hombre es sociable –declaraba la Federación Obrera Regional Argentina, en 1904- y por consiguiente la libertad de cada uno no se limita por la del otro, según el concepto burgués, sino que la de cada uno se complementa con la de los demás; que las leyes codificadas e impositivas (coercitivas) deben convertirse en constatación de leyes científicas vividas de hecho por los pueblos y gestadas y elaboradas por el pueblo mismo en su continua aspiración hacia lo mejor (Roig, 1981: 207).

El teólogo y economista alemán Franz Hinkelammert en su *Crítica de la razón utópica* (2002), se propone hacer una revisión del papel de la utopía en las distintas ideologías del siglo XIX y XX, a partir de su influencia positiva y negativa en la realidad empírica. Hinkelammert sostiene críticamente que ha existido una suerte de "ingenuidad utópica", que aún no ha sido superada. La función de dicho análisis es contrapesar con una visión aún más agresiva, y por ello peor que la no superación de la "ingenuidad", que para el filósofo se trata;

del pensamiento antiutópico de la tradición neoliberal actual, que se junta con un neoconservadurismo de igual carácter antiutópico. Antiutopía significa aquí, simplemente, antisocialismo, produciéndose un pensamiento de elaboración antiutópica que vuelve a ser una réplica más extrema del mito de la mano invisible, que siempre ha sido una expresión de esta ingenuidad utópica. Su lema es: destruir la utopía para que no exista ninguna otra. Especialmente Hayek y Popper son los portadores de este extremismo utopista camuflado, de la antiutopía como utopía verdadera. (Hinkelammert, 2002: 9-10)

Así, el alemán, en su obra analiza las categorías del pensamiento

conservador, las categorías del pensamiento neoliberal actual, las categorías del pensamiento soviético, entre otras visiones importantes. En este sentido, es una novedad que en el capítulo *“El marco categorial del pensamiento anarquista”* integra por medio de la figura de Ricardo Flores Magón (1873-1922), una de las figuras principales de la revolución mexicana un interesante análisis del anarquismo por medio de un representante latinoamericano. Así considera valiosas sus reflexiones que caracteriza como un pensamiento bipolar que tiene como base la libertad y la felicidad como futuro del hombre, mientras que su presente se encuentra sojuzgado a las más viles de las depravaciones. La clave en la lectura del filósofo alemán está en la palabra “sojuzgar” que es la que le permite considerar la estructura bipolar del anarquismo, en donde *“tiene también como centro a la realidad empírica pero esta no es ya realidad precaria e institucional en el sentido conservador sino una realidad material de trabajo para la satisfacción de las necesidades sojuzgada por el sistema institucional, en particular el sistema de propiedad y el Estado”*. (p.183) Así la bipolaridad se estructura en un primer momento en el orden conservador que perpetua el “nomos” de esta realidad perversa que subyuga la realidad natural que promueve el anarquismo. En otras palabras, para Hinkelammert la realidad concreta bajo este sistema de dominación es catastrófico, y en sí, no se vería amenazado por una fuerza exterior que pervierta este orden; ya lo está. El mal, se percibe en la visión del alemán, ya no desde una exterioridad que amenace el orden legítimo del sistema imperante, sino que por el contrario el mal es el origen de este orden y connatural a él, y por ello es ilegítimo. Frente al presente esclavizante que es la realidad concreta, en el anarquismo la libertad se presenta como algo por hacer. Así, para Hinkelammert reflexionando por medio del pensamiento de Ricardo Flores Magón, da cuenta que la perversidad del sistema se basa en la dominación del hombre por el hombre. Dicho estado de descomposición según Magón ha

llegado hasta el corazón del hombre mismo. La competencia, y la guerra de todos contra todos, es la base de esta esclavitud en la que vivimos. Para el apóstol de la revolución mexicana, los procesos de independencia de América Latina, no han logrado superar este estadio. Así con lenguaje metafórico, Magón indica que el dominador ya no viste de casco y espada, no habita una castillo, su castillo ahora son los bancos y su arma es el Capital. La miseria del mundo, está fundamentada por este nuevo señor que está en la base de las relaciones sociales que mantienen la miseria humana. Lo que está detrás del Capital, según Hinkelammert en el pensamiento de Flores Magón, es la propiedad privada.

Una perspectiva crítica sobre el anarquismo, y nos detenemos aquí por lo que significa en el pensamiento latinoamericano actual, es la figura del filósofo Enrique Dussel. Nos sorprende que en varias ocasiones arremeta contra el anarquismo. Dussel (2001), recordando a Hinkelammert, y en un complejo cuadro esquemático en donde mide los grados de acción política caracteriza al anarquismo como un proyecto imposible, en donde;

El anarquismo intenta lo empírica y políticamente imposible: imponer un orden político sin instituciones. Esto es imposible porque presupondría que todos los miembros fueran éticamente perfectos, sin excepción. El proyecto anarquista cae en "B-D": es políticamente imposible. Y lo que es políticamente imposible no puede tener pretensión de "hegemonía", porque deberá imponerse por la violencia física (asesinando al antagonista), como el Khmer Rouge, desde un ideal de una sociedad "perfecta" sin campo ni ciudad, por ejemplo. (Dussel, 2001: 210-211)

La cita al *Khmers Rouges*, es desmesurada y anacrónica, nada más lejos al experimento vietnamita que las prácticas del anarquismo. La única experiencia de organización libres bajo el alero del anarquismo, se vivieron con la Comuna de París, Néstor Makhno, la revolución española, por

nombrar las más conocidas, incluso siendo amplios Canudos en Brasil, el magonismo en México y la FORA, en Argentina, todas experiencias aplastadas por ejércitos regulares, represión, tortura y desaparición. En este sentido la alusión al Khmers Rouges, en vez de las otras experiencias populares antes mencionadas que sí estuvieron bajo la influencia del anarquismo, nos parece forzada, sin embargo, prosigue Dussel en otra de sus obras;

Todas las teorías contractualistas, incluyendo a John Rawls, y aún en mayor medida Robert Nozick, caen en una inevitable aporía debido a su individualismo metafísico (y en algunos casos cuasi-anarquista, en cuanto a la perversidad intrínseca de la institución del Estado). Siendo el ser humano un ser individual y libre por naturaleza toda "institución" produce inevitablemente una cierta represión, disciplina, "constreñimiento" (constraint) contrario a la naturaleza. El anarquismo de izquierda -a lo Bakunin- cree también que toda "institución" es perversa, porque "reprime" la prístina y comunitaria libertad humana. Bakunin se propone destruir las instituciones por acción directa; Nozick se propone reducirlas al "mínimo" posible (Dussel, 2007: 556).

La alusión a John Rawls y a Robert Nozick, aunque Dussel no lo dice explícitamente, hace pensar que está estableciendo una relación directa con los pensadores del Transcendentalismo norteamericano, al estilo Thoreau, y sobre todo en cuanto a ideal de justicia a Emerson. Es evidente que el error de Dussel al hacer esta relación, con Rawls y Nozick, es ligar al anarquismo con orígenes que le son espurios a su historia y tradición. Nos referimos en específico a la obra de Nozick "*Anarquía, Estado, utopía*" de 1974, en donde se ponen las bases de la concepción deformada del término *libertario*. Las "ideas libertarias" de Nozick buscaban mantener ciertas cuestiones del Estado, el llamado "Estado mínimo", manteniendo la justificación moral del liberalismo. Esto contrastaba con visiones similares a la de Nozick, como por

ejemplo la mal llamada “anarco-capitalista”, compuesto que ya en sí mismo es una contradicción. Corresponde estas líneas de pensamiento más bien al liberalismo radical norteamericano, o a visiones “sociales” del Capitalismo. Sin embargo, incluir a estos pensadores dentro de la tradición anarquista, es un forzado intento que en nada representa el trayecto de las ideas anarquistas en su historia. Corregimos a Dussel que no hay un anarquismo de izquierda, el anarquismo es izquierda, y recalamos que diferenciaciones arbitrariamente construidas como las delimitaciones artificiales, contribuyen a la confusión ideológica. Afir-mar que existe un “anarquismo de izquierda” es afirmar a la vez, que existe un anarquismo de derecha. Un análisis de la figura de Bakunin catalogándolo como “anarquista de izquierda”, definición tautológica por lo demás, repite el viejo prejuicio y hacen del ruso un mero agitador.

A MODO DE CONCLUSIÓN PROVISIONAL

Una crítica constructiva que consideramos fundamental en las investigaciones futuras, que no queremos dejar pasar, es integrar las ideas anarquistas en los próximos compendios, estudios, etc., sobre pensamiento y filosofía latinoamericana. Sobran los motivos para considerar dicha ideología en lo que se ha llamado pensamiento crítico latinoamericano, y es un viejo prejuicio académico la predilección del estudio de producciones nacidas bajo el alero del Estado, y no por fuera de él. Como otras corrientes con praxis emancipadoras y revolucionarias de liberación intelectual o filosófica que se han construido en América Latina, que parten de tradiciones de pensamiento como el marxismo o la misma iglesia católica, por ejemplo, hay otras que pueden aportar nuevas miradas a las mismas. La existencia de una ideología laica, anti-estatal, internacionalista y horizontal como lo es el anarquismo, debería llamar mucho más la atención a los filósofos latinoamericanos que construyen sus filosofías con anhelos emancipatorios. No por nada

el anarquismo en América Latina, en su momento de mayor influencia fue abrazado por la mayoría de los movimientos de resistencia popular. Hay muchos pensadores anarquistas que han reflexionado sobre nuestra realidad, sobre cuestiones tan importantes como el Estado, el nacionalismo, la libertad, la democracia, la raza, la guerra, los pueblos originarios y no representan en lo absoluto una minoridad intelectual, en comparación con otras corrientes de pensamiento. La vieja inquina de considerar al anarquismo como una ideología pequeño-burguesa, carente de bases científicas, por su saturado utopismo, o cuasi terrorista, quedan refutados frente a la dramática realidad de los que abrazaron dicha ideología, y como prueba de ello las diversas organizaciones que construyeron los anarquistas, perseguidas y reprimidas sin excepción hasta casi su extinción. Este es un prejuicio que se sigue repitiendo hasta el día de hoy. Pareciera ser que más de 150 años de anarquismo en América Latina, aún no convencen siquiera a algunos filósofos que proponen la emancipación, mirando con cierta desconfianza los aportes y críticas anarquistas.

El objetivo de mostrar las relaciones que se pueden establecer entre anarquismo y filosofía en América Latina o en forma general con el pensamiento latinoamericano, por medio de un pequeño recorte de las relaciones que se pueden encontrar con solo prestar atención en algunos filósofos que han empleado al anarquismo en la misma elaboración de su pensamiento tanto en forma positiva como también crítica, nos parece fundamental.

De las figuras clásicas del anarquismo latinoamericano, hemos señalado que, en sus reflexiones, existen importantes componentes filosóficos que cobra sentido cuando los ponemos en relación con su época. Por otro lado, la inclusión de filósofos “profesionales” latinoamericanos que se identificaron con el anarquismo representan a nuestro entender una novedad, puesto que la relación academia y anarquismo,

fue compleja durante bastante tiempo. Desde el campo de la Historia de las ideas, Arturo Roig es el único que no solo contempla el anarquismo, sino que lo emplea en la elaboración de su obra capital sobre la filosofía latinoamericana. En la misma senda Hinkelammert, emplea también el anarquismo meditando por medio de Ricardo Flores Magón la crítica al Capitalismo. No es el caso en cambio Dussel, que es un fiel crítico del mismo en varias de sus obras.

No hemos abordado como se ha podido apreciar otras importantes discusiones actuales del anarquismo latinoamericano, como por ejemplo las visiones descolonizadoras, indigenistas, las interpelaciones y desarrollos que provienen del feminismo, entre otras cuestiones. Señalamos finalmente que, en el campo de la Historia de las ideas, la filosofía latinoamericana, el anarquismo puede ofrecer nuevas miradas, y por lo tanto todo un trabajo por hacer y mundo por descubrir.

BIBLIOGRAFÍA

Barrett, Rafael (1978). *El dolor paraguayo*. Caracas: Editorial Ayacucho.

Blagini, Hugo E. y ROIG, Arturo A. (dir.) (2004). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX, Tomo I: Identidad, utopía e integración (1930-1960)*. Buenos Aires: Biblos.

Cappelletti, Ángel y Rama, Carlos (eds.) (1990). *El anarquismo en América Latina*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

_____. (1990). *Hechos y figuras del anarquismo hispanoamericano*. Madrid: Móstoles.

_____. (2004). *La ideología Anarquista*. Santiago de Chile: Editorial Espíritu Libertario.

Dussel, Enrique et al. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300 – 2000)*, México: Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.

_____. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Descleé de Brouwer.

_____. (2007). *Política de la liberación, historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta.

Ferrer, Christian (2006). *Cabezas de tormenta, ensayos sobre lo ingobernable*. Buenos Aires: Utopía Libertaria.

Hinkelammert, Franz (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Editorial Descleé de Brouwer.

Ibarlucía, Ricardo (2020). "Retrato del filósofo como joven anarquista Luis Juan Guerrero y la Editorial Argonauta", *Prismas*, vol. 24, núm. 1, Centro de Historia Intelectual, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 102-121

Margarucci, Ivanna (2020). "Repensando el anarquismo en América Latina. ¿Del nacionalismo metodológico a un giro transnacional incompleto?", *Prohistoria*, Año XXIII, núm. 34, dic. pp. 249-280.

Pérez de blas, Fernando (2002). *Historia, circunstancia y libertad en la obra de Diego Abad de Santillán*. Madrid: Memoria para optar al grado de doctor, Universidad Complutense de Madrid.

González Prada, Manuel, (1978). *Nuestros indios*. México: Latinoamérica, cuadernos de cultura latinoamericana, N°29, Universidad Autónoma de México.

Roig, Arturo (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura económica.

_____. (1991). "Homenaje a Arturo Andrés Roig, Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano", *Revista Análisis*, Volumen XXVIII, Colombia.

Rhodakanaty, Plotino (1998). *Obras*. México: Universidad autónoma de México.

Santillán, Diego-López, Emilio (2014). *El anarquismo en el movimiento obrero*. Buenos Aires, 2ª edición (digital): ¡Libertad!

HOMENAJE A SERGIO VUSKOVIC
(1930-2021)

A la juventud, siempre a la juventud
S. V

SERGIO VUSKOVIC ROJO¹

Podemos considerar la vida de Sergio Vuskovic Rojo, como una de las encarnaciones más coherentes de los ideales humanistas. Nacido en Illapel, en la provincia del Choapa, región de Coquimbo, era descendiente de croatas por el lado paterno (la isla de Brac), aunque pronto su familia emigra hacia el puerto de Valparaíso, ciudad que Vuskovic adoptará como propia y lugar de su reflexión filosófica-estética. Formado como profesor de Castellano por el entonces instituto de estudios pedagógicos de Valparaíso, años en que podemos señalar el comienzo de su militancia en las juventudes comunistas, para luego ser hombre clave del partido en Valparaíso. Concluye como era común por entonces sus estudios de filosofía en la Universidad de Chile de Santiago, Vuskovic además se especializará en diversas materias que van desde las ciencias sociales, la economía, la filosofía etc., en la Universidad de Moscú (1960-61) por entonces la URSS. Comienza su vida de joven profesor realizando los cursos de Castellano, filosofía e inglés, en el Liceo de Lautaro entre los años 1958-59, donde era profesor de Historia también el connotado poeta Jorge Teillier (y amigo). A su retorno de la ciudad sureña, fue profesor del Liceo Eduardo de la Barra de Valparaíso por más de 10 años. Además, por esos años fue profesor de sociología y filosofía en la Universidad de Chile (sede Valparaíso). Es nombrado en 1970 por el presidente Salvador Allende, como alcalde Valparaíso, hasta que el golpe cívico-militar de 1973 termina violentamente su gestión, de las cuales resaltamos la construcción de la infraestructura

1 Carlos Olmos Acuña

del agua potable de la parte alta de ciudad, así como la luz eléctrica. Encarcelado y sometido a tortura en el buque escuela “Esmeralda”, y encarcelado por más de tres años en distintos campos de concentración (Dawson, Puchuncavi, Conchi, entre otros) sale al exilio, en donde es recibido en Italia por la Universidad de Bolonia y Ferrara, casa de estudios en donde realizará clases por más de 10 años (1977-1989). A su retorno es recibido por la Universidad de Valparaíso y la Universidad de Playa Ancha.

Cuatro áreas podemos considerar en la obra de Sergio Vuskovic: El marxismo, la utopía, la estética y el pensamiento latinoamericano.

De la primera señalamos que Vuskovic corresponde a una etapa de la recepción del marxismo en Chile, y su puesta en estudio de manera sistemática.

Referente a la utopía, Vuskovic mantuvo durante toda su vida un interés por las distintas manifestaciones de la utopía como anhelo humano. Su tesis central era que existen tres en nuestra época: la cristiana, la marxista y la laica.

El interés por la estética queda reflejado por su amor a la poesía y un sostenido interés sobre la obra del poeta Pablo Neruda, del cual llegará a ser su amigo.

El último capítulo de la brillante vida intelectual de Sergio Vuskovic se relaciona con el pensamiento latinoamericano. En su exilio italiano, es donde el retorno a las problemáticas del continente y las propias de estos lugares vuelve con mayor fuerza en su reflexión filosófica. Así, en el difícil Chile de la vuelta a la democracia, forma desde 1990 el Centro de Estudios del pensamiento latinoamericano (CEPLA) en la Universidad de Playa Ancha, que en la práctica se convirtió en uno de los primeros esfuerzos en Chile por estudiar sistemáticamente el pensamiento latinoamericano, y posicionarlo en el merecido sitio que se merece. Allí se publicaron los *Cuadernos de pensamiento latinoamericano*,

una de las primeras publicaciones sobre el tema. Fue además artífice del Corredor de las ideas del Cono sur, congresos que articulaban y articulan a los distintos investigadores e intelectuales sobre el pensamiento y filosofía latinoamericana.

Autor de unos veinte libros, más cuantiosos artículos, la vida del filósofo Sergio Vuskovic fue una vida ejemplar, tanto en lo ético como lo vital, y una obra que debe ser rescatada en la historia de las ideas de Chile y América Latina.

FUI EL CADDY DE DON SERGIO VUSKOVIC²

Gonzalo Rovira³

El Campo de Concentración de Conchi lo construyeron en 1985. Tras las protestas masivas iniciadas desde 1983, la dictadura decidió revivir los Campos de Concentración del periodo de los primeros años después del Golpe de Estado de 1973. Lo instalaron lejos de la capital, cerca de la laguna del río Loa, a más de 4.000 metros de altura, al interior de un campamento militar del Regimiento de Alta Montaña del Ejército.

Yo había sido detenido tras el asesinato de Patricio Manzano, estudiante de Ingeniería de la Universidad de Chile. Pasé varios días “desaparecido” en el último subterráneo del Cuartel de la PDI, hasta que, con una orden firmada por el mismo Pinochet, fui trasladado, primero a Calama y, de allí, en camión militar a Conchi. Allí conocí a Don Sergio Vuskovic. Él me recibió en febrero de 1985, era el líder natural de los nueve prisioneros que compartiríamos el Campo de Concentración.

El recinto tenía dos barracas, en una dormíamos en camarotes y habitaciones sin puertas, y en la otra había mesones para comer. El espacio total era de 40 por 40 metros, rodeado de tres metros de campo minado y alambrado de dos metros de altura. Un portón alambrado al

2 Texto leído de manera espontánea en el homenaje a Sergio Vuskovic Realizado el año 2021 por el CEPIB-UV

3 Ex vicepresidente de la FECH (1984-1986). Ex prisionero del Campo de Concentración de Conchi. Escrito en Agosto de 2021.

lado norte era el acceso principal. Al lado sur había otro portón, cerrado, que daba acceso a un sector que debió haber sido de entrenamiento militar -de 40 metros de ancho por 80 de largo- rodeado de alambrada y campo minado. Es probable que pensarán que, si esto tenía éxito, podían ampliar el recinto de prisioneros. En las cuatro esquinas del campo de concentración había casetas de vigilancia con focos de iluminación, todo siguiendo la arquitectura de los Nazis, sólo que no calcularon que el generador no tenía capacidad para estos focos y sólo podrían prender uno cada noche.

Cada tres semanas cambiaban el contingente militar, quedando al mando un oficial con rango de Mayor o Teniente Coronel.

A fines de marzo, a horas de la tarde, ingresó un teniente a nuestro comedor, solicitando a Don Sergio que lo acompañara a conversar con el recién llegado nuevo comandante del campo. Quedamos preocupados, pues la conversación fue larga. Una hora después volvió y contó el extraño pedido que le había hecho el comandante.

El oficial quería prepararse para su futura situación como alto oficial de ejército, con poder y responsabilidades políticas y sociales en dictadura. El pedido a Don Sergio, y que él nos resumió, fue directo. “Usted será comunista, pero es evidente que es un burgués y yo necesito aprender algunas costumbres sociales de los burgueses. Ya he visto a mis coroneles y generales compartir con los empresarios y burgueses en eventos y juegos. Quiero que usted me enseñe algo de ese juego del golf. Ellos lo juegan y quiero saber en qué consiste y cómo se juega. Para eso he comprado un equipo completo de un juego parecido. Para instalarlo tenemos todo el espacio que está al lado sur de las barracas del campo. Allí podremos jugar, y colocaré soldados para que recuperen la pelota cuando caiga en el campo minado. Si usted me enseña, cuando me vaya, les dejaré el equipo para que ustedes jueguen. ¿Qué le parece?”.

Don Sergio nos contó que se dejó querer, que le preguntó cosas del campo y, finalmente, aceptó. Nos explicó que, por su experiencia, teníamos que aprovechar todas estas tonterías de nuestros carceleros para mejorar nuestra situación. Le propuso que le entregara el equipo, que era de cricket, para instalarlo con los otros prisioneros, y le explicó que para enseñarle en sólo algunas semanas debían apurarse para que después él pudiera practicar.

Cuando nos íbamos hacia los dormitorios me llamo: “Gonzalo, ¿sabes jugar cricket? - ¡Claro!, le dije, de niño jugábamos con mi hermano- Entonces serás mi caddy”.

Después de eso, serán incontables las situaciones en que terminábamos riéndonos escondidos en nuestras habitaciones.

Temprano, al día siguiente, nos abrieron el portón sur y colocaron soldados, con unos palos largos, por fuera del alambrado para sacar la pelota del campo minado. Junto a otros dos prisioneros instalamos el juego. Colocamos hoyos que complementaban los arcos para hacerlo más parecido al golf. Ese mismo día en la tarde apareció el comandante a recibir su primera lección. Esto se repitió toda la semana, hasta que un día Don Sergio me comunicó que desde el día siguiente el comandante jugaría sólo con sus oficiales. En las mañanas jugábamos nosotros. Así transcurrieron las dos siguientes semanas y, en ocasiones, invitaban a Don Sergio a compartir el juego o a resolverles alguna duda.

En efecto, disfrutamos jugando cricket en el campo de concentración en el altiplano. Llevábamos dos meses sin saber de nuestras familias. Supimos del terremoto en Santiago varios días después. Y jugamos cricket.

Un día llegaron los camiones con el nuevo contingente y el nuevo comandante. Nuestro comandante golfista se fue a despedir de nuestro líder y le confirmó que dejó instrucciones para que pudiéramos seguir jugando Cricket.

Un par de días después vimos al nuevo comandante junto a sus oficiales que nos miraban perplejos desde fuera de la reja, en particular vieron como corrían los soldados a devolvernos la pelota que caía con frecuencia al campo minado. Don Sergio se me acercó y me dijo: “muchacho, nos quedan pocos días jugando”. Y así fue. Al día siguiente nos encontramos con el portón sur nuevamente cerrado, y cuando preguntamos por el cricket no hubo respuestas. A través del sargento que nos visitaba a diario les hicimos saber que estábamos muy molestos porque nos quitaron el juego.

Esta enseñanza de Don Sergio la seguimos repitiendo cuantas veces pudimos en los varios meses que aún nos quedaban de prisioneros. Él lo había aprendido en los dos campos de concentración que ya había vivido. Un maestro es un maestro en toda situación.

SERGIO VUSKOVIC ROJO; UNA ESCRITURA DEL TESTIMONIO PARTICULAR Y LA POSIBILIDAD DE UNA UTOPIÍA UNIVERSAL

Jaime Villanueva Donoso⁴

Sergio Vuskovic Rojo nació en Illapel en 1930. Es un profesor, político y filósofo chileno. Tuvo una destacada participación política desde su juventud, época en la que ingresó al Partido Comunista, en el que llegaría a ser dirigente, primero juvenil, y luego adulto. Durante la dictadura cívico-militar padeció la tortura y prisión política en los centros de detención Buque Escuela Esmeralda, isla Dawson, Ritoque y Puchuncaví. Posteriormente fue exiliado a Italia donde permaneció entre los años 1977 y 1988.

Su formación escolar la realizó en el liceo Eduardo de la Barra de Valparaíso y posteriormente estudió Pedagogía en Castellano en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, sede Valparaíso, donde se tituló el año 1956. Entre los años 1961 y 1962 hizo cursos de postgrado en filosofía en la Universidad de Lomonosov de Moscú. En el período de exilio, fue profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Bolonia de Italia.

Sergio Vuskovic fue alcalde de la ciudad de Valparaíso durante

⁴ Profesor de filosofía. Magíster en filosofía mención lógica y filosofía de las ciencias Universidad de Valparaíso. Dr © en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad UV, Becario Conicyt. Investigador Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano CEPIB UV.

los años 1970 y 1973. Cargo en el que fue nombrado de forma directa por el presidente Salvador Allende en el año 1970, esto entendiendo que según el decreto supremo n° 1.472 el Presidente de la República tenía la autoridad para elegir los alcaldes de tres ciudades, estas eran Valparaíso, Viña del Mar y Santiago⁵. En su gestión de alcalde de Valparaíso, Sergio Vuskovic realizó una serie de obras que hasta el día de hoy se exhiben como parte reconocible de la ciudad, como lo fue la adquisición para el municipio del Palacio Baburizza que en 1970 estaba completamente abandonado, como nos señala el arquitecto Miguel Lawner (2004:225), activo participante del proyecto de la Unidad Popular. Lawner, quien estuvo junto con Sergio Vuskovic en el centro de detención de Isla Dawson, recuerda su aporte como alcalde, destacando su trabajo en las adquisiciones de los ascensores El Peral y San Agustín, la adquisición del Teatro Victoria para habilitarlo como teatro municipal y la habilitación de la casa-museo Lord Cochrane, también la restauración de la Iglesia La Matriz bajo la coordinación de la profesora Miriam Waisberg. Conjuntamente materializó la instalación de 40.000 ampolletas de mercurio en la zona urbana, lo que complementó con la instalación de una cantidad considerable de ampolletas de sodio en la avenida principal.

Otro aspecto destacado lo constituyó la habilitación de acceso a agua potable a alrededor de 10.000 hogares, así como también la dotación de redes de alcantarillado que se gestionaron bajo su administración para otros 15.000 hogares más. También se desarrolló la construcción de numerosas plazas de juegos infantiles en distintos puntos de la ciudad.

5 De acuerdo al artículo 68 del Decreto Supremo N° 1.472 del 24 de julio de 1941: "en las municipalidades de Santiago, Valparaíso y de Viña del Mar, alcaldes serán nombrados por el presidente de la República y durarán en sus funciones igual período de tiempo que corresponde a la municipalidad". Texto definitivo de la Ley de Organización y Atribuciones de las Municipalidades, Biblioteca del Congreso Nacional. 27 de marzo de 1941.

En su gestión alcaldía, 6.000 familias de trabajadores se vieron favorecidas con un período de 15 días de vacaciones en los balnearios populares construidos para tales efectos en la región de Valparaíso (Lawner, 2004: 226).

Como militante del Partido Comunista, Sergio Vuskovic había comenzado un recorrido político que se inició en la época escolar, desde ese entonces fue desarrollando diversas actividades de formación política y de participación social con una orientación hacia la intervención política y social de su contexto.

UNA ESCRITURA DEL TESTIMONIO PARTICULAR Y LA UTOPIA UNIVERSAL

En *Un viaje muy Particular* (1986)⁶, podemos leer su testimonio sobre el padecimiento de la prisión política y tortura de la cual fue víctima y junto con ello, encontramos una profunda reflexión filosófica respecto a este padecimiento, lo que podemos entender con la perspectiva de su trayectoria personal y del conocimiento que ofrecemos de su producción filosófica.

Un viaje muy Particular es un texto de exilio que toma la experiencia de la detención y sobre todo de la tortura en el que nos encontramos con una reflexión filosófica que apunta decididamente hacia la búsqueda de la condición humana. Acá presenta una afanosa interpelación al componente psicológico y literario que ello implica. Aludimos a la escritura *Un viaje muy Particular* donde elabora su experiencia.

6 Este libro fue publicado originalmente en el año 1986 por la Municipalidad de Savona en Italia, en 1990 se publicó en Santiago por la editorial CODEPU y fue reeditado en 2001 por la Universidad de Playa Ancha. En 1988 tuvo circulación a través de la revista Araucaria de Chile (n° 42) donde no se incluyó el Comentario y contó con un prólogo de Osvaldo Fernández Díaz.

Aunque este texto posee elementos literarios en su elaboración, en él se aborda la constitución psicológica del torturado y los aspectos filosóficos de la elaboración de ese proceso de deconstrucción humana.

Resulta interesante el hecho de enfrentarnos a la posibilidad de conceptualizar (o reconceptualizar o resignificar) su producción filosófica como una escritura que sobreviene de forma política propiamente dicha (Ricoeur, 1995), esto, en la medida que el sentido que le va dando a su trabajo se articula tomando en cuenta su trayectoria particular.

En el libro *Un viaje muy Particular*, Sergio Vuskovic expresa, por medio de una serie de sensaciones y cometarios, su paso por el centro de detención y tortura de la isla Dawson, isla situada en el sur de Chile. El texto inicia con la siguiente interrogación:

¿Cómo rehacer el camino que lleva hacia el centro de la mente, cuando ésta es un país sin límites, una provincia sin confín?

El transporte mental es como un cono, un embudo que, partiendo, ancho de la frente se interna en el espacio mental interior. De allí llega una luz amarilla-blanca, una dorada luz suave, un resplandor profundo, que, al transformarse en absolutamente consciente, aparece de golpe, como el mismo embudo; pero invertido, inundando de luz todo el cerebro, con un mensaje, poseedor de una fuerza ciclónica: aquí estoy yo, como Cristo, pagando pecados que no he cometido.

¿Quién pensó este pensamiento? ¿De dónde proviene su fuerza, su energía arrolladora? Ahora veo que fue un camino que recorrió — ¿quién lo recorrió?— partiendo desde el córtex —tal vez desde el lóbulo frontal— hasta el espacio material profundo de la masa encefálica y allí, quizás, rescató, en una pesca inusitada, recuerdos latentes de la primera educación católica, que se formalizaron, que se hicieron conscientes en esta frase; fue un viaje inesperado e involuntario; un rápido andar entre el córtex y el aqueocórtex, como un lanzarse a nado en el mar de la información subyacente. (Vuskovic, 1988: 169).

En lo expuesto aquí, Sergio Vuskovic indaga en una autorreflexión de características psicológicas sobre sí mismo expuesto a la tortura. Nos presenta una pregunta que ayuda a abrir una reflexión sobre la psicología del torturado, una alusión que pretende penetrar en los elementos que resulten comunes a toda *psique* humana (o alma, en griego). Acá, en su escritura, formula una analogía entre el viaje de una idea por la mente con un involuntario y un rápido andar entre el córtex y el aqueocórtex (denominado también como arquicorteza o archicórtex) con el acto de lanzarse al mar, a un mar donde encuentra mucha nueva información, la que hubiera permanecido invisible a la simple vista de quien mira desde la superficie. En las interrogaciones podemos suponer una operación retrospectiva en la que, con la distancia que nos da apreciar la experiencia ajena, podemos seguir a Sergio Vuskovic en un posible recorrido por los pliegues de su propio cuerpo y de su mente sometidos a la tortura. Bajo esa noción, resulta consistente encontrar en su reflexión testimonial formulaciones con cierta pretensión de universalidad como la que tenemos a continuación:

Quizás exista, junto al extremado grado de conciencia en una situación límite, otro oculto sistema de control —no cortical— del organismo, el cual puede programar pensamientos, emociones y acciones tendientes a asegurar su permanencia como ser diferente, dentro de sus propias fronteras. Conservando sus funciones vitales y cuidando de sí mismo, si así se requiere. Tal vez podríamos hablar de un inconsciente productivo, que, cuando actúa como tal, se produce y se reproduce a sí mismo en cada situación límite o cuando ésta se re-evoca. Sentirse una parte de la carne del mundo, del vivo organismo que formamos todos los hombres, aprehender la esencial unidad viva de todos los seres pasados, presentes y futuros [...] (Vuskovic, 1988:171).

Si intentamos avanzar un poco más en nuestra propia lectura del texto de Sergio Vuskovic, podríamos proponer que el texto posee una fuerza interpretativa que permite situarse desde diferentes ejes y con ello conseguir un acercamiento a la experiencia desde distintos lugares que finalmente se comunican entre sí. Abordar esta situación se corresponde con el hecho de encontrarse frente a un vacío que deja la tortura en la memoria, pero no solo por un olvido autodefensivo, sino también por el desconocimiento de la misma operación política de terrorismo de Estado en que consiste la tortura. Muchas veces con los ojos vendados y enfrentados al torturador comprendemos que podría resultar enormemente difícil reconstruir el acontecimiento padecido con claridad descriptiva.

Una forma con la que podemos acercarnos a este proceso es comprendiendo la escritura de este texto como una ganancia filosófica y reflexiva, donde Sergio Vuskovic da algo más de sí que la experiencia explícita de lo vivencial y ofrece la posibilidad de transmitirnos interrogantes a nosotros en tanto lectores y humanos dispuestos a reflexionar los alcances de una experiencia personal, pero de profunda dimensión colectiva, a decir la del padecimiento del terrorismo de Estado como sociedad y comunidad, expresado, en este caso, de forma concreta en la tortura.

Según Hayden White, las figuras retóricas y los giros discursivos, entre otros recursos, son necesarios para establecer y delinear el objeto de estudio en la elaboración del texto histórico y como posible asunto de la representación historiográfica (White; 1978, 2003: 44-45). En ese sentido, la reflexión que se nos plantea acá alude, entre otras cosas, no solo a la capacidad de resignificación de la experiencia a través del testimonio (discurso o relato), sino que directamente a la dificultad, cuando no a la imposibilidad, de transmitir los hechos “tal cual son” o “tal cual ocurren”. Con ello, se desarrolla un modo de prefigurar la narración a

través de la presencia y el uso de tropos ligados a un proceso privado y personal respecto a la comprensión de los sucesos.

Comprender resulta entonces como una introversión que radica en hacerse cercano a lo “extraño” o –siguiendo a Hyden White- “trasladarlo (lo extraño) del dominio de las cosas sentidas como “exóticas” e inclasificadas a un cierto dominio de la experiencia humanamente útil, no amenazante o simplemente conocida (por todos) por asociación” lo que se consigue mediante un proceso de tropologización figurativa (White; 1978, 2003:71) que en el caso del texto de Sergio Vuskovic podríamos verlo en la escritura realizada desde el prisma del “mundo interior” de quien narra, pero en directa relación con el “mundo externo”.

La experiencia de la escritura, en este sentido, se presenta como parte de un proceso vital en el que el autor empírico se confunde con el autor textual, estableciendo la voz del narrador como la misma voz del autor. En ese sentido no podemos perder de vista la dimensión del humano que escribe desde lo más profundo de su *psique* y enlazarlo con la capacidad figurativa en la producción de su texto.

En el siguiente fragmento nos encontramos con una elaboración textual que integra lo testimonial con lo literario, con lo tropológica-mente metafórico:

La cegadora luz interior me permitía hacer transparente la venda. Sin ojos veía su presencia. A veces, el golpe de corriente me hace dar tirones involuntarios, con lo cual yo mismo me hago mal en las muñecas, por las esposas que me amarran, desnudo, al mástil. Tengo que tener confianza en mi cuerpo, que el continuará solo, como las otras veces, llevando adelante sus funciones. Por ahora te dejo aparcado aquí, en el mástil. En cualquier emergencia retornaré a ti. El cuerpo aprende a cuidarse a sí mismo cuando se le abandona.

Sigo gritando, porque el otro continúa con los electrodos en mi espalda. [...] (Vuskovic, 1988:171).

Podemos enfrentarnos a esto impactados por lo que nos dice el autor. Probablemente el efecto producido en el interlocutor sea el esperado por quien escribe, es decir, dar cuenta de la terrible experiencia de la tortura. Asimismo, y más allá de una lectura literaria o filosófica, no es viable separar al autor empírico del escritor dado que esta escritura se inscribe como continuo de una experiencia de horror efecto del terrorismo de Estado.

A decir de Carolina Pizarro, el testimonio, en tanto escritura, se emplaza como un género “Omnívoro” (Pizarro, 2017: 23) en la medida que se ha de valer de diferentes subgéneros literarios y tipologías discursivas, integrándolas y combinándolas de manera tal que genera “significaciones asociadas a diferentes matrices de pensamiento”. Esas matrices de pensamiento que se enlazan en el testimonio de prisión política y tortura se emplazan no solo desde distintos subgéneros literarios y tipologías del discurso, sino que también desde diferentes disciplinas, consiguiendo aproximaciones desde la psicología, la etnografía, la literatura, la filosofía, la historia, entre otras.

En cuanto a la dimensión testimonial de este “viaje particular”, se puede interpretar que el gesto del propio autor al incluir la dimensión de “comentario”, nos anticipa, en el subtítulo, un para-texto que insinúa una clave de lectura orientada a comprender esta escritura con una perspectiva que incorpore lo analítico y lo reflexivo, intentando desempeñar así un rol filosófico como autor. ¿Cómo podemos entender el “comentario” en relación con el “testimonio” en este relato o narración? La primera respuesta la encontramos en lo que señala el propio autor dentro del mismo texto. Ahí ofrece una aproximación psicológica que encuentra un lenguaje en la narración literaria orientado a la expresión de significaciones filosóficas y estados reflexivos de su padecimiento bajo la aplicación de tormentos

“Un viaje muy particular” trata de ser el narrar de la experiencia que hace la mente cuando es sometida a la experiencia de la tortura, se trata sólo de la tortura desde el punto de vista mental. El “Comentario” es el análisis filosófico de dicha experiencia y consta de los siguientes apartados: hacia una ontología laica; la ida hacia el recuerdo; el vacío mental y el estadio de silencio productivo; el momento del vacío mental, el viaje de retorno; la escritura; representación y presentación. El contenido de denuncia de ambos se encuentra en la Nota del 31 de octubre de 1974 que el Jefe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA, señor Arechaga, dirigió al Presidente del Consejo Permanente de la OEA (pp. 111-113) y que contiene la declaración que hice, estando preso en el Campo de Concentración de Ritoque, sobre la torturas sufridas. (Vuskovic; 2001: 20).

En ese espacio literal, la producción filosófica de Sergio Vuskovic adquiere una dimensión que fija el texto en un lugar más o menos definido para, probablemente, no tener necesariamente que volver sobre él una y otra vez y no tener que contar la terrible “historia” de forma reiterada.

Por otra parte, la experiencia del exilio adquiere una dimensión relevante, pero de otro carácter, donde lo testimonial respecto al exilio no se elabora al menos no de la manera en que escribió respecto a la tortura. A lo que nos referimos con esto es a que, en el exilio, Sergio Vuskovic consiguió establecerse en condiciones de sobreviviente y desde ahí logró ir articulando una nueva experiencia de vida, lo que le fue permitiendo aproximarse a otros registros de escritura. Si bien, *Un viaje muy particular* fue escrito en el exilio, es en el exilio también donde fue consiguiendo acercarse de una manera conceptual a su producción filosófica:

Al escribir, ahora, este comentario veo claro que esta experiencia me impuso la exigencia de formular una visión de todo el aparato cultural que llevaba en mí —no porque hubiese entrado en crisis, sino por una demanda de profundidad— de sus límites y de la necesidad de sobrepasar estas fronteras hacia un país escondido, que la poesía moderna trataba de dar a conocer más allá de la ideología cultural del creador (Vuskovic; 2001: 23-24).

Entre las diversas opciones que nos abre esta lectura, encontramos una “demanda de profundidad” la que se enuncia en una posible contraposición a la crisis psicológica que la experiencia deja en quien ha padecido la tortura.

Consideramos que, con esto, Sergio Vuskovic intenta establecer un puente entre la experiencia vivida, no solo por él, sino por muchos más en Chile y el mundo, y la confianza en que a partir del padecimiento deshumanizador del terrorismo de Estado es posible elaborar un pensamiento vivo que conecte al autor con su dimensión humana más sensible y que lo ponga en diálogo con el mundo.

REFLEXIÓN Y PROYECCIONES

A nuestro juicio y lectura, una de las formas en que este proceso se expresa es a través de la producción escrita, y por tanto forma parte importante de su producción filosófica. Esto se debe a que el documento escrito posibilita que las ideas se plasmen de forma estable a la espera de la posterior lectura de un receptor hipotético a quien no solo contarle la situación atravesada, sino que también entregarle una reflexión especulativa y abierta. La especulación, como método, puede resultar indicado para enfrentar este “viaje particular” hacia el interior, no porque intentemos reforzar la idea, un tanto cliché, que la especulación permite y ha permitido acceder a los lugares donde el arte y la

ciencia no llegan, sino porque es una forma relativamente autónoma de recorrer los afectos sin tener que dar cuentas a nada ni a nadie respecto a por qué escribe y más aún por qué lo hace de tal o cual manera.

La pregunta como motor o como agente movilizador de estados intelectuales o de estados de ánimos. Esto es algo que Sergio Vuskovic usa en este texto probablemente porque le abre caminos para indagar en su propia interioridad, una especie de monólogo, pero con pretensión de diálogo. Consideramos que esto nos pone frente a la reflexión personal. Una introspección de forma monológica, pero con preguntas retóricas que no intentan ser respondidas, sino más bien pretenderían ser una especie de llave de pensamientos. A su vez, esta introspección es dialógica en la medida que procura llegar a un lector, al cual podríamos señalar como hipotético aún, con quien superar sus reflexiones iniciales.

Resulta interesante la manera en que entiende su comentario y cómo lo intenta llevar a otros estadios o dimensiones. Sergio Vuskovic escribe en *Un viaje muy particular* lo siguiente:

Por último, tuve la visión de que este rastreo en la profundidad interna se encontraba también en otras actividades humanas, descubrimiento que hizo surgir estas preguntas: ¿Se puede fundar una ontología laica, una antropología no sagrada? ¿Es posible una ontología que halle su fundamento exclusivamente dentro del cosmos humano, en una visión dialéctica de la vida, que no sea angélica ni demoníaca —o luciférica basada en los rasgos comunes que presentan la experiencia poética, mística, científica, la acción política, una experiencia límite o el trabajo cotidiano? Pero sin dejar ninguna de ellas fuera o más allá de la experiencia humana (Vuskovic, 2001:24).

Es en estas preguntas donde el viaje simbólico es también un viaje hacia nuevas ideas surgidas o más bien motivadas por la experiencia de la tortura padecida.

Podríamos señalar que la escritura en condiciones de prisión y tortura posee una serie de rasgos que le son comunes y que, en cierta medida, permiten una aproximación al sentido de este viaje particular. De este modo se ubican en situaciones similares a las que atraviesa Sergio Vuskovic. Podemos reconocer en Primo Levi, Víctor Frankl, Jorge Semprún o Antonio Gramsci⁷ un *connatus* entendido como la fuerza vital que impulsa a perseverar de la propia vida (o perseverar en el Ser, en lenguaje de Spinoza), más aún en contextos de dictaduras, violencia política y/o terrorismo de Estado.

Uno de estos rasgos comunes lo constituye la capacidad de producción de textos reflexivos en torno a la experiencia atravesada. Una consecuencia de esto dice relación con la posibilidad de conservar una memoria de lo acontecido, toda vez que se inscribe en el contexto de una comunidad violentada y que ha tenido que padecer el dolor de la destrucción y la muerte de diversas y terribles formas.

A su vez, en esta experiencia es posible ofrecer la elaboración de una preocupación que permita ir más allá en cuanto a considerar precisamente el o los efectos deshumanizadores que provocan la violencia política, el terrorismo de Estado y expresiones semejantes en la sociedad, cuando no en la humanidad.

7 Al referirnos a autores como Primo Levi, Víctor Frankl, Jorge Semprún o Antonio Gramsci estamos aludiendo a la condición del intelectual en condiciones de sometimiento a prisión y violencia política en contextos de genocidios y terrorismo de Estado. Esto además pudo ser expresado en sus obras como por ejemplo en *Si esto es un hombre* (1947) de Primo Levi donde cuenta a modo de testimonio su estadía en los campos de exterminio en Auschwitz, *El largo viaje* (1963), novela de Jorge Semprún donde narra el viaje en un tren en condiciones de hacinamiento que hicieron veinte deportados caminos a un campo de concentración, las *Cartas desde la cárcel* (1947) de Antonio Gramsci en su prisión política en la Italia de Mussolini y *El hombre en busca del sentido* (1967) del psicólogo Viktor Frankl víctima de los campos de concentración en la Alemania nazi.

Conectamos, a modo de proyección filosófica, la noción individual de este viaje particular, con la idea de “utopía” desarrollada en su texto de retorno del exilio *Breviario de Platón* (1998) donde el autor nos ofrece la noción de “utopía” como “crítica del presente” y no como un lugar que no existe y que se anhela. Este texto se conecta con uno anterior, *La religión, ‘opio del pueblo’ y protesta contra la miseria real* (1982), donde aborda el diálogo teórico entre marxismo y cristianismo ligados -dicho en líneas gruesas- a través de su ocupación por los problemas sociales y por la expresión de un compromiso por el fin de las injusticias en que se debate la humanidad. Con ello, la posición crítica de los textos de Vuskovic nos permite una proyección a una serie de vínculos entre el pensamiento materialista de Marx y su lectura del idealismo de Platón, proponiendo de este modo la condición de una “utopía concreta” mediante el cruce del contenido idealista del concepto de “utopía” y del aspecto concreto entendido como un criterio circunscrito al análisis de raigambre histórica en una especificidad marxista.

Esta proyección se expresará en sus reflexiones sobre el pensamiento filosófico latinoamericano en su artículo *Filosofía en América Latina* (1997) y en el libro *Filosofía latinoamericana* (2004), donde da énfasis a la capacidad de formular una propia filosofía con los materiales que ofrece la relación del ser humano con la sociedad en la que le toca vivir y relacionarse con su comunidad. En este sentido, comprendemos, a la luz de una lectura de Sergio Vuskovic, que la filosofía latinoamericana se constituye como un espacio utópico concreto en la medida de la consecución de una filosofía como crítica del presente. Una crítica que se hace como una lectura de la realidad más allá del plano exclusivamente hermenéutico. Algo que también encontramos en el filósofo chileno Osvaldo Fernández Díaz, que respecto a la relación de la elaboración conceptual con las relaciones sociales señalaba que “se revela improductivo aquel concepto que no alcanza un objeto

real”, ya que, en esos términos, la propuesta teórica “permanece entonces en el puro nivel del discurso, como artefacto de la argumentación, sin trascender el problema real” (Fernández, 1984). Con ello, la utopía concreta a nuestro juicio se proyecta como una posible “filosofía latinoamericana de la praxis”, donde el sentido de esta manera de entender la utopía adquiere un carácter universal, no por una aspiración metafísica, sino porque permitiría pensar una realidad presente como una expresión concreta que se expresa en sus relaciones sociales de distinto orden copándolas de interacciones. Por tanto, se puede emplazar como un universal concreto más allá de la introspección. Resulta posible pensar un modo de intervenir en las relaciones sociales para su cambiar el orden del presente que la utopía crítica, ya no como una ensoñación del advenimiento de un mundo futuro, sino como una participación consciente en un presente agobiante que merece pasar. En otras palabras, en convertir el presente en un pasado y hacerlo de modo crítico.

Cabe recordar, lo que destacábamos del texto *Un viaje muy particular* respecto a las siguientes palabras de Sergio Vuskovic: “Sentirse una parte de la carne del mundo, del vivo organismo que formamos todos los hombres, aprehender la esencial unidad viva de todos los seres pasados, presentes y futuros [...]” (Vuskovic, 1988: 171).

BIBLIOGRAFÍA

Fernández, Osvaldo (1984). “Marx y el marxismo latinoamericano”, *Revista Plural*. Rotterdam: Instituto para el Nuevo Chile.

Lawner, Miguel (2004). *Retorno a Dawson*. Santiago de Chile: Lom ediciones.

Pizarro, Carolina (2017). “Formas narrativas del testimonio” en *Donde no habite el olvido*.

Ricoeur, Paul (1995). *Tiempo y narración*, México DF: Siglo XXI Editores.

Vuskovic, Sergio (2001) *Un viaje muy particular*, Valparaíso: Ed. Universidad de Playa Ancha.

Vuskovic, Sergio (1988) “Un viaje muy particular”, *Revista Araucaria* N° 2, Madrid: Ediciones Michay.

Vuskovic, Sergio (1997) “Filosofía en América Latina”, *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano*. Valparaíso: Ediciones CEPLA-Universidad de Playa Ancha.

Vuskovic, Sergio (1998). *Breviario de Platón*, Valparaíso: Ed. Universidad de Playa Ancha.

Vuskovic, Sergio (2004). *Filosofía Latinoamericana*, Valparaíso: Ediciones Universidad de Playa Ancha.

White, Hayden (2003). *El texto histórico como artefacto literario*; Barcelona: Editorial Paidós.

COMENTARIOS DE LIBROS
COLECCIÓN CEPIB -UV

DEL OPIO DEL PUEBLO AL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA. MARX ENTRE RELIGIÓN, ALIENACIÓN Y FETICHISMO.

FRANCO LANATA DONOSO

Jorge Olivares-Rocuant¹

Proponer una analítica del capitalismo contemporáneo en su singularidad neoliberal implica necesariamente una relectura rupturista de aquellas categorías –o más bien “modulaciones”– que articulan las condiciones generales del capitalismo que habitamos hoy. Modulaciones que al no erigirse como universales a la manera moderna, sino que en su singularidad acontecimental neoliberal parecen acomodarse, mutar, travestirse y reconfigurarse también como mercancías, se instalan desplegando una dinámica confusa pues resuenan conceptualmente pareciendo comportar esos atributos de los cuales han sido vaciadas. Por lo tanto, imprimiendo una sensación operativa que ya no es tal. Vaciamiento de su potencia política que tiene como resultado la fetichización de las relaciones sociales y políticas que terminan desposeyendo a los sujetos de sí mismos. Ese es el nuevo (pero viejo) humanismo que promueve el capitalismo neoliberal a través de las nuevas reformulaciones éticas y democráticas de la “ciudadanía” y sus derivadas.

El libro de Franco Lanata que presentamos aquí, nos propone ciertamente una relectura que bien podemos calificar de rupturista frente al canon marxista tradicional de la crítica del capitalismo, y que podríamos domiciliar en las fecundas, y a mi parecer fundamentales,

1

Universidad de Chile jorgeolivares@uchile.cl

lecturas interpretativas marxianas de finales del siglo XX, que situamos entre los teóricos de “la crítica del valor” y los teóricos de “la nueva lectura de Marx”. El recorrido que propone Lanata está desmenuzado con el rigor argumental que requiere una tarea crítica que pretende bisagrar aquella distinción, tan pesada como ciega, que los historiadores de las ideas repiten hasta que las palabras reverberan escolarizadas, y que refiere a esa odiosa partición tan politizada entre el trabajo crítico de un joven Marx versus la analítica crítica del Marx maduro, aprovechando la distinción por supuesto, para desechar, ajustar, recomponer, extractar, prohibir o manipular este fundamental trabajo teórico según las exigencias de los contextos socio-políticos que ha tenido que atravesar.

La estructura propuesta por Lanata para transitar entre la religión, la alienación y el fetichismo de la mercancía, se dibuja en tres capítulos que van urdiendo una argumentación muy informada, y generosa en literatura especializada. El libro revela lo que promete con un estilo muy prolijo en referencias claves y con no pocas advertencias teóricas respecto de lo que se está jugando el autor. Por momentos con la soltura periodística propia de la escritura epocal de Marx, pero también con variadas notas de bibliografía filosófica que hacen de su lectura un viaje teórico que por supuesto confronta a la tradición marxista, pero también abre la posibilidad de pensar nuestro presente neoliberal y preguntarnos con Marx hasta dónde llega nuestra crítica al capitalismo. Pues lo que se juega en esta composición de Lanata me parece que excede la cuestión teórica de la continuidad al interior del pensamiento de Marx, pues si nos quedamos ahí corremos el riesgo de traicionar el gesto fundamental que propone Marx y que Lanata refiere con estas palabras:

[...] no basta con iluminar las conciencias de los hombres con ideas puras y racionales [sino, que hay que] [...] socavar los ci-

mientos mismos de la realidad social que la sustenta y la produce [...]. El opio que constituye la religión sólo es el paliativo para escapar de esta miseria de lo real. (Lanata, 2021: 21).

Y nosotros agregamos aquí, la filosofía que sólo produce ideas para seguir especulando metafísicamente lo real, sin hacerle ningún rasguño a la realidad, también se transforma en paliativo miserable.

Para Franco Lanata el análisis de la religión en Marx es fundamentado con los pies bien puestos en la tierra. Asume la tarea crítica marxiana como doble pliegue pues textualmente justifica la articulación crítica del joven Marx con la crítica del viejo Marx, pero a su vez deja entrever la operación crítica más acá del ejercicio teórico investigativo del hermeneuta que conecta movimientos interpretativos acerca de la realidad coyuntural por la que Marx habría atravesado en los distintos momentos escriturales de su enorme trabajo. Este más acá de la operación crítica es el momento que se aparece cuando en la comprensión de esta intensificación, que operaría la noción de alienación desde la puesta en cuestión de la religión hacia la puesta en cuestión del fetichismo de la mercancía, ambas como operaciones donde se encuentran movimientos comunes respecto de la afectación y modulación de las relaciones sociales, lo que se nos aparece deja de tener la distancia del lector, de aquel que asiste a la comprensión, de aquel que sabe, de aquel que la ve. Esto porque el segundo plegamiento de la crítica reduce a cero la ilusión de seguridad de ese espectador, que cuando logra tomar nota del objeto de esta crítica, convencido de que ha logrado armar el mapa, ya ha sido subsumido pre-comprensivamente por aquello que se critica.

De ahí que me parece central detenernos en aquello que nombra la *crítica*. No se trata de la simple puesta en cuestión de una veridicción, no se trata tampoco de una mera interpretación ni tampoco de una hermenéutica. De aquellas, se ocupa el pensamiento escrito, las palabras,

sus significaciones y sentidos. La crítica, sin embargo, se arroja sobre la vida y se vuelve hacia el pensar desde la afección que lo constituye, sin separar razón de sensación pues no habría objetividad como dato puro, como cientificidad aséptica. Recordemos la lucidísima advertencia que Marx nos hace en *La ideología alemana* (Marx, 2014) respecto de la correspondencia entre la producción intelectual de una época y las condiciones materiales que la producen.

Mientras la hermenéutica organiza teorías y dispone epistemes para verificar, clausurar o distribuir verdades; la crítica no olvida el marco, el contexto, la forma. No olvida que la vida es —y se constituye en— un régimen de verdad, la vida es entonces: tecnología de vida. (Thayer, 2010) Consideración que nos dispone en el marco de realidad sobre el cual Lanata monta su libro, por lo tanto, en ningún caso como meros espectadores que aplicarán un saber técnico, unas fórmulas de interpretación y descripción, como si la vida sobre la cual se instalan las máquinas epistémicas estuviese vaciada de relaciones, exenta de poder, cuando sabemos que “ni el poder ni la vida existen por separados, en tanto, el primero se presenta como el modo de ser de la segunda.” (Karmy, 2010: 13).

Ya lo decía Marx en su *Segunda Tesis sobre Feuerbach* (1845):

“El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento.” (Marx, 2018: 214)

En este sentido, la crítica marxiana que describe Lanata es contextual, porque disloca el marco de la gramática religiosa, pues va directo a la procedencia de su relato, a la fuente de su institucionalidad, de sus imágenes, de sus figuraciones y representaciones. Este marco

es la humanidad en su modelización moderna, cuya realidad social yace invertida por efecto de las series de categorías autonomizadas que estructuran las relaciones sociales ejercitadas por el capital. De ahí que la noción de alienación comporta especial relevancia en esta investigación, ya no sólo por su ultrajada potencialidad enajenante sino también y sobremanera por su carácter conectivo entre una abstracción de herencia metafísica y una categoría económica material muy real. En suma, por permitir la modulación gestual –en ningún caso, nos advierte Lanata, una metaforización o identificación *per se*, entre las dos críticas marxianas: la conciencia religiosa y la realidad fetichista de la mercancía. Nos indica que la crítica de la religión:

No es (...) la adscripción militante a un ateísmo radical, propio de sus correligionarios, la que desengaña a la humanidad del halo misterioso de la religión, sino que, la lucha por las condiciones objetivas de existencia, el defecto supremo, más adelante identificable sólo con ese misterioso carácter fetiche de la civilización mercantil, el que produce la miseria religiosa, la protesta contra ese mundo ya fetichizado. (Lanata, 2021: 45)

Pero, nos advierte:

de qué sirve entonces, liberar a los individuos de las comarcas religiosas si al salir de ellas se encontrarán con una esfera real igualmente alienada y desgarrada por el defecto de la alienación económica. (Lanata, 2021: 41)

Resulta fundamental esta vuelta de Franco Lanata a la investigación de Marx sobre el *Fetichismo de la mercancía*², porque es in-

2 Para el texto de Marx sobre «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto», ver las siguientes ediciones: MARX, Karl. (2016). *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, Logroño: Pepitas de calabaza; MARX, Karl. (2018).

negable que la sensación a la que asistimos en las distintas esferas del conocimiento, es que el capitalismo se ha vuelto tautológico ya no sólo en su operación de subsunción total sobre la vida sino también respecto de la idea de que ya no es posible siquiera pensar en otra forma organizativa de las relaciones socio-económicas en el mundo entero. Como si no fuera posible una forma de habitar el planeta que no sea al modo capitalista, y que en Chile se reclamó con la revuelta de insumisión popular de octubre 2019, acontecimiento que parece explotar las afecciones que por largos años permanecieron contenidas, normalizadas y transicionalizadas en el horizonte del exitoso pero elitista sistema chileno que pactó con el capital una política democrática de materialidad neo y liberal que nos siguió golpeando. Ya no de golpe como en el 73 y su posterior dictadura, sino en la producción de ecuaciones securitarias para una vida sofocada en la espectacularidad del mercado bio y necro-político³. Es decir, regulado por los procesos de producción/consumo en el orden de la economía y del deseo, y aseguradas por una juridización policial de la vida que intensificó su ordenamiento en la normatividad de la promesa democrática como el mejor de los mundos políticos posibles. Desmarcándose de la dictadura en un ejercicio dialéctico de afirmación de derechos en tonalidad humanista, como intentando un parricidio que no se consumó. Que operó como teatralización, porque al sofisticar su modo de gobierno en clave de “transición intransitiva” (Thayer, 1996), el espíritu que la movilizó, herencia de su procedencia, siguió siendo el mismo: seguir estirando esa promesa que sabemos no puede llegar porque esa es su condición realizativa.

El Capital, Tomo I, Vol. I, México: Siglo XXI; MARX, Karl. (2018). *Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*, Madrid: Trotta.

3 El contexto del capitalismo es bio-necro-político pues integra en sus modulaciones de regimentación (político-económica) sobre las poblaciones: un orden *biopolítico* (Foucault), produce la vida y la organización social; y también, un orden *necropolítico* (Mbembe) capaz de destruir la vida de aquellos que considera sacrificables.

Así, tenemos un ordenamiento en la servidumbre deseante y crediticia, que asegura una relación religiosa con el trabajo y una socialización mercantil cuya inversión del valor anunciada por Marx en el *fetichismo de la mercancía*, se materializó tan intensamente que esa valorización que crea valor nunca fue una abstracción teórica sino, muy por el contrario, un intercambio abstracto muy real, que constatamos en la materialidad neoliberal de nuestro presente. Materialidad que se afianzó en esta relación estructural y orgánica entre Capital y Democracia.

Este libro de Lanata, invita entonces a asumir el doble pliegue crítico, es decir, nos invita a hacer crisis con nuestra propia condición, haciendo carne la crítica, más acá de la teorización histórico-filosófica. Esa me parece que es la materialidad política y la potencia que es posible activar con este libro, gesto no menor en tiempos en que los libros también han sido despotenciados por la operación del capital, y puestos a circular como una mercancía más en el supermercado del conocimiento. Vaciados por la operación de estandarización y productividad académica despolitizada, a la que asistimos producto del ejercicio de subsunción total que el capital ejecuta sobre la realidad en su modalidad neoliberal y financiera actual.

Ejercicio astuto y voraz de financiarización global que ha logrado oxigenar la crisis de la producción de plusvalía generada por el progreso técnico y el veloz desarrollo de la tecnología. Ejercicio que la dictadura chilena se apuró en promulgar en modo de innovación y experimentación neoliberal con el “Plan Ladrillo” y las series de reformas que definieron la originalidad del capital en el caso chileno (De Castro Y Méndez, 1992). Neoliberalización que la postdictadura intensificó tan brutalmente que resulta muy difícil pensar que la «revuelta de octubre 2019» logre las modificaciones estructurales que demanda, sin la capacidad de pensar seriamente una crítica al capitalismo más acá de

su modalidad neoliberal, y por tanto, más acá de los pactos políticos realizados por aquellas judicaturas que forman parte constitutiva de la defensa del capital.

Si el capital neoliberal apunta al aseguramiento de la valorización dineraria de todas las relaciones sociales por servidumbre voluntaria o por masacre respecto de las poblaciones humanas, y por extractivismo respecto del planeta y del resto de las especies, la cuestión de la inequidad, de la justicia social, de los derechos humanos, de la precariedad, de las formas de habitar el planeta, en modo comunitario, con proyecciones sustentables que nos hagan eficientes respecto del ecosistema, parecen realidades que la maquinaria del capital está lejos de considerar seriamente. Pues su finalidad es la acumulación por desposesión, es decir, ante la crisis, el neoliberalismo reacciona rescatando a las instituciones financieras —que son las que mantienen el sistema a punta de capital ficticio— sacrificando a los individuos y países más empobrecidos, por medio de devaluaciones localizadas y endeudamiento, es decir, mediante un despótico poder de precarización que en el caso chileno es obscenamente brutal.

Así, la única posibilidad de existencia que otorga el capital-guerra a las poblaciones es el trabajo como *trabajo abstracto*, aquello que para Marx, es la “mediación social” en la “totalidad capitalista” (Postone, 2006: 223), y que Lanata describe muy claramente en el capítulo 3.

La cuestión central entonces respecto del trabajo abstracto, que al parecer se manifiesta como la modalidad más implosiva en individuos precarizados y subsumidos por el sistema laboral chileno en términos contractuales, relacionales, psicológicos, extractivos, y con los mayores niveles de explotación (y autoexplotación en la modalidad del emprendedor), es que sólo existe en la sociedad capitalista, “Marx dice de él que es «todo el secreto» [...], que no es la generalización mental, [...] sino una realidad social, una abstracción que se convierte en realidad”

(Jappe, 2016: 45-46) por medio del valor, es decir, la única forma de relacionarse socialmente, es la forma valor. Y su alternativa la masacre. Biopoder y necropoder a la vez. Con la precaución de que en esta pragmática, las *intensidades* hacen visible la operación bio-necro-política, ya que en definitiva ambos parecen alternarse e imbricarse de modo que no se trata de que haya una identificación entre biopolítica y trabajo abstracto por un lado; y por el otro, sólo relacionar necropolítica con la guerra como muerte, pues es evidente la relación guerra-economía y la función de su maquinaria tecnológica de muerte y depredación, también como realización de la economía del capital.

Finalmente, comparto con Franco Lanata su última consideración, al final del libro, respecto de la necesidad de hacer de este Marx que nos presenta, una actualidad que posibilite asumir que el capitalismo sigue siendo sólo una modulación contingente más de la historia de los tiempos, en ningún caso su consumación definitiva.

BIBLIOGRAFÍA

Thayer, Willy. (2010). *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*, Santiago: Metales Pesados.

Castro y Méndez (Eds.). (1992). *El Ladrillo. Bases de la política económica del gobierno militar chileno*, Santiago: CEP.

Karmy, Rodrigo. (2010). *Políticas de la en(x)carnación. Elementos para una genealogía teológica de la biopolítica*. Santiago. Tesis Doctoral.

Thayer, Willy. (1996). *La crisis no moderna de la universidad moderna*, Santiago: Cuarto Propio.

Marx, Karl. (2016). *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, Logroño: Pepitas de calabaza.

Marx, Karl. (2018). *Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*, Madrid: Trotta.

Marx, Karl. (2018). *El Capital, Tomo I, Vol. I*, México: Siglo XXI.

COLOFÓN

CONTRAPUNTOS LATINOAMERICANOS. VOLUMEN II.
ENSAYOS DESDE UNA PERSPECTIVA CONTINENTAL. Claudio Berríos y Gonzalo Jara Editores. Fue editado en Valparaíso y Talca durante el invierno del 2022. PARA EL INTERIOR Y PORTADA SE UTILIZARON LAS TIPOGRAFÍAS JAURÍA, KELSON, TRAJAN PRO Y ADOBE GARAMON PRO. PARA SU IMPRESIÓN INTERIOR SE USÓ PAPEL BOND AHUESADO DE 80 GRAMOS, Y PARA SU PORTADA, PAPEL COUCHÉ DE 300 GRAMOS. RPI: 2022-A-5748 ISBN: 978-956-9301-79-7. ESTE LIBRO DA INICIO A LAS PUBLICACIONES DE LA EDITORIAL VOCES OPUESTAS, EN ESTA OPORTUNIDAD EN COEDICIÓN CON INUBICALISTAS. SE IMPRIMIERON 100 EJEMPLARES EN JULIO DEL 2022.

WWW.EDICIONESINUBICALISTAS.CL



¿Qué se entiende por “marxismo” y “antimarxismo” en América Latina? ¿Existió una filosofía autóctona en nuestro continente? ¿Cómo entender el anarquismo latinoamericano en el marco de la Historia de la Ideas? ¿Es posible una ruptura y salida del modelo neoliberal en Chile y en la región? ¿Cómo se desarrolló la literatura y la estética en tiempos de la dictadura cívico-militar chilena? Estas, y otras preguntas se presentan en *Contrapuntos Latinoamericano II. Ensayos desde una perspectiva continental*, libro que reúne una serie de trabajos que han sido presentados en distintas actividades del Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV), los cuales buscan reflexionar acerca de diversas problemáticas en torno a Indoamérica.

La recolección de estos ensayos que transitan entre la historia, la sociología, la filosofía y la literatura, son la cosecha de trabajos que, pese a sus apariencias meramente académicas, son completamente trasmisibles, intentando ser herramientas para las nuevas generaciones interesadas en la cultura y el pensamiento latinoamericano, identificando con ello una tradición creadora y viva.



9 789569 301797