

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Complejidad e infinito. El problema del sujeto en la teoría crítica y
la filosofía latinoamericana contemporáneas

tesis que para obtener el grado de doctor en estudios latinoamericanos presenta

Israel Daniel Inclán Solís

Comité tutorial:

Dr. Bolívar Echeverría †

Dra. Rossana Cassigoli

Dra. Mágina Millán

Dr. Lucio Óliver





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A las mujeres de la vida, que tanto me han enseñado y de las que me queda mucho por aprender, verdaderas fuentes de conocimiento existencial.

A Marina, por la inteligencia de vivir día a día cualitativamente.

Índice

Introducción.....	4
Sujeto diluido: ambigüedades de la historia de la violencia en Argentina y Chile.....	16
Violencia de clase y reconfiguración del poder	21
1. Oposiciones: víctima y victimario.....	26
2. Lo impensado: la derrota	30
3. Fantasmagorías: presencias y ausencias.....	34
4. Fragmentos: memoria e historia	37
Sujetidad estética y tiempo histórico: revisitando el <i>sentido</i> de las violencias argentinas y chilenas	49
Estética capitalista.....	54
Historia en las calles I: la movilización social	59
Historia en las calles II: los artistas en el espacio público	66
<i>EX CURSUS</i> . La historia en la institución arte	71
Estética en el laberinto de la memoria	75
Sujetidad política y tiempo histórico: la Bolivia plebeya en la época neoliberal.....	88
Historiar la identidad.....	94
1. El estado cuestionado: las posibilidades de una nación plebeya.....	99
2. Trazando lo común: pueblo, masa, multitud:	104
3. Territorialidad: producción del espacio de la rebeldía	108
<i>Ex cursus I</i> . ¿Por qué pregunta la teoría de la colonialidad?.....	109
Reinterpretar el poder, reinterpretar la historia	113
Lo común del sentido político y lo político del sentido común.....	119
<i>Ex cursus II</i> . De la política de la reciprocidad a la política lúdica	126
Sujetidad del tiempo histórico	141
Sujeto: potencia e historia	144
Dialéctica subjetiva: sujeto-sujeto, sujeto-objeto.....	150
Sujeto de la historia: acontecer, verdad y compromiso	153
Bibliografía	168

Introducción

Convencer es estéril.

Walter Benjamin, *Calle de mano única*

En un lugar de la bibliografía del que no quiero acordarme se explicó alguna vez que hay escaleras para subir y escaleras para bajar; lo que no se dijo entonces es que también puede haber escaleras para ir hacia atrás.

... Hágase la prueba con cualquier escalera exterior; vencido el primer sentimiento de incomodidad e incluso de vértigo, se descubrirá a cada peldaño un nuevo ámbito que si bien forma parte del ámbito del peldaño precedente, al mismo tiempo lo corrige, lo critica y lo ensancha. Piénsese que muy poco antes, la última vez que se había trepado en la forma usual por esta escalera, el mundo de atrás quedaba abolido por la escalera misma, su hipnótica sucesión de peldaños...

Julio Cortázar, *Más Sobre Esclareas*

I

El replanteamiento del sujeto como un problema teórico y filosófico ha cobrado fuerza en los últimos años, después de habersele declarado muerto o inútil ante un supuesto fin de la historia. Muchas son las perspectivas desde las que se ha discutido este espinoso concepto, desde la filosófica hasta la psicoanalítica, pasando por la dimensión antropológica, política, sexual, sólo por mencionar algunas. Una ausencia importante está en el terreno de lo que se reconoce como disciplina histórica, más propiamente de aquella rama de este quehacer que se une con el quehacer filosófico, a saber: la filosofía de la historia. Esta rama del pensamiento, un tanto seca en estos días, ha relegado la

posibilidad de discutir sobre las características generales y particulares de lo que se conoce como el sujeto de la historia. Problematizar este elemento analítico, desde su reposicionamiento conceptual y su relación explicativa, permite dos cosas: 1) pensar qué es un hecho histórico, su naturaleza, sus componentes y sus dinámicas; y, 2) quién o quiénes construyen ese hecho histórico. Estos problemas contienen múltiples niveles, que van de lo interpretativo a lo expositivo; es decir, de las posibilidades cognoscitivas de una realidad concreta a las posibilidades narrativas de esta realidad. De esto tratará de dar cuenta la presente investigación a través del estudio de la realidad social latinoamericana y de las estrategias analíticas que se han construido para acceder a ella.

La presente investigación no pretende ser una historia de las ideas, ni una historia intelectual, es un análisis crítico de la construcción social del conocimiento, en la que es importante tanto el terreno intelectual, como la producción de ideas, leídos junto con las transformaciones sociales y con los procesos de producción estructuras de organización social. Tampoco pretende ser una reconstrucción histórica, en el sentido disciplinario, intenta ser un análisis teórico-filosófico desde la perspectiva histórica.

En esta época neoconservadora y neoliberal se ha declarado la muerte de los elementos de la organización social que de suyo significan conflicto, diferencia y lucha por la hegemonía. Según el discurso englobante, que funciona como correlato de la producción desterritorializada y abstracta del capitalismo tardofinanciero, la política ha muerto y junto con ella la ideología, la historia y el elemento que las fundamenta: el sujeto. Para la democracia (de mercado) del orden pospolítico ya no se necesitan sujetos en pugna que luchen por la construcción del sentido de los distintos sistemas sociales, las instituciones estatales y no estatales del orden liberal están diseñadas instrumentalmente para cubrir las necesidades de esa cosa abstracta llamada población (en especial el mercado como supra-institución reguladora). El estado se presenta como un lugar de ejercicio neutral de la convivencia social en el que los antagonismos han dejado de existir; la *nación de estado* del siglo XXI figura como el *estado de todos*, tanto las izquierdas como las derechas están representadas en todo gobierno que sea (auto)calificado como

democrático. En este contexto se recalca la inutilidad de dimensiones sociales como la política y la ideología.

Al margen de estas construcciones discursivas hay una amplia movilización social que las cuestiona. Las construcciones de una socialidad alternativa, surgidas de la crisis de la teoría revolucionaria, siguen rehaciendo en su actuar aquellas características que han sido asesinadas por el discurso conservador y por ciertos discursos posmodernistas: la política, la ideología, la historia y el sujeto de la historia. Estas construcciones no son sólo prácticas, también contienen prefiguraciones epistemológicas sobre su quehacer y sobre la realidad social que pretenden transformar.

En América Latina existe un proceso de construcción de formas de ver el mundo que pone en entredicho las afirmaciones ideológicas dominantes, develando las limitaciones de estas formas de pensamiento, sobre todo en su imposibilidad de entender diferenciadamente los desarrollos históricos. Más que adaptar o complementar las formas analíticas de las epistemes institucionales, el pensamiento crítico latinoamericano ha elaborado complejos sistemas para explicar un mundo que escapa a las teorías en boga. Lo peculiar de la construcción de estas formas de saber es que están intrínsecamente ligadas a las movilizaciones sociales y a las transformaciones de la vida cotidiana, producto de la práctica política de los distintos actores. Esta relación no es precisamente orgánica o parte de un aparato político: la de una vanguardia intelectual que dice qué hacer. El nexo es más bien de *retaguardia*, aprendiendo y repensando a partir de las distintas movilizaciones sociales, como la auténtica fuente de riqueza intelectual; desde una constante relación dialógica con los procesos de construcción y transformación de realidades históricas. Una relación que permite pasar de la retaguardia, como momento de aprendizaje y lectura crítica de la realidad, a la construcción de alternativas dentro del movimiento social, que coadyuven a su dirección, en un proceso cooperativo de construcción de realidades políticas alternativas. Desde este movimiento se están elaborando nuevas formas interpretativas, al mismo tiempo que repensando los conceptos, categorías y procesos de estudio de lo social. Desde aquí se edifica un compromiso de producción de conocimientos, que trasciende el discurso conformista del

mundo pospolítico, e instaura una suerte de horizonte utópico donde confluyen las demandas de los sectores populares movilizados y los análisis críticos de las realidades sociales. Donde la reflexión no es reactiva, sino compañera de las movilizaciones sociales.

Una característica de esta forma de producción de saberes es su dispersión geográfica, que al mismo tiempo que enriquece sus contenidos limita sus posibilidades de intercambio. Las relaciones que hay entre los distintos centros académicos y entre las reflexiones teóricas que los mismos movimientos sociales hacen no es continua, ni fluida, ni equitativa. Los debates latinoamericanos sobre la reactualización de la teoría crítica regional siguen eclipsados por centros académicos de renombre, que además de contar con amplias plantas de académicos tienen recursos materiales, que si bien son cada vez más escasos, significan una diferencia sustancial con otros centros académicos del continente, lo que dificulta el intercambio de las distintas tradiciones regionales. Basta con pensar la diferencia que hay vecinos como Bolivia y Brasil o México y Centroamérica, en donde las diferencias materiales de las universidades marcan una clara diferencia en la circulación de conocimiento. Ante esto, una forma de poner a debatir estas corrientes interpretativas, en las que se reformulan y actualizan los conceptos de las ciencias sociales y la filosofía de historia, es a través del estudio comparativo de los elementos que las atraviesan.

II

El estudio de las formas de entender la realidad desde América Latina es demasiado extenso para abarcarse de un solo trabajo, por ello esta investigación se centra en el concepto de sujeto, como elemento articulador de los sistemas de pensamiento construidos en la región y de la constitución de los movimientos sociales hacia finales del siglo xx. Trabajar las formas en las que este concepto ha sido repensado en América Latina permite hacer un análisis crítico-dialéctico, desarrollado desde la construcción de ejes problemáticos y no sólo de estrategias formales, estrictamente discursivas. Pensar la conceptualización del sujeto problemáticamente permite reconocer dos cosas. Por un

lado, que la construcción de abstracciones y horizontes conceptuales, para dar cuenta de la historia latinoamericana, se hace sobre la base de una realidad en movimiento, en la que confluyen distintas temporalidades sociales antagónicas o cooperativas por determinar el sentido de las formas de socialidad. La conceptualización del sujeto, de sus cualidades y contenidos, es resultado del movimiento histórico de las sociedades, y no un ejercicio teórico. Por otro lado, pensar problemáticamente las formas en las que el concepto de sujeto se ha desarrollado, contribuye a la construcción de un principio de razón histórica, en tanto que proceso en constante construcción, que antes que motivar respuestas motiva preguntas sobre las temporalidades sociales. El razonamiento de tipo histórico reconoce que hay un vínculo intrínseco entre la construcción de pensamientos y las prácticas sociales, en tanto que los primeros son una respuesta social a problemas sociales, saberes en movimiento para una realidad en movimiento.

La lectura histórica del desarrollo teórico permite reconocer que en América Latina se están formulando *nuevas preguntas a viejos problemas*, y no sólo nuevas respuestas a viejas preguntas; además se están construyendo nuevos problemas que demandan nuevas explicaciones. El reto analítico que representa la teoría del sujeto en América Latina motiva explicaciones más allá de lo estrictamente formal (una teoría formal del sujeto), demandando explicaciones centradas en el contenido práctico de las formas intelectuales, es decir, en las acciones prácticas en las que se construyen los conceptos, en tanto abstracciones que construyen realidad desde el quehacer.

El estudio de la categoría de sujeto de ciertos pensamientos latinoamericanos, es también un medio para pensar las posibilidades de una historia comparada de los saberes en la región y su articulación con las luchas sociales. Dejando atrás falsos problemas como el de *Una filosofía latinoamericana o en clave latinoamericana*; el de la esencia de lo latinoamericano reflejada en los sistemas de pensamiento. Lo latinoamericano, como una condición geohistórica en constante construcción, obliga a una reformulación de los elementos que la integran, como parte de múltiples debates, que son resultado de las transformaciones sociales cotidianas, directa o indirectamente, crítica o acríticamente. De ahí la importancia de entender y explicar cómo opera la categoría de sujeto, ya que a

partir de ella se articulan las nociones de conflicto y diferencia que motivan el estudio de la historicidad de los procesos sociales.

La crítica al sujeto abrió paso múltiples estudios y entendimiento de la realidad, la formulación de otros horizontes de entendimiento de las formas de socialidad permitió centrar la atención en aquellas cosas que no solían mirarse, por ser periféricas o espinosas: el sexo, los placeres, la corporalidad, los gustos, las sensaciones, entre muchas otras. Se cambiaron los lentes y se empezó a mirar en pequeña escala, descubriendo lo que los discursos dominantes sobre el sujeto habían ocultado: la diferencia radical. Empero, la destrucción del Sujeto de impronta cartesiana-kantiana (el Sujeto individual gobernado por la razón, transparente a sí mismo y completamente coherente), promovido por las teorías posmodernas y poscoloniales, no siempre ha contribuido a profundizar su entendimiento. El problema del sujeto se volvió una moda, que privilegia la dimensión voluntarista e individualista, omitiendo la politicidad colectiva que le es inherente al sujeto como relación social. Los distintos estudios sobre la subjetividad y los procesos de subjetivación, se centran en los elementos imaginarios, meramente significativos; las emociones y las lógicas no racionales, se han convertido en la fuente en la que abrevan muchos de los estudios sobre el sujeto. La subjetivación funciona como una palabra de uso corriente que es aplicada indistintamente en los análisis sociales, resultado del miedo al análisis crítico de totalidades sociales. Los metarrelatos que explicaban la función y posición estructural de los sujetos, han sido sustituidos por los relatos individualizados y voluntaristas de la subjetividad; reduciendo al sujeto a un simple actor social. Ante esto es útil volver a las versiones políticas del proceso de construcción de la sujetidad, tal como lo sugiere el pensamiento de Bolívar Echeverría. Este autor será clave a lo largo de la investigación, como un referente

Esta investigación parte de una perspectiva histórica, en la que el problema de las construcciones teóricas sobre el sujeto, en sus distintos niveles de concreción, es producto de complejas relaciones sociales que determinan los contenidos sobre los discursos elaborados a partir de sujetos históricos: reales, potenciales o deseables. El sujeto que aquí se estudia, es el sujeto de la historia, aquella relación social productora de realidades.

La historia, a su vez, no se mira como el tiempo pasado, sino como la confluencia de temporalidades sociales en el espacio del ahora. Toda realidad social es siempre, y necesariamente histórica, incluido el tiempo presente, como síntesis conflictiva de múltiples realidades sociales.

El origen de los textos a partir de los cuales se sustenta esta investigación tiene dos ramas: la (auto)reconocida como filosofía en sentido estricto, la que se pregunta por el fundamento y significado último de las cosas; y la que llamaré por conveniencia conceptual y por tradición, teoría crítica, que engloba discursos disímiles cuya característica común es su intención y compromiso por llegar a la raíz (como crítica radical) de los procesos sociales estudiados, tal como lo señala Max Horkheimer en *Teoría tradicional y teoría crítica*.

El vínculo entre el sujeto concreto y los discursos sobre éste lo localizo en cinco niveles analíticos. El primero sería de orden gnoseológico, implica analizar genealógica y deconstructivamente las distintas formas que hacen posible el conocimiento del mundo social latinoamericano a partir de una categoría central, como eje articulador de los fundamentos de la generación de un tipo de saber particular. Lo que permite este enfoque para analizar la producción teórica desde la categoría de sujeto, derivada de las transformaciones sociales recientes, es mirar la producción de ideas como una respuesta social a problemas concretos, en un contexto de lucha por entender y explicar la realidad, desde un quehacer político. El segundo nivel es ontológico, la discusión sobre las formas en que distintas tradiciones de las ciencias sociales en América Latina han construido la categoría de sujeto está relacionada con un constructo analítico más amplio, en el que se fundan el sentido y significado de los demás componentes de lo social-histórico en la región. El problema de fondo que subyace por la pregunta por el sujeto es el problema de las formas de socialidad de los mundos de vida históricamente diferenciados. La diferencia al indagar el problema del sujeto y no el del ser, es el nivel histórico-político que le da su concreción regional para el caso latinoamericano, ya que la pregunta por el ser implicaría una análisis en general y sus posibles expresiones particulares. Ahí reside el tercer nivel del estudio del sujeto, como problema teórico y práctico para interpretación y construir

mundos concretos, que tipificaré como *ontología política*, en la que se llenan de contenidos históricos y de posiciones políticas las características del sujeto en una relación geohistórica y geopolítica. La ontología política del sujeto es la dimensión articuladora de la totalidad de la ontología social, la forma singular-concreta que resulta de la pugna intersubjetiva por dirigir y asignar contenidos a las formas de socialidad, que impacta a la práctica política como las reflexiones que sobre ella se hagan. De este nivel se desprende el cuarto, que llamaré *constituyente*, en el que es importante desentrañar en los distintos análisis los mecanismos y procesos en los que se conforma el sujeto y deviene en expresiones diferenciadas (sujeto económico, sujeto erótico, sujeto ético, sujeto, político, sujeto estético.). Esto como resultado de un movimiento constante y conflictivo de la realidad social, en la que los sujetos siempre permanecen en proceso de creación y recreación. El último nivel lo denominaré *utópico*, en la medida en que se pueda articular una discusión crítica y profunda sobre la idea del sujeto también se pueden pensar otras formas de existencia. Discutir la categoría de sujeto desde la perspectiva de lo posible, como *un todavía no*, permite reconocer no sólo lo que es posible en un futuro, sino lo que fue posible en un pasado y tiene tanta vigencia como lo que realmente existe.

III

Son dos los campos de delimitación del análisis de los discursos sobre el sujeto. El primero es el del sujeto en su dimensión estética, en el periodo posdictatorial conosureño, centrado en los casos chileno y argentino. Estético no en un sentido reducido de lo artístico, sino en su dimensión extensa de sentido y sensibilidad social, formas sensibles de una práctica peculiar de hacer política. Aquí interesa el estudio de las formas en que se piensan las posibilidades de un nuevo sujeto histórico después de un proceso de ejercicio abierto de la violencia en todas sus facetas y el tránsito a un orden donde las violencias se enmascaran bajo el velo de la democracia participativa. Este sujeto estético es una forma de trascender y construir horizontes de significación después del terrorismo estatal, en un

orden social que prefiere callar u olvidar. La dimensión estética del sujeto importa en la medida que dentro de ella se articula una crítica al sujeto autocentrado a partir de la formulación de otras racionalidades, que organizan los sentidos y significados de la experiencia, en donde la memoria juega un papel preponderante, por ser la fuente desde la que se vuelve significar la existencia colectiva. Este sujeto estético se deshipoteca del campo del arte y se integra al mundo de la política cotidiana, teniendo como eje a la experiencia.

El segundo campo es el del sujeto en su dimensión política, estudiado a partir del caso andino boliviano, particularmente el que surge del movimiento indígena. Lo peculiar de este proceso es la innovación de prácticas sociales de resistencia y lucha, a partir de las cuales se generan formas políticas poco convencionales fundamentadas en una *economía política de la identidad*. Hay una suerte de dimensión utópica en este sujeto, en el sentido de Ernst Bloch en su *Principio esperanza*, como *un todavía no* de las posibilidades de un mundo propio. En esta lógica de operar se han construido espacios con una continuidad histórica, que al mismo tiempo marcan una diferencia en las demandas, en las formas de expresión y los mecanismos de lucha.

Hay otros tres campos que cruzan transversalmente a los anteriores: el del sujeto sexuado, el del sujeto ético y el del sujeto epistemológico. En ellos hay contribuciones importantes, pero sólo serán tomadas en cuenta de manera parcial. Sobre la dimensión sexuada del sujeto hay una deuda pendiente en la historización del pensamiento latinoamericano, ya que más que compendiar los distintos trabajos que abordan el problema, se requiere analizar los ejes que los cruzan para desentrañar sus posibilidades y límites. En cambio, el nivel ético ha sido el más estudiado, como si éste fuera la única contribución importante del pensamiento latinoamericano (a esto ha contribuido mucho la filosofía de la liberación y la llamada historia de las ideas, basta recordar la historia de la eticidad que propone Enrique Dussel). El aporte al debate del sujeto cognoscente desde América Latina también espera un análisis serio, ya que en este terreno hay grandes contribuciones que poco se toman en cuenta, ya que esta discusión entra en un terreno

cada vez más especializado, entre la ciencia, la epistemología y la historia. De igual forma estos niveles estarán siempre presentes en el desarrollo de la investigación

Temporalmente la presente investigación se ubica en el periodo del fin de la teoría revolucionaria y la reconfiguración de los movimientos sociales en la crisis y caída del socialismo real, que inicia hacia finales de los años ochenta y continua hasta los años noventa (tal vez el largo siglo XX latinoamericano terminará con las reformas económicas del proceso de socialista cubano). En este periodo la construcción de nuevas formas de socialidad obliga al pensamiento latinoamericano a elaborar otros constructos analíticos que expliquen desde múltiples enfoques las realidades locales y, en algunos casos, continentales. Este periodo es importante porque antecede a la efervescencia social de los últimos años, como preámbulo de realidades potenciales en juego.

La exposición se divide en cuatro capítulos. Los dos primeros atienden a las formas en las que se reconstituyeron los sujetos-prácticos y cómo fue interpretado durante el proceso social argentino y chileno de las posdictaduras. El primero se concentra en el estudio de los tópicos transversales a la mayoría de los textos trabajados; explicando sus límites interpretativos y prefigurando las posibilidades críticas. El segundo capítulo se centra en las explicaciones derivadas de nuevas prácticas sociales, en las que se pone en crisis la formulación estrictamente teórica del proceso de construcción social.

El tercer capítulo desarrolla el problema del sujeto-práctico derivado de la interpretación elaborada en Bolivia, como respuesta a la transformación social de base indígena. La primera parte del capítulo aborda los tópicos de análisis más importantes para la reconstitución social de la realidad histórica. En la segunda parte se articulan las distintas explicaciones sobre la historia reciente para explicar los contenidos políticos del sujeto-indio, como actor central de la transformación.

Finalmente, el último capítulo funciona como cierre teórico, en el que se exponen los fundamentos teóricos derivados la investigación. La explicación tiene por fin formular una aproximación al problema del sujeto-práctico, entendido como sujeto de la historia; proponiendo una formulación de lo histórico como realidad susceptible de analizarse a través de la analítica del sujeto.

IV

La base del análisis será el sujeto como realidad dual: acumulativa y contingente, dislocada, multiforme, cuyo fundamento es el conflicto y la contradicción; en contraposición a la visión del sujeto transparente, lógico y reflexivo como unidad. En América Latina los sujetos sociales están historiados por distintos procesos sociales que se suceden en tiempos y espacios diferenciados. La idea de un sujeto no lineal, multiforme y radicalmente político está en la base de este análisis. Una idea que se contrastará en los distintos constructos teóricos latinoamericanos trabajados en esta investigación, centrándose en *los procesos de constitución*, más que en el sujeto constituido. Aquí vale una aclaración, prefiero usar el término *sujetidad*, siguiendo la propuesta de Bolívar Echevarría, para designar el proceso de devenir del sujeto, tanto en su nivel interior como en su dimensión social, en lugar de el de subjetividad, ya que sus usos y abusos académicos limitan los alcances de la interpretación, en gran parte por estar relacionado con las políticas de las pasiones y las emociones que tan en boga están hoy día. En esta línea, la sujetidad implica un cierto nivel de subjetividad, pero no se reduce a él. La sujetidad sería la concreción de las capacidades de ser sujeto, la cristalización de procesos, conflictivos y complejos, a través de los cuales se despliega lo que de de sujeto tiene el sujeto (que nunca pueden ser reducidos al sujeto mismo, sino que van por encima de éste). Así mismo, para referirme al despliegue de las fuerzas subjetivas en el acontecimiento constructor de historia, de formas singulares de socialidad, le llamaré sujeto-práctico, para diferenciarlo de las otras formas de sujeto, pasivas, enajenadas o artificiales que existen en la modernidad capitalista.

El análisis parte de una lectura político-histórica de los textos seleccionados, manteniendo siempre una tensión entre la forma y el contenido; entre la estrategia discursiva como respuesta social a una realidad histórica en construcción que demanda interpretaciones. La lectura política permite mantener el análisis más allá de los criterios

estrictamente formales sobre la configuración de una teoría del sujeto, en sus distintas versiones; es una estrategia analítica que permite articular conceptualizaciones entendidas como desarrollos problemáticos; es decir, centrada en la construcción de problemas analíticos y no en conclusiones. Por eso la investigación no parte del sujeto-práctico, como algo constituido de antemano, sino de lo que permite su problematización y realización concreta: la historia y las posibilidades de reconstruirla analíticamente. En este sentido, el sujeto-práctico es el segundo nivel, resultado del análisis crítico de las posibilidades de historiar el tiempo presente, de construir una historia de lo reciente. La discusión sobre el sujeto se expone para ser clara al final del camino, no para guiar la interpretación. De esta forma se rebasa la discusión estrictamente formal sobre la teoría del sujeto, ya que esta es resultado de un problema mayor que la contiene: el de la historia como realidad social inteligible.

Esta forma de trabajar se desarrolla en dos momentos interrelacionados: de apertura y cierre interpretativo. En el primero, el momento de la apertura, se desarrollan los tópicos a partir de los cuales se construye la interpretación de la realidad social, discutiendo su formulación conceptual en relación a las acciones prácticas a las que refieren. Es un momento de apertura porque en él los contenidos discursivos se miran como respuestas múltiples a problemas planteados por la realidad histórica, se despliegan como una potencia no cerrada de entendimiento. El segundo momento, el de cierre, construye en una interpretación que articula sintéticamente los problemas derivados de los tópicos, como análisis de las potencias para formular nuevas preguntas e interpretaciones. La operación de apertura-cierre pasa de las respuestas dadas (los tópicos) a las preguntas posibles (las potencias interpretativas). El momento de cierre final para discutir una teoría del sujeto latinoamericana es el la prefiguración de las bases teórico conceptuales.

La investigación no concluye nada, construye, por el contrario, caminos para la pregunta, como estrategias de mirar a la realidad histórica como una realidad problemática, no susceptible de reducirse a conclusiones cerradas. No hay una conclusión porque no hay una pregunta unívoca; en cambio, la investigación construye problemas

analíticos como prefiguración de preguntas posibles, que motiven a su vez una lectura problemática de la realidad.

V

Esta investigación tiene varias deudas teóricas. Trata de ubicarse en una línea de pensamiento materialista, ligada a las herencias del discurso crítico de Marx y de sus lectores más sugerentes. En principio mantiene un diálogo con la obra de Bolívar Echeverría, que motiva gran parte de la construcción analítica que está detrás de este trabajo. Debatiendo con su pensamiento para recuperarlo como una totalidad analítica y para desarrollar problemas por él tratados, intentando esbozar la construcción de una teoría del sujeto y una teoría de la historia. La problematización del sujeto se hace como una deriva directa de las propuestas interpretativas de Echeverría, que partiendo de la teoría marxiana de la realidad como reproductibilidad, construye un entramado conceptual que piensa a la materialidad como objetual y como simbólica, sensible y significable. Desde ahí problematiza al objeto como un objeto-práctico y al sujeto como un sujeto-práctico en relación con una totalidad-práctica. El sujeto no es una simple cualidad de acción (u otra forma de nombrar el hacedor de realidades); el sujeto existe como actualización (reproductibilidad) de una potencia (fundamento) en la determinación de una forma de socialidad (lo político), que al tiempo que reproduce puede transformar. Esto sienta las bases de dos cosas fundamentales para esta investigación: 1) que el sujeto no es el individuo; y, 2) que más importante que el sujeto abstracto es la subjetividad concreta, que se despliega en las acciones prácticas en las que se mantiene una congruencia y una coherencia con la forma de socialidad desde la que se reproduce.

El punto crítico de la investigación fue enlazar los presupuestos conceptuales sobre el sujeto con las formas concretas en las que se definió en el estudio de las realidades históricas en América Latina. El reto fue no adaptar los discursos sobre una realidad a los presupuestos teóricos, sino enlazarlos críticamente para abrir la posibilidad de una teoría del sujeto como parte de una teoría de la historia. Para ello se recurrió a otros pensadores

marxistas que permiten profundizar algunos problemas analíticos que el pensamiento de Echeverría motiva, y que en ocasiones sólo son enunciados pero no desarrollados. Recuperar los trabajos de crítica literaria y cinematográfica de Fredric Jameson sirvió para diseñar una estrategia de lectura política de los discursos trabajados, para construir un método de lectura histórica de la producción social de conocimiento, entendido como una respuesta sociosimbólica a las necesidades sociales concretas. La lectura Walter Benjamin permitió apuntalar una visión compleja de la historia, mirada desde la multiplicidad de tiempos y experiencias que contiene; como principio de contradicción desarrollado en varios niveles de concreción. Por otro lado, el estudio del pensamiento político desde las reflexiones de René Zavaleta contribuyó a pensar la realidad política como un proceso en contradicción y conflicto, para entender lo estatal no como una cosa sino como una síntesis social de demandas y luchas. Desde este tejido de ideas se regresó a Marx y a Hegel, para recuperar lo que de sus pensamientos es actual para entender el problema del sujeto en América Latina. Esta red de ideas se afianzó por el acercamiento a pensamientos críticos disímiles, pero dialogantes en cuanto a los problemas que abordan, que sirvieron para apuntalar o debatir ideas que de otra forma hubieran quedado sueltas.

Respecto a la investigación, se recurrió a una selección, un tanto aleatoria y aparentemente arbitraria, sobre textos que reconstruyeran el pasado reciente, los últimos 20 años del siglo xx. Más que textos de carácter estrictamente historiográfico se estudió discursos que problematizaran la realidad social, que cuestionaran las características de los sucesos de finales de siglo, antes que describirlos. La selección de textos se hizo por el reconocimiento previo de la importancia de ciertos autores, tales como Silvia Rivera Cusicanqui en Bolivia o Nicolás Casullo en Argentina. Otra estrategia fue la de seguir a colectivos intelectuales agrupados en revistas o editoriales, como la Revista de Crítica Cultural en Chile o la editorial Comuna en Bolivia. Desde estos dos criterios se construyó un tercer paso de un método genealógico de los pensamientos locales, en el que se rastreó las fuentes transversales de los textos seleccionados en los dos pasos previos. Así, se logró tejer una red de ideas y autores para identificar qué los articulaba y qué los diferenciaba, más allá de las personalidades singulares. Esto permitió no caer en la trampa

de una reconstrucción cronológica, de tipo periodístico, o en una glosa de las ideas centrales o más sugerentes de cada uno de los autores.

Al finalizar la investigación, el pensamiento de los bolivianos Luis Tapia y Luis Antezana, los chilenos Pablo Oyarzún y Patricio Marchant y los argentinos Eduardo Grüner, Ricardo Forster y Pilar Calveiro, fueron fundamentales para reconstruir el entramado de ideas y problemas analíticos que en cada país se elaboraban sobre el pasado reciente.

VI

En América Latina el problema del sujeto se ha abordado desde dos formas: una, la estrictamente teórica, preocupada por construir una teoría del sujeto; y otra, la segunda, la que desde la historia de las ideas atiende a la conceptualización del sujeto por ciertos pensadores. En ambos casos es importante señalar que el sujeto como problema teórico y filosófico es marginal, no ocupa un lugar importante en las agendas de pensamiento en América Latina. Recientemente se ha iniciado una serie de reflexiones más o menos colectivizadas, desde las que se intenta poner a discusión el sujeto como concepto fundamental del pensamiento social. Por ejemplo, en México Mariflor Aguilar ha encabezado grupos de reflexión, siguiendo las propuestas hermenéuticas de Gadamer (el lenguaje como ontología que permite reconocer la diferencia desde su uso como construcción de interpretaciones), los libros colectivos donde se reúnen los resultados son *Modernidad, sujeto y hermenéutica* y *Límites de la subjetividad*. En cambio, en América Latina hay muchos trabajos que han profundizado sobre los problemas de la subjetividad, que se pueden identificar como parte de los estudios culturales; pero como ya se señaló, en esta investigación se diferencia la subjetividad o, en su defecto la subjetivación, de la sujetividad o sujeto. Por eso sólo se atendió a los trabajos en los que el sujeto se problematiza en su especificidad.

Hacer un rastreo de las teorizaciones sobre el sujeto en América Latina es muy complicado por la ambigüedad con la que el concepto se ha utilizado, no sólo porque se le

homologa con otras categorías que designan un actor transformador de la realidad, sino sobre todo por su aleatorio e indistinto para construir teorías que interpreten la realidad latinoamericana en sus múltiples niveles. Esto último es un llamado de atención ante la trampa que presupone que hay teorías del sujeto en muchos pensadores.

Sobre los autores en que se puede identificar una teorización sobre el sujeto hay que señalar el lugar central que ocupan los trabajos de Hugo Zemelman, que desde hace décadas se ha dedicado a problematizar al sujeto como parte de una construcción epistemológica refundada sobre la necesidad de entender la especificidad de la realidad histórica y desde ella construir proyectos posibles de organización social alternativa. El papel que el sujeto ocupa en esta teoría del conocimiento es doble: como sujeto cognoscente y como sujeto cognoscible. Desde el primero se sugiere una serie de mecanismos para autorreconocerse como sujeto histórico en necesidad de transformar la realidad a través de la producción crítica de conocimiento. A partir de esto es posible mirar a la historia como producto de la acción de sujetos, que más que ser reducidos a criterios analíticos, reclaman por mantener sus características de seres en movimiento constante. Esta teoría del conocimiento centrada en el sujeto reclama no adaptar la realidad histórica a las construcciones teóricas, sino responder analíticamente a las exigencias de la realidad; es decir, no construir sujetos gramaticales, sino responder a las realidades de los sujetos concretos. Los textos claves en los que se desarrolla este problema son: *Sujeto: existencia y potencia*, *De la historia a la política*. *La experiencia de América Latina* y *El ángel de la historia: determinación y autodeterminación de la condición humana*.

Otro autor que en los últimos años también se ha preocupado por hacer una teoría del sujeto es Franz Hinkelammert, que desde la filosofía de la liberación ha elaborado una propuesta. Este autor desarrolla lo que en autores como Enrique Dussel sólo está presupuesto: el sujeto de la liberación, como el sujeto sufriente que se emancipa. Para el filósofo alemán, el sujeto reprimido, la víctima de la modernidad capitalista, resiste e interviene ante las leyes sociales o naturales que constriñen su libertad. El ser humano como sujeto es una determinación de la modernidad, fundada sobre la negación del

sujeto mismo. El sujeto reprimido es la oposición del individuo calculador, pero no es ninguna sustancia sino una respuesta a una ausencia que solicita: el llamado de los sufrientes, una respuesta al llamado del bien común. Es un sujeto racional que se enfrenta a lo *irracional racionalizado* o a la razón instrumental; que recupera su trascendencia reprimida por el orden calculador. Esta teoría está expuesta en *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* y *Crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*.

Esta perspectiva teológica se sustenta sobre una moral trascendental, que busca regresar al lugar que le quitó el cálculo irracional del sistema capitalista. La limitación de esta propuesta es su insuficiencia para leer las singularidades históricas, en las que la “irracionalidad racionalizada” se hace concreta, ya que no es un proceso unidireccional ni mecánico, sino de contradicciones históricas. Es decir, esta teoría del sujeto es insuficiente para leer el presente como histórico, ya que lo limita a un par dicotómico dominación-represión.

Un trabajo importante, susceptible de ser considerado un clásico a pesar del olvido en el que ha caído, es el de Carlos Pereyra, *El sujeto de la historia*. En este libro, centrado sobre un ensayo homónimo, al que se suman otros relativos que abordan diversos problemas de teoría y filosofía de la historia, contribuye a un debate analítico sobre el sujeto y su relación con la naturaleza de los hechos históricos. Este trabajo reabre un debate aparentemente obvio, sobre la historia como realidad social, que convencionalmente se reconocen como resultado de las acciones humanas. Pereyra pregunta sobre la compleja relación de la historia, que es resultado de un quehacer social al tiempo que es desde ella donde este quehacer tiene sentido; problematiza con ello la idea de la historia como un hacer y al supuesto actor de ese hacer. Si la historia no es un hacer como voluntad decisionista, tampoco puede pensarse que su actor es un individuo en pleno uso de su conciencia. La estrategia de su argumento la centra en la discusión con las afirmaciones dicotómicas, particularmente aquella que separa al sujeto y al objeto. La relación de estos dos elementos Pereyra la encuentra en el desarrollo dialéctico de los procesos en donde lo objetivo mantiene un nivel de penetración subjetiva, lo mismo que el sujeto, que se ve interpelado por el objeto, no como un mero reflejo, sino como una

relación de interdeterminación. La relación del sujeto y la historia se mira como un proceso entre estructuras, motivaciones y resultados contradictorios, no reductibles a una justificación analítica.

Otro autor que es importante mencionar, como un puente entre la construcción de las teorías sobre el sujeto y la historia de las ideas es Arturo Andrés Roig. Para este autor toda crítica de la razón debe ser una crítica del sujeto, ya que es desde la *sujetividad* de éste que se construye toda objetividad posible. Al apriorismo de conceptos y categorías kantianos Roig antepone un *a priori antropológico* que se asume como la condición de toda normatividad posible. En este proceso es el *hombre* el actor de su propio destino, como sujeto que se afirma o se niega a sí mismo, en relación a una meta (o un deber ser). Este sujeto es un sujeto de discurso, que se piensa a sí mismo a partir de problematizar al otro como sujeto, en donde se cuestiona lo valioso del *nosotros*, por lo que se organiza una axiología desde el empirismo. El proceso para desentrañar este sujeto de discurso está en la historia de las ideas, que renueve sus componentes analíticos y se centre en el proceso de construcción del nosotros y de su historia compartida. Para Roig lo nuestroamericano es una forma de *deber ser*, un criterio normativo, que se sostiene sobre la especificidad histórica de un nosotros continental.

El límite de esta sugerente propuesta es la presuposición de un nosotros latinoamericano trascendental, que se despliega como sustancia en condiciones específicas, que dependen enteramente de los *hombres* que las actúan, quienes pueden ser congruentes o no con el nosotros latinoamericano. Hay un fuerte idealismo, que si bien parte de las condiciones históricas no las mira como contradicción en la que el *nosotros* puede ser cuestionado. Este a priori antropológico puede leerse como una esencialización que inmoviliza la realidad histórica latinoamericana, al reducirla a la discursividad de los hombres que la actúan desde el pensar de un nosotros dado de antemano.

Como parte de la teorización del sujeto en América Latina faltan trabajos que expliquen de manera comparativa y procesual, que intenten construir análisis para explicar las estructuras y articulaciones de los pensamientos locales y, de ser posible, continentales.

Para ello se requiere ir más allá de la historia de las ideas o de la filosofía y llegar a un terreno que problematice la construcción social de conocimientos, que miren a los discursos teóricos como respuestas sociales a problemas concretos.

Sujeto diluido: ambigüedades de la historia de la violencia en Argentina y Chile

La historia que mostraba las cosas “como propiamente han sido” fue el más potente narcótico del siglo.

Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*

La obsesión nos hace perder el sentido del tiempo, uno confunde el pasado con el remordimiento.

Ricardo Piglia, *Prisión perpetua*

No son pocos los discursos sociales, en diferentes soportes materiales, que han intentado dar cuenta de los acontecimientos recientes de la historia de la violencia en el Cono Sur.¹ De los últimos años destacan dos películas por sus objetivos de realización y distribución: *El secreto de sus ojos*, Argentina, y *Dawson Isla 10*, Chile.² Después de casi cuatro décadas del comienzo de una era de terror desmesurado, travestido después bajo la máscara de la democracia, las formas de enunciar lo sucedido contribuyen a un debate sobre las posibilidades de aprehensión del tiempo histórico y de los sujetos que lo construyen, además de problematizar la necesidad de explicarlo al mismo tiempo que reconstruirlo. Este largo proceso está atravesado por estrategias discursivas diversas, que también ponen en cuestión la posibilidad de una textualidad unificada y la veracidad de lo enunciado.

En *El secreto de sus ojos* (2009), cinta dirigida por Juan José Campanella, se recurre al tropo de la alegoría para hablar de una época que pareciera *irrepresentable en su completud*.³ A través de la historia de complicidades de los trabajadores de un juzgado penal obsesionados por un crimen *no resuelto con justicia*, se teje un tiempo largo, como anclaje en el futuro, desde el cual se reconstruye la trama por medio de la escritura de una novela que trata de resolver lo irresuelto. Benjamín Esposito, jubilado trabajador del sistema judicial decide escribir una ficción sobre un crimen que tuvo a su cargo resolver

mientras trabaja en los tribunales judiciales de la ciudad de Buenos Aires, un asesinato cuyo misterio no era la ejecución misma, sino las oscuras complicidades de un sistema social que permitía que el asesino no cumpliera su castigo y que fuera premiado con el ingreso al sistema de seguridad parapolicial de la época neoperonista, bajo el cobijo de la Alianza Anticomunista Argentina, la triple A. La *deuda* y la *duda* de Esposito es con *el viudo*, que durante años esperó en la estación de trenes el encuentro con el ejecutor; también es un compromiso con su historia, con su pasado y el castigo que recibió: su exilio hacia una provincia del interior por tratar de hacer justicia donde no estaba permitida, ya que había sido suspendida. El secreto que guardó el esposo, hasta que Esposito lo descubrió, fue el *encierro casero* del asesino, castigado por ley del rencor: aislarlo de la sociedad y no intercambiar con él ninguna palabra. Al asesinato de su mujer, el esposo contrapone el asesinato de la dimensión social de la lengua. El castigo es, de esa forma, mutuo. Una vida singular, unida a pequeñas vidas singulares, sirve de alegoría para representar una época de violencia social que no deja de hacerse presente.⁴ Empero la cinta no termina de articular los fragmentos, queda inconclusa al final; varias interrogantes en el aire: ¿cuál es la actualidad de la violencia contrarrevolucionaria de los años setenta?, ¿nos enfrentamos a un proceso social que no termina de suceder o a sus consecuencias que no permiten ser reconocidas como tales?, ¿el tiempo de la violencia se ha convertido en *homogéneo y vacío*?

En otro sentido de la representación, *Dawson Isla 10* (2009), filme de Miguel Littín, se estructura a partir de un realismo extremo. Basada en el libro del mismo nombre que escribió Sergio Bitar, ministro de minería del gobierno de Allende, sobre su encierro durante un año en la Isla Dawson, a la que mandaron a parte del gabinete de socialista después del golpe militar. La cinta intenta dar cuenta de las atrocidades del régimen golpista, en particular de su principio “concentracionario”.⁵ Con cámara en mano, primeros planos y un paisaje sórdido, se narra la historia de reclusión de los hombres más cercanos a Allende, castigados por su colaboración al régimen socialista. Una película llena de tópicos gastados para hablar de la violencia totalitaria de los campos de concentración alemanes: la deshumanización a través de la omisión del nombre, transmutado en un

número; la brutalidad del trato militar para con los detenidos; las redes de complicidad entre los internos, como mecanismos comunitarios para sobrevivir; la humanidad destellante de algunos militares, que dan concesiones a los presos; la muerte dura y amarga de los internos; etc. Una narrativa nostálgica que se construye para demostrar la *otra cara de la moneda*, la del gobierno militar después de los gloriosos días de la Unidad Popular. El *realismo humanista* de Littín trata de exponer las contradicciones del proceso dictatorial, en un juego que pretende ser complejo, pero que no trasciende el maniqueísmo de los malos contra los buenos, de la maldad radical y la victimización correlativa.⁶ El realismo deja de ser verosímil en la representación del encierro en la Isla: camisas limpias y almidonadas, camperas nuevas y abrigadoras, cuerpos robustos y no desgastados. El eje de la narración, una vez que deja de ser creíble, es la violencia, la irracionalidad del trato militar para con los indefensos burócratas e intelectuales. No obstante, la narrativa cumple su objetivo: el sentido de náusea contra la violencia dictatorial. Pero más allá del *pathos*, deja muchas dudas: ¿cuáles son los límites éticos y políticos de la representación del pasado de terror?, ¿se antepone el juicio valorativo a la necesidad de explicar los procesos históricos?, ¿cuáles son las posibilidades de la crítica ante el duelo?

Ambas cintas permiten reabrir y actualizar el debate sobre la posibilidad de historiar el pasado reciente y entender a los sujetos-prácticos que participaron en el proceso de terror social vivido en el Cono Sur a partir de la década de los años setenta.⁷ No sólo sirven para cuestionar las formas de representación de lo acontecido, sino para cuestionar lo acontecido mismo, que sigue siendo el problema de fondo en la explicación histórica. La naturaleza de lo sucedido y sus posibilidades cognitivas son parte de procesos en pugna, el pasado es un terreno de batalla; por mucho que el aparente consensualismo democrático pretenda clausurar la disputa, el conflicto sigue ahí. La dimensión ontológica del ser social y sus posibilidades epistemológicas reclaman una reflexión profunda.

La contradicción sobre la historia que subyace a la representación no es sólo narratológica, del cómo dar cuenta de lo sucedido en un ciframiento comunicativo a través de la configuración de un tema, una trama y personajes. Tampoco es un debate

sobre la existencia de los hechos históricos, sobre su nivel material de existencia en cuanto tal. El problema está en la dimensión social de su naturaleza ontológica y de las formas en las que puede codificarse como parte de un proyecto de existencia social, más allá de ser una verdad absoluta por sí misma.⁸ No es discutir si existió o no la violencia social y política, sino preguntarse sobre sus formas concretas de devenir, sobre su movimiento y de ahí sus consecuencias.⁹ Discernir sobre las formas en las que se aborda el pasado de terror social en el Cono Sur es cuestionar las dimensiones socialmente simbólicas a partir de las cuales se elaboran proyectos de apropiación y explicación. No sólo nos enfrentamos a relatos, sino a soluciones sociales en pugna por establecer criterios sobre el *qué* del pasado, sobre su naturaleza política; sobre su proceso de constitución: *quiénes, cómo y para qué*; sobre su duración en el tiempo y sus consecuencias éticas y políticas.

Para poder hacer una lectura política de las construcciones interpretativas del tiempo de la violencia es útil dividir en análisis dos momentos, con sus escalas espaciotemporales particulares.¹⁰ Un primer momento para ubicar las producciones en su terreno de pugna ideológica entre sectores en contradicción, la lucha por las significaciones de lo sucedido como lucha entre grupos sociales contrapuestos. En este punto lo importante es ir contra las mistificaciones y buscar los ideologemas que operan en los discursos en pugna, sin reducirlos a un campo binario y pensarlos como parte una compleja red de contradicciones de proyectos políticos por dar rumbo y sentido a la organización social. La lectura de la contradicción de ideologías, manifiestas en las formas en las que se piensa, representa y explica el pasado reciente, tiene como fin entender a los discursos derivados de ella como productos políticos, más allá de la visión víctima-victimario o su expresión en el periodo de transición conservadores-izquierdista críticos, sin dejar de reconocer que ambas relaciones existen pero que son insuficientes para entender las formas en las que se han construido las reflexiones sobre el tiempo histórico de la violencia y lo sujetos-prácticos en pugna que contiene.

El segundo nivel corresponde al modo de producción general de discursividades sobre la realidad social, el terreno de la *ideología de la forma*, en el que las producciones

singulares mantienen una relación de apropiación y refuncionalización de las formas discursivas globalizadas y dominantes. Este procedimiento permite ir de las formulaciones locales a la relación con los planteamientos en boga sobre el decir del tiempo histórico y del sujeto de la historia. Las distintas versiones y revisiones del conflicto social mantienen una relación de proximidad con las transformaciones del pensamiento de impronta occidental (como el impacto que tuvo el giro posmoderno deconstructivista, particularmente en Chile, para explicar los sucesos dictatoriales y las consecuencias estructurales que dejaron en la sociedad), en una relación conflictiva de apropiación y refuncionalización, en la que las formas tradicionalmente dominantes durante las décadas precedentes perdieron fuerza y vigencia (como ciertos marxismo).¹¹

La lectura política de los textos a través de la discusión ideológica ayuda a evitar reduccionismos textualistas y pensar las producciones discursivas como expresiones posicionadas en un contexto de conflicto y contradicción. De manera que la *forma* se teje un puente hacia *las políticas* que contienen y que pugnan por hacer válido y verosímil un proceso de entendimiento de la realidad, problematizando la producción de conocimientos y la construcción de verdades, que no puede ser resuelto en función de la posición política. La validez de los discursos sobre lo sucedido no depende, entonces, de ser de izquierda o de derecha, sino de otras mediaciones epistémicas, y sus derivas políticas, a través de las cuales se cuestiona la naturaleza misma de las realidades sociales y de sus devenires. Esto no significa que el conocimiento no esté determinado por la posición desde la que se construye, sino que ésta posición no lo hace más o menos válido. Esto último depende de la problematización la realidad social para hacerla inteligible.

Violencia de clase y reconfiguración del poder

¿Por qué será que el drama siempre empieza después de comenzado? La comedia, en cambio, parece empezar antes, antes del comienzo inclusive.

César Aira, *Cómo me hice monja*

La resolución del problema de hegemonía por el que atravesaban las sociedades conosureñas hacia finales de la década de los años sesenta y su resolución por la vía de la violencia, el paso de la hegemonía a la dominación, fue el precedente para la instalación de un modelo de acumulación de capitales que transformó radicalmente las estructuras del estado de bienestar de la época keynesiana.¹² Este tránsito de épocas sellado por la violencia enmarca una transfiguración y recomposición del poder de clase; el cambio radical de la esfera de la acumulación, dirigido hacia la acumulación flexible y su correlato de capitalismo financiero, fue acompañado de una nueva ideología conservadora, presentada como actualización del modelo liberal.¹³ La reestructuración económica administrada por el poder castrense necesitaba de una gran crisis y no de una fase de expansión y desarrollo económico; crisis que se resolvió por diversos mecanismos de disciplinamiento.¹⁴

La transformación económica y su implementación ideológica por vía de la fuerza, representan el final de un proyecto político que acompañó a todo el siglo xx; el conflicto revolución-contrarrevolución que dejó su impronta en el siglo, culminó en la mayor parte de América Latina en los años setenta.¹⁵ A esta aporía de los proyectos de sentido se suma el fin de otro tema fundante del siglo: el proyecto de masas.¹⁶ La muerte del sueño de masas homogéneas defensoras y dependientes de un objetivo centralizado, a su vez, representó el fracaso del proyecto de dominio político estatal sobre la historia, del control administrativo-burocrático del devenir social, abriendo paso al control de la historia por la economía de mercado.¹⁷

Las violencias dictatoriales del Cono Sur son la catástrofe de la versión latinoamericana del estado modernizante sostenido por un proyecto nacionalista. Este periodo de terror social

representa el fin las versiones integristas del nacionalismo de estado, esa construcción de comunidades homogéneas representadas por el pueblo, como una entidad unívoca.¹⁸ La comunidad nacional en el Cono Sur llega a su fin por medio de la ejecución de un proceso que en su realización se niega a sí mismo y a lo que lo contiene: la violencia clandestina contra las poblaciones locales, que niega en su hacerse en secrecía la violencia institucional de los gobiernos militares al mismo tiempo que niega la existencia de los sujetos-prácticos que la padecen. Una doble negación que destruye toda posible concreción de la comunidad nacional, y con ello el sentido del mundo de vida colectiva que representaba la idea de lo nacional.¹⁹ El resultado es un nacionalismo de estado que desnuda su fundamento autoritario y evidencia sus complicidades con la reproducción de la acumulación capitalista, como tránsito hacia un nacionalismo de mercado en el que ya no importa la construcción de una comunidad imaginaria homogénea.

La violencia militar como eje de la transformación de las estructuras sociales y del reposicionamiento del poder social de las élites asesinó al simulacro político de una supuesta colectividad interactuante, base de la vida nacional.²⁰ La muerte selectiva y sistemática de actores sociopolíticos desnudó la falsedad del *nosotros* nacional, dejando claro que detrás de esa idea sólo existe una imposibilidad fundante. La muerte del colectivo imaginario expresó, por otra parte, la persecución de los sentidos del mundo en pugna y de los sujetos-prácticos que los detentaban. Para ello los gobiernos castrenses recurrieron a la construcción discursiva y práctica de una *no-sujetidad*, una sujetidad abyecta, que debía ser eliminada, sin que al hacerlo mediara ningún tipo de delito o de acción reprobable.²¹ La construcción institucional del sujeto subversivo (a partir de la existencia de un sujeto real: el guerrillero, el opositor político y el crítico social) permitió dar una forma pública, una presencia, a lo desmesurado de la violencia, siempre es más aceptable ver un sujeto subversivo muerto que un individuo cualquiera muerto. Fue una fórmula para conjurar al miedo a través de una mirada cruel, de frialdad objetivada.

La ejecución de la violencia social se sostuvo por finas y complejas mediaciones sociales que actualizaban como propio un proyecto diseñado por la lógica militar contrainsurgente.²² El autoritarismo convertido en sentido común y legitimado por su

apología o por el silencio, no recayó sólo en los cuerpos de seguridad estatales, una parte importante de las poblaciones locales hizo propio el proyecto de rediseño social impulsado por los gobiernos golpistas.²³ Esto no significa una responsabilidad ética homóloga entre burocracia golpista y sociedad conservadora, es sólo el reconocimiento de las múltiples estructuras y escalas del ejercicio de la violencia, que no estaban bajo control de los órganos estatales o parapoliciales. La apropiación del proyecto de rediseño social reaccionario por parte de sectores sociales, particularmente metropolitanos, fue la expresión acabada de la inexistencia de un gran colectivo nacional: la delación o el silencio dejaban claro que había jerarquías y cualidades de existencia dentro de lo nacional.²⁴

Más complejo se hace el análisis al reconocer que los proyectos de gobernabilidad de los golpistas no fueron claros ni unívocos.²⁵ La violencia actualizada en múltiples espacios sociales, desplazándose del sentido contrainsurgente del estado militar hacia el principio conservador-autoritario en lo cotidiano motivó una suerte de *sinsentido* de lo colectivo; un fin del sentido de la vida bajo el cobijo de la narrativa integracionista del estado, que a su vez englobaba la derrota de proyectos políticos divergentes que intentaban dar dirección y contenido a la vida nacional.²⁶ La crisis del sentido es paralela a la crisis de la verdad, entendida ésta como derivación de actividades prácticas de orden político que sientan las bases de un reconocimiento de lo dado (de la realidad) en el mundo social.²⁷ Para entender la profundidad de ambas crisis es necesario pensar el punto de mediación entre un autoritarismo social preexistente y el autoritarismo contrainsurgente de los gobiernos golpistas, ya que, de alguna forma, éstos catalizaron estructuras conservadoras que ya existían en la vida cotidiana, al tiempo que creaban nuevas, no todo el terror emanó de la ingeniería social militar.²⁸

A este *sinsentido* le corresponde un nivel material, la transformación de los órdenes de reproducción de la vida en función de un principio de reorganización social que aparentaba satisfacer las demandas sociales bajo el principio de un trabajo individual, en clara oposición y negación de la dimensión colectiva de la vida.²⁹ El individualismo reforzado por el ejercicio de la fuerza militar aseguraba la recomposición del poder social a favor de un sector capitalista renovado, no solamente ligado a los intereses de la

transformación global de la acumulación capitalista, sino, sobre todo, a las posibilidades locales de obtención de ganancias en el contexto de la acumulación flexible.³⁰ El *sinsentido* se erige sobre las ruinas del siempre fracasado estado de bienestar, sellado con la marca perenne de la violencia institucional y sobre la derrota de proyectos alternativos de la vida nacional, particularmente aquellos que encontraban en la vía armada la solución a los problemas locales.³¹

Esta catástrofe del sentido, de las soluciones socio-simbólicas a la conflictiva realidad histórica, es concomitante a la acelerada instalación y ejecución del modelo neoliberal, que se implementa sirviéndose del *desconcierto* generalizado, del quebrantamiento por la violencia social y del fin de las colectividades naturales a través de las cuales se reproducía la cotidianidad.³² Una aparente vida en fragmentos resulta del periodo descarnado de terror, aunque en el fondo tal dispersión de la existencia es relativa, ya que se sostiene sobre una estructura aparentemente invisible de conservadurismo social que fundamenta el nuevo individualismo y su correlato de conciencia cívica, un falso igualitarismo sostenido por la violencia. Estructura que resulta de una guerra social en la que la contrarrevolución ganó, gracias a un enfrentamiento generalizado y relativamente prolongado contra los distintos sujetos históricos y a la enajenación que se impuso cultural y políticamente, a fin de asegurar un único modelo de organización de lo social.³³

La expresión fenoménica de esta recomposición social autoritaria es, por excelencia, el miedo: un sentimiento socializado de forma ambigua que se materializa en las interacciones cotidianas, cuyo origen está en la imposibilidad misma de pensar la vida colectiva. No es un miedo contra un agente externo, sino contra un cohabitante territorial, encarnado en el estado o en algún actor sociopolítico.³⁴ El miedo como un proceso multiforme de larga y lenta duración suelda los principios autoritarios en distintos niveles para mantener presente la imposibilidad de una nueva vida colectiva nacional. En principio, porque opera como una relación de negación de la cualidad de sujeto-práctico, tanto de los otros (aquellos que originan el miedo con su mal radical), como de los que lo siente (actores paralizados por lo desmesurado). Convirtiéndose en la expresión acabada del sinsentido en un camino doble: el *sinsentido del miedo* y el *miedo del sinsentido*, a

través de los cuales se recomponen las explicaciones sobre el devenir histórico y sus ruinas después del periodo de violencia institucionalizada, posteriormente desplazada hacia la violencia de la economía neoliberal.

El miedo cumple así la función de organizar un nuevo *continuum* de la historia, tejiendo un puente entre el pasado de terror descarnado y el presente de conflictividad socioeconómica. La aparente ruptura del tiempo histórico que significaron las violencias militares, el fin de la teleología ilustrada del progreso social ascendente, se recompuso en los periodos posdictatoriales bajo el cobijo del miedo como proceso que entorpecía el camino del progreso, replanteado en términos del desarrollo estrictamente individual y nunca más colectivo. De manera que el progreso histórico, reducido a la esfera personal, reclamaba su existencia en oposición al combate de los miedos sociales reales o imaginarios. La teleología histórica del tiempo del progreso, aun remendada, mantiene su vigencia.³⁵

En el reposicionamiento del principio autoritario, pasando del ejercicio explícito de la violencia hacia una regulación social autoasumida y administrada por la dimensión policial de la política institucional, hubo una transformación de los espacios que los distintos sujetos sociales ocuparon en la construcción de la realidad histórica, al tiempo que se enfrentaban a un exterminio sistemático y selectivo, de limpieza social, se replanteaban la vigencia y pertinencia de sus posiciones ideológico-políticas en el marco de la conformación y conducción de la vida social. Tanto conservadores como progresistas tuvieron que modificar o adaptar sus estrategias de actualización política e histórica, así como las discursividades a través de las cuales daban cuenta de ellas.³⁶ El reposicionamiento del poder social de las élites conllevó a un cambio en las vías interpretativas y analíticas de las distintas dimensiones de la realidad social, la mayor parte de ellas ligadas a los cambios institucionales en la esfera gubernamental, relegando u olvidando los proyectos políticos que contravenían la transformación estrictamente formal de lo estatal.

Esta recomposición del poder social de las élites y su dimensión de clase determina las discursividades sobre el tiempo histórico, tanto el pasado y como el presente. La

contradicción social se reformula para validar o criticar las vías realmente existentes de soluciones colectivas de los problemas comunes. En esta dinámica hay cuatro tópicos generales que sirven de guía para agrupar las soluciones sociosimbólicas sobre el tiempo social:

1. Oposiciones: víctima y victimario

Solemos creer que para combatir las sombras se requiere más luz, pero al intensificar las luces sólo se logra intensificar las sombras. Sólo la oscuridad mata a las sombras, eso es lo intolerable.

Luisa Valenzuela, *Cuarta versión*

Uno de los primeros mecanismos de construcción de explicaciones sobre la recomposición del poder social de las élites y las formas de reproducción del mundo de vida durante y después de la violencia social administrada por los gobiernos militares fue el binomio víctima-victimario. Esta fórmula es deudora de un acoplamiento de tipo jurídico, en su dimensión estrictamente positiva, como única vía posible de lectura del pasado inmediato. Ante la necesidad de reclamar justicia y de restituir el tejido social se recurrió a un análisis de lo sucedido desde una oposición axiológica, que ubicaba en dos polos a los sujetos-prácticos que participaron en la construcción y rumbo del proyecto social.³⁷ Esta formulación tiene detrás de sí un principio de civilidad, sostenido por la idea de la restitución de un “estado de derecho” que fue violentado por dos actores, las fuerzas armadas como el más responsable.

En un primer momento, la posición estratégica que ocupaba la relación víctima-victimario, fue funcional para echar a andar una serie de investigaciones que dieran luz sobre los oscuros sucesos de los gobiernos de facto, pero el piso jurídico sobre el que se hacían no garantizaba resultados satisfactorios.³⁸ La Argentina fue un paradigma en ese sentido, la Comisión Nacional de Sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) sentó un precedente de impacto continental. La estructuración de una institución oficial destinada a la resolución jurídica del pasado, encaminada a la formulación de acusaciones que serían

presentadas en un juicio público, más simbólico que efectivo, a los miembros de la primera junta militar, simulaba sentar las bases de la construcción de una nueva dimensión estatal, sostenida por un principio autocrítico de legalidad y transparencia.³⁹ Ese simulacro desnudó su cinismo en su versión Chilena, la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (CNVR), que requirió de una segunda versión, la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura, para continuar con la labor cosmética de hacer juicios sin justicia.

La versión agonística del pasado fue también una reducción analítica de las contradicciones sociales que lo sostenían y del conflicto a muerte que significó la oposición de proyectos sociales contrapuestos. La construcción del discurso de la víctima ensombreció la dimensión política de los distintos sujetos sociales, que en la defensa de sus proyectos protagonizaron un intenso periodo histórico. La aparente luz que brindó el discurso jurídico hizo más difícil de entender la complejidad de la construcción de los sujetos históricos en la región. Dos razones principales: una, que la idea de la víctima homologa a todos aquellos que entran bajo su designación, omitiendo las diferencias históricas que corresponden al desarrollo pleno de la sujetidad política de cada uno de ellos. La segunda, es que convierte en entidades pasivas a los sujetos activos, víctimas purificadas, despolitizando con ello los motivos por los cuales fueron objeto de represión y eliminación por parte de los gobiernos dictatoriales.⁴⁰ Esto no sólo en beneficio de los ejecutores de las medidas represoras, burócratas del terror, sino, sobre todo, en beneficio de los sectores de clase favorecidos con el proceso de limpieza social que significó la eliminación sistemática y selectiva de “subversivos”. Al homologar y despolitizar a los afectados se hace lo mismo con los ejecutores, omitiendo toda posible explicación de la particularidad y militancia de quienes pasaron por las estructuras clandestinas de la represión y de las personas o grupos económicos privilegiados. El reconocimiento general de los crímenes diluyó las responsabilidades singulares, se construyeron juicios ejemplares para el futuro no para cuestionar los hechos del pasado.

La víctima como resultado del ejercicio del poder autoritario *desujativa* la vida de quienes lo padecieron, los convierte en un dato abstracto que sirve para alimentar las demandas jurídicas o para llenar las páginas de la historia del horror.⁴¹ La víctima no es

reconstruida como sujeto-práctico en pleno ejercicio de su politicidad, expresada en la construcción y defensa de un proyecto de organización social, independientemente de la validez y viabilidad del mismo. Esta formulación sirve para construir un discurso de oposiciones sin contradicción histórica, una visión binaria del tiempo social sostenida por la idea de una normalidad interrumpida por la presencia de un victimario.

Por otro lado, la imagen del victimario no sólo no contribuye a la explicación del pasado, sino que cierra las puertas de una comprensión profunda de la existencia de instancias autoritarias de organización de lo social. El victimario es una formulación que reduce la amplitud del ejercicio del poder reaccionario, que no sólo dependió de las instancias parapoliciales. Además, refuerza la idea de la omnipotencia y omnipresencia del poder institucional en la vida cotidiana de las personas, señalando que el abuso de esa cualidad englobante puede generar desastres sociales, sin cuestionar la necesidad misma de su existencia (los gobiernos militares actuaron desde las instituciones e instancias gubernamentales, clandestina o abiertamente). La valoración del victimario como la única parte activa, no sólo niega y reduce la lucha de sujetidades sino que presenta la vía estatal como la única posible para la construcción de la historia colectiva; señalando, claro, el abuso del que fue objeto esta aparentemente única fuerza constructiva de lo social.⁴²

No es casual que la formulación víctima-victimario en el caso argentino fuera contemporánea de la tesis de los dos demonios y, posteriormente, de las leyes del perdón. Algo similar ocurre en Chile cuando se revisa “críticamente” el periodo de la Unidad Popular para intentar encontrar las razones de la existencia del gobierno golpista, como una consecuencia inevitable de los fracasos y errores del gobierno socialista.⁴³

Esta visión jurídica del pasado recicla y edulcora las demandas sociales de las que proviene, superando por la vía negativa las exigencias de los colectivos sociales que originalmente las detentaban.⁴⁴ Así, las demandas de los familiares de desaparecidos fueron refuncionalizadas por la misma vía estatal que era la causa del reclamo, pretendiendo reducir con ello el posible impacto en la organización social espontánea de aquellos actores sociopolíticos afectados por la guerra social.⁴⁵ Más interesante aún, resulta el juego que siguieron a la versión jurídica del pasado los nuevos actores

sociopolíticos en el reclamo de justicia, fuera por ingenuidad o por pragmatismo político. Al final, la formulación víctima-victimario resultó funcional y operativa en el proceso de limpieza de la memoria de la guerra social que significaron las dictaduras; sobre todo en lo que respecta al reconocimiento de la dimensión activa y política de los sujetos-prácticos en oposición.

Esta reducción jurídica del tiempo histórico apuntala el autoritarismo social de dos formas contrarias, pero funcionales recíprocamente. Por un lado refuerza la idea del miedo como repuesta al ejercicio del poder institucional sin ninguna restricción: el abuso del poder existe y hay que temerle.⁴⁶ Esta visión ha contribuido a la construcción de narrativas del horror como mecanismo de *anestesia*, de incapacidad ante lo narrado, una suerte de náusea que impide todo análisis crítico. De alguna forma presupone la idea de que toda la sociedad fue víctima del terror. Por otro lado, refuerza la versión de la resolución de las diferencias sociales a través de los canales legales, reposicionando el carácter prescriptivo de la norma jurídica como único camino posible de convivencia pacífica, omitiendo todo posible cuestionamiento sobre el fundamento mismo de la legalidad social.⁴⁷ Esta visión legalista es deudora de la formulación de un tiempo histórico sin sujetos y sin ideologías, el devenir social se mira entonces como un desarrollo desigual de una anomia social, que en su existencia corrompió y abusó de las instituciones sociales existentes. Se refuerza entonces la versión valorativa del tiempo histórico como continuo y progresivo, dirigido hacia un estado de plena participación cívica.⁴⁸

La visión de la víctima es una parodia de la heroicidad, pero el héroe no tiene historia sólo repite el verso heroico (*epos*) eternamente cíclico, se vuelve mera representación de un ausencia; aunque es, de algún modo, una vía posible de humanizar la vida en el mundo mercantilizado.⁴⁹

2. Lo impensado: la derrota

Aparecía y desaparecía como un fantasma en todos los lugares donde había pelea, en todos los lugares en donde los latinoamericanos, desesperados, generosos, enloquecidos, valientes, aborrecibles, destruían y reconstruían y volvían a destruir la realidad en un intento último abocado al fracaso.

Roberto Bolaño, *Estrella distante*

En un primer momento la perspectiva de revisión y reconstrucción del tiempo histórico fue reducida a una suerte de panfleto institucional de perspectivas dicotómicas: víctima-victimario, que apuntaló la construcción de formulas impensables e inenunciabiles, como parte de la pacificación y reconstrucción social. La despolitización primera que sufrió el proceso de historización del pasado reciente y de sus sujetos afectó radicalmente la posibilidad de pensar la época de violencia social como una guerra social en la que participaron, con fuerzas desiguales, varios sujetos políticos, defensores de proyectos históricos de organización de lo social.⁵⁰ La mirada lineal y reduccionista de los procesos dictatoriales no dejó espacio para la necesaria reconstrucción crítica de los proyectos políticos que estaba en pugna, y con ello abonó a una cierta imposibilidad de construir puentes de herencias y continuidades intergeneracionales. En sentido estricto, la revolución dejó de ser actual después de las violencias dictatoriales, al convertirse en un impensado del pensamiento historizante.⁵¹

De esta forma, el pasado de las luchas de resistencia y transformación pasó por la misma crítica de las armas de la que fue objeto la violencia parapolicial de la política castrense.⁵² No así por las armas de la crítica, que debieran recuperar en perspectiva histórica las causas y consecuencias de los procesos de violencia de izquierda; no con el objetivo de validar los excesos y errores cometidos, sino con el de entender y actualizar lo que de ellas resta de vigencia.⁵³

La derrota política fue entendida como error del tiempo histórico, como una falla predeterminada a su fracaso.⁵⁴ Lo que terminaba legitimando, al menos veladamente, la necesaria pacificación de la recomposición democrática liberal, en la que todo pasado fue peor.⁵⁵ De esta forma, el horizonte político socialista desaparecía de las perspectivas del tiempo histórico, tanto las pasadas como las futuras; se pasó de la revolución a la insubordinación.⁵⁶ De fondo subyace la imposibilidad de trabajar y entender críticamente el ejercicio de una violencia revolucionaria, sin desconocer que en algunas de sus expresiones más radicales manifestó una insensatez tan grande como la de la derecha reaccionaria, pero que no por eso la hace homóloga.⁵⁷ El discurso unívoco y cerrado sobre la violencia, que hacía de ésta una expresión reprochable por sí misma, sin tratar de entender sus particularidades históricas y políticas para diferenciar sus motivaciones y sus consecuencias, clausuró la posibilidad de historiar el pasado inmediato a través de la recuperación de las experiencias de militancia política organizada, particularmente las aglutinadas en torno a un proyecto político de corte socialista, con todas las versiones que esto tuvo en la región.⁵⁸

La ausencia de la lectura del proceso de organización política de oposición, actualizada en formas de activismo público o clandestino, ha sido una de las trabas más grades para historiar de manera compleja y crítica el periodo de las revoluciones socialistas conosureña.⁵⁹ La omisión o la simplificación han convertido a las militancias de izquierda en algo silencioso, dejando un vacío para las posteriores articulaciones políticas de izquierda en la región; esta ausencia en la lectura histórica abona el piso de orfandad política de las generaciones posteriores a la violencia social de los años setenta, beneficiando con ello a las políticas institucionales de transformación social sólo por la vía de lo estatal, cancelando toda posibilidad de vía alterna, digamos revolucionaria.⁶⁰

Una de las incapacidades de leer el tiempo histórico de la militancia política, sobre todo sus expresiones clandestinas y revolucionarias, es la de ubicarlo en el contexto de una contradicción social que se materializó en un conflicto de gran escala entre distintos sujetos-prácticos en pugna, algunos de los cuales fueron derrotados física y políticamente.⁶¹ Reconocer la derrota no es necesariamente reconocer el triunfo del

proyecto político reaccionario, en el contexto de las contradicciones no toda pérdida viene acompañada de una ganancia para alguno de los sectores en oposición.⁶² La derrota ha sido un inenunciable, particularmente para la mayoría de los sectores de izquierda, para quienes la lucha política de los años setenta es revisitada como una *errancia*, en su doble sentido: como un error y como un camino sin sentido.

Al reducir la expresión política militante a un acto errado se cancela toda posibilidad de recuperación del tiempo histórico que ésta intentaba construir y que la hacía una realidad vigente y actuante; validando, finalmente, las explicaciones políticas de reconciliación y perdón, que son, ante todo, políticas de amnistía sostenidas en la amnesia.⁶³ Relación de perdón político que no cuestiona el papel de quienes lo otorgan, de aquellos que se agenciaron la capacidad de indultar y de construir un mecanismo de olvido como estrategia de recomposición del poder social a favor de ciertos sectores, que generalmente son los mismos que se beneficiaron de la existencia de gobiernos castrenses.⁶⁴

Por otro lado, la incapacidad de una intelectualidad crítica de reconocer la derrota ha venido acompañada de una mitografía heroica testimonial, que también oculta y acalla las posibilidades analíticas de una historización crítica. La revisión de la militancia sólo desde el punto de la experiencia personal es una estrategia discursiva peligrosa, ya que presupone el entendimiento total y pleno de aquellos que no vivieron la época del sueño revolucionario. Además de redundar en más de un punto en la temática de la víctima, del que padece por causas ajenas a su propio actuar político. La rememoración anecdótica tampoco trae al presente la actualidad de aquello por lo que se luchaba y con lo que se luchaba, convirtiendo la militancia política en un tiempo inmemorable.⁶⁵ Los heroicos soñadores de los setentas son, rearmados por la estrategia testimonial, como un punto sin conexión en el tiempo presente, dejando latente la imposibilidad de todo puente generacional.⁶⁶ Se construye una forma de heroicidad posmoderna, de cuerpos que sienten pero que son ajenos a una comunidad política.

En la época “democrática” la versión trágica de la experiencia militante termina convirtiéndose en una farsa, en una pura sustitución formal de contenidos políticos,

exacerbando la idea de una causa externa al infortunio de una época, o, en este caso de proyectos históricos de sociedad posible. De forma que el conflicto explícito de la existencia de un proyecto de militancia política desaparece de la reconstrucción de la totalidad del tiempo histórico.⁶⁷ Así, sólo quedan fragmentos inconexos de formas políticas que se enfrentaron en terrenos desiguales. El riesgo es pensar que no hay derrota ni tampoco hay lucha, sólo dominación total e invencible del proyecto reaccionario ultraconservador.⁶⁸

Un eje necesario para leer la larga década latinoamericana de los años sesenta, la actualidad de la vía revolucionaria, desaparece como espacio analítico para las décadas posteriores, dejando sin conexión ambos procesos: la revolución como posibilidad y la contrarrevolución como respuesta⁶⁹. Porque más allá del poder real y efectivo de los grupos armados revolucionarios o de las organizaciones políticas de izquierda, éstas representaban un peligro a los intereses dominantes en la región. No es menor la importancia histórica que tiene el triunfo institucional, sostenido por una amplia base social, de la vía chilena al socialismo. El peso político sobre el tiempo histórico que representaron las alternativas políticas en la región requiere ser reinterpretado y reconstruido para poder entender con mayor detalle las expresiones de violencia conservadora, que tienen por objetivo principal frenar toda posibilidad de materialización de realidades históricas alternativas.

La necesidad de hacer este proceso de historización no convierte al periodo de la actualidad revolucionaria un largo ciclo que abarca los años sesentas hasta los ochenta, sino que ayuda a diferenciar con claridad la ruptura que significó la violencia social administrada por los gobiernos militares desde 1973 en el Cono Sur. Dos etapas distintas y enfrentadas, que no terminan de resolverse por la aparente transición democrática, el falaz retorno al estado de derecho suspendido, por el cuestionamiento revolucionario y por el abuso del estado de excepción de los gobiernos castrenses.⁷⁰

3. Fantasmagorías: presencias y ausencias

Entonces está el amanecer y una fría soledad en la que caben la alegría, los recuerdos, usted y acaso tantos más. Está este balcón sobre Suipacha lleno de alba, los primeros sonidos de la ciudad. No creo que les sea difícil juntar once conejitos salpicados sobre los adoquines, tal vez ni se fijan en ellos, atareados con el otro cuerpo que conviene llevarse pronto, antes de que pasen los primeros colegiales. Julio Cortázar, Carta a una señorita en París

La ausencia de restos y rastros marca la inteligibilidad del tiempo histórico reciente en el Cono Sur, y con ello la dimensión corporal de los sujetos políticos en pugna durante el periodo de la violencia social generalizada. El replanteamiento analítico sobre el cuerpo del ausente obliga a cuestionar no sólo la naturaleza de los procesos sociales, en su correlación de fuerza desmesurada por una de las partes, sino también la materialidad misma de la dimensión subjetiva del hecho histórico.⁷¹ La constante y hasta ahora no resuelta pregunta por el qué de los cuerpos sin presencia física, lleva a terrenos explicativos que se enfrentan con la escala del tiempo histórico en términos individuales y colectivos, de una parte del complejo proceso social que demanda una explicación en cada una de las dimensiones. De tal suerte, que la falta analítica que presupone la viscosidad de trabajar con la experiencia de la desaparición es una muestra de la incompletud de las explicaciones del tiempo histórico de la violencia, que hasta ahora no ha dado respuestas articuladas sobre la interdeterminación de los elementos contrapuestos.⁷²

La falta del cuerpo como prueba de una existencia no pone en duda la realidad del hecho histórico, muy a pesar de que así lo pretendieran los gobiernos militares; la ausencia de los restos corporales cuestiona las posibilidades de aprehensión del pasado en un sentido procesual y, ante todo, existencial: se sabe de su dimensión material en un nivel objetual (de ontología pura), pero no se sabe de su dimensión en un nivel de experiencia (de ontología del ser social). Qué queda de vestigio de la experiencia de

quienes padecieron la desmesura de la violencia política estatal, si ni sus cuerpos están como indicios para reconstruir y explicar la vivencia del terror del cuerpo individual. Irremediamente hay una asociación, por demás forzada, con las posibilidades de dar cuenta de la experiencia de las cámaras de gases en los campos de concentración nazi. La recurrencia a la idea de la irrepresentabilidad de lo sucedido construye una imposibilidad analítica del discurso crítico en el pensamiento social.

La desaparición como categoría analítica es una herramienta de doble filo, con una tenue y problemática frontera entre la posibilidad de dar cuenta de un tiempo pasado que no deja de ser actual, en la medida que la ausencia de cuerpos es una constante no resuelta, y una explicación conclusiva de un pretérito lejano, tan distante como los cuerpos perdidos. La designación de desaparecido puede convertirse en una designación para un tipo de *sujeto sustituto* de aquella multiplicidad de sujetos políticos que desde la defensa de sus diferentes proyectos sufrieron la misma represión por parte de un sistema contrainsurgente. El *pathos* de la desaparición ensombrece también la particularidad histórica de esas diferentes experiencias políticas que convivían conflictivamente; sintetiza de manera forzada la contradicción del tiempo histórico y hace inaprensible la experiencia de los sujetos-prácticos que lo construían.

En una primera instancia hay una naturalización de la designación de la desaparición como una categoría que por sí misma da cuenta de lo sucedido, al menos como imposibilidad de poder hablar de sus contenidos en términos de experiencias. De fondo hay una omisión de lectura histórica, que olvida que la designación de desaparecido es un estrategia ideológica del gobierno militar argentino para justificar su política de negatividad radical, los cuerpos que reclamaban los familiares u organismos sociales simplemente no existían, habían perdido toda posibilidad de localización en el proceso de designación y reorganización de lo social.⁷³ Cabe preguntar si este uso, en algún sentido acrítico, no es una expresión de una pereza del pensamiento, que se satisface a sí mismo con explicaciones que no lo son o que explican dejando claro la imposibilidad de explicar. De tal forma que el desaparecido es una tautología doble, de lo que no tiene restos y para lo que se carece de palabras para hablar.⁷⁴

La generalización de la desaparición como eje de explicación a través de un *pathos* social irresoluble, genera una sombra sobre otro tipo de ausencias que surgieron como resultado de formas de socialidad fundadas en la violencia. No todo cuerpo ausente es propiamente un desaparecido, como aquella realidad corporal sin huellas producto de la práctica clandestina de negatividad de impronta castrense; los cuerpos fuera del espacio de reproducción del mundo de vida en los contextos de ejercicio desmesurado de la violencia o en los tiempos de violencia moderada de la democracia restablecida no son sólo los que pasaron por los centros clandestinos de detención, hay miles de cuerpos que *deshabitaron* sus espacios vitales para construir otros en el exilio. Además, hay otro cuerpo fuera del espacio de vida que merece ser reconsiderado con detalle para construir la explicación que aprehenda del pasado, particularmente en el caso argentino: el cuerpo de los infantes arrebatados a los detenidos en los centros clandestinos de detención.

La desaparición más que una explicación o la falta de ésta, tendría que ser una alegoría que permitiera tejer tramas analíticas sobre la naturaleza de los acontecimientos históricos cuya característica central es la ausencia, la falta. La ausencia de restos físicos, y de indicios para saber de ellos, detona una cadena de faltas asociadas, particularmente la de la comunidad a la que pertenecía ese cuerpo del que no hay ni huellas; el desaparecido sólo es tal en la medida en la que es pensado como un vacío comunitario, no sólo como un cuerpo individual que no está. De esta forma, la desaparición pasa de su abandono material a la dimensión sociosimbólica en el contexto de una colectividad política que se autoreclama como ausente. Es este punto donde los esfuerzos por reconstruir el tiempo histórico no han logrado dar cuenta de la dimensión política de la comunidad que reclama la presencia del cuerpo o que lo trae al presente como falta; porque no es precisamente la comunidad nacional, son, por el contrario, las comunidades políticas desde las que se tendría que pensar la singularidad de la existencia de esa experiencia vivida, que está en el presente como vacío.

El discurso generalizado de la desaparición, al margen de su dimensión sociopolítica colectiva, vuelve absurda y redundante a la muerte durante el periodo de la violencia de estado, convirtiéndola en un inenunciable como experiencia histórica; validando la versión

abstracta y numérica del pasado reciente, en la que las cifras pretenden cubrir el vacío de los cuerpos sin rastro y dejar en la inaprehensibilidad su dimensión política.⁷⁵ La dificultad de encontrar soluciones sociosimbólicas al problema de la desaparición pone de manifiesto su necesaria lectura desde las coordenadas de una crítica política del tiempo histórico, como un camino posible para la recuperación de la dimensión concreta de los distintos sujetos-prácticos ausentes, cuya realidad va más allá de la homologación de un criterio axiológico.

4. Fragmentos: memoria e historia

La noche y su silencio representan una de las tantas invenciones con las que se ha intentado sobredeterminar la oscuridad.

Diamela Eltit, *Los trabajadores de la muerte*

La de suya compleja relación del presente como tiempo histórico relacionado dialécticamente con temporalidades pretéritas, se hace más difícil de abordar en momentos en los que las experiencias presentes no tienen claros los mecanismos de transmisión de la vida de otros o de otras temporalidades de la vida propia. La dimensión social de la experiencia cuestiona constantemente su relación con las múltiples temporalidades que la cruzan para constituirla, poniendo en tensión la relación de las vidas colectivas e individuales como poseedoras de un cúmulo de saberes particulares, necesarios para la construcción y reconstrucción de mundos de vida.

En el caso conosureño, el sinsentido del mundo producido por la violencia castrense y la correlativa derrota de proyectos políticos revolucionarios exacerba el conflicto de recuperación, para su reconfiguración dentro de la vida común, de los códigos colectivos de construcción de espacios habitables en las prácticas cotidianas. Es en esta tensión donde adquiere mayor importancia la reflexión crítica sobre lo sucedido en el pasado reciente, no sólo como dato sostenido por algún criterio de verdad, sino como experiencia singular en espera de ocupar un lugar en un conjunto que le dote de una existencia más

allá de sí misma. Si bien el conflicto sobre qué recuperar como saber social y cómo hacerlo es siempre constante, al estar determinado por el terror sobre los cuerpos de diferentes sujetos sociales se hace más difícil de responder a esas dos preguntas primigenias sobre la construcción de referentes históricos.

El conflicto subyacente es sobre la experiencia del hecho histórico y sus posibilidades, primero, de aprehensión y, segundo, de transmisión, en el marco de construcción y reconstrucción de colectividades y proyectos de socialidad.⁷⁶ Esto genera un debate no resuelto entre memoria e historia, entre dos órdenes de verdad que dan cuenta del tiempo histórico con estrategias y soportes diferentes, construyendo de manera distinta los contenidos sociales que los componen.⁷⁷ Esta discusión plantea un fuerte debate sobre los sujetos-prácticos, aquellos que construyen la reflexión sobre el tiempo histórico y aquellos sobre los que se construye dicha reflexión, que no necesariamente son los mismos, ni colectiva ni individualmente. Sujetos en cuestión, que a su vez problematizan la materia misma de los saberes sociales: el hecho histórico y sus temporalidades, problematizando la relación entre continuidad y discontinuidad de las actividades prácticas, constructoras de mundos de vida singulares.⁷⁸

La imposibilidad de construir discursos que historien la totalidad del tiempo de la violencia social, desde la reconstrucción analítico-interpretativa, ha derivado en la proliferación de reflexiones memoriales de lo acontecido. La memoria ha servido de anclaje crítico en lo cotidiano en el contexto del sinsentido inaugurado en la década de los años setenta.⁷⁹ El tenso conflicto por el qué del pasado ha sido resuelto con mejor resultado, cualitativo y cuantitativo, por los trabajos de la memoria.⁸⁰ Pero esto no exime de fallas a estos trabajos, que si bien han sido el proceso a través del cual los acontecimientos históricos resisten a ser subsumidos en una narrativa institucional, generalizadora y reconciliadora, fundada en el olvido como estrategia de perdón. Los trabajos de la memoria, como recuperación en el tiempo del ahora de las experiencias pasadas es un campo de batalla, un terreno que de suyo es de disenso, que en su presente cuestiona el contenido de su forma y el espacio social que le corresponde; demostrando

que no hay un sujeto único de la memoria, que determine lo que merece ser intercambiado en la práctica del hacer cotidiano.⁸¹

Los problemas de la memoria de la violencia son muchos, no sólo por sus limitaciones constructivas, sostenidas por comunidades singulares con pretensiones de generalización nacional, que si bien no defienden la tesis de verdades absolutas practican un acercamiento al tiempo histórico que pugna para otros su aceptación. En esa línea, hay una vinculación forzada con la perspectiva jurídica del pasado reciente, asociando a los trabajos de la memoria como fuentes para la construcción de la justicia, como sentencia socialmente aceptada sobre la desmesura de las instituciones estatales. La memoria como proceso se subordina a una deontología jurídica, una ética normativa que no proviene de las prácticas cotidianas sino de la legalidad institucional, estatal o internacional, la misma que está como conflicto en el tiempo histórico que se pretende recuperar.⁸² De esta forma la memoria se desarma, al convertirse en una estrategia que abre espacio sólo en el terreno de la reconciliación tutelada, de la reconstrucción del tejido social desde lo institucional.

Esta relación mete a la memoria en un terreno cerrado: el de los derechos humanos, que paradójicamente generaliza lo singular de la memoria, sintetizando de manera forzada la particularidad y multiplicidad de sujetos de la memoria, sobre todo en la versión de lo aparentemente neutral y apolítico de los derechos humanos. Se pierde el sentido de la memoria como actividad práctica, como un proceso siempre en construcción desde el tiempo del ahora del hacer cotidiano; se subordina implícitamente a las necesidades formales del lenguaje abstracto del orden discursivo legal, y con ello hipoteca sus contenidos de actualidad política. Se limitan las posibilidades constructivas de la memoria, como espacio por excelencia de la identidad colectiva, al reducir su politicidad a una necesidad de impedir que el pasado se repita, dislocando con ello toda posibilidad de un tiempo histórico complejo.⁸³ En esta operación el recuerdo se subordina a la justicia y la justicia al recuerdo, obligando a una relación que de salida única a los procesos problemáticos de un pasado de múltiples temporalidades.

Por otro lado, los usos de los procesos de la memoria también han servido para alimentar la nostalgia de un pasado ejemplar, una moda que deshistoriza y despolitiza el tiempo pretérito; dotando de nueva vigencia a la siempre peligrosa, e implícitamente conservadora, idea de que todo pasado fue mejor. Tanto derechas como izquierdas construyen mitografías de las bondades del tiempo perdido, del pasado que nunca volverá, pero que deja huellas inalcanzables e imposibles de repetir. Esta lógica se contrapone a lo que la memoria implícitamente es: un traer al ahora las experiencias colectivas del tiempo histórico, cuya existencia depende de la pugna por dar forma a las prácticas de socialización.⁸⁴

Lo queda en el aire es el problema político de la representación de la memoria, no sólo como una necesidad de traer a la conciencia del tiempo del ahora las experiencias pasadas.⁸⁵ La representación de la memoria alude a las políticas a través de las cuales se le da forma y contenido a lo múltiple de la existencia, en su dimensión individual y social.⁸⁶ El punto de conflicto está en ir más allá de un simple recordar, como acto psíquico que recupera la lucidez de un pensamiento de tiempos distantes, y llegar a un recordar como actualización en la dación de forma al mundo colectivo de existencia.⁸⁷ La representación, por tanto está ligada a las prácticas y a su contenido político, como anclaje temporal de las distintas experiencias interactuantes en el cultivo crítico de la identidad colectiva. La discusión que no se ha resuelto en el Cono Sur es la dimensión de eso colectivo, y con ello, su carácter político singular.⁸⁸

La solución social más recurrente a este problema ha sido la de la vía testimonial, la de hablar desde uno sobre los problemas de todos; el testigo se desempolva como artificio de entendimiento del tiempo histórico y ocupa el lugar que antes tenían las explicaciones derivadas de grandes teorías (a su vez parte de proyectos políticos).⁸⁹ Lo paradójico es que el testimonio, como mecanismo que intenta dar cuenta de lo sucedido en las escalas personales, de experiencia existencial, termina convirtiéndose en una narración de soledades extremas.⁹⁰ Sujetos-prácticos que pugnan por recuperar su posición activa en la construcción y entendimiento del tiempo social construyen un decir en soledad dirigido a un público en espera (en proceso de construcción), lo elaborado como memoria pugna

más por un presente no resuelto que por un pasado.⁹¹ Su aislamiento es metafórico y literal; solos en un mundo en el que sus experiencias ya no tienen sentido colectivo, sino sólo como recuerdos en busca del sentido en otros.⁹² Además, solos físicamente ante la necesidad de dar cuenta de lo que vivieron.⁹³

Lo que demuestra el coro de soliloquios testimoniales es, de alguna forma, la imposibilidad de construir puentes intergeneracionales para transmitir las experiencias del tiempo de la violencia social. El problema no es construir una visión más o menos aceptada de lo que sucedió, sino como hacer herencia de vivencias históricas para la construcción de proyectos políticos en el presente en los términos propios de colectivos que temporalmente están distantes de la convulsas décadas de los años setenta y ochenta. Lo subjetivo se reduce a una voz que habla desde sí misma para otros que ya no son un nosotros político.

El debate sobre la preponderancia entre lo epistemológico y lo ontológico del tiempo histórico, ante la necesidad de dar cuenta de lo sucedido se ha trabajado de manera más propositiva por un proyecto de estética del tiempo histórico, que reconstituye el sentido del mundo desde la sensibilidad, para pensar el devenir de los proyectos de sujeto más allá de una teología y una teleología.

¹ Por Cono Sur se designa no sólo una región geográfica de América Latina, que integra Uruguay, Chile y Argentina; además, refiere a una condición histórica compartida, con diferencias estructurales importantes, pero con procesos de configuración histórica paralelos. Cono Sur designa una configuración geohistórica, en la que el desarrollo de la construcción de las estructuras y mediaciones sociales se hacen bajo una serie de procesos compartidos y procesos similares. La identidad de esta región puede rastrearse desde la época tardocolonial española. La lejanía con los centros coloniales metropolitanos marca un proceso singular en el subcontinente colonial español. Como resultado de este peculiar proceso de colonización hay una forma más europeizante de construir los modernos estados nacionales en el siglo XIX, sostenidos por amplias migraciones europeas, por una relación de segregación y exterminio de las poblaciones locales y negras; así como una instalación de los modelos republicanos centroeuropeos con mayor éxito que el resto del continente. Una aparente homogeneidad social, recubre el abigarramiento social que le es propio a la América Latina.

² Las dos cintas fueron parte de una extensa campaña publicitaria para tratar de ubicarlas en los circuitos cinematográficos más reconocidos internacionalmente, particularmente el estadounidense, en el que ambas compitieron por el premio Óscar a la mejor cinta extranjera, que finalmente obtuvo la película argentina.

³ Una asociación interesante sobre la imposibilidad de representar la totalidad de lo social en la posmodernidad está en los límites de hacer una imagen del proceso de producción, que en su fragmentación se vuelve irrepresentable; el fin de la época taylorista también es el fin de la posibilidad de pensar la totalidad de la cadena productiva como aprehensible. Ver Fredric Jameson, *Estética geopolítica*.

⁴ Walter Benjamin en su estudio sobre el barroco alemán usó a la alegoría como una forma de comprensión, más allá de su carácter literario. La fuerza estética que subyace en la alegoría, como un proceso de articulación de fragmentos de experiencia, no es una simple forma de enunciación, sino un trabajo cognitivo de acercamiento a la heterogeneidad de la existencia interactuante en una totalidad social. Entendida en este sentido, la alegoría tiene su eje de significación en la temporalidad de lo articulado, en la reiteración del movimiento de las cosas; a diferencia de la metáfora o el símbolo, que fijan de suyo el sentido y el movimiento. La aparente ambigüedad de la alegoría (lo que se parece pero no es), como instante fugaz, se contiene en su historicidad, en ese hilo fino de historia que determina lo que es comparable y no. Ver Benjamin, *El origen del Trauerspiel alemán*. En el siguiente capítulo se desarrollará con detalle la función estética de lo alegórico en los discursos sobre la violencia.

⁵ El poder concentracionario es una idea debatible, por anacrónica y universalista formulada para explicar las formas de construcción del poder militar en la Argentina. Los límites analíticos de esta propuesta de Pilar Calveiro están en la comparación ahistórica y forzada de dos realidades: el totalitarismo alemán y la violencia política argentina. Por lo demás, la interpretación de Calveiro es muy sugerente para el caso de la violencia argentina. Ver *Poder y desaparición*.

⁶ György Lukács llamó realismo humanista a las construcciones narrativas de la novela histórica que se contraponían al modelo burgués, particularmente aquellas de corte antifascista. A esas obras les criticaba el filósofo húngaro su alto grado de abstracción, la centralidad de personajes casi-heroicos, su intelectualismo y la falta de comprensión de las contradicciones populares (particularmente el problema de la enajenación). Ver *La novela histórica*, pp. 313 ss.

⁷ Por terror social se designará no sólo al proceso de afectación emocional producto de un acto extraordinario, violento, sino también al proceso de diseño, construcción y ejecución del acto extraordinario que irrumpe el tiempo de la vida de una comunidad. Henri Lefebvre señaló el papel que el terror cumple en las sociedades modernas como un elemento estructurador de las relaciones cotidianas a partir de la coerción no-localizada, operante en los detalles. Ver *La vida cotidiana en el mundo moderno*, pp. 177 ss. Es importante hacer una anotación de temporalidades diferenciadas entre el caso chileno y argentino, para el primero el golpe militar representaba un cisma autoritario, en cambio para la Argentina fue, al menos al inicio, un recambio más de los gobiernos militares. En ambos casos los militares no representaron una *ultima ratio*, funcionaron como vehículo político de sectores no satisfechos de las respectivas burguesías abigarradas, aunque nunca dejaron de intentar consolidar un régimen social de tipo militar. Cfr. Marcelo Cavarozzi, *Autoritarismo y democracia. La transición del estado al mercado en la Argentina* y Alain Rouquie, *Autoritarismo y democracia. Estudios de política argentina*.

⁸ Nos enfrentamos a tres niveles de la ontología del ser social (la objetividad de la realidad social del ser fundada sobre la contradicción como principio de movimiento, a partir de la relación de diferencia y complementariedad entre esencias y fenómenos del mundo de la vida). Un primer nivel corresponde a la materialidad misma de lo sucedido como resultado de contradicciones exacerbadas, que obliga a pensar a los sujetos-prácticos en pugna. El segundo nivel tiene que ver con la construcción de significaciones de la materialidad misma, la contradicción social llevada al terreno de la simbolización (codificación comunicativa, un ciframiento de lo sucedido como posicionamiento político dentro de un sector en pugna). Un tercer momento es el de la posibilidad de producción de conocimiento crítico, que mantenga vivo el movimiento del proceso y la contradicción que fundamenta la ontología social. Es útil seguir la propuesta de Lukács de la ontología del ser social para evitar llegar a discusiones metafísicas, pues no interesa la realidad en general sino la realidad concreta y determinada en su historicidad singular. Ver *Marx, ontología del ser social*.

⁹ La categorización de la violencia presupone, en primera instancia, un cierto universalismo como característica de lo humano, que para dar forma a su mundo histórico y reproducirlo induce, por ejercicios

múltiples de fuerza, a comportamientos que no siempre son producto de la voluntad de los sujetos sociales; es decir, una violencia necesaria para la construcción y reproducción del mundo social, que en su nivel *benigno* puede llamarse *violencia dialéctica*; a su versión monopolizada podemos llamarle violencia *negativa* (no necesariamente destructiva, porque también es productiva, sólo que de prácticas que niegan las potencias de los sujetos que la padecen). Para el caso del estado moderno, la violencia negativa no es una excepción, sino una característica del fundamento de desigualdad que subyace en la sociedad civil como medio que asegura la reproducción desigual del sistema. “La amenaza omnipresente en que está uno, en tanto que se es sujeto de creación y goce o ‘fuerza de trabajo y disfrute’, de ser convertido en otro-enemigo, objeto ‘justificado’ del uso coercitivo de la fuerza, pero no parte de los otros, desde fuera, como sucede en situaciones pre-modernas, sino por parte de uno mismo –como propietario de mercancía que interioriza el interés del mercado–, esto es lo que da su consistencia específica a la violencia moderna. Es una cadena o una red, todo un tejido de situaciones de violencia virtual que gravita por dentro y recorre el conjunto del cuerpo social imponiendo en la vida cotidiana una ascesis productivista, un *ethos* característico.” Bolívar Echeverría, “Violencia y modernidad”, p. 115. La “violencia en general” tiene diversos procesos de singularidad histórica, algunos de ellos con ciertas características estructurales en el siglo xx. En este caso, por violencia social se entenderá a la forma extendida de la negatividad de la violencia a partir de los años setenta en el Cono Sur, como mecanismo de construcción de socialidad; por violencia política se hará referencia a la proveniente de las instituciones estatales y paraestatales.

¹⁰ Sigo la propuesta de Fredric Jameson para estudiar las producciones literarias. Él elabora un esquema tripartito para analizar la dimensión social del acto literario; primero, analizar la singularidad de la obra y el autor, después ubicar su posición en algún sector social (clase en la formulación originaria), para finalmente entenderlos dentro del *modo de producción literaria*, ese espacio conflictivo en el que confluyen las producciones literarias singulares compartiendo estructuras desde las cuales se formulan las representaciones. El núcleo transversal de modelo es el *inconsciente político*, ese eslabón que une las imposibilidades de decir sobre el mundo y que expresa las mediaciones propuestas por Lacan de lo imaginario a lo simbólico, como estructura a través de la cual se puede aludir a la irrepresentabilidad de lo real más allá del terreno estrictamente psicoanalítico. Además, es una formulación que permite transitar de los trabajos individuales a las estructuras socio-simbólicas de representación de la realidad, como resoluciones políticas con escales y temporalidades diferenciadas. Ver *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico e Imaginario y simbólico en Lacan*.

¹¹ En estricto sentido historiográfico este debate llevó a historiadores como Gabriel Salazar a promover una nueva historia social, que en lugar de dar cuenta de los “enemigos estructurales del pueblo” atendiera a la vida de “las clases populares”, para trascender la idea “monista” del pueblo-nación como pueblo-sujeto. Ver su Introducción a *Labradores, peones y proletarios: formación de y crisis de la sociedad popular chilena en el siglo xix*.

¹² Guillermo O’Donnell hace una clara diferencia entre la presencia de gobiernos militares en el Cono Sur durante las décadas de los años sesenta y la década posterior. Mientras en los años sesenta los regímenes castrenses eran preventivos y restauradores, en los años setenta detenían el colapso de las relaciones de acumulación capitalista, en su dimensión económica y social. Ver “Las fuerzas armadas y el estado autoritario en el Cono Sur de América Latina”, p. 99. Norbert Lechner ubicaba el surgimiento de los autoritarismos de los años setenta en una coyuntura de doble naturaleza: la agudización interna de la lucha de clases y la internacionalización del nuevo modelo de acumulación de capitales. La solución a esta coyuntura se fundamentó en dos concepciones: 1) la doctrina de seguridad nacional como estrategia de pacificación social; y, 2) un enfoque tecnocrático en el terreno económico. Ver *La crisis del Estado en América Latina*, p. 54 ss. Hay que tener en cuenta que la presencia militar no respondió a las demandas de todos los sectores de oposición a los gobiernos en turno, particularmente en Chile.

¹³ Los nuevos tecnócratas apoyaron a los militares ofreciéndoles una ideología conservadora revestida de política económica. David Harvey hace hincapié en la doble dimensión del proyecto neoliberal: su diseño como estrategia de reconfiguración del poder de clase, una respuesta a los beneficios sociales adquiridos por sectores amplios de la población durante el periodo del capitalismo de bienestar, y su fundamento ideológico conservador, como matriz de un nuevo autoritarismo. Ver *Breve historia del neoliberalismo*.

¹⁴ Junto a las medidas de violencia parapolicial hay que tener en cuenta las violencias de tipo económico que se ejecutaron de forma paralela: la disminución salarial, la caída del poder adquisitivo, una relación más desigual entre capital y trabajo, traslado de la tasa de ganancia por medio de la deuda pública hacia los grandes grupos económicos, despolitización de la vida laboral, desindustrialización de la economía nacional y la consecuente terciarización. Todas encaminadas a consolidar la flexibilización de la acumulación de capitales, protegiendo la inversión y la especulación financiera. Cfr. Eduardo Basualdo, *Deuda externa y poder económico*, p. 40 ss.

¹⁵ Eric Hobsbawm calificó al siglo xx histórico (1917-1989) como una era de extremos, en la que el sentido negativo de la barbarie se extendió al mismo tiempo que las posibilidades creativas. Ver *Historia del siglo xx*. La oposición central de la era de extremos puede ser la revolución opuesta a la contrarrevolución, la emancipación contra la regulación, dos proyectos de racionalización de la vida social contrapuestos e irreconciliables, en los que la lucha a favor del segundo expulsó al mundo hacia la barbarie. Cfr. Bolívar Echeverría, "El sentido del siglo xx".

¹⁶ Susan Buck-Morss en *Mundo soñado y catástrofe*, hace una interesante lectura del siglo xx a través del conflicto socialismo-capitalismo, desde los distintos proyectos de masas que construyeron, que en ambos casos fracasaron, aunque con consecuencias diferentes. En la existencia de estos proyectos se manifiesta la aporía de las masas en la modernidad, que por un lado expresa la posibilidad de que la masa se convierta en sujeto, y con ello dote de sentido al rumbo social, y por otro lado, recuerda el desprecio normativo a aquella entidad amorfa e impredecible. Ver Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas*. En la sección correspondiente a Bolivia se desarrollará con mayor detalle este problema.

¹⁷ Alain Badiou en su lectura del siglo xx señala como uno de las temáticas estructurantes el intento de controlar la espontaneidad caótica de la historia, sobre todo después de los resultados de la primera guerra, por medio de proyectos políticos centralizados y organizados para cumplir con el *telos* del progreso civilizatorio. Ver *El siglo*, capítulo 2. La dialéctica política-historia será trabajada con mayor detalle en los capítulos posteriores.

¹⁸ Bolívar Echeverría llama nación de estado a los proyectos nacionalistas latinoamericanos, a los procesos políticos en los que se confunde lo imaginario con lo real, versiones teatrales de los estados capitalistas de la Europa Central. Ver "América Latina: 200 años de fatalidad". Lo interesante de pensar en *naciones de estado* y no en *estados nacionales* es la analogía que guarda con el *capitalismo de estado* y sus estructuras autoritarias, a través de las cuales se hace posible que el estado cumpla las funciones que no les son propias. En el caso latinoamericano hay una contradicción en lo nacional entre un proyecto popular, diríamos de sentido con actualizaciones en prácticas singulares, y un proyecto institucional, estrictamente formal con una amplia base material. Esta diferencia se resuelve por vía de la fuerza desde lo estatal a favor de la objetividad de lo nacional y del sentido actualizado homogéneamente más allá de lo popular.

¹⁹ La existencia de este proceso de doble negación no significa que antes los distintos estados en el Cono Sur no hubieran recurrido a la violencia y al exterminio de ciertos sectores para fundarse, sino que esta violencia se vuelve sistemática y amplificada en los años setenta, dirigiéndose al mismo tiempo a diversos sectores políticos con un mismo argumento y con un mismo fin, ocultando en su hacerse la mano ejecutora. Esta negatividad pretendía fundar un sentido positivo: recordar a los que no la habían padecido que alguna gracia soberana les permitía existir.

²⁰ Al respecto, dice Miguel Valderrama desde una óptica deconstructivista sobre la narrativa histórica en Chile: "Habría que leer al golpe como catástrofe, habría que observar que el golpe como catástrofe de la representación pone fin a ese espacio de identificación mayor que hacía posible a discursos contradictorios referirse a una cosa común, desplegar en su mensaje múltiples figuras de pensamiento, hacer la síntesis de lo no idéntico... La interrupción de la historia que el golpe nombra anuncia una cierta autocancelación de la comunidad, en tanto, superficie de inscripción mayor de la idea moderna de emancipación social." Todo queda fuera de *texto*, porque ya no hay marco de "lo nacional" para la historiografía chilena. "¿Hay un texto en la historiografía?", p. 196.

²¹ La construcción burocrática del sujeto subversivo como enemigo interno es una de las formas particulares en las que se actualizó en la región aquello que Giorgio Agamben presenta como un fundamento de la política moderna: el *homo sacer*, aquella existencia social cuya naturaleza es posible eliminar sin cometer con ello delito alguno. Ver *Homo sacer I. El poder soberano y la vida nuda*. Marx ya había señalado la farsa

liberal que para sostenerse tiene que crear una exterioridad que carezca de los beneficios que le son propios a la esfera de la ciudadanía plena (de propietarios privados), “se necesita que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen manifiesto* de la sociedad toda.” *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 500. Esta presencia de otro interno, como existencia negativa ha tenido diversas expresiones en la modernidad y distintos niveles de *culpabilidad criminal*, desde los malvivientes hasta los guerrilleros, cada uno con procesos de asignación de espacios sociales diferenciados.

²² Para no banalizar las formas singulares en las que la dimensión autoritaria de lo social se expresó en el Cono Sur, es pertinente ubicarlas como parte de un poder social que las exigía y validaba, un poder productor y regulador de prácticas. Cfr. León Rozitchner, *El terror y la gracia*. Este filósofo argentino la desaparición es el fenómeno de poder, un bisagra que une los autoritarismos singulares con el poder que los fundamenta, “es como si luego de los 30,000 desaparecidos el sistema nos dijera: esa gente aniquilada no contó con la benevolencia que tenemos con ustedes, no estaban en estado de gracia. El límite de esperanza lo estableció primero el proceso genocida: dibuja el horizonte de nuestra salvación, de nuestra caída.” P. 26.

²³ Theodor Adorno hacía una reflexión por demás interesante sobre el proceso de apropiación social del proyecto nazi, preguntándose no sólo por el origen del proyecto, sino, sobre todo, por el por qué de la reproducción por parte de sectores sociales que no participaron en su diseño. Ver “Educación después de Auschwitz”. Lo mismo tendría que hacer para pensar los autoritarismos en el Cono Sur, cuestionando ante todo las distintas escalas de apropiación y ejecución del autoritarismo.

²⁴ Guillermo O’Donnell es uno de los pocos que se ha preocupado por tratar de explicar lo cotidiano del autoritarismo en la Argentina, más allá de los cuerpos represivos; para ello recurre a la figura de los *kapos* de los centros de concentración, para tratar de explicar el reparto y ejercicio de la ideología conservadora-autoritaria impulsada y administrada por el régimen militar. Ver “Democracia en la Argentina: *micro y macro*.” Sigue pendiente un análisis histórico que explique y de cuenta de las formas en las que pensaban y operaban los habitantes de los países gobernados por gobierno militares.

²⁵ Esta disputa se expresa en el rumbo económico, cuya reestructuración no generaba consensos en todos los sectores políticos involucrados. En el caso argentino el conflicto lo representó la presencia de José Alfredo Martínez de Hoz, validado sólo por un pequeño sector de las fuerzas armadas pero por un amplio grupo de empresarios. Ver Jorge Schvarzer, *Martínez de Hoz: la lógica de la economía política*. También en Chile la disputa por el proyecto económico generó diferencia durante los primeros años del gobierno de facto. Ver Verónica Valdivia, *El golpe después del golpe. Leigh vs. Pinochet*. En Chile la ambigüedades se resolvieron de alguna manera por la promulgación de Bandos, que atendían coyunturalmente las diferencias sobre el rumbo de la organización social. Ver Manuel Antonio, Roberto y Carmen Garretón Merino, *Por la fuerza sin la razón. Análisis y textos de los bandos de la dictadura*.

²⁶ Jean-Luc Nancy desarrolla el problema de la crisis del sentido en un doble camino, que permite ir del fin del sentido, como el fin del rumbo, hacia la apertura del sentido, como la necesidad del sentir en el mundo. Ver *El sentido del mundo*. El problema del sentido del mundo y su fin en el siglo xx, no es sólo un problema idealista, que pasa por la construcción en el terreno de las puras significaciones; por el contrario, es un conflicto social que parte de las posibilidades canceladas de construir mundos históricos susceptibles de universalizarse. El fin del sentido es, en primera instancia, el fin de la posibilidad de dar rumbo a la vida social, el fin del *telos* de la vida en común. La reproducción material de la existencia va acompañada de una compleja serie de significaciones prácticas que unen lo simbólico de lo social con su existencia material en actos políticos que pugnan por dar forma (dación de forma) a las estructuras de lo social. Cfr. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, pp. 81 ss.

²⁷ Nicolás Casullo llama a esto como una forma de ir detrás de las palabras, “imaginando un sentido siempre escapado”; a la espera que lo desterrado tome figura, sea como concepto o metáfora. Nicolás Casullo, “La inquietud del alma”, p. 29.

²⁸ Antes de la toma del poder político institucional por parte de los militares, tanto en Chile como en Argentina operaban grupos parapoliciales de extrema derecha, Patria y Libertad y la Alianza Anticomunista Argentina, respectivamente; muchos de sus miembros se integraron a los grupos represivos de los gobiernos golpistas. Ambos siguen pendientes de una reconstrucción histórica satisfactoria. Ver Ignacio González Janzen, *La triple A*. La realidad chilena previa al golpe y sus estructuras conservadoras es descrita por la autobiografía política del poeta Armando Uribe, un señalamiento interesante es la relación de las jerarquías

sociales a través de la definición en oposición a la pobreza. Uribe escribía que: “la cultura que teníamos acerca de los pobres era nuestra fuerza de cohesión”, porque “si no hubiera pobres no habría tampoco caballeros... porque implícito en nuestra cultura social más profunda en esos remotos tiempos estaba que lo contrario a pobres no era ricos sino, en cambio, caballeros.” *“Caballeros” de Chile*, pp. 95 y 96. También ver Sofía Correa Sutil, *Con las riendas del poder. La derecha chilena en el siglo XX*.

²⁹ Cfr. Óscar Oszlak, “Privatización autoritaria y recreación de la escena pública”, pp. 36 ss. Si bien el ámbito privado se privilegió como manera de romper el tejido colectivo, no dejó de ser un punto problemático, ya que por mucho control social desde lo estatal había espacios que quedaban fuera, de manera que también se garantizó la inseguridad en el mundo de la vida privada. Cfr. José Joaquín Brunner, *La cultura autoritaria*, p. 54 ss.

³⁰ En la Argentina esto se verifica en términos económicos, durante los 7 años de gobierno militar la producción industrial nunca cayó, sólo se estancó, no así la tasa de empleo que se redujo considerablemente, lo que implicó un aumento de la productividad obrera individual a la par que perdía espacios de organización política. Ver Daniel Azpiazu, Eduardo Basualdo y Miguel Khavisse, *El nuevo poder económico*, p. 112.

³¹ “Una época, la nuestra, que se ha desembarazado, con un gesto casi despreocupado, de aquellas referencialidades ontológicas, de aquellos lenguajes de la sustancialidad, sin encontrar remplazo o, sería mejor decir, dejando que ese vacío de sentido, ese extravío de las palabras fecundadoras del bien y del mal fuera llenado por la trivialidad, por esas significaciones que, sin embargo, alcanzan para camuflar el gesto destructivo.” Ricardo Forster, *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*, p. 25.

³² Se puede hacer una analogía con lo que Patricio Marchant llamaba *la pérdida de la palabra*, como resultado de los sucesos de 1973 en Chile, una falta de la dimensión colectiva del habitar y del nombrar ese acto por el colectivo nacional. Esa pérdida permite reflexionar sobre lo *común del sentido*, sobre lo que se reproduce como forma de enunciar un cohabitar. Ver *Escritura y temblor*. Pablo Oyarzun, también permite apuntalar esta idea cuando hace referencia a la imposibilidad de lo homogéneo de lo común, donde existir ya no requería lenguaje alguno. Ver “*Metafísica y redención*”.

³³ Tomo prestado el término de “guerra social”, de Engels, para señalar los procesos de contradicción social en los que la disputa entre sectores contrapuestos, diríamos la lucha de clases, se exagera, generalmente por el polo que desea mantener, prolongar y ampliar su poder sobre el resto del cuerpo social, motivando un enfrentamiento de todos contra todos. Engels decía: “De ello resulta asimismo que la guerra social, la guerra de todos contra todos, aquí es abiertamente declarada. Como el amigo Stirner, las personas no se consideran recíprocamente sino como sujetos utilizables.” *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, p. 66.

³⁴ El miedo como estructurador de las prácticas sociales no es un fin sino un medio, que se vuelve circular y reiterado: tener miedo del miedo, como garantía de la vigencia del orden autoritario. Manuel Antonio Garretón señala una doble causa del miedo en el periodo dictatorial: 1) a lo conocido, el ejercicio desmesurado del monopolio de la violencia, y 2) a lo desconocido, lo que sucedía en la clandestinidad de la violencia política. Ver “*Fear in military regimes*”. Por su parte, Norbert Lechner habla de la instrumentalización del miedo como mecanismo de disciplinamiento social en dos campos: 1) el de los miedos ocultos, vividos en la secrecía del espacio privado, y 2) los miedos socializados, presentados como problemas resolubles técnicamente, mediante mecanismo que garanticen “la seguridad” de “todos”. Ver “*Some people die of fear*”. A su vez, Hugo Vezzetti hace hincapié en el papel del miedo como dador de certidumbre en contextos de confusión, en las que la violencia se presentaba como dirigida a otros, a los subversivos, a los enemigos internos. Ver *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, p. 50 ss.

³⁵ Aunque se dejó de hablar de desarrollo y se le sustituyó por crecimiento, en una cadena de términos asociados: inversión para crecer, crecer para distribuir; el estado como institución de lo público jugó un papel secundario, dejado su rol al mercado.

³⁶ El posicionamiento sobre el tiempo histórico es, ante todo, una postura política, que implícita o explícitamente hace parte de un proyecto desde el cual se organiza el sentido del tiempo social, mismo que permite la articulación de las historias singulares. Tal vez sea Walter Benjamin quien ha formulado con mayor precisión esta relación, al pensar la relación con el tiempo histórico, incluido el presente, como parte

de un proyecto de redención. Su idea de redención no empata con lo que Karl Löwit identifica como un proceso estrictamente teológico, aunque secularizado, en el que el *telos* de la historia se presupone como salvación; por el contrario, la redención de la que habla Benjamin estaría sostenida por un tiempo marcado por la muerte de Dios. En el caso de Benjamin hay una superación de lo teológico por el lado de la utopía revolucionaria, cuyo fin es ella en sí misma, en el tiempo de la redención en el tiempo del ahora por medio de la débil fuerza mesiánica (tal vez una débil fuerza revolucionaria). Ver Löwit, *Historia del mundo y salvación*, Bolívar Echeverría, "Benjamin, la condición judía y la política" y Michael Löwy, *Aviso de incendio*. Sobre Benjamin aun queda pendiente un trabajo que vincule sus *Tesis sobre la historia* y el capítulo de "Teoría del conocimiento" de *El libro de los pasajes*, textos en los que se encuentra su visión teológica del tiempo histórico.

³⁷ Lo importante en este caso no es debatir las relaciones sociales detrás del derecho, ni mucho menos hacer una crítica al derecho liberal y su expresión estatal. Lo que interesa es recuperar aquellas reflexiones que se han preocupado por el *papel de la ley* en la modernidad, por el lugar en las estructuras sociales de las normas. Por ejemplo, para Boaventura de Sousa Santos la dimensión social de la ley se sitúa en una contradicción entre regulación y emancipación en los distintos proyectos de la modernidad. *Crítica de la razón indolente*. Este punto de tensión implica, a su vez, como ya lo señaló Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*, la construcción de *formas de verdad* como expresiones de relaciones de poder a partir de las cuales se determina lo lícito o no de la dimensión social de la ley. A su vez, Karl Schmitt, en *El concepto de lo político*, habla de la versión jurídica de lo social como una forma normalizada de la querrela bélica, del diferendo entre puntos contrapuestos, que se resuelve no necesariamente por la verdad sino por la fuerza. Aquí podemos recuperar los comentarios que Marx hace en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, a la forma en la que Hegel construye *al sujeto de derecho* en la modernidad, que se vuelve "necesidad en la idealidad", una inversión en predicado por la norma; dejando como único espacio al sujeto-práctico la dimensión lógico abstracta. De ahí deriva su crítica a la idea de poder soberano, entendido para Hegel como una autodeterminación abstracta, en la que lo *múltiple* de la realidad se resumen en lo *uno* del poder del estado, a esto Marx dice que el estado político no es el estado concreto. En ese sentido, Giorgio Agamben en su ya clásico *Homo sacer I*, señala la ambivalencia del poder soberano moderno, que está al mismo tiempo dentro y fuera de la ley, para lo cual recurre al *estado de excepción*, en la que la norma se aplica como retirada, para garantizar esa cualidad del poder sin representación posible, que incluye excluyendo. Finalmente, aparece el conflicto entre derecho y justicia, que ya Benjamin señalaba en *Para una crítica de la violencia*, en el que la violencia juega un papel doble, como fundadora y como conservadora del poder que se crea por el derecho, siendo siempre un medio en el que la justicia es imposible.

³⁸ La pretendida reinstalación del "estado de derecho" se hizo sin cuestionar la ruptura jurídica que significaron los gobiernos militares. El caso más grave fue el chileno, en el que no se derogaron las leyes del gobierno golpista. El vaciamiento del orden legal por su abuso estaba en la base de las investigaciones sobre los delitos del poder institucional. Nunca se cuestionó a fondo la ambigüedad jurídica de los gobiernos de facto: la confusión de competencias institucionales, la duplicidad de vínculos jerárquicos, el uso indistinto de leyes o procedimientos jurídico-administrativos, las invocaciones supra legales, la autoadjudicación de competencias ilimitadas. Cfr. Enrique Groisman, "El proceso de reorganización nacional y el sistema jurídico", p. 68 ss.

³⁹ La CONADEP construyó un discurso que convirtió al mal como una entidad integral y homogénea, contraparte de la democracia civilizada y buena, en un drama representado a través de sucesiones de hechos de horror.

⁴⁰ Por ejemplo, Ana María Careaga, directora del Instituto Espacio para la Memoria, dice en 2007: "la sociedad argentina perdió a muchos de sus mejores hijos a manos de un poder cruel e inescrupuloso que no escatimó esfuerzos en una metodología de secuestro, desaparición y exterminio..." *Haciendo memoria*, P. 10.

⁴¹ Valdría la pena hacer una investigación sobre las consecuencias dañinas que ha generado en América Latina la lectura rápida y selectiva de la teoría foucaultiana del poder y sus mecanismos disciplinarios. Para ello se pueden considerar las críticas que ya Perry Anderson hacía en *Tras la huellas del materialismo histórico* a la sugerente, pero no menos problemática, teoría del poder disciplinario.

⁴² Este problema ha sido señalado por Marcos Novaro y Vicente Palermo, que afirman que la versión de neutralidad refundacional del estado argentino sesgó y limitó el debate sobre la multiplicidad de la violencia política, homologando lo diferente de las expresiones históricas. Se revirtió así la culpabilidad apriorística de la dictadura por una inocencia generalizada de la víctima colectiva. *La dictadura militar 1976-1983. Historia argentina 9*, pp. 485 ss.

⁴³ El patetismo de esta formulación es el conocido como Informe Retting, de la CNRV, que sobre la UP decía: “Esta Comisión se ha ocupado del análisis, caso a caso, de las más graves violaciones a derechos humanos cometidas entre el 11 de septiembre de 1973 y el 11 de marzo de 1990, sea por agentes del Estado o por particulares que actuaban bajo pretextos políticos. Este es el cometido específico que recibió. Sin embargo, la Comisión ha creído indispensable referirse a la situación del país que antecedió al 11 de septiembre de 1973. Tal situación, condujo a un quiebre institucional y a una división entre los chilenos que hizo más probable que se dieran las violaciones de derechos humanos. Una de las misiones encomendadas a esta Comisión es la de proponer medidas de prevención, esto es, qué debería hacerse para procurar impedir que las infracciones que ha examinado puedan volver a repetirse. Por ello, es de toda necesidad examinar no sólo tales hechos y sus circunstancias inmediatas, sino también aquéllas que crearon un clima que hizo más probable su perpetración.” *Informe de la comisión nacional de verdad y reconciliación*, p. 15.

⁴⁴ Una de las trampas sociosimbólicas en la que está el pasado de la violencia, que ha sido poco cuestionada, es la camisa de fuerza que representan los derechos humanos, que en un primer momento sirvieron para agrupar la ambigüedad y multiplicidad de los daños cometidos por el ejercicio de la violencia, pero que después operaron como criterio normativo de lo que se podía o no cuestionar y del cómo, sin dejar claro las posibilidades de castigo social. Para el caso Argentino ver Elizabeth Jelin, “Los derechos humanos entre el estado y la sociedad”.

⁴⁵ Como bien señala Isidoro Cheresky para el caso argentino, los movimientos sociales de derechos humanos fueron una innovación, pero sostenidos por una falla en sentido político, ya que antes que enjuiciar y enfrentarse a la institucionalidad vigente buscaron reformar la escena pública. El paso de demandas privadas a demandas públicas nunca completó su abierta oposición a la institucionalidad. Ver *La innovación política*. El gobierno de Alfonsín supo usar en un primer momento a los derechos humanos como estrategia de legitimación, pero creyó que por sí mismos podrían ser la base de su gobierno. Cfr. Vicente Palermo y Marcos Novaro, *Política y poder en el gobierno de Menem*.

⁴⁶ Queda pendiente por analizar más que la producción de textualidades, su distribución y consumo en el marco de relaciones de poder y configuración de órdenes de verdad. Como nunca es pertinente reformular la vieja tesis marxista de la ideología dominante, ya que en este contexto las ideas dominantes no son las de la clase dominante, sólo que ella las administra y las hace funcionales a la reproducción de una relativa paz social. Para verificar esto basta con ver como ciertos textos se han convertido en *best seller*, legitimando indirectamente la nueva legalidad de tolerancia y reconciliación, abusando del sentido anestésico de las narrativas sobre el pasado. Un caso ejemplar es el de Patricia Verdugo, que en Chile ha vendido cientos de miles de ejemplares de su libro *Los zarpazos del puma*. En este texto, la periodista chilena construye una versión de la violencia total del gobierno militar, que castigaba tanto a derechas como izquierdas como parte del mecanismo de disciplinamiento social. Su versión generalista de la violencia olvida que tenía objetivos distintos ya que implicaba sujetos-prácticos en contradicción diferenciados (p.e. no era lo mismo matar a Frei que a Miguel Enríquez).

⁴⁷ Agamben hace un señalamiento por demás importante respecto a la confusión que homologa el derecho a la verdad y a la justicia. La lectura del filósofo italiano centra su atención en el proceso, en el juicio como proceso que es fin en sí mismo, al que se subsumen la verdad y la justicia. En el orden legal moderno el juicio sobre el pasado sólo genera confusiones intelectuales, que desvían la atención de los problemas de aprehensibilidad del tiempo histórico. Ver *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El testigo y el archivo*.

⁴⁸ En 2003 Nicolás Casullo al preguntarse por los 20 años de democracia en la Argentina decía: “Nos transformamos en una gigantesca sociedad de la víctima autoexculpada, y parimos todo tipo de modelos de desapego, descrecimiento, escepticismo, queja, huida, hipocresía y cinismo.” *Sobre la marcha. Cultura y política en la Argentina 1984-2004*, p. 8.

⁴⁹ Ricardo Forster llama a esto “la fabulación heroica de de una época sin héroes”, de un pasado perdido, sostenido por una ética de la memoria con dos estrategias contrapuestas pero complementarias: el pasado como tiempo aciago o como tiempo ejemplar. *Ob. cit.*, pp. 57 ss.

⁵⁰ Al pensar la contradicción entre los sujetos-prácticos que pugnaban por dar forma y rumbo a la organización colectiva de lo social, en su dimensión nacional, como guerra, no se hace en sentido jurídico, como lo hicieron los gobiernos militares en turno, con la intención de justificar el uso desmedido de las estrategias represivas, como una confrontación militar entre dos fuerza equiparables (esta dimensión siguió funcionando en las reconstituciones democráticas que reducían la complejidad de la represión y la resistencia a una confrontación bélica). La calificación de guerra a la contradicción social que significaba la violencia dictatorial tiene una dimensión social, con el fin de ubicar al proceso como la confrontación de proyectos políticos contrapuestos e imposibles de sintetizarse entre ellos. Sigo, en esa línea, la afirmación foucaultiana de la política como la continuación de la guerra en otros niveles. Contra la visión jurídica de la guerra, hay quienes han pensado la dimensión social, como Carlos Marín, que mira a la guerra social interna (en el caso Argentino) como la forma de reproducción de las condiciones de existencia del capitalismo financiero, usando las armas para encubrir una pugna entre sectores sociales. Ver *Los hechos armados*. En esa línea, Inés Izaguirre mira el periodo como el momento político-militar de la lucha de clases, una confrontación en la que el desarrollo del poder social de los grupos en pugna no es homogéneo. Ver *Los desaparecidos: recuperación de una identidad expropiada*.

⁵¹ El fin de lo que Lukács llamó la actualidad de la revolución, una época ceñida por el horizonte de transformación social desde la movilización de clase, a través de la conjunción en el ejercicio revolucionario de la teoría y la práctica. La peculiaridad de la actualidad de la revolución era su necesaria materialización histórica singular, como telón de fondo local en el que todos y cada uno de los momentos particulares de una región se articulaban como revolucionarios. Ver *Lenin: la coherencia de su pensamiento*.

⁵² Inés Izaguirre hace una anotación sugerente al pensar la derrota como parte de la guerra y desde ahí mirar la posibilidad de revertirla. “Lo que se conoce como *derrota*, palabra que etimológicamente significa eso, *ruptura*, del latín *disrupta*, o sea, interrupción de ciertos procesos sociales previos. A nivel de los individuos esta ruptura se expresa como olvido... Socialmente se expresa como desarraigo, pérdida de memoria colectiva, de historicidad, y es el rasgo característico de los pueblos o clases sometidos... Hay *derrota*, o sea, *acumulación de rupturas de relaciones sociales*, que son capitalizadas por el bando vencedor. Comienza entonces un periodo de *paz*, que no es sino la definición del periodo de dominio estable... A partir de la derrota, comienza... la *realización de la victoria*: la articulación de nuevas relaciones sociales que reemplazan a las anteriores, en las que se reconoce quien es el vencedor... Es el momento del *desarme*, aquella condición de derrotado que garantiza por largo tiempo su no recuperación para rebelarse contra el vencedor. Es el inicio de un proceso de *colonización* –al menos subjetiva–, de fundación de una historicidad nueva, de una memoria nueva, heterónoma.” *Ob. cit.*, pp. 20 y 21.

⁵³ Nicolás Casullo es uno de los pocos pensadores críticos que abordó con profundidad el problema de la derrota política, lo propositivo de su lectura es la apuesta por verificar las formas catastróficas de la derrota de un proyecto político desde sus resonancias en el presente. A la ausencia de la reflexión sobre revolución en la crítica contemporánea la llamó “un hueco aceptado”. Ver “La revolución como pasado”. El punto problemático, aunque no menos interesante, es que piensa la resolución de este atolladero de inteligibilidad a través de la memoria y no de la historia. Ver “Historia y memoria”.

⁵⁴ Cuando no se le mira como una falla, tampoco se le ubica en la heterogeneidad que le es propia. Por ejemplo, cuando Luis Corvalán, secretario general del Partido Comunista chileno mira críticamente el periodo de la Unidad Popular para exorcizarlo del cliché de “la culpa colectiva”, reduce la multiplicidad de la lucha por la transformación social al papel que jugó el PC, omitiendo a los actores que por fuera del partido construían proyectos políticos emancipatorios. Ver *El gobierno de Salvador Allende*.

⁵⁵ Tanto en Chile como en la Argentina esta imposibilidad se desarrolla en un momento de recomposición de la vida estatal por la normalización del sistema de partidos, que ante la ausencia de herencias y continuidades políticas pugnan por una desmovilización, por un clientelismo y un oportunismo, sin propuestas ni proyectos diferenciados. Ante tal ausencia, la pugna política gira en torno a la ilusión biográfica de los personajes políticos. Julio Gambina y Daniel Campione, *Los años de Menem* y Alfredo

Joignant, *El gesto y la palabra. Ritos políticos y representaciones sociales en la construcción democrática en Chile*.

⁵⁶ Una suerte de revolución sin revolución, la versión política de la sociedad descafeinada que consume formas vaciadas de contenido histórico. Acá la retórica posestructuralista del grupo de intelectuales cuyo centro de acción fue la *Revista de crítica cultural*, dirigida por Nelly Richard, han jugado un papel importante en este vaciamiento de las formas históricas, hasta terminar transformándolas, por la vía de la textualidad radical, en lo que no son. La revolución se volvió una política del desarreglo como “deseo de *experimentación con el sentido* más que *interpretación del sentido*.” Richard, “En torno a las ciencias sociales; líneas de fuerza y puntos de fuga”, p. 71. Paradójicamente, este vaciamiento permitió la apertura hacia otras formas de mirar lo social y el tiempo histórico, que siguen esperando por una articulación política para no existir sólo como fragmentos.

⁵⁷ En 2004, en la ciudad de Córdoba se suscitó un debate muy interesante y extenso sobre la postura ética que está detrás del ejercicio de la violencia. Las reflexiones iniciaron con motivo de la publicación en la revista *La intemperie* de una entrevista a Héctor Jouve, miembro del extinto y fracasado Ejército Guerrillero del Pueblo, guerrilla guevarista en Salta en los años sesenta. En ellas el exmilitante reconoce su responsabilidad sobre la muerte de personas. Este hecho motiva una carta del filósofo Óscar del Barco, que a partir del presupuesto judeocristiano de “no matarás” descalifica la violencia revolucionaria y la violencia política de estado, entendiéndolas a ambas como actos criminales. El debate que duró casi un año y en el que participaron más de treinta intelectuales argentinos en cuatro revistas, desarrolló un tema poco abordado historiográficamente: la responsabilidad. Este punto llevó a cuestionar no sólo la militancia sostenida por una creencia política, sino las formas sociales de evaluar su ejercicio. Ver *No matar. Sobre la responsabilidad*.

⁵⁸ En Chile la omisión del horizonte socialista es tanto por izquierdas y como por derechas, éstas últimas siguen recurriendo al calificativo socialista equiparado a subversión. Con motivo de la detención de Pinochet en 1998, sus detractores en Chile decían: “se trata de que ante la oportunidad de vengarse de Pinochet por haber sido derrocados por él, cada socialista, en cualquier parte del mundo en que estuviera, sabía muy bien lo que tenía que hacer, sin necesidad de que ninguno de ninguno de sus jefes lo instruyera especialmente.” Cristian Labbe Galilea (militar que participó en los ejercicios represivos de la DINA), *Un compromiso de honor. La obra y la proyección del gobierno militar*, p. 14.

⁵⁹ En la Argentina en los últimos años se han hecho esfuerzos por recuperar la experiencia de la militancia armada de los años setenta, en este proceso tienen un lugar importante las revistas *Lucha armada y Sudestada*, que han reproducido materiales de la época y han promovido reflexiones sobre el proceso de la militancia. De las reflexiones que intentan explicar la totalidad del proceso destacan dos, el ejercicio de Pilar Calveiro, que mira el proceso como una dialéctica de “obediencia indebida” y “desobediencia armada”; y el trabajo de Hugo Vezzetti, que polémica, pero críticamente, reflexiona sobre las responsabilidades éticas de la militancia a través de la crítica de los testimonios de los militantes de la época. Ver, respectivamente, *Poder y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70* y *Sobre la violencia revolucionaria: memorias y olvidos*.

⁶⁰ Sobre el abismo de experiencias que se construye al impensar la derrota, Forster dice que: “Toda una tradición [revolucionaria] fue tragada por el agujero negro de los años ochenta, como si la derrota histórica, la que destruyó a gran parte de una generación, hubiera arrastrado cuerpos, libros, ideas y pasiones, sueños e ideologías.” *Ob. cit.*, p. 60.

⁶¹ Si bien en Chile hay una amplia autocrítica de los comunistas y socialistas, sus visiones suelen omitir el papel de los múltiples actores en juego antes y durante el gobierno militar. Las revisiones que al calor de los sucesos se hicieron sobre las motivaciones del golpe militar centran su atención en la falta de estrategia política de Unidad Popular, al no negociar con la Democracia Cristiana y perder el apoyo de un amplio espectro de la clase media. Un ejemplo de ellos es Joan Garcés, uno de los ideólogos del régimen socialista chileno. Ver *Allende y la experiencia chilena. Las armas de la política*. Incluso los análisis críticos derivados de militancia no gubernamentales miran la derrota sólo desde las instancias paritadas e institucionales. Por ejemplo, Ruy Mario Marini, que logra dar un papel central a las movilizaciones obreras, las reduce a su relación con el partido. Ver *El reformismo y la contrarrevolución. Estudios sobre Chile*. El “avanzado grado de democracia de masas” del que habla René Zavaleta durante las movilizaciones de toma de fábricas por parte

de los obreros, es evaluado como fracaso en función de los errores de dirección del partido. Ver “Notas sobre la democracia burguesa, la crisis nacional y la guerra civil en Chile”. Es posible que estas visiones sean herederas de cierto miedo a las masas organizadas espontáneamente con posibilidades de armarse y tomar el poder por ellas mismas. Una muestra clara de ello es la ausencia de análisis críticos sobre la militancia del Frente Patriótico Manuel Rodríguez y sobre las jornadas de protesta nacional.

⁶² De la misma forma, explicar la derrota no es lo mismo que narrar la catástrofe; pues son dos cosas de naturaleza ontológica distinta. Benjamin en su ya clásica (y mítica) tesis *ix Sobre el concepto de historia*, ayuda a diferenciar la derrota de la catástrofe; la última es la expresión del progreso, que acumula ruinas sobre ruinas; mientras que la derrota serían los proyectos vencidos por el progreso. Si aceptamos la propuesta de Miguel Valderrama, narrar la catástrofe seguiría el camino de reconocimiento de lo múltiple del hecho histórico (el nosotros como la tercera persona del plural que sintetiza el yo y el tú), un reconocimiento necesario del Otro; como una solución de lo intratable del mundo en común y que requiere ser narrado para delimitar las diferencias. Ver *Heródoto y lo insepulto*. Esta idea es cercana a la Georg Eickhoff, para quien la memoria es un invento frente a la catástrofe, como medio de restitución de la humanidad de los Otros, de los olvidados. Ver *La historia como arte de la memoria. Acosta vuelve de América*.

⁶³ En Chile este proceso se hace más complicado al estar marcado por un fuerte antiintelectualismo de la izquierda organizada después del golpe militar, criticada en los años ochenta por Tomás Moulián. Ver *Democracia y socialismo en Chile*.

⁶⁴ Es paradójico reconocer que en la Argentina son las investigaciones de tipo económico las que se han dedicado a rastrear los distintos hilos del poder autoritario, para señalar los beneficios que obtuvieron un pequeño sector de los grupos empresariales. Estas investigaciones demuestran que fueron los grupos económicos nacionales los más beneficiados, en oposición a las empresas transnacionales, en gran medida porque sus inversiones estaban destinadas a sectores medios de la economía, con ganancias inmediatas. Estos beneficios locales permitieron la construcción de nuevas relaciones con el capital internacional, fortaleciendo vínculos económicos entre empresarios locales e internacionales. Ver Manuel Acevedo, Eduardo Basualdo y Miguel Khavisse, *¿Quién es quién? Los dueños del poder económico* y Daniel Azpiazu, Eduardo Basualdo y Miguel Khavisse, *El nuevo poder económico*.

⁶⁵ En Chile es más problemático este tema ya que, a diferencia de la Argentina, el fin de la dictadura está acompañado de una amplia movilización popular y de sujetos constructores de proyectos políticos desde la militancia, más allá de la vía partidista. Lo que demanda una recuperación histórica de las múltiples temporalidades de la militancia.

⁶⁶ Hay intentos de reconstruir la militancia desde lo testimonial a través de un trabajo crítico, como desde los años noventa lo intenta María Matilde Ollier; pero esto no significa que los resultados sean satisfactorios. El enfoque de combinar lo público y lo privado, lo macro y lo micro, no necesariamente reubica a la palabra del militante como un eje que permita construir otras explicaciones históricas, en algún punto parece que el testimonio sólo sirve para validar ideas preconcebidas. Ver *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*.

⁶⁷ En las transiciones se sustituían fórmulas de la militancia política, por ejemplo, Alfonsín sustituyó el lema peronista “liberación o dependencia” por “democracia o dictadura”. Hugo Quiroga, *La argentina en emergencia permanente*.

⁶⁸ Como nunca cobran actualidad las palabras de Benjamin, “De los que vendrán no pretendemos gratitud por nuestros triunfos, sino rememoración de nuestras derrotas. Eso es el consuelo: el consuelo que sólo puede haber para quienes ya no tienen esperanza en el consuelo.” “fragmentos sueltos, A” *Tesis sobre el concepto de historia*, p. 65.

⁶⁹ Nelly Richard manifiesta una suerte de necesidad de abandono del pasado de militancia política por un presente de eterna deconstrucción, del paso de lo *contestatario* a lo *alternativo*, “el paso de una cultura concebida como mera prolongación de la derrota y rito de sobrevivencia en torno a la re-afirmación de lo negado, a una cultura capaz de hacerse portadora de nuevas formas y estilos de discursos que apuntaran hacia más complejas diferencialidades de sentido.” Richard, “Destrucción, reconstrucción y deconstrucción”, p. 57.

⁷⁰ Cecilia Lesgart explica la construcción de la idea de transición en el caso argentino, sostenida por el presupuesto de democracia como contraria al autoritarismo, como un momento de construcción de expectativas y deseos, con base en cierto olvido y en cierto sentido de culpa. La democracia como culpa funciona como metáfora de un movimiento hacia un terreno de racionalidad, hacia un *necontractualismo* participativo, en el que todos deben respetar las normas con el fin de conciliar un tiempo pasado. *Uso de la transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década del '80*.

⁷¹ León Rozitchner en una línea cercana a la de Primo Levi, dice: "De ese silencio de los muertos está hecha nuestra vida: sino la llenamos hablando y escribiendo no estaríamos vivos. Si estamos vivos es para contarlos. No es que estemos vivos y por eso escribimos, sino que escribimos para estar seguros de que vivimos." *Ob. cit.*, P14.

⁷² Aunque para Nelly Richard esta carencia de un discurso de totalidad analítica no presupone un problema sino una ventaja, ya que garantiza las posibilidades refractarias de entendimiento social. "La falta de sepultura es la imagen *–sin recubrir–* del duelo histórico que no termina de asimilar el sentido de la pérdida y que mantiene ese sentido en una versión inacabada, transicional. Pero es también condición metafórica de una temporalidad *no sellada*: inconclusa, abierta entonces a ser reexplorada en muchas nuevas direcciones por una memoria nuestra cada vez más activa y desconforme." "Roturas, memoria y discontinuidades (en homenaje a W. Benjamin)", p. 13.

⁷³ Videla decía en una entrevista transcrita por el Clarín el 14 de diciembre de 1979: "...en tanto esté como tal, es una incógnita el desaparecido, si el hombre apareciera, bueno, tendrá un tratamiento X, y si la desaparición se convirtiera en certeza de su fallecimiento, tiene un tratamiento Z, pero mientras sea un desaparecido no puede tener ningún tratamiento especial, es incógnita, es un desaparecido, no tiene entidad, no está, ni muerto ni vivo, está desaparecido". Este argumento se usó 1978 como respuesta a la visita de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, siete eran las causas de la desaparición: 1) muerte en enfrentamientos con las fuerzas de seguridad, sin portar identificación que permitiera reconocerlos; 2) ajusticiamientos internos entre grupos insurgentes; 3) entierros clandestinos de los propios subversivos, para evitar que las fuerzas públicas reconocieran a sus militantes; 4) clandestinidad de la lucha armada; 5) testigos protegidos por el estado; 6) huida u ocultamiento; y 7) secuestros de grupos guerrilleros. *Observaciones y comentarios críticos del gobierno argentino al informe de la CIDH sobre la situación de los derechos humanos en la Argentina*, p. 28. El general Viola en 1979 dijo: "Están los muertos, los heridos, los encarcelados y *los que están ausentes para siempre*. No pidan explicaciones donde no las hay"

⁷⁴ Sobre todo cuando se le institucionaliza, convirtiendo su reconocimiento en un "imperativo nacional", que abstrae y cuantifica la vida política de aquellos a quien se pretende enunciar. La respuesta institucional en Chile es la expresión más acabada de esta corrección política. Una muestra clara es el libro de Elías Padilla Ballesteros, *La memoria y el olvido. Detenidos desaparecidos en Chile*.

⁷⁵ "El horror de la cifra, no de las personas", dice Pablo Feinmann. "Por ahora", p. 15. Martín Caparros señala al respecto "en nuestros relatos sin historia nosotros volvíamos a desaparecerlos: les quitábamos sus vidas. Hablábamos de cómo fueron objeto de secuestro, tortura y asesinato y no hablábamos cómo eran cuando fueron sujetos, cuando eligieron para sus vidas un destino que incluía el peligro de la muerte, porque creyeron que tenían que hacerlo. Aquellas versiones de la historia eran, entre otras cosas, una forma de volver a desaparecer a los desaparecidos." "Apariciones", p. 10.

⁷⁶ La experiencia es una dimensión problemática de la ontología del ser social, en tanto que articula vivencias en una necesaria decodificación que permite transmitir las vivencias históricas y fundamentar proyectos colectivos; la experiencia es una síntesis de saberes (síntesis analítica de sensaciones y figuraciones teóricas) cuya vigencia es exclusiva al orden las prácticas, no es un repertorio para la acción, es un espacio de actualización de vidas vividas como expresión del cultivo identitario de una colectividad. En momentos de mutismo social, próximos a lo impronunciable se hace más difícil su reproducción. Como aquella época de entreguerras que llamaba Benjamin de pobreza de experiencias. "Esta pobreza de experiencias es pobreza, pero lo es no sólo de experiencias privadas, sino de experiencias de la humanidad. Es, por tanto, una especie de nueva barbarie. ¿Barbarie? En efecto. Pero lo decimos para introducir un concepto nuevo de barbarie, positivo. ¿A dónde lleva al bárbaro esa su pobreza de experiencias? A comenzar de nuevo y desde el principio, a tener que arreglárselas con poco, a construir con poco y mirando siempre hacia adelante." Benjamin, "Experiencia y pobreza".

⁷⁷ Eickhoff piensa la relación historia y memoria como una dialéctica en la que la segunda es perfeccionada por la primera, cuando sale de su discurso de cientificidad y se ubica en el terreno de la inteligibilidad de la vida misma en el tiempo, más allá del espacio como resguardo. La memoria es una forma de duelo sostenida por un ejercicio de narración. Para el caso, lo importante de esta propuesta es conflicto entre tiempo y espacio que se establece en el proceso de producción de memoria, como forma de mirar las dimensiones del acto de traer *lo que ha sucedido*. Ver. *Ob. cit.* En una línea cercana, aunque de mayores profundidades analíticas, está el trabajo de Paul Ricœur, para quien la memoria es una de las fuentes de la historia, ambas como narrativas sobre la vida de los individuos. El sugerente trabajo del filósofo francés parte por preguntar por el qué y el quién del recuerdo, para llevarnos a terrenos de inteligibilidad del tiempo histórico, yendo de la fenomenología del acto de recordar, como práctica de llevar a la imaginación lo que ha sido, a la hermenéutica del acto de explicar, como forma de construcción de narrativas sobre lo que fue y ya no está. Para ello recurre a un tercer elemento, la dupla olvido-perdón, como resultado de la construcción de una fidelidad a la condición histórica del ser humano, más allá de una verdad unívoca. Ver *La memoria, la historia y el olvido*. En ambos casos hay una omisión que restringe el problema entre la memoria y la historia como dos formas relacionadas: su dimensión política. Tanto la memoria como la historia son resultado de un proceso político, que alimentan, al mismo tiempo que éste dota de sentido al acto del traer al tiempo del ahora lo que ha sido. Lo que ya no es, en su completud material, sigue siendo, como experiencia en contradicción con otras experiencias, en la medida que responde a la exigencia, al llamado, de una significación, que es en sí misma una acción práctica, constructora de mundos de vida. Este llamado es estrictamente político. Es Benjamin el que aporta las herramientas necesarias para entender la politicidad de la memoria. Aunque es interesante la cercanía que podemos encontrarle con Martin Heidegger, para quien la memoria designa “algo distinto de la sola facultad, registrada por la psicología, de conservar en la imaginación cosas pasadas. La memoria piensa en lo pensado... Memoria es la reunión del pensar sobre lo que en todas partes debe pensarse desde el principio. Memoria es la reunión de la remembranza. Ella oculta en sí, y se oculta a su vez, en aquello que ha de pensarse en cada caso y sobre todo, lo que es y se atribuye como lo que es, lo que sigue siendo: memoria, la madre de las musas; el recuerdo de lo que ha de pensarse es la fuente originaria de la poesía.” (p. 20) Llama al acto de del retener y repetir de manera especial al pasado como recordación, donde el recuerdo es “la conjunción de la incesante intención de todo aquello que el alma hace estar presente”. (p. 137). El recuerdo como acompañante de la facultad de pensar se encuentra con el pensamiento “solamente allí donde se ejerce la guarda de lo gravísimo. El hombre solamente habita esta guarda de lo que da que pensar, no la engendra” (p. 145), en nuestra época “lo gravísimo es que todavía no pensamos; ni aun ahora, a pesar que el estado del mundo da cada vez más que pensar.” (p. 14). La memoria sería, para este filósofo alemán, un llamado a pensar, como necesidad inherente del estar-siendo. Ver *¿Qué significa pensar?*

⁷⁸ El historiador chileno Mario Garcés al presentar una serie de relatos testimoniales sobre la experiencia del terror de estado, afirmaba que: “nadie podrá ‘explicar’ los porqué del horror, so pena de hacernos cómplices de la barbarie. De alguna manera, la práctica del terrorismo de estado enfrenta un absoluto: la práctica aberrante, escoria y basura humana, que toma forma en la acción de personas –chilenos que torturaron chilenos y no a marcianos– avalados y estimulados por sus propios dirigentes, con y sin uniforme. Nada ‘explica’ la tortura, ni el asesinato organizado, ni desenterrar cadáveres para luego lanzarlos al mar.” *“Prólogo a Diferentes miradas. Las historias que podemos contar”, p. 7.*

⁷⁹ Es tal vez esa la función que Benjamin pensaba para el narrador, como aquel que puede llevar a otros experiencias que les son ajenas y cuyo entendimiento no pasa sólo por el contenido de lo comunicado, sino por la ejecución *corporal* del código, de una voz hacia un escucha, dispuesto a transformarse al recibir como propias experiencias que les son ajenas. Ver “El narrador”. En ese sentido, aparece otra figura no menos enigmática, el traductor, aquel que reconociendo la singularidad de las lenguas quiere encontrar en ellas la íntima relación que guardan; la traducción es una forma que sirve de puente a las lenguas y, podríamos agregar, a las experiencias que resultan de la actualización de las formas de socialidad. Ver “El traductor”.

⁸⁰ Nicolás Casullo distingue tres momentos de los trabajos de la memoria en la Argentina: 1) en los años ochenta, de visibilizar, denunciar y juzgar; 2) en los años noventa, la biografía y la autobiografía; y 3) después del 2000, las críticas a las narraciones de los años setenta. “Historia y memoria”, pp. 234 ss.

⁸¹ Este conflicto corre el riesgo de resolverse por los caminos de la producción de memoria sin conflicto, que elimine los significados políticos, por la ausencia de una narrativa congruente que carezca de interpretación y motivaciones de interpelación. El campo de batalla es tan amplio, que las posibilidades significativas pueden perderse y convertirse en un coro de soliloquio. Cfr. Adriana Bergero, “Estrategias fatales e intrusos: Discurso posmoderno y memoria implosiva en la Argentina de la re-democratización”.

⁸² Vezzetti reconoce dos momentos de la memoria posdictatorial: 1) el intelectual, que busca comprender; y 2) el ético que busca la recuperación de los sujetos. *Ob. cit.*, pp. 35 ss.

⁸³ Silvana Rabinovich señala con precisión cómo los derechos humanos y la democracia se han convertido en eufemismos, como una política del lenguaje que vacía de la potencia creadora a lo que se intenta expresar. La reiteración constante de esta fórmula (derechos humanos-democracia) estetiza el lenguaje y desde el lenguaje. “Memorias y olvidos: reflexiones acerca de la irrupción en el discurso en torno a los derechos humanos”, pp. 70 ss.

⁸⁴ Es interesante hacer una señalamiento sobre el sesgo teológico que subyace a la discusión de la memoria, una suerte de esfuerzo por reconocer de lo humano, en sus distintas expresiones, lo que es común con independencia de las voluntades, lo que está como cúmulo de informaciones a partir de experiencias para ser practicadas en las actualización de la colectividad.

⁸⁵ Gregorio Kaminsky reclama ir más allá *del bien* de la memoria y *del mal* del olvido. No recordar nada de algo es ya recordar que hay un *algo* que no se recuerda, de manera que el olvido no es un signo negativo, sino la “in-herencia de la memoria”. Una labor de cuerpo presente que hace de la memoria un límite y no una residencia. *Escrituras interferidas. Singularidad, resonancia y propagación*. Esto está cerca de la diferencia entre *némesis* y *anamnesis* que propone Yosef Yerushalmi, donde la primera cumple las funciones de memoria, lo que permanece como continuo y la segunda la del olvido, como reminiscencia. Ver “Reflexiones sobre el olvido”

⁸⁶ La manipulación de las distintas formas de producir memoria para lograr un consenso colectivo puede terminar en dominación de un sector o ideología, en este caso la de la tolerancia posmoderna. Isabel Piper señala que en este proceso hay dos tipos singulares de olvido, el jurídico y el intersubjetivo. El primero en el que se borran las responsabilidades singulares por la construcción de explicaciones globales; y el segundo, en el que se impone el acto de recordar sin cuestionar sus mecanismos. Ver “¿Olvidar o recordar?”.

⁸⁷ Eduardo Grüner define a la memoria como falta, que para administrarla requiere de una teoría política de la memoria que sirva como cuestionamiento del presente antes que como su naturalización sostenida por recuerdos. De aquí una necesaria dialéctica del repetir: como recuerdo que sirve de precursor de prácticas y como reiteración para olvidar que hay algo que olvidar. El objetivo estaría entonces, no en la reconstrucción de la barbarie del pasado sino en la deconstrucción de presente “para anticipar una reconciliación imposible”. Ver “*“Dicen que la memoria es el olvido...”*”, p. 174.

⁸⁸ Vezzetti cree que la memoria es una resistencia pública ante la clandestinidad del terror de estado, una fuerza reactiva a la fuerza de la represión, cuyos actores principales han sido los movimientos de derechos humanos. *Pasado y presente*, pp. 22 ss. Lo que queda sin responder es sobre el quiénes de la memoria y, con ello, qué lugar en la esfera de lo público ocupan. En ese sentido, vale la pena preguntarse por qué no se estimula la producción de memorias de los que trabajaron en el régimen y de los que vivieron de manera anónima y anodina el tiempo de violencia, por qué se privilegia la memoria heroica. El riesgo es llegar a ejercicios de ventriloquismo intelectual, que imaginan dar voz a los sin voz y terminan hablando por ellos. Diamela Eltit cayó en esa trampa en su versión de la vida de un vagabundo publicada bajo el título de *El Padre mío*.

⁸⁹ A este proceso Beatriz Sarlo lo ha llamado el “giro subjetivo”, un retorno a la voz del sujeto. La crítica de Sarlo se dirige al valor epistemológico de verdad que por sí sola parece tener la voz, en primera persona, de quienes vivieron el pasado, y colocados desde un tiempo otro, diríamos en un anacronismo, intentan dar cuenta de lo vivido. Si bien el análisis de Sarlo es muy sugerente, carece de una reflexión crítica sobre ese “retorno” al sujeto a través de la narrativa, ese paso del giro lingüístico al giro del sujeto, pues el testimonio no es por sí mismo una voz del sujeto. La solución a este problema no sólo es narratológica o, si se quiere, gramatológica, sino estrictamente política. Ver *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*.

⁹⁰ Este aislamiento del testimonio impacta a las versiones de derecha y de izquierda; por ejemplo, las confesiones de Adolfo Scilingo en 1995 sobre los vuelos de la marina para tirar cuerpos vivos al Río de La Plata, separan su memoria de la ejecución del grueso de la instancia militar, es una voz que en su soledad narra lo conocido desde la imposibilidad de identificar la dimensión colectiva. Los testimonios están recuperados en el libro de Horacio Verbitsky, *El vuelo*. Aunque en este caso el aislamiento tiene causas y consecuencias distintas, pues aquí significa el esfuerzo por hacer imposible una identificación de cada uno de los miembros, individuos con cuerpo y nombre, que formaron las instituciones represivas. Eduardo Grüner identifica a este tipo de testimonios como parte de una lógica de confesión culposa dirigida a resolver en el terreno ideológico el problema de las responsabilidades institucionales e individuales. Ver “La cólera de Aquiles. Una modesta proposición sobre la culpa y la vergüenza”.

⁹¹ El testimonio del encierro clandestino contiene en sí mismo un conflicto en el decir, ya que es “producto de actos verbales diferentes pero conexos: al hablar (o no hablar) *durante* el interrogatorio y la tortura y el hablar (o no hablar) *sobre* lo sucedido en el interrogatorio y la tortura después. Donde antes existió silencio ahora hay palabras; donde antes hubo palabras extraídas por el miedo de la tortura ahora existe, a veces, un significativo silencio.” Fernando Reati, “De falsas culpas y confesiones: avatares de la memoria en los testimonios carcelarios de la guerra sucia”, p. 214.

⁹² El extremo de esta soledad expresada en los testimonios lo representan las narrativas que construyen los hijos de desaparecidos. Como el documental *Papa Iván*, de María Inés Roque, filmado en primera persona; o el testimonio de María Paz Concha Traverso, que reconstruye para sí: “Hoy por primera vez he escuchado tu voz. La cinta vieja y desconocida me ha permitido conocerte un poco... Hoy día por fin supe la verdad, esa que estaba en mi cabeza y que nunca quise preguntar, quizás porque en realidad la sabía y sólo necesitaba confirmar detalles”. “Las risas y las voces de mi padre”, p. 42.

⁹³ Resulta interesante pensar a este retorno testimonial en el marco de la asumida crisis de los metarrelatos, en el que la explosión de la memoria individual pareciera reforzar la vieja tesis de Lyotard del fin de las certidumbres sostenidas por grandes narrativas. Alejandra Oberti propone un camino de salida a esta paradoja, ubicando el problema del testimonio no en su naturaleza ontológica, sino en su dialéctica epistemológica, centrando la atención en la escucha, en el plus de significado que hay en la recepción. Recupera la idea de Agamben sobre el testimonio como esa imposibilidad de archivar a la experiencia. Ver “Memorias y testigos. Un debate actual”. Tal vez habría que pensar su doble naturaleza: epistemológica y ontológica.

Sujetidad estética y tiempo histórico: revisitando el *sentido* de las violencias argentinas y chilenas

Su trabajo no se limitará nunca a ser un trabajo sobre el producto; se ejercerá siempre, al mismo tiempo, como un trabajo sobre los medios de producción. En otras palabras: sus productos deben poseer, además y antes de su carácter operativo, una función organizadora. Y sus posibilidades de ser empleados como elementos organizadores no deben limitarse en ninguna manera al plano propagandístico.

Walter Benjamin, *El autor como productor*

Pero es probable que se trate de una insuficiencia del texto documental; éste no tiene casi nunca el poder de restituírnos el fondo de un ser humano: a tal efecto, más idóneos que el historiador o el psicólogo son el dramaturgo o el poeta.

Primo Levi, *Auschwitz, ciudad tranquila*

En 1998 los escritores chilenos Jorge Edwards y Jorge Guzmán compilaron un libro de ensayos elaborados por literatos con el objetivo de pensar Chile hacia el fin de siglo; los textos, salvo los de los compiladores y el de Eduardo Labarca, fueron escritos por los entonces jóvenes representantes de la literatura chilena, que desde sus distintas perspectivas hacían un balance sobre la situación del país.¹ De este cuerpo de textos es interesante detenerse en el irónico trabajo de Roberto Bolaño, quien después de 23 años de no visitar su país natal regresaba y reflexionaba sobre el pasado inmediato marcado por la sombra de la dictadura. En un breve ensayo, el exiliado literato chileno hace una crítica mordaz a la política de las exculpaciones que usan tanto derechas como izquierdas, sobre todo las últimas, que en nombre de la humanidad abstracta se dispensan de los errores del pasado. La lógica de la penitencia, señalada por Bolaño, hace de la política un lugar sin ideas, que produce un espacio de palabras que ocultan un pasado que reclama ser atendido; el perdón perpetuo esconde la cursilería política que en afán de una

formalidad premeditada (*siútica* y ramplona, según Bolaño) evade y relega el necesario debate de ideas y proyectos políticos que pretende representar. La reificación del 11 de septiembre *amaestra* las conciencias y los discursos que sobre esa fecha se pueden hacer, marcando el límite de inteligibilidad entre culpas y reclamos.²

La disculpa sempiterna se sostiene sobre el desconocimiento del espectro de oposición política, las contradicciones de un país posdictatorial enmudecen para servir a la transición y a la reconciliación de algo que ya nunca más es posible: la comunidad nacional idealizada, el proyecto igualitario no es dable, no así las consecuencias de la desigualdad.³ Ante esto, y siguiendo con Bolaño, es pertinente, en ocasiones, hacerse preguntas necias, como “¿Qué hubiera pasado si el 11 de septiembre no hubiera existido?”. Sin el menor interés de jugar con lo contrafactual, la pregunta obliga a ir más allá de la fecha fatídica y preguntarse por lo que la motivo y por lo que la permitió, asumiendo que mucho de lo que hay *después de* ya estaba *antes de*.⁴ Esto no significa que todo sea igual, un *continuum*, sino que antes de ubicar apriorísticamente la diferencia hay que reconocer los espacios políticos en los que es posible, en los que la oposición de proyectos políticos se hace radical e irreconciliable. De esta forma se trasciende la lógica de la culpa y el perdón. Si la discusión, esto es, la escucha y la reflexión, no es posible, Bolaño propone, para seguir pidiendo perdón a diestra y siniestra (ahí su modesta solución), hacer una estatua a Nicanor Parra en Plaza Italia junto a otra de Pablo Neruda, ambas dándose la espalda.⁵

Desde otras coordenadas, como parte del reconocimiento de lo diferente dentro de la continuidad del tiempo social autoritario, León Ferrari ha construido una estética de superposición de temporalidades y estructuras, para dar cuenta de la larga duración del autoritarismo argentino.⁶ El juego del collage sirve para responder a la pregunta implícita *sobre el qué hubiera pasado sí...* En la serie *Nunca más* contrapone las imágenes de los dictadores con las del mundo cristiano: junto a los militares golpistas se puede mirar de fondo temas y tópicos del cristianismo. En la serie *Nosotros no sabíamos* su crítica de la historia de la violencia va más allá, hace un minucioso seguimiento y reacomodo de las noticias sobre la violencia en los medios de comunicación que circulaban durante los

tiempos de control castrense, aludiendo a la posibilidad de conocer las atrocidades que cometía el gobierno de facto y que una parte importante de la población prefirió evitar.

El trabajo plástico de Ferrari continúa una tradición política del arte argentino, que durante el siglo xx mantuvo una línea clara entre la militancia y la producción artística. La diferencia entre la propuesta de Ferrari en los años ochenta y las de la militancia política, particularmente las de los años sesenta, está en que estas últimas se preocuparon por ser la estrategia estética de un proyecto político de transformación; Ferrari, en cambio, mantiene la línea de tensión entre arte y política a través de la reconstrucción del pasado histórico inmediato más allá de una ideología de grupo político. Sus obras no son una simple denuncia de lo sucedido, sino una interpretación del complejo proceso social a través del cual se institucionalizó la violencia.⁷ La construcción formal de estas obras se hace por medio del reciclaje y reintegración de los soportes y códigos cotidianos para sintetizar el múltiple tiempo social. Ferrari contrapone *la culpa* y *el perdón* para denunciar la falsedad de ambos y desde ellos construir críticamente aproximaciones al pasado inmediato.

La invectiva que hace Bolaño del tiempo del perdón perpetuo y la contraposición crítica de Ferrari de los procesos ideológicos y formales de los que se sirve (sobre todo la dimensión religiosa y la estrategia del desconocimiento), contribuyen a pensar los límites y alcances de las formas convencionales (socialmente aceptadas y validadas) para construir el entendimiento del pasado de violencia social. La crítica de este tiempo social está atrapada, ya sea por las necesidades de la reconciliación (la consolidación de la llamada transición democrática) o por la exculpación del ejercicio de proyectos y posturas políticas contrapuestas (fundada en el perdón y el olvido selectivo como procedimientos de borrado de la ética).⁸

De las críticas de estos dos autores se puede construir un puente hacia el reconocimiento de otros soportes *no convencionales* por medio de los cuales se han construido aproximaciones al pasado reciente, ante los fracasos de la crítica letrada (*la grafía de la crítica*). La irónica proposición del monumento en Plaza Italia que hacía Bolaño sirve para no olvidar que la disputa por las narraciones del tiempo de la violencia se han

materializado en múltiples soportes; la labor memorabilística y la labor historiográfica han salido de los textos para construir espacios públicos o no tan públicos que den cuenta de las interpretaciones sobre lo sucedido durante los gobiernos militares. El monumento es sólo una de sus expresiones, junto con esta forma institucionalizada de acercarse al pasado hay otras estrategias de producción de espacio social con la intención de interpretar el tiempo pretérito y *desencubrir* su actualidad.⁹

Estas estrategias de reconstrucción del pasado histórico se sirven de una *estética del tiempo histórico*, como mecanismo para aprehender el pasado y socializarlo; para construir una interpretación de los acontecimientos y una forma de transmitir el fundamento ideológico y político que está detrás de ella por medio de dispositivos sensibles. Esta estética del tiempo histórico oscila entre la estetización política y la politización de la estética; entre la *anaesthesia (anestesia)*, entendida como insensibilidad política (fenómeno de la *enajenación de lo sensible*) y la *aisthesis (estesis)*, entendida como sensibilidad que actualiza una determinación política y cultural.

La forma de acercarse a estos procesos de construcción de inteligibilidad del tiempo histórico no es sólo por el camino del reconocimiento formal, por la crítica a sus estrategias de composición y exposición; ni tampoco por el estudio de las motivaciones personales e íntimas de sus ejecutores. La crítica es, una vez más, política, centrada en entender la dialéctica de la producción-consumo de formas estéticas que dan cuenta del tiempo histórico, en las que se sintetizan las posturas políticas y los debates sobre el sentido del mundo (como *telos* y como sensibilidad significativa). De manera que la forma es contenido, en la medida que existe sólo como una actualización, como acción práctica, de una política de inteligibilidad, en este caso del pasado. No estamos frente a obras de arte, sino frente a estrategias sociales de acercamiento y comprensión de las múltiples dimensiones de lo histórico, que privilegian la percepción y la participación como procedimientos de construcción de conocimiento políticamente posicionado. En este sentido, la estética del tiempo histórico refiere a una producción sensible que interpreta y expone consideraciones sobre los acontecimientos sociales. No es una simple percepción del mundo, como actos sensibles derivado de los sentidos (una irritación de los sentidos);

terreno propio de la psicología y las teorías del conocimiento.¹⁰ Tampoco es el terreno de las formas *bellas* del arte, como construcción refinada de *representaciones* del mundo, propio de la creación artística y de la teoría del arte.

La dimensión estética del proceso de construcción de explicaciones del tiempo social, remite a la idea de la *estesis* como percepción y *sensibilidad peculiar*, asociada a un proceso de entendimiento en un camino doble: producir percepción y recibir percepción, hacer algo susceptible de percibirse y disponerse a percibir.¹¹ De esta forma, la estética implica una triada sentir-percibir-conocer; se experimenta, se dispone (prepara) para percibir y se sistematiza en un tipo singular de conocimiento; en un camino doble: de consumo y producción, en los que la participación activa de los sujetos del acto estético es primordial, determinada por un equilibrio relativo de reciprocidades (entre el percibir y el producir percepción). De aquí que se pueda hablar de *formas estéticas de producción*, como una forma peculiar de construir una relación entre sujetos y objetos, entre sujetos y sujetos y entre objetos y objetos como parte de una reconstrucción interpretativa del tiempo pretérito.¹²

La relación cognitiva que deriva de la actividad estética no tiene por fin una pragmática, un utilitarismo, ni tampoco un intelectualismo reflexivo o contemplativo; es, por el contrario, un conocimiento-acción que incide sobre la realidad inmediata a través de la elaboración de un espacio de excepcionalidad del tiempo social.¹³ De ahí que la experiencia sea un elemento fundamental del proceso estético, una experiencia estética que se distancia de otros tipos de experiencia, en la medida que ella deriva de un *cuero sensible dispuesto* a percibir y a hacerse percibir por medio de la construcción de *formas sensibles* que exceden la mera actividad intelectual.¹⁴ Formas cuyo fundamento está más allá de ellas mismas, para localizarse en las potencias de poder social que contienen. Por ello, en este caso el acto estético no es un sólo un acto comunicativo, ni, por tanto, un proceso que pueda analizarse únicamente desde la semiótica, desde el desciframiento de los códigos de incluyen esas formas sensibles. Es un proceso de dación de forma y transformación de la materialidad del mundo de la vida, que en su devenir construye un espacio y un tiempo singular (*excéntrico* al ritmo de la vida cotidiana), en el que el sujeto-

práctico deposita su sujetidad en los objetos que lo rodean, volviéndolos objetos prácticos, restituyéndoles la dimensión política y cultural que les es relegada en la mundanidad.¹⁵ En este acto de conformar y reorganizar las experiencias el sujeto-práctico advierte al mismo tiempo un extrañamiento de sí en el *reconocimiento* de la excepcionalidad estética, permitiendo la apertura hacia una autocrítica de lo que es cotidiano y sus potencias soterradas.¹⁶ De forma tal que la relación con el tiempo social se transforma, en tanto se transforma su sentido.

La producción de significaciones *organiza* desde la acción práctica la arbitrariedad comunicativa, desde la actualización de una herencia, afirmada o cuestionada, fundada o refundada. Lo estético del tiempo histórico sólo puede realizarse si hay algo que lo excede: lo político y lo cultural; su dación de forma sólo existe en la medida que está mediada por dimensiones prácticas de la vida social que determinan el qué y el cómo de la percepción, pues ésta nunca es espontánea ni neutral en su dimensión; para que la percepción se convierta en experiencia estética requiere de la conexión con una historicidad que le dé sentido.

Estética capitalista

*Las sierras eléctricas
cortan los países
cortan a las razas,
cortan a los débiles,
ocho toneladas de monedas
ocho toneladas de manos aserradas.
Corten...
Los prisioneros, Las sierras eléctricas*

La clásica observación de Max Weber sobre la ética protestante, fundada en la ascética mundanidad del tiempo de la vida, permite pensar la existencia de una estética del espíritu del capitalismo, igualmente fundada en su mundanidad. El puente entre la ética y la estética en el espíritu del capitalismo requiere, siguiendo la propuesta de Weber, hacerse sobre el reconocimiento de una racionalidad que está en la base de ambos

procesos. Así como la ética capitalista no es sólo una forma de *bien actuar*, la estética no sería la expresión de su forma deseable o bella; sino, ambas, resultado de la actualización de una racionalidad que se impone por sobre otras para organizar los espacios y tiempos de la vida social.¹⁷ En este sentido, se puede decir, que si la ética capitalista deriva del trabajo, la estética está determinada en el consumo. La esfera de la producción hace a la ética lo mismo que la de la circulación a la estética. Aunque vale recordar la dialéctica que ambos procesos guardan, ya que hay un consumo productivo y una producción consumidora.¹⁸

La estética del capital se desplegaría de la producción hacia el consumo por la mediación de la distribución, que es donde adquiere mayor preponderancia la dimensión sensible en el mundo de las mercancías. En este tránsito, hay un problema relativo a ambas esferas, producción-circulación, en el que la estética tiene una dimensión formal peculiar: es el problema de la técnica, que además de ser un procedimiento de elaboración de cosas intercambiables (relación del sujeto-práctico con el mundo de los objetos-prácticos), también es un proceso de formación de la imagen que estos objetos adquieren al ser intercambiados y consumidos.¹⁹

Referir a una estética capitalista no implica, ni por mucho, hablar de las múltiples formas que la estética puede tener en el capitalismo, lo mismo que sucede con la ética. La forma concreta en que se expresa, como parte del espíritu del capitalismo, depende de las transformaciones históricas a las que la reproducción de este sistema social se enfrenta, como matriz generadora de un proceso civilizatorio. Lo que acá interesa es la forma en la que la sensibilidad, como parte de la construcción del sentido del mundo de la vida, se acopla a las necesidades de acumulación de capitales y cómo se construyen alternativas a tal constreñimiento de las posibilidades estéticas.

La estética del capitalismo no sólo se expresa en la forma de los objetos que se intercambian (incluida la subjetividad transformada en mercancía fuerza de trabajo). El espíritu del capital contiene una dimensión formal que se actualiza en la organización de los actos de la vida cotidiana (de ahí su mundanidad). El proceso civilizatorio de la modernidad capitalista, además del disciplinamiento y normalización de las prácticas,

requiere formas sensibles en las que esto se verifica.²⁰ Se constriñe el percibir (producir percepciones y recibir percepciones) por medio de una racionalidad que lo organiza, que se expresa no sólo en el mundo de los objetos o el de las formas de comportamiento social, sino en los cuerpos de los sujetos sociales, masificados bajo el cobijo de las identidades nacionales. Esta dimensión del espíritu de capitalismo es lo que Bolívar Echeverría llama la *blanquitud de la modernidad*, la dimensión estética de la ética protestante; que no es un simple dato formal: el color blanco; sino una articulación y composición que está detrás de las formas, independientemente de su color. Si bien la *blancura* asecha por debajo de la *blanquitud*, ésta no requiere necesariamente de la otra para actualizarse.²¹

Además de las formas sensibles fundadas en la blanquitud, la estética capitalista puede identificarse en dos dimensiones que son complementarias: el mundo de las mercancías y el espacio, el urbano por excelencia.²² Las mercancías construyen una constelación de significaciones paralela a la circulación y distribución de su objetualidad, que se adelantan, prefigurativamente, a la percepción de la realidad que hace el consumidor. De tal forma que las mercancías también son medios de comportamientos, de uso adecuado y pleno de las cualidades que en si contiene, que implícitamente son un estilo de vida, una forma de estar en el mundo.²³

El mundo de los objetos impone, delimita y produce sensibilidades. Este universo de las mercancías es la expresión de lo que Guy Debord llamó la sociedad del espectáculo, que durante la segunda mitad del siglo xx funcionó como el terreno de la contrarrevolución, a través del cual se universalizó una forma singular de consumir: la estadounidense y su *american way of life*.²⁴ La espectacularización del consumo no es un adorno del sistema capitalista avanzado, sino un fundamento necesario para su reproductibilidad.²⁵ Esta relación mediada por las mercancías convertidas en imágenes sólo es posible en si la enajenación se despliega como articulación de las relaciones del sujeto con los objetos del mundo de la vida.²⁶ La imagen del mundo y la mercancía se radicalizan con el desarrollo de la técnica mediática y de la mediación por la técnica, la sobreproducción de contenidos visuales tiene detrás un desarrollo tecnológico acelerado, que intenta, a veces con mucho

éxito, invadir con imágenes todos los espacios de la vida. Transformando la percepción al sobre-estetizar la existencia y modificar la experiencia estética, convirtiendo en regla su excepcionalidad y anulando así su potencial político.²⁷

Pero como la enajenación nunca es completa, hay otras mediaciones de la sensibilidad en el capitalismo por las que se define la percepción del mundo. Tal vez la más importante es la producción del espacio urbano, como síntesis de múltiples determinaciones de la vida social, en las que la percepción se organiza como garantía de la validación y legitimación implícitas del *telos* productivista. La ciudad es por excelencia el espacio de la urbanización y de los sueños progresistas de la modernidad capitalista, al tiempo que es el escenario de disputa por los sentidos (como fin y como sensibilidad) de las historias singulares. La ciudad es la expresión de las aporías de la modernidad y sus políticas estetizantes, desde el siglo XIX es un campo de batalla de la guerra de clases en sus múltiples dimensiones.

Este conflicto por la ocupación del espacio urbano no es, ni por mucho, equitativo ni en igualdad de condiciones. En principio porque la forma de la ciudad está dada a partir de una racionalidad que excede a los usos de quienes la habitan, y que está al servicio de la reproducción de las estructuras necesarias de la acumulación de capitales. Primero como espacio ideal, expresión acabada de un proyecto civilizatorio al que tienen acceso pleno los ciudadanos modernos: los propietarios privados. Segundo, como contracara de la producción, espacio por excelencia de la circulación de las mercancías, con la intención de ocultar, alejar o enmascarar la estética abyecta de la producción.

La ciudad para habitarse requiere de mapas, y no sólo cartográficos, sino también cognitivos, mapas que organizan la percepción de la múltiple información que se emite y recibe en ella.²⁸ Estos mapas tienen que vérselas con los mapas económicos, que organizan la vida económica: además de ordenar la circulación de las mercancías, de su durabilidad formal y objetual, ordena la división del tiempo social productivo, la división del trabajo social.²⁹ Esta cartografía de la experiencia urbana se hace más complicada cuando los modos de acumulación de capitales se complejizan; en el modelo de acumulación flexible, con su aparejada desterritorialización de capitales, la composición

organizada de la vida en la ciudad requiere de nuevas configuraciones del tiempo y el espacio.³⁰

No obstante, la ciudad sigue siendo el espacio de los mundos soñados del capital y su correlato de masas legitimadoras, en ella se sintetiza el *telos* productivista y el *telos* consumista, se verifica un reencantamiento del mundo por la circulación de fetiches, una nueva versión mítica de la vida colectiva.³¹ El poder social implícito en la producción del tiempo y el espacio se comprime en el capitalismo tardío, se compacta por la aceleración de sus usos y sus significados, privilegiando la instantaneidad, expresada en imágenes.³² El espacio del ensueño cede su volumen formal a la volatilidad temporal de las imágenes. De tal forma que la experiencia estética enajenada conjunta el ensueño del espacio por la mediación de las imágenes.

En este entramado de relaciones que construyen una política de la percepción estética (producir sentidos y recibir sentidos), es donde existen las posibilidades para que acontezca la pérdida del sentido del mundo, una deriva sin rumbo de la existencia, pero no como decisión colectiva, sino como consecuencia de la percepción cansada por la sobre información y por carecer de estrategias ideológico-políticas para procesarla y darle un lugar en una temporalidad que esté por encima de la fugacidad instantánea y unívoca de las imágenes mercantiles.³³ En esta dinámica el sentido ausente puede llevar a una absoluta ausencia de sentido, sobre todo en aquellos momentos en los que la mediación de imágenes para la reproducción del sistema capitalista no es suficiente, como el caso de las dictaduras militares en el Cono Sur.

Historia en las calles I: la movilización social

*Mamá sabe bien, perdí una batalla
quiero regresar solo a besarla.
No está mal ser mi dueño otra vez
ni temer que el río sangre y calme
al contarle mis plegarias.
Soda Stereo, Zona de promesas*

La reconfiguración del sentido de la vida, a través de la interpretación y socialización del tiempo de la violencia social tuvo su primera expresión pública de gran alcance en las movilizaciones de las madres de los detenidos y desaparecidos durante la dictadura argentina. Las mejor conocidas como Madres de la Plaza de Mayo, inauguraron una su género forma de hacer presente sus demandas, de socializar hacia otros su postura ante los procesos sociales que vivía el país en ese momento. La marcha semanal iniciada en abril de 1977, fue producto de la espontaneidad y la desesperación, ante el reclamo policial que impedía la concentración de personas por disposición del estado de excepción, las mujeres empezaron a marchar en círculo alrededor del obelisco de la Plaza de mayo, dando inicio a una marcha sin fin. El pañuelo blanco sobre la cabeza, un pañal refuncionalizado, expresaba lo común de un sentimiento individual, era un puente significativo que interpelaba a las mujeres madres de la Argentina, una analogía en movimiento.

Su primera demanda refleja un desconcierto que de alguna forma aceptaba o daba como válido el ejercicio del control militar, ya que en primera instancia reclamaban la presentación de sus hijos vivos o muertos. De alguna manera hay una duda implícita, ya que reclamaban la presencia de los restos de quienes eran calificados por el poder militar y los apartados ideológicos como criminales subhumanos. El exterminio sistemático llegó también a las *madres* de manera que pudieron notar que la represión se construía para legitimarse. Fue hasta 1979 que las *madres* cambiaron su consigna por la ya famosa: “vivos se los llevaron, vivos los queremos”; lo que significó un cambio estratégico en la demanda y en la lectura crítica que hacían del proceso de reorganización social implementado por el gobierno militar. La aparición con vida presupone dos cosas contrapuestas pero

complementarias. Primero, que los desaparecidos no están muertos, cosa poco probable dada la certeza de la brutalidad con la que operaban los cuerpos represivos del gobierno militar. Segundo, que un ser humano está vivo hasta que se presenten pruebas de lo contrario, es decir, hasta que haya restos que demuestren que murió.³⁴

Su sempiterno caminar, su aparente errancia, llevaba la marca de una producción de sentido que interpelaba de diversas maneras. No sólo se dirigía a las autoridades civiles apostadas en la casa de gobierno y a las autoridades eclesiásticas resididas en la catedral; además, hacía un llamado a la extinta comunidad nacional que circulaba por la mítica plaza que simbolizaba la independencia política de la república, entonces en ruinas. Este andar circular motivo una percepción distinta de aquellos que caminaban en el mismo espacio y al mismo tiempo que “las locas de la plaza de mayo”. La media hora que duraba la marcha silenciosa transformaba, igualmente de manera silenciosa, el uso cotidiano fundado en una indiferencia y en un desconocimiento autoprovocado. En este proceso las *madres* construyeron una sujetidad política, no exenta de ambigüedades, a través de una práctica estética, productora de percepciones públicas como forma de criticar la institucionalización de la vida social por el autoritarismo. Su quehacer construía otro lugar de la memoria, que más que estar fija en objetos o monumentos fue resultado del compromiso y la participación; ellas mismas fueron un soporte y un medio de la memoria.³⁵

Las manifestaciones crecieron en impacto y en creatividad, después de la fuerza ganada durante la visita de la Comisión Interamericana de derechos humanos, en 1979, las *madres* habían ocupado los espacios mediáticos oficiales, al tiempo que construían canales de comunicación alternativos. En la década posterior, durante la crisis del gobierno militar, la exigencia de la presencia con vida de los que no están, se simbolizó en el espacio urbano a través de los llamados *siluetazos*. Estas formas de intervención del espacio público para denunciar el actuar del gobierno militar, no sólo como responsable de la ausencia de miles de personas, sino también como desarticulador de las relaciones sociales que permitían el reconocimiento de una cierta colectividad nacional. La primera manifestación se fue en 1983, cuando los artistas plásticos salieron de su ostracismo y su mundo alegórico y

metafórico y decidieron acompañar al movimiento social en la construcción de sus estrategias de manifestación.³⁶

La propuesta de los artistas Rodolfo Aguerreberry, Julio Flores y Guillermo Kexel no era una forma de estetizar las demandas de las madres de la plaza de mayo, era una expresión estética que interpretaba el tiempo social de la violencia, las formas en las que ésta se ejecutaba y, sobre todo, sus consecuencias. La propuesta catalizó la estética participativa que ya tenían las movilizaciones de las *madres*, ampliándola hacia otros actores sociales que no cabían en el orden simbólico que representaban las *madres*, pero que compartían con ellas el *desacuerdo* con el orden militar. A través de estos performance colectivos se construía, *momentáneamente*, una nueva dimensión colectiva del ser social, una restitución intersubjetiva de algo compartido y expresado como demanda política.³⁷

La masiva creación de siluetas para ser colocadas en los muros de la ciudad como presencias mudas, acompañantes de la marcha de las *madres*, motivó una participación masiva, de entidades individuales o grupales que se identificaron con las representantes de una demanda que se extendía por una gran parte del cuerpo social: la necesidad de justicia. Las siluetas no llevaban fotografías de los ausentes, como era el proyecto original, pues las madres así lo pidieron, ya que uno representaba a todos y todos a uno. Niños, jóvenes y adultos por igual ocuparon sus cuerpos para hacer las siluetas que denunciaron la *falta*, la *ausencia* de cuerpos, que era la *marca* del proceder autoritario. No se centraban en el desaparecido, sino en lo que provocaba tal condición en la existencia social. La participación fue, en sí misma, un espacio de consenso político, más allá de las posturas y militancias de los participantes; el acto mismo (en su corta duración) funcionó como un aglutinante y catalizador, a través de una práctica política que excedía las historias individuales o grupales de lucha política. No es que hubiera, precisamente, un acuerdo sobre la interpretación del proceso de la violencia social, pero sí un reconocimiento de sus consecuencias y, desde ellas, la necesidad de una demanda colectiva.

La silueta expone una lectura del tiempo social de la violencia, es al mismo tiempo una conclusión y un inicio del análisis de lo sucedido, más allá de su polivalencia significativa:

la sombra de un ausente, la huella pericial de un delito, el hueco de quien no está; es una *sustitución restitutiva* de realidad histórica, un singular universal.³⁸ La transgresión del orden dominante, autoritario, que normaba lo visto y lo no visto, lo susceptible de presentarse y de socializarse, tuvo éxito en gran parte porque *su material* era la experiencia histórica de miles de personas, de manera que *la forma* adoptaba era susceptible de identificarse, de generar empatía, en tanto que refería a algo común: la violencia naturalizada como medio de articulación social y sus consecuencias.³⁹

Las siluetas más que aludir a la representación de una ausencia, pueden leerse como la construcción de una presencia, de un traer al ahora un tiempo no-localizado, no reconocible, de la negación constitutiva de la tortura (como fenómeno de ontología negativa que ocupaba el sujeto subversivo, un ser social que podía ser eliminado sin por ello cometer delito).⁴⁰ El siluetazo fue una respuesta sociosimbólica que intentó construir un puente entre el *no-ser* y *ser*, de los que no están (negados doblemente, por su condición de subversivos y por no haber restos de ellos) a los que están en los cuerpos de todos; tratando de revertir la sujetividad reducida a un *ser por la muerte* (inversión la idea heideggeriana de *ser para la muerte*).⁴¹ El fin último era crear una dimensión social donde antes no había nada. El ejercicio de las siluetas abre el debate sobre la imposibilidad de experiencia ante la muerte, sólo resta el duelo por quién no está, pero la vivencia de la muerte sólo es aprehensible por la alegoría socializada. Una forma de criticar el tiempo social de la violencia y construir comunidad más allá del miedo colectivo.

Una movilización contemporánea, acaecida del otro lado de la cordillera y que sigue pendiente de ser revisada a profundidad, son las Jornadas de Protesta Nacional que iniciaron en 1983, y que pusieron en crisis la legitimidad de la dictadura y la eficiencia de sus aparatos represivos. De ellas deriva lo que posteriormente será la resistencia clandestina más organizada del Cono Sur en los años ochenta, el Frente Patriótico Manuel Rodríguez, movimiento insurrecto que sigue en la espera de ser analizado críticamente para ocupar un lugar en la reconstrucción histórica, que suele omitirlo o reducirlo.⁴² Las jornadas de protesta inauguraron una estética popular en un contexto de normalización conservadora, en su mayoría eran jóvenes cuyo horizonte político se había formado

durante la dictadura, al margen de los partidos o instituciones tradicionales, motivados por la necesidad y la dignidad. Construyeron una estética de la rebeldía, ambivalente, fluctuante, propia de un colectivo diverso que desconocía su fuerza y sus capacidades de articulación social.⁴³ El tiempo social se transformó, la noche por un momento dejó de pertenecer al estado de sitio y regresó al poder popular. Junto con la recuperación del tiempo, la voz de la ciudad cambió, las cacerolas y las bocinas silenciaban las disposiciones autoritarias y sus ecos en el espacio público.

El ejercicio estético de la resistencia durante los regímenes militares sentó las bases para posteriores intervenciones a través de las cuales se intentó reapropiar el tiempo histórico de la violencia social, para traerlo al presente como algo actual, en la medida que sus consecuencias no dejan de manifestarse, al igual que los fundamentos autoritarios. Los H.I.J.O.S. (Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio) son otro colectivo social que además de construir una nueva forma de hacer política, elaboraron en su actuar una interpretación del tiempo histórico y formas innovadoras de exponerlo, haciendo una invitación para demás personas se reconozcan en sus formas de explicar el pasado. La plataforma de acción de los *hijos* fue el *escrache*, palabra que en lunfardo (el habla popular rioplatense) designa evidenciar, hacer público algo que estaba oculto. En términos prácticos es una intervención del espacio urbano, una reapropiación de lo público con el fin de inscribir en él una denuncia que lleva implícita una postura sobre la historia.

La ocupación del barrio era más que una simple manifestación, implicaba en sí misma una cartografía múltiple. En principio, son mapas para reconocer los puntos de socialidad pública y desde ellos tejer una trama de símbolos y significaciones que llevaran a denunciar el lugar que habitaba en la comunidad, de manera espuria, la persona que había participado en la represión durante la dictadura. La segunda cartografía, la cognitiva, se diseñaba para actualizarse durante la movilización, con la intención de integrar al mayor número de habitantes del barrio. Para ello se hacía una labor de difusión días antes de la movilización central, para sentar el contexto comunicativo entre los habitantes del barrio, definir las vías interpretativas de la producción de sentido durante

el *escrache*. La tercera cartografía es la política, en la que el barrio, su espacialidad y su temporalidad, se modifica momentáneamente para construir una sensación de extrañamiento por disposiciones de los sujetos-prácticos en el espacio colectivo: la mundanidad silenciosa y anodina es sustituida por un reclamo sobre la historia.⁴⁴ Un reclamo que si bien se dirigía hacia una persona singular se extendía hacia aquellos que vivían bajo el cobijo de la indiferencia, de la misma manera que lo hicieron miles de personas durante el gobierno militar.

Los *Hijos* surgen en 1995 como respuesta a una necesidad generacional de participación política relacionada con el *qué del pasado*.⁴⁵ Una parte importante de sus integrantes provenían de otras militancias políticas organizadas, sobre todo, en torno al *qué del presente*. Esta colectividad política se articuló a partir de una *deuda* y una *duda* con el pasado de la violencia, una forma innovadora de trabajar con las experiencias personales y colectivas, que hasta ese entonces el pensamiento social no había logrado abarcar. Sus acciones completaban la ausencia de demanda ética del pensamiento académico; preparaban un camino hacia la construcción de una justicia popular, que más que contraponerse o completar a la justicia institucional abría paso a la colectivización de las posturas sobre lo sucedido. Mismas que permitieran un juicio colectivo que señalara a aquellos que habían participado en los ejercicios represivos y su imposibilidad de pertenencia a la comunidad. Esta forma de acción no es un tipo de venganza, es el paso del resentimiento a la política, en donde la justicia es un fundamento necesario de la memoria, no su residencia.⁴⁶ En el *escrache* se hacen compañeros de demanda en la caminata que preludia la denuncia, que se asume en primera persona, que en el coro construye un consenso moral de rechazo, que no pretende presentar conclusiones sino escenarios de lucha.⁴⁷

Cuatro años después del primer *escrache* en Buenos Aires, se replicó la estrategia en Chile, bajo el nombre de *funa*. Si bien formalmente tienen la misma estrategia de intervención del espacio público, hay diferencias importantes. En principio la composición de los integrantes, que en el caso chileno no son sólo hijos de desaparecidos, participan otras asociaciones de familiares y de expresos políticos. Por condiciones de control

policiaco, y la casi siempre presente represión, el acto es más un performance que una cartografía política. La producción de sentido se hace más por la teatralidad que por la modificación de los símbolos y signos de la vida cotidiana. Eso no reduce su potencial interpretativo, sólo lo ubica en otro terreno de producción de formas sensibles, que se sostiene más por la corporalidad que por los objetos del entorno transformados.

En las *funas* y los *escraches* la dimensión estética del pasado inmediato no busca un reconocimiento por autoconvencimiento, sino por una identificación participante (sumarse a la movilización como actor o como observador) o por un rechazo (descalificación y duda de la movilización). Lo importante es desnudar la crudeza de un pasado que se extiende en múltiples temporalidades, que se hace actual por personas de carne y hueso, con nombre y apellido, que traen consigo al espacio colectivo un pasado de violencia, que pretende pasar por *desapercibido*.⁴⁸ Es esta política de la no-percepción del tiempo de la violencia social la que cuestiona el *escrache* y la *funa*, la insensibilidad del consenso democrático se suspende por la intervención colectiva, como autocuestionamiento y cómo denuncia hacia la farsa institucional. Se tiene por fin que la justicia social habite cada uno de los actos comunitarios, como forma política de reconocer el pasado de violencia social.⁴⁹

Estas manifestaciones intentaban restituir, en su espontaneidad de corta duración, un sentido del mundo desde su negatividad: como denuncia de lo dado, lo dominante e imperante en la organización de la mundanidad por medio de vivencias singulares, anecdóticas, sinécdoques temporales.⁵⁰ Esta denuncia sólo cobra sentido, hace sentido, en tanto es asociada a un tiempo que está por encima de ella, pero que la requiere para no olvidarse o para no institucionalizarse como una interpretación acética: el tiempo histórico de la comunidad. La politicidad del acto de decir sobre el pasado a su vez repolitiza a los sujetos que participan en ella, tanto los que la ejecutan como los que la contemplan. El construir presencia del pasado a través de la producción de sensibilidades abre la posibilidad de repolitizar la vida en común y los espacios en los que se realiza, replanteando la idea de la historia misma.⁵¹

Es interesante que esta respuesta provenga de familiares directos de los afectados por el ejercicio de la violencia. Esto plantea un hecho problemático: la privatización de las consecuencias del estado de excepción. Empero, estos colectivos de familiares no trabajaron solos, varios grupos de artistas colaboraron en la creación de las formas y las políticas del sentido que estos colectivos necesitaban para socializar sus denuncias y sus visiones y versiones del pasado de la violencia social.

Historia en las calles II: los artistas en el espacio público

*No cuentes lo que viste en los jardines, el sueño
acabó.
Ya no hay morsas ni tortugas.
Un río de cabezas aplastadas por el mismo pie
juegan cricket bajo la luna.
Estamos en la tierra de nadie, pero es mía.
Los inocentes son los culpables, dice su señoría, el
rey de espadas.
Serú Girán, La canción de Alicia*

El Grupo de Arte Callejero, GAC, acompañó desde el inicio la labor de diseño de los *escraches*, fue el brazo creativo de la imagen de las intervenciones urbanas. Este grupo de artistas surge de una necesidad generacional de vincular el arte y la política en un espacio de socialización extendida, más allá de las instituciones artísticas, pero dialogando con ellas, en una época en la que la estética de la abstracción era la dominante.⁵² El GAC es un colectivo, compuesto en su mayoría por mujeres, que ha construido una estética de crítica social anclada en la producción de sentidos del pasado desde el presente. Para ello han recurrido a una experimentación a través del reciclaje: de símbolos, de significaciones, de formas y materiales. Esta refuncionalización de las composiciones de las formas sensibles, existentes en el mundo de la vida cotidiana, tiene por fin el cuestionamiento de lo dado en el presente por su relación conflictiva e irresuelta con el pasado. Esta práctica de producción de formas es deudora de las estéticas vanguardistas que rechazaban la preponderancia de la obra, como los *ready made* de Duchamp o las intervenciones dadaístas, que se servían del engaño como estrategia de reuso y resignificación de los

objetos mundanos, atendiendo no su forma sino el efecto que causaban. La reacción es lo importante porque suspende una percepción normalizada.⁵³ Esta estrategia es evidente en la estética del escrache, que recupera para la causa política los referentes de la vida cotidiana, con la intención de transmitir desde ellos una lectura política del pasado, no sólo como una simple narración de lo sucedido, sino una interpretación con objetivos de denuncia.⁵⁴ Así, en lugar de mirar un señalamiento convencional de tránsito se puede ver, con los mismos criterios formales, un mensaje que anuncia la proximidad de la casa de un miembro de la maquinaria represiva.

Junto con el GAC participaron otros colectivos de arte en la forma estética de los primeros escraches, el grupo Etcétera fue uno de ellos, una organización colectiva de performanceros que conjuntaban poesía, música teatro y artes visuales, en un experimento corporal que ocupaba las calles de la ordenada Buenos Aires de la época menemista.⁵⁵ Al igual que los miembros del GAC, el Colectivo Etcétera está formado por jóvenes nacidos durante el periodo dictatorial, esa generación desheredada políticamente, que responde a la falta de puentes intergeneracionales que conecten las luchas derrotadas de los años setenta con las necesidades políticas del neoliberalismo salvaje. La expansión de la modernidad norteamericana durante los años “dorados” del menemato es lo que detona la aparición de estos colectivos artísticos, que llevan su quehacer político a espacios no ocupados por la política institucional. La peculiaridad es la constante referencia al tiempo histórico, que hace de sus intervenciones algo más que una crítica de coyuntura.

La producción de sentido (sensibilidad y finalidad) lleva implícito un intento por romper la continuidad del tiempo enajenado de la vida urbana diaria a través del descubrimiento de continuidades profundas que subyacen ocultas: el autoritarismo, el desprecio por la vida, el inmediatez pragmático de un presente continuo. Este descubrimiento se realiza plenamente cuando forman parte de él tanto *actores*, performanceros, como espectadores, expectantes desatentos que por un instante participan de la comunicación evanescente de la presencia política del acto estético. Para lograr el efecto deseado se construye un espacio de juego con las significaciones, un

parodia de lo cotidiano, hacer como si hablaran desde el continuo de la vida diaria, que se presenta como teatralizada, elaborando un nuevo terreno para la construcción de formas sobre el tiempo social.⁵⁶ Formas en las que la reflexión sobre la dimensión histórica del presente se vuelve radical y crítica; suspendiendo la aparente naturalidad de las cosas. El tiempo social se mira como problema por resolver desde el reconocimiento de lo que fue y ya no está.

Esta estética politizada no pretende representar al pasado por medio de formas sensibles en oposición o complemento de un conocimiento letrado; por el contrario, su interés y su objetivo es la construcción de presencias críticas que sintetizan en sí misma las múltiples temporalidades de la realidad social.⁵⁷ Así, por ejemplo, en el *escrache* no se narra el pasado tal cual fue, para ser aprehendido por los sentidos, sino que se le recupera como una actualidad, susceptible de citarse en el presente (de responder al llamado generacional y contextual), que existe en tanto es el *material* que *forma* un discurso crítico sobre las temporalidades de la vida social. En esta discursividad crítica el sujeto de la historia, el que hace la historicidad de los hechos, no es una entidad pasiva, la víctima de un poder omnipotente; por el contrario, es una existencia política que reclama por justicia, pero no es su versión jurídica, sino en su dimensión social.

Justicia social, como estrategia de lectura del tiempo histórico a través de la producción sensible, como acción práctica que interpela a la sociedad para reconocerse en un pasado que sigue presente como *impunidad* e *impotencia*.⁵⁸ La justicia no es un castigo a los culpables, a los ejecutores materiales de la violencia institucionalizada durante los gobiernos castrenses, es un llamado a que el cuerpo social se reintegre a través de la *sesión* de espacio colectivo que corresponde a los derrotados. Pero aquí hay una aporía: la justicia social no tiene límite en este orden de cosas existentes, pues el espacio de los derrotados nunca será posible en tanto no haya un proceso de construcción de realidades sociales alternativas, los responsables pueden ser todos, incluidos aquellos que denuncia. Ese es el límite político de esta expresión estética, que no tiene detrás de sí una propuesta de organización distinta, sino que se basa en la pura denuncia, que aunque profunda y elaborada se enfrenta con su insuficiencia de acción hacia otro orden de cosas.

La denuncia como participación política en el campo artístico, constructora de un discurso crítico a los procesos de regulación social instalados por los gobiernos militares, tiene su expresión más acabada, por espontánea y contra-normativa, en el Colectivo Acciones de Arte, CADA, que desde finales de la década de los años setenta marcaron un antes y un después de la plástica chilena, sobre todo en lo concerniente a su dimensión política.⁵⁹ A diferencia de las prácticas de los colectivos argentinos, éstas se realizaron durante la institucionalización del régimen militar, por lo que su quehacer fue mucho más complicado para lograr sus objetivos: producir sentido en el momento de dominio pleno de la violencia. Su acción es contemporánea, aunque no coetánea, del siluetazo, hay una suerte de intertextualidad política entre las dos estéticas.

Deudores de una política deconstructivista, los integrantes del CADA propusieron un espacio de acción política desligado de las militancias, armadas o ideológicas, en el que la acción estética era un fin en sí mismo, una denuncia desnuda de sus coberturas ideológicas.⁶⁰ No es una denuncia por la denuncia, es más bien un *anuncio* y una *enunciación*: la construcción de un mensaje nuevo, de una forma crítica de nombrar en el *aquí* del *ahora* (*hic e nuc*), de romper el continuo del tiempo de la violencia por la construcción de formas sensibles que *avisen* que las cosas no marchan bien.⁶¹ Los límites de este proceso de aviso están en su configuración formal y en su código de desciframiento, que por radicalizar la idea de una distancia de contenidos ideológicos militantes se dispersa en múltiples interpretaciones. La interpretación y sobreinterpretación de los anuncios estéticos del CADA es atrapada y encerrada en una red de múltiples significaciones, que para ser descifradas a plenitud requieren de una sofisticada y educada percepción del mundo, poco accesible a una amplia socialización.⁶²

Más allá de ubicar al CADA como una neovanguardia artística, lo que acá interesa es mirar su propuesta de politización del tiempo social de la violencia a través de la producción estética. A diferencia del GAC o del Colectivo Etcétera, el CADA no trabaja con el pasado como material de sus formas estéticas, se sirve del presente, pero no como un tiempo en su inmediatez, sino como un tiempo igualmente histórico. En la construcción de la estética de la temporalidad hay un presupuesto del *presente como tiempo histórico*, no

por pasado, sino por contener una multiplicidad de temporalidades posibles, que fueron derrotadas por el tiempo de la violencia social, por ser una zona incierta.⁶³ Esto se logró, más allá de las dificultades de desciframiento que suponía leer la maraña de significaciones, por la intervención directa del espacio urbano, por el uso irreverente y confrontador de la normalidad cívica impuesta por la fuerza.⁶⁴ No se sirvieron de grandes actuaciones, sino de sutiles transformaciones del entorno de la mundanidad, por medio de una reforma del entendimiento y por una reapropiación y adecuación de inconformista de la realidad social.⁶⁵

Quizá el trabajo de Lotty Rosenfeld sea el más representativo de este aviso de la negatividad histórica del tiempo presente. En 1979 las líneas perpendiculares sobrepuestas a las líneas de tránsito que dividían los carriles de las principales avenidas de Santiago en Chile, construyendo un camino de cruces, cuestionaban radicalmente la legitimidad política del gobierno militar. Cruces que sin duda remiten a su contenido religioso, como símbolos de la muerte, representantes de ausencias, se volvieron una forma de múltiples usos; en 1983 la misma cruz fue usada como parte de un slogan para criticar la primera década del gobierno militar, sólo que en lugar de estar inscrita en el suelo circuló en papeles con un NO detrás, formulando el símbolo NO+. Este símbolo, al igual que las formas estéticas del CADA era susceptible de interpretarse como mejor se pudiera o quisiera.

Otra expresión chilena, contrapuesta a las operaciones intelectualistas del CADA fue la que representaron Pedro Lemebel y Francisco Casas, dueto que formó las *Yeguas del apocalipsis*, que en los finales de la dictadura se presentaban como expresión del desánimo y la desazón social después de tres lustros de gobierno militar. Su famosa representación de la entrada de Pedro de Valdivia a Santiago en 1988, con dos hombres desnudos sobre una yegua, marca el inicio de una serie de actos fugaces, esporádicos e impactantes. Su estética fue la del escándalo, la denuncia grotesca (extravagante e irregular) sin límites morales ni formales. Más que parte de un proyecto estético definido, sus intervenciones eran una inesperada y espontánea irreverencia con el orden moral vigente y con la historia de violencia que lo sostenía. En una de sus presentaciones, en

1989, en la Comisión Chilena de Derechos Humanos, bailan descalzos sobre un mapa de América Latina cubierto de vidrios, representando con su sangre las muertes y desapariciones de la dictadura militar.

En sus intervenciones la historia opera como una realidad *escandalosa*, que en su desarrollo producía minorías excluidas, marginales que eran excresencias sociales, como los pobres y los homosexuales. Se servían del tiempo histórico para parodiarlo, para representarlo descompuesto, bizarro; su relación con el pasado no era interpretativa, ni analítica, era pragmática en función de operar como *materia* de la burla y dar *forma* a la sanción del orden hipócrita y conservador.⁶⁶ La sujetividad que prefigura esta estética es la de la *representación* que alivia momentáneamente, que intenta hablar por otros y desde otros, representar a minorías mediante la representación de un pasado reducido por la broma. El peligro al que se somete al tiempo histórico en el intento de desacralizarlo es adelgazarlo, tanto que puede ser autor referido a la broma misma, sin mantener una densidad social que esté por encima del acto paródico.

EX CURSUS. La historia en la institución arte

Pero si el criterio de autenticidad llega a fallar ante la producción artística, es que la función social del arte en su conjunto se ha transformado. En lugar de su fundamentación en el ritual, debe aparecer su fundamentación en otra praxis, a saber: su fundamentación política.

Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*

La producción simbólica de las artes ha sido, hasta ahora, el campo en el que la interpretación, análisis y crítica del tiempo de la violencia social ha tenido mayor profundidad. A diferencia del discurso de las disciplinas sociales ha abordado temas que no son accesibles para los parámetros epistemológicos académicos. La posibilidad de referir a realidades incompletas, oscuras, sin la necesidad de validar epistemes institucionales permite llegar a densidades interpretativas que recolocan la experiencia singular de los sujetos históricos. El juego entre lo general y lo individual permite que la estética desde la institución artística recomponga el decir sobre el pasado de la violencia, alejándolo de las necesidades pragmáticas del nivel prescriptivo del pensamiento

académico. En el arte no se juegan un decir verificable del mismo nivel que en los trabajos disciplinares, la construcción de verdades está en la dialéctica de la percepción, como participación activa que actualiza las presentaciones y/o representaciones de las formas sensibles.

Gracias a esta soltura es que las artes desde muy temprano lograron evadir las barreras de la censura y la autocensura impuestas por los órdenes castrenses, construyendo críticas mordaces y contundentes a las políticas sociales y económicas implementadas por el autoritarismo militar. En este proceso hubo un cambio importante en las técnicas y las formas de trabajo: un regreso a la pintura y un perfeccionamiento de las instalaciones y el arte artesanal.⁶⁷ Fuera por la denuncia directa o por las elipsis discursivas, a través de las cuales se decía sin decir o diciendo lo contrario. Esta producción sociosimbólica en todos sus niveles se sirvió de la crítica a la historia presente como materia, como tema, de sus tramas estéticas. Paradójicamente, también las artes, sobre todo la plástica, en los años noventa se sustrajeron de la necesidad de trabajar con el pasado reciente, construyendo más que interpretaciones simples figuraciones neoconceptualistas centradas en la subjetividad formal.⁶⁸

Este proceso de recuperación del tiempo histórico fue mayor y de más alcance en el periodo posterior a las dictaduras, en el que la posibilidad de hablar abiertamente del tema volcó la producción artística hacia el pasado, por la necesidad de resolverlo simbólicamente y de responder por la creación de formas sensibles a lo que otros pensamientos no habían podido o no habían querido responder.⁶⁹ Los años noventa son los de la sobreproducción de estéticas alusivas al pasado. Las más consistentes son las que continuaron con una producción que era previa a las dictaduras o que inició durante ellas, que mantenía una continuidad formal, y con ello un diálogo implícito entre las distintas versiones de una estrategia de representación. El pasado también fue la materia para que una generación de jóvenes artistas creara sus estéticas y en ellas sus crítica a la realidad social inmediata.

Los límites de estas formas son parte de los límites críticos del arte institucionalizado en el siglo xx: su ostracismo elitista; su dificultad apreciativa, propia de una educación

estética elaborada; su aislamiento, reducido a museos o exposiciones temporales en espacios públicos selectos; su formato de difícil difusión pública, pensado para ser resguardado y exhibido en museos.

Tal vez la literatura y el cine son las expresiones que logran ampliar su espacio receptivo y completar de manera plena el círculo estético, como productoras de percepción y como materiales de la percepción, más allá de la contemplación aurática del arte institucionalizado.⁷⁰ Estas dos expresiones fueron los canales de reparación y reconstrucción de espacios y formas de simbolización que habían sido ocupadas por el silencio o la indiferencia.⁷¹ Esto no significa que no presenten limitaciones de accesibilidad como las otras expresiones del campo artístico, pero logran superarlas en algunas ocasiones.

Para el caso importa hacer un breve repaso sobre dos obras literarias que marcan un antes y un después en relación al tratamiento de la historia. La primera es *Respiración artificial* de Ricardo Piglia, en la novela se plantea el problema de saldar una deuda con el pasado argentino en una época de crisis.⁷² La vida de Enrique Osorio es el motivo para el intento genealógico de reconstrucción del pensamiento que fundamentaba a la Argentina militarizada. Aquel extraño protagonista de la novela es el eje de *la (H)historia* por reconstruirse a lo largo de la trama, que resulta análogo a la historia argentina del siglo XX. Una suerte de fascinación por los fracasos sirve de motivación para “hacer la historia de las derrotas”.⁷³ En la novela hay un juego con los tiempos y con los espacios nacionales, dislocando la percepción aceptada que se tiene de ellos.⁷⁴ La relación con el pasado argentino que propone Piglia, se centra en la historia de la vida de un personaje del que sólo quedan ideas, que dialogan con las ideas de otros sujetos vivos, en tanto éstos puedan recuperar y actualizar las experiencias de los muertos; el pasado es puesto en tensión desde su reclamo en el presente. Piglia propone indagar la verdad de lo histórico a partir de lo ausente, de lo suprimido, lo que está debajo de las derrotas y que constituye verdades latentes; cuya relevancia reside en que no se ha materializado y su vía de continuidad es la experiencia o la inscripción silenciosa en los espacios de lo social.⁷⁵ La fantasmagoría es una constante en la construcción histórica (grado cero de la

antropología histórica y de la antropología política) la muerte como elemento constituyente de la utopía social, muerte que se actualiza en el recordar experiencias pasadas.⁷⁶

Del otro lado de la cordillera, Diego Maquieira escribe *La Tirana*, una alegoría poética de la historia chilena a través de un personaje colonial que vive en las voces y experiencias de diversos personajes chilenos del siglo xx.⁷⁷ La circularidad del tiempo histórico tiene como centro de retorno a Chile de los años setenta, contrapuesto con el Chile mítico de 1492. En ir y venir la historia se conecta con la historia del mundo, con los personajes que algún eco guardan con la historia chilena. La vida de La Tirana, contada entre soliloquios y diálogos interrumpidos, es el resultado de la violencia que arrebató, que cancela, como la inquisición, aquellos actos fuera de lugar.⁷⁸ El discurso de *La Tirana* sintetiza, en una tensión disyuntiva, los ecos de múltiples voces colectivas, de sonidos olvidados o encriptados por el tiempo homogéneo, que se expresan en su densidad histórica cuando disminuye la confianza en la inmediatez del habla.⁷⁹ Es la expresión mestiza de un decir que no reconoce una raíz única, que se mira sí mismo como polifacético, cambiante, desestructurante, pero que para hacerse oír se unifica.⁸⁰ El decir se fundamenta sobre una historia que no cesa de retornar, a veces idéntica, a veces deformada, para dar cuenta del derrumbe del mundo en el ahora, del fin del sentido; expresado en un camino complejo del erotismo, castigado y reprimido, deseado y realizado en conflicto, que tiene como fondo la gran ciudad y su marginalidad necesaria.⁸¹

Estos dos trabajos literarios refundan la relación del decir de la ficción con el pasado histórico. Para hablar del presente hacen un viaje de múltiples escalas históricas, en las que van descubriendo los procesos sociales soterrados, ocultos por la narrativa ordenada del discurso nacionalista, entonces develado como imposible. Este tipo de literatura piensa, a contracorriente, que la sociedad vive en una crisis permanente, en una constante de imposibilidad; por lo que se ocupa de la narración de ese imposible.⁸² En estas dos textualidades, el tiempo del ahora es una síntesis incompleta de múltiples realidades, de muchas formas de construir mundo de vida y de practicarlo.

Estética en el laberinto de la memoria

*Una sorda feliz
se jactó de nuestro fin
Tirar sin lanzar
No, no llega el dolor
y si es lo peor
muerto vivo mejor
Los Tres, La espada y la pared*

La respuesta institucionalizada al problema estético para socializar el pasado, como correlato formal de la “transiciones” democráticas, se fundamentó en una lógica de *anestesiamento* de la politicidad de lo sensible.⁸³ El sentido del mundo, desarticulado por el pasado de la violencia social, se construía como un escenario de ruinas, de restos inconexos unidos por el método del perdón y la culpa; el estado daba disculpas, la izquierda pedía perdón pública o privadamente; la sociedad abstracta se presentaba como corresponsable de la catástrofe. Resultado de la recomposición de las relaciones sociales se construyeron abstracciones, desde la dinámica cotidiana, para articular el presente con el pasado, pero no como proceso de análisis crítico, sino como estrategia de vuelta de ciclo.⁸⁴ La reconciliación fue el eje ideológico de la despolitización de la lectura del tiempo histórico, sostenido por un debate que se convirtió en decorativo, entre la memoria y olvido, afirmando la fragilidad de la “democracia” sobre el lugar del autoritarismo.⁸⁵

La forma estética de este debate se sirvió de lo monumental de la memoria, que mantenía latente un conflicto ideológico sobre el *qué del pasado*, entre grupos en pugna por la dirección del retorno democrático (entre aquellos que preferían el olvido y aquellos que querían el recuerdo como marca de la reconciliación).⁸⁶ Pero este conflicto no expresaba los pasados derrotados y sus proyectos de construcción de una dirección alternativa de la vida colectiva, se centraba sobre la legitimación del nuevo orden, que se reconocía como el único posible: el de la democracia neoliberal.

La autoenajenación pública se expresó como un discurso vaciado de conflictividad política, sostenido por un frágil y ornamental consenso sobre las nuevas reglas de

convivencia social, que no ponían en crisis al autoritarismo, sino que lo maquillaban, lo edulcoraban, para presentarlo como fuera del orden social. La violencia militar se travistió como violencia económica, en un tiempo presente ajeno a cualquier discusión sobre los contenidos y las formas de las relaciones sociales, sobre la redefinición de lo común después del asesinato de la comunidad. Para operativizar y gestionar la “democracia” se sobreestetizó el pasado, volviéndolo una más de las mercancías del mundo mediado por imágenes.⁸⁷ El pasado se mitificó, se volvió una narración que contaba de otra forma los hechos concretos. De este fueron responsables varios actores políticos, incluidos los críticos “progresistas”.⁸⁸ Ante la incomodidad de abordar la vigencia de la catástrofe del mundo de vida, institucionalmente se prefirió construir formas vacías de contenido, convirtiendo a la memoria en lo que no es: una sobreacumulación de recuerdos inconexos, tramas significativas carentes de ejes político-culturales de articulación.

En la democracia la contradicción política y los sujetos-prácticos en conflicto fueron expulsados del mundo, fuera de una totalidad de sentido, en la medida que el sinsentido se convirtió en la forma dominante de coexistencia en el espacio público, la realidad social se volvió un presente eterno, autorreferencial, explicable por sí mismo. La nación que atacó a sus miembros hasta extinguirse a sí misma se intentó reconfigurar bajo el principio del olvido o del recuerdo censurado, que omite por la generalización, que borra la vida de miles de personas al convertirlas datos para el intercambio de informaciones horribles, que encubren la experiencia y los proyectos políticos en pugna por medio de la insensibilidad por la sobreexposición al terror, reduciendo la memoria a un simple proceso de acumulación de información, un mero instante que omite las contradicciones por la manipulación de las diferencias. Esta memoria “satisfactoria” reifica al pasado para imponer silencios en el presente a todos aquellos que hablen de futuros alternativos.⁸⁹ Estrategia que impide el reconocimiento de los sujetos-prácticos con su propia realidad, que se construye alejada de toda experiencia concreta; la historia de esta forma tiene dos caminos posibles: se vuelve intercambiable por su carácter inmaterial o el lugar en el que no pasa nada, la amplitud semántica es tan volátil que no hay código que sirva para ordenar los hechos.⁹⁰

La museificación del pasado convierte al tiempo histórico en una eterna repetición, reproductibilidad para la exhibición, representación que ahora ocupa el lugar de la comedia, en el mejor de los casos de la tragicomedia.⁹¹ La estetización de la memoria del pasado de terror, que se sostiene por la institucionalización de fechas emblemáticas y la verborrea vacía de los discursos políticos, repite la información hasta volverla inocua, excediendo cualquier voluntad de producir o no memoria y haciendo peligrosa a la verdad.⁹² Este es el correlato de una política de amnesia, que omite pensar el pasado desde la violencia que fue parte de una pugna por proyectos de mundos posibles: el olvido del pasado conlleva un olvido del futuro.⁹³

La política de amnesia se acompaña de la amnistía, del perdón y la reconciliación, cuyo epitome fue la política de restitución de daños, el ponerle precio a la vida. La triada anestesia, amnesia y amnistía ha sido una fórmula eficaz para borrar de la experiencia un tiempo histórico que reclama ser interpretado.⁹⁴ Como resultado hay una orfandad de tradiciones políticas. La estetización de un pasado y su reducción a cifras ha vaciado las posibilidades evocativas del lenguaje, mientras se consolida el lenguaje único de la vida mercantilizada y gobernada por el capitalismo neoliberal.⁹⁵ En el exceso de democracia se administra el proyecto socioeconómico que sólo pudo ser instalado por la fuerza de las armas y del terror burocrático.

En oposición a la política de silencio y autocensura, hay una fuerte movilización por la reconstrucción de la memoria como experiencia activa, cómo traer al aquí y al ahora el pasado de horror para darle un lugar de vida entre tanto borramiento de muerte. La estética de la memoria, la sensibilidad del mundo de vida que motiva está marcada por una huella indeleble del qué hacer con los sueños fracasados de los años setenta. El límite lo define la demanda de no borrar el tiempo y las experiencias que hay de por medio, para no hacer del pasado un presente sin más. Esta política del sentido no está anclada por aquello que es indecible, sino por la necesidad de decir.⁹⁶

En respuesta hay una multiplicidad de políticas de la memoria que están proyectando una sensibilidad distinta, la restitución de un sentido del mundo de vida, replanteando la posibilidad de volver a pensarlo como una totalidad y no como una realidad en

fragmentos, en la que el pasado está fuera o sólo aparece como cifra. La parodia ha sido una forma recurrente de exponer las miserias del mundo democrático y las pesadillas capitalistas que sustituyen a los mundos soñados.⁹⁷ Parodia e ironía develan las mezquindades de la clase media y la burguesía que fueron cómplices del terror de estado, sirven de estrategias contra-discursivas para denunciar las tramas ocultas del poder detrás de la violencia y el exterminio, que por más que parezca lejano sigue manejando los destinos de las naciones del Cono Sur. El sentido de duda que provoca la parodia se genera por lo que queda en medio de la parodiado y lo parodiante.⁹⁸ La parodia en la estética del tiempo histórico se opone a la burla del mercado, que como economía de afectos enlata los sentimientos y los distribuye en un mercado de sensibilidades signado por lo efímero, por lo deleznable. La parodia es el pre-texto de una política de sensibilidad que confronta, que interpela desde un presente sostenido por las ruinas del pasado, en un intento por construir desde la negatividad, de lo indeterminado, un nuevo sentido de la existencia que trascienda las simplificaciones discursivas de las fechas fatídicas.⁹⁹ Una de las formas más recurridas de esta estética fue el collage, un dispositivo que une el reciclaje de símbolos y la resignificación crítica de la realidad.¹⁰⁰

Como hay palabras universales para hablar de las experiencias trágicas, sólo quedan compromisos comunitarios de hacer y rehacer un futuro-pasado. Ir contra la fetichización de la historia y la memoria, contra su uso que sirve para naturalizar el presente en lugar de cuestionarlo.¹⁰¹ Antes que certezas históricas, se lucha por mantener a la historia como un campo de preguntas abiertas. La *gesta* estética no termina, la lucha por la producción de sentido del mundo de la vida no sólo depende la percepción, sino de los lineamientos políticos que la articulen. El límite de las estéticas del tiempo histórico está en la (im)posibilidad de integrar los proyectos políticos en la reconstrucción de un espíritu de la revuelta, es decir, en la reactualización de la revolución, o formas apasionadas de vivir la política en las que valga morir (metafórica o literalmente).¹⁰²

Finalmente, hay que señalar a los grupos de investigadores sociales cuyo objetivo es la construcción de espacios de memoria y de insumos para la memoria. Se han dedicado a la difusión constante y actualizada de los sucesos de la década del terror. Para ello han

tomado la tarea de hacer archivos de la memoria, recuperando documentos de los cuerpos de seguridad, edificando acervos de historia oral, gestionando la reutilización de los espacios que funcionaron como centros clandestinos de detención para museos. Uno de los mayores retos a los que se enfrentan para lograr transformar la información sobre el pasado en experiencia para la vida y en una nueva sensibilidad de lo cotidiano, es el de trascender la lectura de un tiempo infausto o un tiempo ejemplar: un tiempo sólo de horror o sólo de resistencia.¹⁰³ Como parte de este reto quedan pendientes de explicar realidades sociales, que no han sido aprehendidas por las narrativas de la memoria, que son las de todos aquellos que vivieron en la dictadura sin estar a favor de ella, en plena conciencia del imperio del terror pero incapaces de construir salidas o resistencias amplias; así como la de los que vivieron la dictadura simulando que nada pasaba, construyendo estrategias de habitabilidad desde la omisión. El reto es el de pensar una historia como totalidad, no con el afán de diluir las responsabilidades colectivas e individuales en un todo amorfo, sino para avanzar en la explicación compleja del proceso de instauración del terror. El dilema no es explicar cómo un grupo medianamente reducido armó un proyecto de eliminación sistemática; sino como un grupo más amplio de personas decidió participar o no participar en la reproducción de dicho proyecto.

¹ Jorge Edwards y Jorge Guzmán, eds., *Chile en la mira: proposiciones y conjuros para llevar el fin de siglo*. La visión de Edwards parece contrastar con la mayoría de los textos, pero devela sin conflictos algo que es común a varias de las versiones recogidas en el libro; sobre el Chile del fin de siglo dice “Sin memoria no hay país, no hay conciencia, pero sin olvido no hay posibilidad de una sociedad civil reconciliada. En otras palabras, la justicia no me parece menos necesaria que el perdón y la reconciliación.” Edwards, “Chile, Polonia, ninguna parte”, p. 31. Estas ideas, en distintas versiones, fueron común a un amplio grupo de intelectuales conosureños, particularmente chilenos.

² “A veces tengo la impresión de que el 11 de septiembre nos quiere amaestrar. A veces tengo la impresión fatal de que el 11 de septiembre nos ha amaestrado de forma irreversible”. Roberto Bolaño, “Una proposición modesta”, p. 214. El título del ensayo recuerda, irremediabilmente al gran ironista Jonathan Swift, que ante el problema de los niños pobre en Dublín escribe su clásica *Una modesta proposición*.

³ El escritor Jorge Guzmán llamó a esto el proyecto desigualitario, en un país en el que se cuida a los ricos para que mantengan sus diferencias. “Chile hoy”.

⁴ En otro ensayo del libro compilado por Edwards y Guzmán, Darío Osés usa una interesante metáfora para reconocer que el país de las botas militares existía antes de 1973, aunque no se quisiera ver. Para el escritor “Chile fue como un perro de la casa, que una noche cualquiera contrae la rabia, desconoce a los amos, les muestra los colmillos, les ladra, los muerde”. Osés, “Los mitos del Chile con botas”, p. 50.

⁵ “Llegando a este punto, lo presiento, más de un presunto lector se dirá a sí mismo (y luego correrá a comunicárselo a su más próximo congénere): Bolaño dice que Parra es el poeta de la derecha y Neruda el de la izquierda. Algunos no saben leer.” *Ob. cit.* P. 216. No hay que olvidar que Parra mantuvo una postura ambigua con el mundo conservador.

⁶ León Ferrari, artista plástico argentino, se ha caracterizado por construir piezas provocativas, teniendo como temas constantes la violencia y la guerra. Su famosa “La civilización cristiana y occidental” (1965), que presentaba un Cristo crucificado en un F-14 (bombardero estadounidense), inaugura un periodo de producciones que critican la violencia y el autoritarismo. Andrea Giunta dice sobre esta obra que es una imagen-manifiesto, a través de la cual se hace una completa denuncia de la política estadounidense en Vietnam. El artista tiene un amplio número de trabajos que hacen crítica desde la sátira del proceso dictatorial. Ver *Vanguardia, internacionalismo y política. Arte argentino en los años sesenta*.

⁷ Cfr. Andrea Giunta, “Cuerpos de la historia: vanguardia, política y violencia en el arte argentino contemporáneo”.

⁸ Este vaciamiento de la dimensión ética, subsumida a la lógica del perdón, es deudora de una lectura rápida e incompleta de la apertura al Otro, que, a su vez, sólo se entiende en el llamado fracaso de los universales (en su expresión de metarrelato). En el campo historiográfico esta postura contra la ética ha llevado a formulaciones sostenidas sobre la decisión en el momento de indecibilidad (la aporía), en las que los significantes pueden ser intercambiados unos por otros; de manera que la respuesta al llamado del Otro nunca es renovable, pues no hay un universal que la sostenga, por lo que siempre dependerá del momento del *diferendo*. Esta lectura voluntarista e individualista la llama Keith Jenkins una moral sin ética, o una decisión siempre volátil en el mundo de las posibilidades. Ver *¿Por qué la historia?* Alain Badiou ha señalado los límites de una cierta garantía ontológica de la otredad, ya que el Otro siempre mantiene una relación de semejanza que complica la apertura a su alteridad; el Otro no siempre es tan otro, por lo que se requieren mediaciones que estén más allá del encuentro casuístico con él, es decir, una renovación política y poética de los universales. Ver *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*.

⁹ En Chile la disputa del espacio público de la memoria es desmesurada, la política del perdón y la reconciliación expresada en el espacio público ha llegado a extremos de patetismo. Dos ejemplos. Primero, en 2003 se cambiaron las placas del Memorial a los detenidos desaparecidos y ejecutados políticos, ubicado en el cementerio general de Santiago, ya que la lista de nombres se iba a modificar porque había errores de omisión y de mala escritura. Esta indolencia ante la pérdida y el abandono de las ruinas de la demolición Volodia Teitelboim las llamó “una doble muerte”. El escultor Luis Patro la resucitó: recogió, juntó y rearticuló los desechos de la mala memoria para construir un mapa de Chile hecho con los restos de los nombres inscritos en mármol. Ver *Memoria de piedra. Catálogo de la exposición*. Segundo, a finales de 2010 se inauguró en Santiago, en la comuna de las Condes, una de las más ricas de la ciudad, un monumento a Jaime Guzmán, reconocido como el arquitecto de la constitución chilena de 1980 y del andamiaje legal del gobierno golpista. Otra vez una placa de mármol es el material por medio del cual se construye una interpretación del pasado histórico en el espacio público.

¹⁰ Acá hay una amplia discusión sobre lo sensible y su relación con la construcción de conocimiento, la psicología desde la gestalt, que basaba su propuesta gnoseológica en la producción de figuras o formas del entendimiento desarrolladas por los sentidos, hasta el constructivismo, que piensa el conocimiento como un proceso en construcción que inicia con la percepción sensible del mundo. Otras propuestas psicológicas se han ocupado del tema de la percepción como acto subjetivo de codificación y sistematización de sensibilidades. Ver Rolando García, *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de los sistemas complejos* y Jean Piaget y Rolando García, *Psicogénesis e historia de la ciencia*.

¹¹ Cfr. Terry Eagleton, *Estética como ideología*.

¹² Cfr. Theodor Adorno, *Teoría estética*. Este autor concluyó su crítica a la racionalidad moderna, iniciada en la *Dialéctica del iluminismo*, con una crítica estética, pasando de una instrumentalidad del logos a una autonomía total de las capacidades creativas del ser humano, a través del despliegue de la negatividad de la forma, que niega y transforma la realidad abriendo hacia la percepción las posibilidades de la libertad (esas que son negadas constantemente en el ritmo capitalista de la existencia). Esta razón estética establece un debate, siempre inconcluso, entre lo que *se quiere ser* y lo que *se puede ser*. El límite de esta teoría estética está en su clausura exclusiva al terreno del arte, que Adorno piensa como autorreferencial, como único espacio de la vida social en el cual se puede realizar la autonomía.

¹³ “La experiencia estética es considerada como una esfera en que el individuo queda transitoriamente eximido de sus responsabilidades sociales expresadas, exceptuado del ritmo administrativo de su cotidianidad como sujeto de trabajo, de conocimiento, de obligación y decisión moral, y de inscripción política.

Ciertamente, también acá podrá probarse una pertenencia al colectivo, sólo que esa prueba es indirecta y más que una prueba es una especie de postulado.” Pablo Oyarzún, *El rabo del ojo*, p. 53.

¹⁴ Hans Robert Jauss permite ubicar en otro terreno a la experiencia estética, más allá de la simple contemplación educada del arte, para mirarla como un acto de disposición a la recepción y a la construcción de otro tipo de experiencias para la vida, desde el despliegue pleno de las capacidades perceptivas. Lo importante de su teoría estética centrada en la percepción, es la trascendencia del terreno del objeto artístico y, por tanto, de su creador; centrándose en cambio en el receptor. Ver *Pequeña apología de la experiencia estética*. Adolfo Sánchez Vázquez ha hecho importantes observaciones a los límites de la estética de la recepción, que implica dos polos creador y receptor, obra y percepción, que aunque dinamizados siguen separados. En cambio, Sánchez Vázquez propone una estética de la participación, como una *praxis* doble, constante y siempre incompleta, cuya característica es siempre buscar completarse aunque no lo logre. Las obras siempre están *abiertas* a su actualización, requieren, por tanto, de una participación activa que las intente cerrar. Ver *De la estética de la recepción a la estética de la participación*.

¹⁵ Cfr. Bolívar Echeverría, “Arte y utopía”. Herbert Marcuse decía que “el arte es un modo de experimentar el devenir del objeto: lo ya-dado no interesa. El proceso artístico es, por consiguiente, la liberación del objeto del automatismo de la percepción, que distorsiona o restringe la existencia en acto y la posibilidad futura de las cosas. En consecuencia, puede decirse que el arte descubre y crea una nueva inmediatez, que aparece solamente con la destrucción de lo viejo. Esta nueva inmediatez se obtiene con un proceso de amnesia: imágenes, ideas conceptos conocidos dese hace mucho, hallan en el trabajo del arte su representación y su verificación sensible.” “El arte en la sociedad unidimensional”, p 187.

¹⁶ Cfr. Pablo Oyarzún, *Arte, visualidad e historia*.

¹⁷ Cfr. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

¹⁸ Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*. No obstante la dialéctica entre ambas, la producción es el lugar donde el proceso *recomienza*.

¹⁹ La discusión sobre la técnica es muy amplia, y no tiene sentido intentar recopilarla acá. Sólo unos breves señalamientos siguiendo a dos filósofos opuestos cuyas obras pueden complementarse. Martin Heidegger ubica al problema de la técnica, más propiamente el de la esencia de la técnica, más allá de la visión instrumentalista para llevarlo al terreno de la verdad; para ello dice que la técnica moderna es un *desocultar provocante*, que excede al sujeto, que lo convoca, por lo que éste tiene que *establecer* la naturaleza como una constante en la que la técnica sería un compuesto que compone, develando la verdad, cuyos resultados son *productos* que a su vez *producen* una configuración del mundo. La técnica *dispone*, en un *lugar* y de una *forma*. Aunque el estado de dispuesto es de suyo ambiguo, ya remite a la técnica hacia *el peligro*, al tiempo que puede abrir las puertas hacia una salvación. Ver *La pregunta por la técnica*. Por otro lado, Walter Benjamin aborda el problema de la técnica desde el problema del lenguaje, al reconocer que hay un lenguaje de la técnica (al igual que un lenguaje del arte o de la justicia) que no es el lenguaje especializado de los técnicos. Para Benjamin el lenguaje es una forma de comunicación de contenidos esenciales, en la que el conocimiento ocupa un lugar importante, un acercamiento a lo inmaterial del ser lingüístico de las cosas del mundo. Pero cuál es la esencia de la técnica según este filósofo alemán. La técnica es una forma de encuentro entre el sujeto humano y sus productos, llevando la relación del sujeto con el mundo más allá del productivismo capitalista y de su correlativa idea de progreso. La técnica es una manera de acercamiento ilimitada en el tiempo del ahora de lo que antes estaba en *otro tiempo* (en el pasado de la tradición o en el futuro del progreso): el desarrollo pleno de las capacidades creativas. La técnica es el proceso de dar forma al mundo, de transformar la realidad, disolviendo la oposición *estéril entre forma y contenido*. A la técnica instrumentalista, Benjamin opone la técnica lúdica, que se preocupa por producir cosas y formas emancipadas y para la emancipación, experiencias politizadas por la refuncionalización de los aparatos y materiales existentes para la creación de nuevas formas, del mundo y de la vida. Ver *El lenguaje en cuanto tal y el lenguaje de los hombres, La obra de arte en la época de reproductibilidad técnica y El autor como productor*.

²⁰ Norbert Elias analiza los procesos de normalización de las prácticas cotidianas como elemento fundante de una nueva socialidad, moderna, en la que los sujetos, convertidos en individuos, deben comportarse “civilizadamente” ante los demás. Este proceso de comportamiento racionalizado requirió para hacerse efectivo de la transformación de los espacios de socialidad y de los usos temporales que se les asignaba. Ver

El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Otra de las expresiones de este reacomodo de lo sensible del mundo de vida tiene que ver con la socialización del tiempo, como pauta ordenadora de la mundanidad del tiempo social. Ver Jaques Le Goff, “Tiempo de la iglesia y tiempo del mercader en la Edad Media”. Este proceso de creación y organización del tiempo social tiene una peculiar forma en la reproducción de la vida industrial, en la que el tiempo para servir a la reproducción de la valorización del valor se tiene que masificar y homogeneizar en estancos diferenciados y articulados por dos ejes: el trabajo y el ocio. Ver E.P. Thompson “Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial”.

²¹ Bolívar Echeverría, “Imágenes de *blanquitud*”. Para este filósofo la blanquitud fundamenta un racismo distinto al del color de la piel; por el contrario, construye una política de segregación y exclusión sobre la base de la adecuada reproducción del *ethos* capitalista, del cumplimiento de la demanda de un comportarse aséptico, necesario para la reproducción del sistema capitalista. Esta idea es cerca, y complementaria, a la del mestizaje colonial andino que elabora Silvia Rivera Cusicanqui, que analiza las relaciones identitarias en Bolivia como resultado de la segregación y de la reproducción de un colonialismo interno que rebasa los límites formales del color de la piel.

²² Lo urbano se entiende aquí no como un resultado, un objeto, sino como un proceso de producción de espacialidad, cuya realidad concreta es por excelencia la ciudad pero no se reduce a ella, ya que no se limita al conjunto organizado de las formas del espacio habitable, sino al proceso de articulación de actividades prácticas y de las significaciones que tienen en la reproducción material de una espacialidad. De tal forma, que puede reconocerse una dimensión urbana en espacios rurales, que se organizan por esquemas de comportamiento que no son propios de su espacialidad (p.e. el consumo de ciertas mercancías, la organización de actividades en el espacio privado, etc.). Cfr. Henri Lefebvre, *De lo rural a lo urbano* y David Harvey, “El urbanismo y la ciudad. Un ensayo interpretativo”.

²³ Marx había prefigurado esta singularidad del mundo de las mercancías, siempre ligada a la producción, al decir que ésta da al consumo: 1) su material, su objeto; 2) su carácter determinado (“el objeto no es un objeto general sino un objeto determinado, que debe ser consumido de una manera determinada, que a su vez debe ser mediada por la producción misma”); y 3) “provee un material a la necesidad [de consumo] y una necesidad al material”. La producción crea al consumidor. Ver *Ob. cit.*, p. 42. Aunque la posmodernidad tardía se prefigura una inversión, se consumen experiencias que demandan objetos, invirtiendo la relación clásica, diríamos burguesa, de la posesión de las mercancías como garantes de una posición social; en su lugar se poseen experiencias reificadas en objetos intercambiables, como la experiencia del consumo de productos orgánicos, o el vegetarianismo, o el comercio justo, etc. Ver Slavoj Žižek, *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*.

²⁴ Bolívar Echeverría ha llamado a este fenómeno la (norte)americanización de la modernidad, que sobrepasa, desmesuradamente, los presupuestos de la versión realista de la modernidad; en esta versión radicalizada, el mundo de la penuria es sustituido por el del pleno goce, por el del desarrollo de la autarquía absoluta, expresada en la figura del triunfador (*the winner*), destinado a vencer los obstáculos. La conquista eterna se expresa en una artificialidad naturalizada, una vida evanescente que en su velocidad oculta su serialidad, su homogeneidad industrial. Ver “Modernidad americana (calves para su comprensión)”.

²⁵ Para Debord el espectáculo en el orden capitalista avanzado no es un mundo de imágenes, sino un mundo mediado por ellas, no es que se viva en la apariencia, sino que ésta sirve para ocultar la negación de la vida histórica que hay detrás de la circulación de mercancías. Ver *La sociedad del espectáculo*.

²⁶ Una forma de consolidar esta dimensión estaría en lo que Michel Foucault identificó como la mirada disciplinaria, la mirada burocratizada que sujeta a la percepción sensible, la norma hasta hacer de ella una actualización de un poder que es externo a ella.

²⁷ Esto lo ha analizado con detalle para la posmodernidad Frederic Jameson, que ubica al pastiche como la forma por excelencia de la sobre producción estética del capitalismo tardío. Ver “La lógica cultural del capitalismo tardío”.

²⁸ Kevin Lynch construyó el concepto de mapa cognitivo para explicar las formas en las que se construyen las imágenes de la ciudad por sus diseñadores y sus habitantes, que sirven como formas de organizar la habitabilidad de los espacios. Ver *La imagen de la ciudad*. Walter Benjamin decía que “No orientarse en una ciudad: esto quizás sea poco interesante y banal. Para eso se necesita desconocimiento y nada más. Pero perderse en una ciudad –igual que uno se pierde en un bosque– es algo que requiere ya una formación

distinta. Para ello, letreros y nombres de calles, transeúntes, tejados, quioscos, o tabernas tienen que hablarle a callejeante como ramas que crujen en el bosque bajo sus pies, como el espantoso grito de un avetoro a lo lejos, como la súbita calma de un claro del bosque en cuyo centro un lirio ha brotado.” *Crónica de Berlín*, p. 193.

²⁹ Ver Susan Buck-Morss, “Imaginando el capital: la economía política en exhibición”.

³⁰ Ver Fredric Jameson, “Cultura y capitalismo financiero”.

³¹ Ver Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*.

³² Ver David Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*.

³³ El sujeto abstracto que surge de esto es aquel “que hace de sí su propia ficción coyuntural, es un sujeto que ya no se comporta respecto de sí mismo en el modo de la pasión, de la raigambre afectiva. Un sujeto que descrea de las ilusiones que lo hicieron posible históricamente como magnitud entitativa, es también un sujeto que entiende que su viabilidad actual tiene más bien que ver con no tomarse demasiado en serio y, sobre todo, con mantener el control.” Pablo Oyarzún, *La desazón de lo moderno. Problemas de la modernidad*, p. 80.

³⁴ El desarrollo de estas presuposiciones permite entender de alguna forma porque las *madres* se separaron en los años ochenta. La llamada línea fundadora reconoce el carácter jurídico del detenido-desaparecido e implícitamente su muerte, por lo que aceptaron participar de las compensaciones económicas que otorgó el gobierno de Alfonsín. La otra parte de las *madres* no reconoció la muerte de sus hijos por no haber restos que así lo demuestren.

³⁵ Cfr. Estela Schindel, “Las pequeñas memorias y el paisaje cotidiano: cartografías del recuerdo en Buenos Aires y Berlín”.

³⁶ Ana Longoni desarrolla detalladamente esta historia en la “Introducción a *El siluetazo*”.

³⁷ Julio Flores relata que cuando hacía las siluetas: “estaba tirado en el piso y estaba haciendo siluetas, cuando se me acerca un señor, norteño, con su esposa, y me habla, me dice: ‘¿Me puede hacer a mi hijo?’. Y lo miré a mí me sonó, yo estaba dibujando y que me digan ‘¿Me puede hacer a mi hijo?’ me descolocó.” Testimonio en el libro de Juan Romero y Marcelo Lo Pinto, *Arte, política y pensamiento crítico*.

³⁸ Eduardo Grüner, “La invisibilidad estratégica, o la redención política de los vivos”.

³⁹ Contemporáneo al siluetazo son las acciones estéticas de la neovanguardia chilena, con la que comparten fundamentos políticos, con diferentes expresiones formales. De la experiencia chilena Pablo Oyarzún decía que “lo que esta producción reconoce como su no-saber es de sustancia *histórica*. Es la historia misma del país que se experimenta como extrañamiento, como perplejidad ante un pasado que alojaba lo impensable, como actual ajenez y exilio interior.” *Arte, visualidad e historia*, p. 228.

⁴⁰ El crítico de arte Gustavo Buntinx calificó al siluetazo como un mesianismo político de redención e insurrección, una resurrección mítica que llenaba el vacío por la denuncia del vacío. “Desapariciones forzadas/ resurrecciones míticas”.

⁴¹ Este ejercicio de crítica de la ontología negativa de la represión y la tortura, se repitió en 1997 cuando el fotógrafo Marcelo Brodsky montó una exposición sobre los alumnos del Colegio Nacional desaparecidos durante la dictadura, entre los que estaba su hermano. Sobre la exposición reflexionó Martín Caparrós, estudiante del Colegio Nacional durante la dictadura, decía: “Durante esos años, en general, nuestros compañeros muertos se quedaron sin historia propia, los recordábamos sobre todo en algunas marchas contra sus asesinos y en los aniversarios de sus secuestro... *Como si de ellos quedara sobre todo su muerte.*” “Apariciones”, p. 10.

⁴² El ejemplo más reciente su la omisión que en el Museo de la Memoria, donde es reducido a una manifestación casi-delinuencial, una expresión “radical” de descontento. No se logra reconocer la labor política que motivó el Frente en Chile, tanto para la izquierda, con la que rompe, como para la derecha, con la que pelea.

⁴³ Cfr. Tomás Moulián, *Chile actual. Anatomía de un mito*.

⁴⁴ Cfr. Horacio Banega, “La memoria como pensamiento corporal”.

⁴⁵ Una reflexión que hacía Nicolás Casullo sobre el tránsito entre época hacia finales del siglo XIX y principios del XX, es susceptible de aplicarse al tránsito de épocas que vivieron lo *hijos*. “En los bordes de una cultura, de un mundo histórico, la palabra aparenta crujir y descifrar los itinerarios que la habitan, agonizar y condenarse a iluminaciones distintas; traducirse, para conservar los sonidos ajenos que ya no se

entenderán, y los propios, que son apenas invenciones. Lo que para el centro es sólo franja de horizonte en su vastedad, para las comarcas provincianas de una *civilita* significan traslación y sospecha frente a la realidad depositada, infinita recreación ficcional de su destino. En este sentido, identidad insómnica, palabra que desentraña la libertad de su impotencia, y sin pretenderlo deviene crítica.” “Viena y mitteleuropa: resplandores del ocaso”. p. 12.

⁴⁶ Cfr. Gregorio Kaminsky, *Escrituras interferidas. Singularidad, resonancia y profanación*.

⁴⁷ “Conversación con H.I.J.O.S. 8 de septiembre de 2000”

⁴⁸ Hacia finales del siglo XX, Diamela Eltit haciendo un balance del tiempo histórico decía: “El siglo ha terminado y, sin embargo, mantiene cuotas de desajuste, pequeños territorios que parecen no pertenecer a una *historia reconocible* porque anudan demasiados tiempos, un sin número de irregularidades, una cantidad impresionante de reflejos.” (Subrayados míos). “Sociedad anónima”, p. 82.

⁴⁹ Rodrigo Sandoval y Diego Ortolani, “De escraches y funas”.

⁵⁰ Anécdota no en el sentido de curiosidad, sino como relación breve de detalles no publicados, no divulgados. Acá se puede hacer una analogía de la propuesta de Pablo Oyarzún respecto a la construcción de la historia de la filosofía a través de la anécdota. *El dedo de Diógenes. La anécdota en filosofía*.

⁵¹ El historiador chileno Miguel Valderrama, haciendo una lectura de Heródoto, dice que la historia, como historiografía, es lo intratable en la propia comunidad, que al presentarse a la comunidad suspende la catástrofe que lo intratable anuncia. Lo intratable sería el continuo proceso de construcción de diferencias, desde un nosotros opuesto a un enemigo, otro absoluto. Ver *Heródoto y lo insepulto*.

⁵² Para una historia del GAC ver *GAC, pensamientos, prácticas y acciones*.

⁵³ Cfr. Pablo Oyarzún, *Anestésica del ready made*. Este filósofo chileno llama anestésica a la atención concentrada en el elemento interruptor y en el efecto que provoca, como ruptura de una *estesis* educada por normalización perceptiva. Este uso de la anestesia es opuesto al de Susan Buck-Morss señalado más arriba y para no generar confusiones o incongruencias en adelante se seguirá usando la idea de ella respecto a la anestesia.

⁵⁴ A este tipo de estéticas Andreas Huyssen las llama “*memory art*, un arte que hace memoria, práctica artística que se aproxima a la prolongada y compleja tradición del *art of memory*, de las técnicas para recordar, con su mixtura de texto e imagen, de retórica y escritura. Una suerte de arte mnemónico público que no se centra en la mera configuración espacial si no que inscribe fuertemente en la obra una dimensión de memoria localizable e incluso corporal. Se trata de una práctica artística que vulnera los límites entre instalación, fotografía, monumento y memoria. Su lugar puede ser el museo, la galería o el espacio público. Su receptor es el espectador individual, pero él o ella es convocado no solamente en tanto individuo sino también como miembro de una comunidad que enfrenta el trabajo de la conmemoración.” “Arte mnemónico de Marcelo Brodsky”, p. 10.

⁵⁵ Este grupo de artistas comparte con el teatro posdictatorial argentino su forma de operar como traductores de concepciones políticas del mundo, traductores de la poética de la experiencia. Cfr. Jorge Dubatti, *El nuevo teatro argentino de Buenos Aires en la posdictadura (1983-2001) Micropoéticas I*.

⁵⁶ Bolívar Echeverría hacía un puente entre la fiesta y la estética, presuponiendo que la última implica una mimesis de segundo grado, preocupada no por acercarse a la realidad cósmica, sino a la transfiguración que de ésta se hace en la fiesta: la desacralización de la realidad por la fiesta. Ver “De la academia a la bohemia y más allá”.

⁵⁷ Esta relación paradójica con el tiempo a través de la estética, que presenta al *pasado* como sensible en un *ahora*, se resuelve por el paso de la mimesis a la memoria, de una primera reconstrucción de lo sucedido a una articulación y ordenamiento de eso sucedido como parte de una trama de organización del tiempo social. Esto ya lo había señalado Herbert Marcuse sobre la historicidad de la obra de arte, que en esa relación paradójica en la obra se identificaba lo que era y lo que podía ser más allá de su contexto de creación. Ver *La dimensión estética*.

⁵⁸ Fernando Reati dice en la “Introducción” al libro *Memoria colectiva y políticas de olvido. Argentina y Uruguay, 1970-1990*, que “la búsqueda de una reparación simbólica genera una expectativa de *potencia* frente a los modelos de la *omnipotencia* e *impotencia*, que surgen de la impunidad y el olvido”, p. 28.

⁵⁹ El debate sobre el CADA y la neovanguardia chilena es amplio y se debe en gran medida a la intervención de la crítica positiva que Nelly Richard hizo de ellos en su ya clásico libro *Márgenes e instituciones. Arte en*

Chile desde 1973. Una de las respuestas más interesantes a este libro es la de Pablo Oyarzún, para quien el grupo de avanzada, como bautizó Richard, debía su existencia en gran medida al discurso que sobre él se había hecho, que se convirtió en la historia de esas experiencias estéticas. Su historia se subordinó, según Oyarzún, a las condiciones de contextuales de la crítica. Ver *El rabo del ojo*. 2003.

⁶⁰ Fernando Balcells, miembro del CADA, decía sobre su actuar que se trataba “de un arte de masas” opuesto a los mecanismos de masificación, de uniformización de la vida y las representaciones. “Hablamos de proponer maneras adoptadas de apreciar el espacio y el tiempo que vivimos... formas eficaces de apropiarse del paisaje y de la sucesión de gestos sociales que lo habitan, formando una trama nueva y necesaria de experiencias basadas en lo que hasta ahora se escapa a nuestra atención; sobre todo aquellos lugares y situaciones recubiertas por la inercia o por hábito de percepción públicos que deben ser cambiados... [está] el desafío de una inscripción eficaz del arte en la vida, una situación que involucra a los participantes en una experiencia de vida nueva, cuyo único sentido es la creatividad.” “Colectivo de acciones de arte”, p. 54.

⁶¹ Denuncia, anuncio y enunciación vienen de la raíz *nuc*, que significa ahora, que también deriva en nuevo (en inglés es más clara la relación: *new* y *now*). *Nuncio* es el mensaje, el mensajero y el mensajear, el proceso de dar aviso de lo nuevo.

⁶² Cfr. Guillermo Machuca, “Producción crítica, arte y contexto”.

⁶³ Pablo Oyarzún dice que la historia en el arte chileno se inscribe como pregunta y como desazón, en donde el pasado es una realidad en disputa. “Parpadeo y piedad”. Ronald Kay, uno de los miembros del CADA, decía sobre la relación que tenía el orden dominante con el tiempo: “emblema de los vencedores, moda retro –aurática y nostálgica por antonomasia– responde al imperativo de olvidar el sacrificio de los derrotados. Al fin de desentenderse se retrotraen al pretérito. No es azaroso que los dominados localicen su futuro en el pasado, y que éste sea aquel donde se repite con antelación lo consumado por ellos... Los vencedores, erosionan así su corporeidad histórica van al pasado como a una fiesta a duplicarse espectacularmente en los triunfos de los antepasados para cobra cuerpo.” *Del espacio de acá. Señales para una mirada americana*.

⁶⁴ Por ejemplo, Eugenio Dittborn se sirvió del collage y del reciclaje fotográfico para cuestionar el presente como histórico, poniendo en duda su inevitabilidad. Respecto a su trabajo decía: “Debo mi trabajo al cuerpo humano, peso muerto deportado en estado fotogénico al espacio cuadrilátero de diarios y revistas, memoria colectiva que consagra su perpetuo desamparo... Debo mi trabajo al deporte de masas, arena en que los hombres enfrentan sus cuerpos en la pugna decidida por el triunfo, obstinación ciega que los mantiene bajo riguroso control... Debo mi trabajo al empleo de proverbios, definiciones, adagios, canciones, frases hechas, letanías, adivinanzas, estrofas, textos todos encontrados hechos en el habla y en la escritura y que al igual que la fotografía pública son moneda corriente apagados y en tránsito: lugares comunes.” “Caja de herramientas”, pp. 68-69.

⁶⁵ Pastor Mellao dice que estas expresiones artísticas se sustrajeron de la lógica de ilustrar la realidad, poniendo en crisis el estatuto de la *representación* del cuerpo social, en su doble sentido, estético y político. Ver “Breve nota sobre pintura chilena: 1950/88”.

⁶⁶ La parodia es una forma de enunciar lo que se oculta por un discurso normado. Marcelo Pacheco, “La parodia y los juegos de verdad”.

⁶⁷ Jorge Anaya, *Historia del arte argentino*.

⁶⁸ Jorge Anaya, *Ritos de fin de siglo. Arte argentino y vanguardia internacional*.

⁶⁹ Aunque es importante reconocer que también hubo una importante producción estética que ilustraba o servía a las políticas de reconciliación democrática. Este arte funcional, apoyado institucionalmente, servía de contrapeso a la crítica estética. El ejemplo más patético fue en 1992, cuando en la Exposición de Sevilla se presentó como parte del pabellón chileno un glaciar, como simbolismo de la unidad chilena.

⁷⁰ Aunque hay quienes aseguran que no hay literatura de la dictadura, sino literatura en ese contexto autoritario. Ver Jorge Panesi, “Villa, el médico de la memoria”.

⁷¹ Cfr. Beatriz Sarlo, “Política, ideología y figuración literaria”.

⁷² La crítica literaria Isabel Quintana piensa que *Respiración artificial* más que acceder a la verdad es la reconstrucción de la experiencia de habitar un mundo, de “articular una narrativa sobre el vacío discursivo de la historia contemporánea.” *Figuras de la experiencia en el fin de siglo*.

⁷³ Ricardo Piglia, *Respiración artificial*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990, p.18. En los escritos autobiográficos de Osorio se podía encontrar una reflexión fechada el 14 de julio de 1850 en la se leía “¿Qué es la utopía? ¿El lugar perfecto? No se trata de eso. Antes que nada, para mí el exilio es la utopía. *No hay tal lugar*. El destierro, el éxodo, un espacio suspendido en el tiempo entre dos tiempos. Tenemos los recuerdos que nos han quedado del país y luego imaginamos cómo será (como va a ser) el país cuando volvamos a él. Este tiempo muerto entre el pasado y el futuro es la utopía para mí.” *Ibíd.*, p. 94.

⁷⁴ Sobre el tiempo dice Enrique Osorio: “Yo Escribiré sobre el futuro porque no quiero recordar el pasado. Uno piensa en lo que vendrá cuando dice: ¿Cómo puede ser que no haya podido ver *entonces* lo que ahora parece tan evidente? ¿Cómo puedo hacer para ver en el presente los signos que anuncian la dirección del porvenir?”, *ídem*, p. 84.

⁷⁵ Cfr. Daniel Balderston, “El significado latente en *Respiración artificial* de Ricardo Piglia y *En el corazón de junio* de Luis Gusmán”.

⁷⁶ Cfr. Eduardo Grüner, *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. En *Respiración artificial* hay un soliloquio del Senador Osorio muy importante sobre el tema de la muerte: “‘Es mentira que uno espera la muerte’, dijo ‘Es mentira’. Dijo que estaba convencido; que racionalmente eso era lo único que estábamos incapacitados de esperar... ‘Porque la muerte fluye, prolifera, se desborda a mi alrededor y yo soy un naufrago. Aislado en este islote rocoso. ¿A cuántos he visto morir yo?, dijo en Senador. ‘Inmóvil, seco, tratando de conservar mi lucidez y el uso de la palabra mientras la muerte navega a mi alrededor ¿a cuántos he visto morir yo?’ ¿A caso no se había convertido en el que debía dar testimonio de la proliferación incesante de la muerte, de su *desborde?*”. P 58.

⁷⁷ Así presenta Maquieira a La Tirana: “yo no me puedo sola, yo la puta religiosa/ la paño de lágrimas de Santiago de Chile/ la tontona mojada de acá.” “La Tirana xi (agarrándome al cielo de Dios)”.

⁷⁸ “Quisimos ser iconoclastas mitómanos/ Lenguas desatadas del porvenir/ Pero nos pasó algo peor/ Seguimos los terribles dictados/ De la tontona crítica oficial/ La que, con sus buenos oficios/ Nos convirtió en perros falderos/ Respetuosos de una ya larga tradición/ Que venía recién saliendo del horno.” “Nuestra vida y arte. I Castrati”.

⁷⁹ Cfr. William Rowe, “Dificultades del milenio. Los últimos trabajos de Diego Maquieira y Raúl Zurita”.

⁸⁰ Enrique Lihn calificó este ejercicio de montura sobrepuesta de decires como barroco tenebrista. “Un Lenguaje violento y ‘chilensis’: *La Tirana*, de Diego Maquieira”

⁸¹ Cfr. Tomás Harris Espinosa, “La virgen en el santuario desmoronado (sobre *La Tirana* de Diego Maquieira)”. La literatura de Maquieira mal leída puede parecer copartícipe de la literatura posmoderna de mercado chilena, que tiene al espectáculo como paradigma estético; que aborda temas de deseo, como el erotismo o el hedonismo, desde la incapacidad de reflexionar sobre temas concretos. Pero su tratamiento temático se opone a una lectura deshistorizante, no pretende un espectáculo escritural, sino una lectura del tiempo social para explicar, barrocamente, el presente de censuras y silencios. Para una crítica de la literatura chilena de masas véase Gonzalo Rojas, *El paradigma estético masivo en la literatura chilena de finales del siglo xx: entre una estética subversiva y una estética del espectáculo*.

⁸² Cfr. Damina Tabarovsky, *Literatura de izquierda*.

⁸³ En un interesante, aunque polémico, ensayo, Susan Buck-Morss trata de explicar el desarrollo político-normativo del anestesiamiento, de la insensibilidad de la experiencia perceptiva, que inicia como una práctica de adormecimiento en el temprano siglo XIX, para convertirse, por efecto del desarrollo tecnológico, en una insensibilidad por la saturación de los sentidos, experimentada en múltiples espacios, desde la fábrica hasta el espacio público. Ver “Estética y *anestésica*: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte”.

⁸⁴ Ante el fracaso de reconciliación nacional en Chile, Mauro Salazar y Miguel Valderrama se preguntaban por las formas de saber y poder que hay detrás de los juegos del lenguaje transicional y su idea de construir una memoria inexpugnable, en el que el pasado se relegaba a un mañana mejor y la memoria se convertía en una operación administrativa y jurídica. “Introducción a *Dialectos en transición. Política y subjetividad en el Chile Actual*”.

⁸⁵ Idelber Avelar dice que la naturalización de la oposición autoritarismo-dictadura oculta el hecho de que las verdaderas transiciones fueron las dictaduras, ya que las democracias no llegan a ningún lugar, sino que ocupan el que dejó el orden dictatorial. Ver “Pensamiento posdictatorial y caída en la inmanencia”.

⁸⁶ La escritora Tununa Mercado dice que “la memoria del terrorismo de Estado sufrió ataques de avaricia y de selectividad. En el primer caso fue ocultamiento, en el segundo recordar a medias, y en ambos una racionalización que prescribía la amnesia para lograr un supuesto encuentro entre los argentinos.” *Narrar después*, p. 147.

⁸⁷ El crítico cultural Saúl Sosnowski llamó a esto un frenesí de la desmemoria y la satisfacción inmediateista, que terminaba restaurando los valores éticos del autoritarismo al no cuestionar el pasado. Ver “Políticas de la memoria y el olvido”

⁸⁸ Un ejemplo claro fue el debate entre historiadores suscitado en Chile con motivo de la detención de Pinochet en Londres y la posterior publicación de textos de Gonzalo Vial, historiador pinochetista. La respuesta del historiador Mario Garcés, dedicado al estudio de los movimientos sociales y la historia social, es una muestra de la mitografía del pasado, que mistifica una realidad. Sobre la lucha política y los derrotados decía: “sus ideales, la forma de su muerte y desaparición y la solidaridad universal que su gesta ha despertado, constituyen —a nuestro juicio— un sentido humano y un proceso histórico que sigue teniendo más vigencia y trascendencia que el hecho puntual de haber establecido una precaria verdad puramente ‘política’, sin valor judicial.” “En torno al ‘pesado trabajo del historiador’ en el Chile contemporáneo”, p. 33.

⁸⁹ Isabel Piper, “¿Olvidar o recordar?”

⁹⁰ Cfr. Adriana Bergero, “Estrategias fatales e intrusos: discursos y memoria implosiva en la Argentina de la re-democratización”.

⁹¹ En esta versión cómica la memoria ocupa el significante de revolución fallida, como acto de liquidación de las insurrecciones posibles. Óscar Cabezas, “Lo irreductible de las políticas de la transición”.

⁹² Silvana Rabinovich, “Memorias y olvidos: reflexiones acerca de la irrupción eufemística del discurso en torno a los derechos humanos”.

⁹³ Cfr. Marina Pianca, “La política de la dislocación (o el retorno de la memoria del futuro)”.

⁹⁴ En 1997 hubo un fuerte debate en la Argentina sobre la construcción del Parque de la memoria, considerado por muchos como un proyecto de reificación de las muertes, en especial por las Madres, que decidieron no participar en el diseño del parque, por considerar que la musealización eludía responsabilidades. Ver María José Melendo, “Acontecimientos estéticos ejemplares en el presente de la memoria”.

⁹⁵ Cfr. Ricardo Forster, *Crítica y sospecha. Los clarososcuros de la cultura moderna*.

⁹⁶ Para Ricardo Forster lo indecible no sería aquello *para lo que* se encuentran palabras, sino aquello *por lo que* buscamos palabras. *El exilio de la palabra. En torno al judío*.

⁹⁷ Cfr. María de los Ángeles de Rueda, “Sátira y grotesco en el arte argentino”.

⁹⁸ Cfr. María del Carmen Ramírez, “Introducción a *Cantos paralelos. La parodia en el arte argentino contemporáneo*.”

⁹⁹ Federico Galende dice sobre el caso Chileno que “ Hablar del golpe como un evento que todo lo consume y lo aprisiona, amenaza con dejar de lado la pregunta acerca de las estrategias puestas en juego por cada obra, los espacios de producción y circulación de las mismas, las tradiciones teóricas que inciden en las transformaciones del discurso crítico... Hablar así es hacer obrar una simplificación, una que otra vez apelara a la palabra ‘catástrofe’ para encubrirlo todo, como si no fuera esta ‘metafísica encubridora’ la catástrofe que en la historia ha funcionado ya siempre, desde todos los tiempos, con o sin golpe.” *Filtraciones I. Conversaciones sobre arte en Chile (de los años 60’s a los 80’s)*, p. 10.

¹⁰⁰ Cfr. María del Carmen Ramírez, “Confrontaciones con la contramemoria. Fealdad y perversión”.

¹⁰¹ Eduardo Grüner, “Recuerdos de un futuro (en ruinas)”.

¹⁰² Dice Nicolás Casullo sobre los veinte años del fin de la dictadura: “a estas dos décadas le faltaron sin duda utopías y formas apasionadas de adherirse a la política. Pero contuvo como contrapartida de eso que se sintió como ‘pérdida’ una fuerte impronta reflexiva, crítica, revisora, interrogativa sobre las metamorfosis de la actualidad.” *Sobre la marcha*, p. 9.

¹⁰³ “La ética de la memoria se construye como fortaleza de un presente que asume, o suele asumir, dos estrategias opuestas y complementarias: el rechazo de pasado recordado como tiempo aciago, o su reivindicación como tiempo ejemplar y heroico; ambas narraciones oscurecen la historia o la llevan hacia el campo de una ficción en la que los acontecimientos y las acciones se despliegan como parte de una estrategia.” Ricardo Forster, *Crítica y sospecha. Los clarososcuros de la cultura moderna*, p. 54.

Sujetidad política y tiempo histórico: la Bolivia plebeya en la época neoliberal

El hecho de que los autores fracasaran aquí tan estrepitosamente con su cháchara porfiada de lo eterno y lo primitivo, se debe a la poco elegante y periodística prisa de querer apropiarse de lo actual sin haber aprendido lo pasado.

Walter Benjamin, *Teorías del fascismo alemán*

La idea de que la historia del género humano está compuesta por las historias de los pueblos es hoy, cuando la esencia de los pueblos se encuentra oscurecida tanto por su estructura actual como por las relaciones que mantienen entre sí, una evasiva de la simple pereza del pensamiento.

Walter Benjamin, *Tesis sobre Filosofía de la historia. Fragmentos sueltos*

Sebastián Mamani desarrolla su vida como un viaje de retornos interminables y de experiencias múltiples, de su comunidad a la ciudad de El Alto, de ésta a su comunidad, y así hasta que muere en el pueblo de Wilkani al realizar el ritual del danzanti, baile sagrado que dura hasta que el ejecutante se inmola por la comunidad. En las temporalidades que componen su vida ejecuta diversos oficios: militar, jefe comunal, agente secreto, carpintero de ataúdes. Procesos productivos de una sola existencia que contiene realidades contrapuestas y desconcertantes (fuera de todo orden y concierto). Sebastián Mamani es el personaje principal de la película *La nación clandestina*, de Jorge Sanjinés, estrenada en 1989.

La vida de Sebastián es la alegoría de la difícil y contradictoria condición indígena boliviana a finales del siglo xx, que se desarrollaba en una batalla por consolidar *identidades politizadas* más allá de la *política de la identidad* del multiculturalismo

neoliberal, en un contexto de silencios institucionales, autocensuras interiorizadas y rugires multitudinarios.¹ Sebastián representa a los miles de indios bolivianos que partieron de su territorio, por la violencia o por la necesidad, para buscar en las ciudades los mecanismos materiales para sobrevivir, en medio de una contradicción entre sus formas de socialidad y otras formas de vida. Sebastián en ese viaje hacia lo urbano se reencontró con un pasado comunal del que nunca pudo desprenderse y que lo obligó a reconsiderar sus raíces, simbólica y materialmente. Pareciera que el viaje de Sebastián a la ciudad significaba la ciudadanización de su existencia, expresada en el cambio de su apellido indígena a uno “gringo”: de Mamani a Maisman. Paradójicamente, en este intento de salida se consolidó su condición indígena, a pesar del autodesprecio.²

Sebastián hace el último viaje a su comunidad con la máscara del Jacha Tata Danzanti auestas, como corporalización de la visión dual del orden andino: con un ojo hacia adelante y otro hacia atrás, el rostro del presente que carga la máscara del tiempo histórico en sus espaldas, en un caminar de frente cuyo destino no es necesariamente el adelante (el movimiento no determina la dirección).³ Sebastián actualiza la memoria larga de la comunidad con la máscara acuesta, que le hace especialmente un artesano alteño para que llegue al territorio del que nunca salió: el de la identidad indígena.

El territorio de llegada y de fuga de Sebastián es El Alto, la ciudad de los migrantes por excelencia, que en la década de los años ochenta se convirtió en el hogar altioplánico de los mineros relocalizados y de los campesinos sin tierra, producto de las reformas económicas neoliberales. Ésta no es una ciudad cualquiera en la que las identidades históricas se diluyen en la velocidad de las prácticas urbanas, en la vida homogeneizada que está detrás de los proyectos metropolitanos. Al contrario, es una ciudad indígena que compendia las distintas experiencias históricas de los grupos que la habitan. Pero que El Alto sea desde su origen una ciudad indígena, en un país en la que la mayoría de la población también lo es, no la exenta de las contradicciones en torno a la reproducción de los mundos de vida indígena, como tampoco lo está el país. La relación cuantitativa no asegura el cultivo crítico de la cultura, son otras las relaciones que permiten la producción y reproducción de las identidades.

Como lo sugiere el título de la película de Sanjinés, *nación clandestina*, la vida de las comunidades indias en Bolivia se ha constituido en un cierto orden de secrecía, fuera del *nomos de la tierra*,⁴ del orden nominativo establecido y naturalizado por las relaciones racistas que sustentan a la institucionalidad boliviana, en la que los indios son ignorados por las élites metropolitanas, en una compleja relación de omisión: no es que las identidades indígenas se oculten sino que son invisibles para los ojos que no las quieren ver.⁵ Esta lógica de omisión se repite en El Alto, que funciona como un operador metonímico de las reformas políticas y económicas de finales de siglo, como bien lo miró Sanjinés.⁶ No es casual que este cineasta haya escogido como escenario de la historia esta ciudad, que para la década de los años ochenta materializaba los fracasos neoliberales, en dos sentidos: como procesos malogrados y como germen de resistencias comunitarias. Un primer rasgo de borramiento que se vive en esta ciudad altiplánica es su subordinación toponímica a la ciudad de La Paz. Ambas son parte de un proceso de metropolización en el que se diluyen físicamente las fronteras, aunque no deja de haber una diferencia material y simbólica entre las dos ciudades.⁷ El Alto es la ciudad de los indios y La Paz la de los *q'aras*.⁸ Esta división urbana está fundamentada en una política de segregación en dos sentidos: como exclusión y como excreción: los alteños son los que están fuera de los beneficios urbanos, al tiempo que son los residuos del sistema social.⁹

En esta lógica dicotómica hay quienes sostienen que La Paz es la mayor obra colectiva de arte del altiplano, en una época en la que lo bello ha abandonado al arte, como resultado de una estética policéntrica de la efervescencia.¹⁰ Sí La Paz es una obra de arte colectiva, El Alto es su inverso perturbador, el otro lado del espejo, el de la abyección creadora que la positividad civilizatoria pretende negar. Pero como diría Hegel: toda negación está determinada por aquello que se niega.¹¹ Cuando se niega a El Alto se niega una historia que produce otras formas de socialidad y de espacialidad.

La estética *chola alteña* no es sólo un tema de forma, es un tema político, que adquiere un nuevo giro con las migraciones masivas de los años ochenta. Esta urbanidad caótica es la expresión material de una constante reinención de la memoria, una reproducción singular de comprender y vivir lo cotidiano. En esta estética de la perturbación, que

visualmente resulta agresiva y que aparentemente tiene poco que ofrecer, se construyen cartografías cognitivas de raigambre político. El paisaje alteño depende del punto desde el que se le mire.¹² Después de tres décadas de ser reconocida oficialmente como ciudad, El Alto puede ser entendido: como una ciudad-casa-dormitorio-comunidad-fortaleza indígena.¹³ Un tipo peculiar de territorio, que se constituye como tal en un proceso de lucha histórica: una ciudad-territorio.¹⁴

Pensar la historia de El Alto es pensar la historia de la Bolivia neoliberal, del proceso de caída del proyecto político nacionalista de la revolución del 52 y la transición hacia un nuevo ciclo de revueltas cuyo punto culminante será la Guerra del Gas en 2003, sin olvidar el antecedente de cochabambino de la Guerra del Agua en el 2000. Estas dos movilizaciones marcan el inicio del agitado siglo XXI boliviano, que ha merecido una atención política, económica e intelectual como nunca la había tenido el país. Esta avalancha de estudios, informaciones y desinformaciones sobre la Bolivia contemporánea ha tendido involuntaria o deliberadamente un velo sobre los debates políticos e históricos que están detrás de las complejas movilizaciones indígenas. En los veinte años de “democracia”, posteriores a los regímenes militares se sientan las bases de los conflictos políticos actuales; sobre todo en términos epistemológicos, como antesala de la reformulación de proyectos de refundación nacional. Los movimientos de identidad étnica iniciados en los años setenta y los debates sobre la tierra y el territorio de la década de los años noventa van acompañados de una fuerte crítica a las epistemes institucionales, convencionalmente aceptadas para leer la historia de Bolivia. Como parte de estos planteamientos hay una reconceptualización de la naturaleza de los hechos históricos y de los sujetos-prácticos que los hacen posibles. Esto se desarrolla en amplios y diversos movimientos de corte indígena, estos proyectos políticos indianistas se sostiene sobre una profunda revisión, reinterpretación y reconstrucción del pasado boliviano, centrado la atención en las herencias coloniales y en los olvidos de la riqueza indígena.

Las guerras del siglo XXI boliviano representan la consolidación de proyectos indios tanto epistemológicos como políticos, después de la muerte simbólica del proletariado y de la *nación de estado* que daba sentido a su existencia.¹⁵ Se culmina un giro hacia la

rebeldía étnica, de la lucha de clases a la lucha histórica de desigualdades étnicas; sin que desaparezca el componente de clase, ahora reconfigurado en una lucha indígena, que no sólo es cultural, sino también económica y política.¹⁶ Este nuevo ciclo de rebeldías es un destello que ilumina los movimientos telúricos que buscan un mundo puesto de cabeza, son las raíces de lo que podría ser la fiesta del mundo invertido.¹⁷ Fiesta preludiada por el movimiento katarista-indianista, alimentada por las migraciones campesinas y por las movilizaciones por el territorio y la memoria histórica.¹⁸

En este momento se está peleando en Bolivia no sólo por una reorganización de lo social desde lo indígena, lo que está en juego es un conflicto entre racionalidades, entre formas de ver y hacer el mundo. Las diversas lecturas del mundo que se propone desde lo indígena ponen en duda los alcances significativos de los saberes occidentales modernos, demostrando no sólo sus limitaciones prácticas, sino también su ineficiencia interpretativa de una vida que no se rige por las mediaciones racionales del mundo de la abstracción monetaria.¹⁹ Estas lecturas no son producto reactivo de las movilizaciones, sino su prefiguración; antes de la *forma de revuelta*, se construyó un *contenido interpretativo*, que permitió la construcción de un renovado horizonte histórico, hacia adelante y hacia atrás, una síntesis temporal desde el reconocimiento de lo diverso.²⁰ Es en este proceso donde se da con mayor riqueza el debate sobre las sujetidades indias, las sujetidades rebeldes y la sujetidades nacionales, miradas en perspectiva histórica.

El análisis de los debates producidos durante el “regreso a la democracia” demanda una lectura histórica, en compañía de la lectura política. No en el sentido historicista, en una secuencia de causas y efectos, centrada en la voluntad de los individuos o en las estructuras institucionales. Histórica en un sentido crítico, centrado en las contradicciones y los conflictos, no en la aparente continuidad sino en la disrupción entre lo sincrónico y lo diacrónico, entre la corta y la larga temporalidad de los hechos históricos. No se presupone una identidad entre los acontecimientos, como producto de una regularidad que les precede, sino una identidad negativa, producto del no-reconocimiento dentro del patrón de normalización; la búsqueda no es por lo determinado sino por lo indeterminado, una lectura de las posibilidades, tanto en los hechos concretos como en

las interpretaciones que se hacen de estos. Una heterogeneidad centrada en la experiencia y no en la ley de los sucesos, en una relación sujeto-a-sujeto y no de sujeto-a-objeto.²¹

La lectura histórica que se hará de las reflexiones teóricas bolivianas del periodo neoliberal se concentra en dos aspectos. Primero, siguiendo la propuesta de Zavaleta de leer la realidad a través de la crisis, se busca entender la ruptura de las mediaciones que permiten la articulación de la diferencia social; crisis como un proceso en el que se exagera las posturas divergentes de los actores sociales, al tiempo que *desnuda* sus intenciones.²² *La crisis como proceso* abre un espectro de revisión histórica, replanteando la historicidad como mediación social, sus posibilidades y sus límites. El relativo acuerdo de partes, sostenido en un tenso equilibrio, se desgarrar y permite la búsqueda por *otro sentido*, construido desde el *disenso*, como forma de *contra-decir* desde lo indígena. El contexto boliviano del neoliberalismo no se reduce a dos polos, sino que explota con múltiples caras contenidas en la articulación abigarrada.²³ *La crisis como método* sirve para entender aquellos casos excepcionales y no reductibles, permite operar el análisis más allá de la deducción o la inducción, obligando a leer la singularidad de los elementos interactuantes y sus relaciones.²⁴

El segundo aspecto de la lectura histórica, derivado del anterior, aborda el tránsito de la *política* a la *historia*, el paso de la construcción de programas de acción colectiva en una coyuntura a la revisión del tiempo social más allá de la pragmática inmediatista.²⁵ En este movimiento se revisa la doble falsedad, de validez y legitimidad, por la que una lógica de organización del tiempo se impone sobre muchas posibles. En el caso boliviano se trata de tiempos sociales que ven hacia adelante mirando atrás, actualizando un tiempo concéntrico, con una cierta cualidad de reversibilidad. Lo que permite reconocer y recuperar lo que *no es pero pudo ser*, que tiene tanto derecho de existencia y reconocimiento social como lo que se considera un resultado realmente existente.²⁶

Este abordaje permite reconocer una poética y una política del tiempo histórico. Una poética centrada en el ritmo y su continuidad, más allá del signo y su ambigüedad; es decir, en la temporalidad larga y la distancias y proporciones que hay entre

acontecimientos fundados por un orden recurrente y común. Esta poética del tiempo histórico sienta las bases de una crítica del sentido histórico lineal y mecanicista.²⁷ De esta forma la coyuntura no es excepcionalidad, una novedad, sino reacomodo de un orden acompasado, de un núcleo duro de historicidad. La producción del sentido histórico se realiza como búsqueda y no como conclusión, por lo que las cosas no se miran desde el fenómeno sino desde el proceso contradictorio que contienen. Esta contradicción lleva implícita una pugna por la dirección de la producción de sentido, en su doble nivel de *telos* y *sensibilidad*, que es una pugna política. Una relación de historicidad que funda una ética que a su vez determina la construcción de una política.

La política del tiempo histórico es la explicitación de conflictos por el sentido circular del tiempo, actualizado en la construcción de proyectos de presente. La perspectiva política no sólo es una directriz del proceso, sino una formulación de la significación de lo colectivo a través del reconocimiento de la contradicción y su posicionamiento correspondiente.

Historiar la identidad

*Desobediencia,
por tu culpa voy a ser feliz.
Mujeres creando*

A finales del siglo xx la crisis de la socialidad producida por la Revolución del 52 y sus distintas versiones, abrió el paso a un cuestionamiento profundo no sólo de la legitimidad de las mediaciones sociales, sino también de las potencias históricas que estaban en conflicto y que habían sido subsumidas formalmente a un proyecto único de articulación social.²⁸ La crisis del relato nacional homogeneizador, constructor de comunidades imaginadas y su correlativa invenciones de tradiciones, permitió formular una identidad política de raigambre histórico. La transición económica, que tiene como punto de no retorno la ley 21060 de 1986, marcó el fin de la hegemonía del proyecto nacional-revolucionario, en sus facetas populistas o autoritarias, y catalizó las necesidades políticas

de sectores indios que pugnaban por una redefinición del proyecto nacional a través de la lectura del pasado.²⁹ La presencia indígena campesina dejó de ser esporádica.³⁰ En principio el katarismo evidenció con una violenta crítica la falaz mimesis de las élites criollas y mestizas del modelo de socialidad liberal europeo, a partir de un reconsideración del pasado indígena-campesino.³¹ Antes del katarismo Fausto Reinaga ya había elaborado invectivas a la política nacional de segregación y exclusión.³²

La crítica a la legitimidad de las instituciones sociales se fundó en el reconocimiento del poder social instituyente de lo indio, que dejó de ser una categoría culturalista para volverse un principio de acción política, en oposición a las políticas indigenistas que lo trataban como minoritario.³³ Este proceso reconfiguró la disposición política de lo indio en el contexto de la construcción de la hegemonía social, reposicionando el papel de la identidad cultural como principio de configuración política; el conflicto social por la construcción de estructuras y normatividades de articulación y convivencia no sólo se miraba como resultado de la lucha de clases, además se construía como resultado de la lucha por proyectos históricos, que dieran sentido al presente.³⁴ Se inició una abierta confrontación entre racionalidades divergentes sobre el tiempo social.³⁵

La pugna política se realizó en el terreno de las rebeldías, que produjeron en su actuar memorias de corta duración y larga duración, en las que se mezclaban la ideología política de enfrentamiento, las conciencias históricas de los siglos de opresión y la presencia de un horizonte mítico, que permitió formular explicaciones sobre un orden social anterior y su fundamento para uno o varios alternativos en el presente. Pensar desde la memoria se convirtió en una forma de repensar la crisis. La articulación de saberes sobre el tiempo estaba el núcleo duro de las rebeldías identitarias, tanto al interior de la comunidad, en la lucha entre hombres y mujeres, como fuera de ella, entre indios y blancos.³⁶

El paso de la rebeldía por la identidad a luchas por la autonomía étnica implicó una serie de mediaciones en las que se construyeron los referentes históricos colectivos, de carácter político, que permitieron la construcción de una *economía política de la identidad*. Se puede decir que las distintas identidades políticas de lo indio derivaron de un cultivo crítico de lo cultural como proceso de reconocimiento colectivo; entendido éste

como conciencia de la autodeterminación de lo común, resultado de la reproducción de las singularidades históricas indias en el hacer y significar el mundo de vida, en oposición a otras formas de autorreconocimiento.³⁷

Este proceso de reconstrucción de las identidades comunitarias fue posible por el conflicto con las prácticas criollas y mestizas que califican como *indeterminada a la realidad india*, por estar fuera de su lógica de significación-acción. Lo *otro indio* se reconocía como precedente de lo *propio* del nacionalismo boliviano como principio indeterminado, como historicidad inactual. Este proceso ayudó al desarrollo de una contradicción entre determinaciones opuestas, de identidades históricas encontradas. Desde lo cual se miró la identidad como dinámica, fundada en la conciencia de la oposición, lo que motivó la defensa y reproducción de modelos indígenas de hacer y ser en el mundo. El conflicto entre proyectos históricos no fue pacífico, los grados de contradicción se desarrollaron en función de las posibilidades materiales e ideológicas de los grupos indios organizados. En un escenario de lucha por la hegemonía, una pugna por presentar como universalizable un proyecto singular, una parcialidad articulada como totalidad. El tema del antagonismo, como heterogeneidad conflictiva no reductible, y la contingencia fueron preponderantes, como niveles políticos en la lucha por la hegemonía.³⁸

Las luchas indias no se formulaban como síntesis de una nueva forma identitaria, que subsumiera las particularidades en pugna; por el contrario, sus estrategias reprodujeron la lógica del abigarramiento social, como una relación heteróclita que produce otras formas de accionar social sin que las particularidades se pierdan. No hay que desconocer que el abigarramiento también produjo ambigüedad, la socialidad colectiva que construyó también permitió relaciones clientelares en detrimento de las políticas constructivas, de forma que la autonomía que también se generó en el seno de la superposición tuvo que convivir con el corporativismo de raíz colonial.³⁹

Formular las luchas políticas desde la historización de la identidad replanteó el carácter y cualidad de los sujetos históricos. En principio por el reconocimiento de otras matrices de lucha social por la construcción del sentido del tiempo social, preponderando el papel

histórico de lo indio sobre otros raíces. Segundo, por crítica la visión dualista del conflicto social que reificaba o desconocía las demandas comunitarias e indígenas. No basta con decir que los indios se autoconstruyeron como sujetos sociales, como sujeto-indio. Más allá de eso es importante reconocer junto al paso político el tránsito epistemológico, en el que se ampliaron las visiones sobre la realidad social, en la medida que los saberes históricos en lucha se utilizaron para entender el pasado y producir y difundir nuevas explicaciones. Esta relación recíproca entre el quehacer político y la recuperación de la memoria histórica, como reconstrucción interpretativa del tiempo presente, ayuda a explicar la fuerza del complejo movimiento indígena. Ya que no sólo construyen acciones rebeldes en sentido material, sino que la identidad actualizada en la acción se sostiene por una importante reflexión sobre la realidad social. Es en las dos últimas décadas del siglo xx en las que se sentaron las bases de los éxitos y fracasos políticos y epistemológicos del siglo xxi.

El cuestionamiento sobre el tiempo histórico desde la identidad politizada, se sirvió de una variada red de saberes, que conjuntaron la reflexión crítica con la reflexión mítica, como matrices de entendimiento de las contradicciones de la realidad social. Se construyeron, desde la década de los años setenta sujetidades epistémicas a la par de sujetidades políticas, como caras renovadas del sujeto-indio.⁴⁰ La dialéctica entre política e historia no se desarrolló en una lógica de pragmatismos, en los que la primera se servía de la segunda: una política validada en una historia heroica. Por el contrario, la historia se miró como un compromiso de dos vías: como reconstrucción interpretativa y como actualización política en la edificación de proyectos de socialidad.

No es casual la revisión de las luchas indígenas y campesinas, ni mucho menos la consolidación de intelectualidades indias preocupadas por hacer desde los proyectos políticos de la identidad una reinterpretación histórica del tiempo nacional y de sus sujetos constructores.⁴¹ Este proceso dual, revisó el pasado desde un antagonismo ampliado, no reducible al conflicto de intereses políticos o económicos, sino como resultado de la oposición entre formas de ser en el mundo: la india y la colonial, sin desconocer que en ellas estaba implícita la lucha por la reproducción del proyecto

civilizatorio capitalista.⁴² Estas lecturas recuperaron luchas indígenas que habían sido poco consideradas, al tiempo que indianizaron las lecturas de hechos históricos relevantes, como el de la Guerra del Chaco.⁴³ Estos procesos analíticos sacaron de la lógica reactiva o anónima al sujeto-popular de los hechos históricos, ampliando el reconocimiento de las diferencias históricas incluidas en el sector popular.⁴⁴ Además de proyectar lecturas de larga duración como explicación de sucesos concretos.

Este reto epistemológico se llevó al tiempo presente durante el reposicionamiento de lo indio en época de “regreso a la democracia”.⁴⁵ No sólo se leyó el pasado, sino que se miró al presente también como tiempo histórico, como síntesis conflictiva de múltiples potencias. En las que el sujeto-indio se construía como una rebeldía actuante y potencial, que se reconocía en la historia no sólo como heredero, sino como constructor de presente. Esta perspectiva abre importantes caminos para mirar la historicidad y su relación con el tiempo del ahora. El sujeto histórico no sólo es aquel que se identifica como hacedor de un tiempo pasado, sino como productor de actualidad de las diversas realidades contenidas en el tiempo social a través de la materialización de un contenido político. Exacerbando la posibilidad de construir la forma de socialidad nacional desde racionalidades indias, una de las caras de lo nacional-popular.

Esta cualidad creadora se sostiene por una constante construcción de comunidad, en un doble nivel: como comunidad de sentido y como comunidad de acción política. Ambos niveles interdependientes, aunque no exclusivos. Lo común se define entonces desde la actividad práctica de corte político y desde la construcción epistémica de sentidos del tiempo social; de manera que lo común es una actualidad sintética de las potencias históricas reconocidas como compartidas en las acciones prácticas que dan forma al mundo de vida indígena y que pugna por extenderse hacia el mundo de los *q'aras*. Sin desconocer al interior mismo de los grupos indígenas había proyectos diferentes.

Desde la construcción de lo común del sujeto-indio se reflexionó la realidad social discutiendo tres grandes tópicos de entendimiento y práctica de la política, a saber:

1. El estado cuestionado: las posibilidades de una nación plebeya

*No soy media naranja de nadie,
soy fruta entera en todas su variedades*
Mujeres creando

La reflexión sobre la realidad boliviana hacia finales del siglo pasado empezó por reconocer que Bolivia, más que un país pobre, es una realidad histórica erigida desde un conflicto entre racionalidades: la racionalidad liberal moderna y las racionalidades de la no-identidad con la lógica instrumental globalizada, fundada en la larga historia india. Los estudios sociológicos e históricos permitieron entender la ruptura con el orden de legalidad ideal del estado moderno y con cierta racionalidad política dominante; generando un conflicto por la *forma política de la hegemonía*. No hay que olvidar que la política además de referir a un tipo de articulación espacial implica una noción jurídico-política sustentada en relaciones de poder-saber; es una localización de epistemes y de experiencias de organización, en las que el poder de nominar no es sólo una ficción discursiva, sino un elemento concreto de los dispositivos de poder que se traducen en las posibilidades materiales de ser y hacer en el espacio político.⁴⁶ La contradicción entre legalidades sociales en Bolivia se hizo explícita por una renovada teoría crítica, que señaló el conflicto entre una *heteronomía* colonial y una búsqueda de las *autonomías* indígenas, que se miraran a sí mismas no como minoritaria sino como mayoritarias.⁴⁷

Como parte del reconocimiento del poder de nombrar, también se reconoció que ser indígena en Bolivia mantenía un carácter furtivo. Un primer paso fue entender que la condición de invisibilidad de los indígenas es resultado de un complejo proceso de herencias coloniales.⁴⁸ Estas relaciones son producto de siglos de presencia colonial, no en un sentido miserabilista y compasivo de la vida de los indios, sino en un sentido real y actuante.⁴⁹ Para poder dar explicaciones críticas se construyeron conceptos como el de mestizaje colonial andino: un proceso de articulación social que opera como un mecanismo de segregación antes que de integración, como parte de un proceso colonial civilizatorio en el que lo indígena sólo tiene sentido como tiempo de piedra, empequeñecido y no activo. En esta lógica la exclusión se impone o se asume

(autoexclusión), condenando a los indios a mecanismos clientelares que los denigran y reducen al anonimato.⁵⁰ Este proceso tiene tintes de clase, étnico y de género; expresados en el colonialismo interno y la conjunción de las contradicciones diacrónicas y no-coetáneas (de distintas densidades), que emergen en detrimento de las identidades indígenas.⁵¹ Estas relaciones coloniales se ven claramente en la división insalvable entre la república de indios y la república de blancos (o de los blanqueados).

Esta división se analizó y criticó en su transformación camaleónica durante el retorno a la democracia, en la que se siguió la corriente de los cambios de corrección política en la década de los años noventa: la moda institucional de reconocer el derecho de las “minorías” y pugnar por la construcción de estados multiculturales.⁵² En Bolivia, como en el resto de América Latina, el multiculturalismo neoliberal fue más bien un ventriloquismo de las élites, que en sus ficciones hablaban por los indios; un travestismo de una sociedad pigmentocrática que se disfrazaba de india para presentarse como tolerante, en un contexto global de actos políticamente correctos.⁵³

Al mismo tiempo, el estudio del mestizaje colonial permitió la construcción de oposiciones, sentando las bases de un cuestionamiento radical sobre las formas políticas de articulación de la convivencia social.⁵⁴ La discusión sobre lo político, anclado en la recuperación de la larga memoria histórica, fue paralela a la discusión de lo estatal. Las conclusiones interpretativas con base en este criterio, recuerda la olvidada lectura de lo político de Schmitt, para quien lo estatal presupone lo político, en el sentido de la pugna entre amigos y enemigos más allá del terreno de la política institucional, pero determina por esta.⁵⁵ La lectura del tiempo social explicó como los indígenas bolivianos llevan al extremo el fundamento de oposición y contradicción de la dimensión política de la existencia; desde el cuestionamiento de las estructuras de organización y articulación estatales derivan una configuración del espacio de los sujetos políticos en conflicto.

El *estado aparente* en Bolivia, descrito por René Zavaleta, sienta un precedente analítico para entender la lucha por la hegemonía política. Esta lucha no precisamente persigue el control del estado, sino que reconoce su dominación en la articulación de la vida social para construir el campo de oposición política.⁵⁶ Tanto en el actuar como en el

teorizar sobre y contra el estado se rompió una barrera epistemológica que lo reducía a una cosa, o un conjunto de cosas que en interacción logran la dominación social. Por el contrario, las movilizaciones y las críticas indígenas des-reificaron la concepción de lo estatal, primero al mirarlo en su historicidad y segundo al entenderlo en relación con los elementos sociales que lo integran, lo que algunos llaman sociedad civil.

El reconocimiento de la incompletud del Estado boliviano permitió hacer un análisis crítico de los componentes que lo integran, de su aparente decisionismo fundado en una racionalidad política, exclusiva de un sector social que participaba de ella. La revisión histórica de la realidad estatal, derivó, a su vez, en el entendimiento de su realidad multidimensional, no sólo como aparato de dominación de clase, sino como espacio de pugna por el dominio del poder social. El estado no se entendió como una simple mediación de intereses, sino un constructor de intereses, en tanto que es una síntesis material de las fuerzas sociales en pugna; así, los campos de la realidad social que están más allá de la esfera de su acción también lo constituyen, como el campo de lo cultural o el campo de las relaciones de género.⁵⁷ Eso no significa, como lo dejó claro el análisis crítico del estado boliviano, que no responda a intereses de sectores particulares, en tanto que su existencia garantiza la reproducción de una lógica de articulación y organización social que le excede: la forma capitalista de socialidad.⁵⁸

Estado y sociedad no son dos realidades separadas, una objetual activa y otra subjetiva activa.⁵⁹ El estado se construye como una relación dialéctica, que integra y abre espacios de participación política a los distintos sujetos sociales.⁶⁰ De ahí deriva una tensa y relativa legitimidad, que no sólo se gana por la fuerza, sino también por el consenso. El estado moderno no deja de responder a una lógica fundante, la del modo de existir capitalista, pero le da concreción y singularidad en relación a los elementos locales que lo integran.⁶¹ Por ello el estado no puede reducirse a la forma gobierno que le caracteriza, ya que es resultado de pugnas sociales más amplias, determinadas por las relaciones institucionales, pero constructoras, a su vez, de realidad instituyente. De ahí la importancia del concepto de formación social, formulado por Karl Marx y desarrollado para el caso boliviano por René Zavaleta.

La crisis del estado boliviano posrevolucionario, se estudió y entendió en tres niveles interrelacionados: 1) crisis económica, la incapacidad de garantizar la acumulación de capitales bajo el modelo de estado benefactor; 2) crisis de legitimidad, de las mediaciones sociales que garantizaban una relativa o aparente representación de las demandas y necesidades de los distintos sujetos sociales; y, 3) crisis de racionalidad, no en el sentido reflexivo decisionista, sino el sentido fundante del principio de organización de lo social.

La crisis estatal abrió el campo para una radical separación de la política y lo político, la socialidad dejó de reproducirse por las deficientes estructuras institucionales, caducas o insuficientes para las demandas y necesidades concretas.⁶² El sindicalismo, por ejemplo, se refuncionalizó al margen de su impronta obrerista y civilizatoria, para servir a la organización campesina, separada del control estatal. Este acto tuvo un correlativo y paralelo movimiento de interpretación histórica, que miraba el presente desde el pasado de las organizaciones tradicionales indígenas, no exentas de contradicciones pero reconocidas como propias.

La potencia de lo político, como constructor de realidades en oposición a la realidad colonial moderna, empezó a dirigirse hacia el estado, no sólo como enemigo, en tanto relación social que sostenía la dominación y exclusión de las realidades indias, sino también como espacio social que podía y debía ser ocupado por los indios. Pero los indios concurren en lo estatal con sus propios marcos interpretativos.⁶³ Estas ideas ya estaban presentes en el indianismo de Fausto Reinaga, que pensaba una nación exclusivamente india.⁶⁴ También el katarismo en algunas de sus versiones tenía como objetivo la toma del poder estatal, en otros casos el control del poder social instituyente.⁶⁵ Esto fue posible en tanto se construyó política e históricamente al estado como una relación compleja, y no como un simple instrumento de clase y de dominación.

La sujetividad política que se construye en este proceso de oposiciones, pone a discusión dos procesos complementarios: el papel de la ley y la cualidad del gobernar. En cuanto a la ley no sólo quedaba debelado fundamento ambiguo, su incapacidad de construirse como un referente social aceptado más allá del reconocimiento de sus contenidos (la cualidad de la ley en general, que se acepta por el simple hecho de ser ley). La ambigüedad de la

ley es de doble vía, por un lado la insuficiencia institucional que está detrás de ella, en el sentido instituyente y el sentido de institución; es decir, la ley no se generaba por instituciones completamente estructuradas, ni tampoco contribuía a la generación de convivencia institucional. Por otro lado, la ambigüedad se traducía, desde la incipiente rebeldía indígena, en un uso estratégico de las fisuras y carencias del orden legal existente. Los huecos que dejaba la ley eran subsanados por el gobierno a través del ejercicio de la violencia, de tal forma que la ambigüedad se resolvía por el uso de la fuerza desde el lado institucional; por el lado de la rebeldía instituyente se resolvía con la movilización y la protesta. Como fue el caso de las marchas y movilizaciones mineras e indígenas, que haciendo uso de sus derechos oficialmente reconocidos fueron reprimidas.

Lo interesante del sujeto legal que se construía, en relación a lo estatal y a lo político, es su estrategia productora de legalidades relativas, una proto-autonomía, la construcción propia de un *nomos* de socialidad basado en el reconocimiento de formas tradicionales y de necesidades concretas, sostenidas por una reciprocidad política de obligaciones y solitudes mutuas, como forma de compromiso comunitario.⁶⁶ La mayoría de las veces esta legalidad mantiene un carácter furtivo, un orden de secrecía. Es una legalidad que parece no existir pero que se reconoce y respeta por los que conviven dentro de ella. Tal vez el ejemplo más claro de esto es la normalización de las prácticas comerciales en las ciudades altiplánicas, que se establecen sobre un acuerdo implícito de convivencia comunitaria entre migrantes de distintas regiones y los comerciantes locales. Estos mecanismo de normalización de la vida colectiva, tienen la característica de ser constantemente renovados por su propia inestabilidad institucional, ya que son un continuo proceso instituyente de convivencia de fuertes raíces éticas, fundadas en la moral de compromisos recíprocos. Una moral que está siempre en equilibrio relativo, siempre inestable, pero que se reconoce como necesaria para la articulación operativa de las necesidades prácticas de los distintos actores.

Este proceso de autoproducción de legalidades replantea de manera indirecta la función y estructuración de la actividad de gobernar. La autoorganización inestable de la espontaneidad de la ley moral colectiva, lleva implícita un cuestionamiento sobre las

formas de reconocer y dar dirección a las múltiples necesidades expresadas en el colectivo. Ante esta necesidad se recuperó y actualizó espontáneamente las formas comunitarias de organización, mezcladas con las formas corporativas y sindicales. Las prácticas comunitarias ocuparon el lugar que quedó vacío por las estructuras sindicales, construyendo formas de dirección colectiva, como experiencias de acumulación de posibilidades. Una suerte de *acumulación en el seno de la comunidad*, ya no precisamente de la clase; expresado en primera instancia como una ingobernabilidad, entendida no como negativa, sino como articulación de crisis recurrentes, que en el proceso de solución instauran nuevos equilibrios sociales.⁶⁷ Que derivan en formas rebeldes de gobernabilidad, en las que las creencias y el proceso instituyente vuelven a ser legítimos y válidos.⁶⁸

Este proceso de cuestionamiento de la ley y de las formas de gobierno, se sostuvo, a su vez, por un debate amplio sobre la forma política de la articulación de la renovada comunitariedad. Lo común no sólo se redefinió en sus contenidos, sino también en sus formas concretas de devenir, una vez que la lectura del tiempo histórico superó la dicotomía élites-proletariado; que, a su vez, replanteo la existencia política de múltiples sujetos-prácticos.

2. Trazando lo común: pueblo, masa, multitud:

*Nuestros sueños
son sus pesadillas.
Mujeres creando*

La teoría social andina ha hecho análisis interesantes sobre la articulación de lo abigarrado de las relaciones sociales indígenas y sus mecanismos de articulación en la totalidad social. El análisis de la multitud, como forma de nombrar el proceso de emergencia de comunidades en lucha, propuesta por René Zavaleta, sirve para entender los acontecimientos fundantes de la política indígena en torno a movilizaciones que trascienden las colectividades geográficamente localizadas, integradas en luchas

regionales o nacionales.⁶⁹ Sin olvidar que las movilizaciones campesinas y mineras estaban conformadas por grupos indígenas.⁷⁰ La política del abigarramiento sería aquella en la que los elementos no-coetáneos que integran a la sociedad boliviana interactúan, incluso se interdefinen entre ellos, sin juntarse. De esto se desprende una política heteróclita, de raíces múltiples que interactúan en el momento de la acción, sobre todo la insurreccional (como la conjunción de tácticas de resistencia obrera con tácticas del mundo campesino).⁷¹

A partir del estudio de estas formas de acción colectiva, por encima de las estrategias obreras, se puede decir que la multitud es la forma de acción política del abigarramiento social dispuesto a la rebeldía.⁷² No es resultado de un acuerdo entre partes, acuerdo de consenso racional, sino resultado de la intersujecidad autoconsciente con disposición cooperativa para luchar.⁷³ La socialidad abigarrada y su forma política como multitud incluye relaciones entre modos de producción, formas sociales y bloques históricos, que se determinan e interdefinen mutuamente en una serie de momentos concurrentes, sobrepuestos más no complementarios.⁷⁴ La relación no es cuantitativa, no importan el número de elementos en agregación, sino su potencia para articular las demandas sociales. Esto deriva en una ambigüedad morfológica que expresa una inestabilidad y una recomposición del orden dominante y prefigura las posibilidades de un sentido compartido.

Los estudios sobre la multitud como la forma política de una articulación de lo popular en autoconciencia, centraron su la atención a su existencia como contradicción en cinco niveles: 1) el económico, como lo explotado y privado del acceso pleno a la producción y distribución de la riqueza social; 2) el cultural, como oposición a la normalización civilizatoria expresada en acciones prácticas que reflejan un cultivo crítico de identidades singulares; 3) el político, como un contrapoder que ejerce la verdadera y legítima soberanía, la soberanía plebeya; 4) el ético, sostenido por una normatividad de base comunitaria cuyo objetivo es una reciprocidad de acciones y valores; y 5) el intelectual, como explicación práctica del mundo a partir de saberes tradicionales no susceptibles de verificarse bajo los parámetros de la positividad científica.

La multitud, como derivación de acción política del abigarramiento, no implica una síntesis reductiva de los elementos que la integran.⁷⁵ La sobreposición articulada de elementos permite una síntesis que en lugar de ser una cadena de acciones en una misma dirección, es una disyunción de lo cohabitante y de sus intereses múltiples que se reconocen como cooperativos. Este proceso dual de articulación y síntesis que implica la forma multitud, deriva de una amplia reflexión y recuperación de lo comunitario, en dos niveles complementarios: 1) como raíz histórica, referente de una práctica de socialidad fundada en una dinámica propia de creación y distribución de la riqueza social; y, 2) como posibilidad política en el presente, una estrategia de dirección y organización de las actividades políticas colectivas.

Para el estudio de la sujetividad en desarrollo histórico, lo comunitario se entendió como *una construcción política e histórica de lo común* de la organización del mundo de la vida. Esta comunitariedad también se entendió, en tanto actualización de procesos históricos de larga duración, como un momento de superación y conservación, como un proceso que construye realidades desde la autocrítica, como intención y como acción, que resulta de la imposibilidad material y social de reproducir una forma histórica en condiciones materiales distintas de la que surge. Por lo que la recuperación histórica de formas comunitarias es sólo posible si se hace una adecuación a las condiciones de posibilidad actuales, no sólo en el nivel simbólico, sino también en el nivel material.⁷⁶

Esta actualización es parte de un proceso de rebeldías y revueltas, que iluminan el presente de lucha a partir de la luz de la historia de las resistencias. Después de la crisis de la hegemonía obrera y del proyecto ilustrado de organización y lucha política, las identidades indias salieron a la luz, dejando de estar ocultas bajo las prácticas proletarias.⁷⁷ La *forma indígena* de la vida política que estuvo subsumida a la *forma proletaria* de organización y lucha, ocupó un lugar junto a ésta después de la crisis política y social iniciada en 1979.⁷⁸ Estas formas indígenas, y su correlativa *acumulación en el seno de la comunidad*, sentaron las bases para la lucha y defensa de una ciudadanía plena, no reductible al modelo liberal y sus implicaciones de invisibilidad racial e histórica. La

ciudadanía plena fundada desde la identidad india formó parte de los distintos proyectos de *organización plebeya*.

La multitud rebelde de finales de siglo xx fue entendida como la actualización de la fiesta de la plebe. Heredera de esa otra plebe, de masas organizadas, que en el curso de la revolución del 52 fue por un momento el amo de la situación, amo en harapos pero amo.⁷⁹ La fiesta de la plebe es la construcción de una pluralidad de sentidos reales y posibles; no sólo es una contradicción pasajera, es un embrión de rebeldías y alternativas posibles; un espacio liminal en el que se ponen en suspenso las legalidades dominantes, logrando romper algunos de los fundamentos de la organización colonial.

Aunque también hay que reconocer que la multitud es ambivalente, ya que dentro de ella se permite una tolerancia a la violencia, sea por una dilatada organización social comunitaria que permite que se disipe o porque se ha naturalizado como mecanismo de regulación social entre sectores contrapuestos. En esta trama de violencias encubiertas y expuestas el estado no suele ser un interlocutor válido.⁸⁰ Estas violencias generan prácticas de autorrepresión para comportarse civilizadamente, una introyección coactiva; basada en la reciprocidad negativa que esconde una jerarquía colonial: yo te insulto, tú me insultas, en una cadena desvalorización recíproca. Estos desprecios escalonados suelen tener en el lugar más bajo a la mujer.⁸¹

La forma multitud de herencia indígena, se sostiene, a su vez, por una discusión sobre la materialidad que la posibilita, las condiciones necesarias para su realización. La comunitariedad de la multitud se implícitamente relacionada con la territorialidad, su forma política de producción de espacio.

3. Territorialidad: producción del espacio de la rebeldía

*Cuando una mujer ama,
la tierra, además de rotaciones y traslaciones,
da revoluciones.
Mujeres creando*

La lucha por el territorio en Bolivia iniciada en los años setenta se estudió no sólo en su dimensión productiva, constreñida a las formas de dominación capitalista, desde entonces quedaba claro que la tierra no es el territorio. De esta forma, el territorio se explicó como un conjunto organizado de espacios dentro de una lucha política; una concreción de relaciones de poder a niveles multiescalares en interacción entre los componentes materiales y simbólicos del mundo de vida de una comunidad determinada.⁸² Hay que tener en cuenta que la lectura histórica de los procesos de territorialización no puede hacerse al margen del análisis crítico de la economía política de los procesos de producción del espacio.⁸³

El territorio se estudió, como hecho geográfico, como una necesidad histórica en la que se hace y se nombra una colectividad, en un acto de transformación y de semiosis en un contexto diferenciado. La peculiaridad de esta semiosis es que no centra su lectura en el signo, como se haría en el espacio urbano funcionalista, sino en la significación como acoplamiento, entendido como una función continua del comunicar, en la que se prefiguran las posibles interacciones de los elementos participantes como actos políticos en pugna.⁸⁴ No hay *una* forma del sujeto del territorio, sino *múltiples* formas históricas posibles.⁸⁵ La continuidad de la significación se da por una suerte de fidelidad al acontecimiento fundante, en este caso la lucha política por el territorio.

Por ello se pensó al territorio como resultado de dos prácticas interdefinidas: la territorialidad, como la cualidad de ser y hacer en el territorio; y la territorialización, como el acontecimiento constituyente de una vida comunitaria ligada al territorio, a partir del cual se construye un orden de verdad territorial (control, saberes, poder y legalidad). De tal forma que el territorio es la síntesis de múltiples y abigarradas densidades históricas que se reproducen en el proceso de significación. De ahí la poética del territorio, como acontecimiento fundante de la significación.⁸⁶

En Bolivia la reproducción del territorio se sostiene sobre un orden mítico, en el que se reproduce la división norte-sur, que es leída como parte de la organización dual del cosmos andino; una división que asegura la retribución interactiva del sur (masaya) y el norte (alasya). Esta lógica de la complementariedad no es pacífica, es siempre conflictiva; la dualidad de la cosmovisión no es armónica de suyo, ésta sólo se logra en la confrontación, que garantiza el equilibrio y la especificidad de cada uno de los opuestos.⁸⁷

En este desacuerdo simbólico de los opuestos, se logra una relación discontinua del tiempo y el espacio.⁸⁸ El tiempo es concéntrico reversible y renovable, no hay un pasado y un futuro en una línea, sino un aquí y ahora radical, en el que se actualizan las experiencias singulares y comunitarias, no como conciencia histórica o como recuerdo (el acto psicológico de traer al presente); sino como revivificación de las experiencias pasadas, las posibles y las existentes, cuyo eje es la restauración del mundo. Hasta que no se restaure el mundo se repetirá el míticamente el hecho colonial.⁸⁹

A este tiempo corresponde un tipo de espacio flexible, materializado en la lucha y la construcción de proyectos posibles; la expresión histórica que contiene en sí un proyecto posible de organización de la producción del espacio de mayoría indígena, en la que la relación campo-ciudad se trasciende. La importancia del tiempo no significa su preponderancia sobre el espacio; es, más bien, una relación de complementariedad, en la que hay características comunes. Si el tiempo es concéntrico, el espacio es la materialización de las múltiples experiencias comunitarias en el tiempo del ahora. Por eso no hay un espacio centrado, sino múltiple, multiescalar, en el que cada una de las partes forma una totalidad interactuando en interdefinibilidad. El ayllu es esa disposición múltiple y actual de la experiencia comunitaria, que no se desarrolla en un espacio (material) homogéneo, sino heterogéneo pero en equilibrio relativo. Es un posible tránsito del espacio urbano al espacio territorial como forma de vida contemporánea, inaugurando un *nomos de la territorialidad* en oposición al *nomos de la tierra*.

Ex cursus I. ¿Por qué pregunta la teoría de la colonialidad?

Quando una categoría –por obra de la dialéctica negativa, de la identidad y la totalidad– cambia, cambia la constelación de todas y con ello a su vez cada una.

Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*

Sin negar la importancia y el aporte del Grupo latinoamericano de estudios poscoloniales, que motivó el análisis de realidades y procesos históricos poco atendidos o subsumidos a procesos generales, hay que tener cuidado de no caer en la fascinación de un proyecto

académico que intenta consolidarse como un nuevo paradigma en las ciencias sociales en América Latina.⁹⁰ Además de este campo de estudios en boga, en la región hay otros que han elaborado interpretaciones y explicaciones sobre las realidades históricas a partir del estudio crítico de las relaciones coloniales. Estos estudios van en otra dirección, se alejan del paternalismo y de la obsesión-fascinación por el estudio de grupos marginales o fronterizos, de su fragmentariedad y de su regurgitación teórica, llena de neologismos y anglicismos, que bebe de los saberes indígenas para renovar el gastado discurso académico.⁹¹

Esa alternativa forma de pensar y estudiar las relaciones coloniales ha sido ampliamente explotada en Bolivia, por el Taller de Historia Oral Andina (THOA), como parte de un proyecto intelectual comprometido con un proyecto político de emancipación indígena. Éste surge como parte de un plan político-académico de impugnación a las formas institucionales (científicas) de explicar la realidad social boliviana. El THOA ha motivado un importante debate sobre la posibilidad de integrar las experiencias de vida de los distintos sujetos sociales a las explicaciones de los procesos sociales en el área andina; para ello abrió la discusión sobre los contenidos epistemológicos de la tradición oral como medio de conservación y transmisión de saberes y como mecanismos de una política de resistencia. Abriendo, a su vez, el debate sobre el uso político de la producción de conocimiento, sobre el para qué y el para quién de las explicaciones.⁹²

Una diferencia insalvable entre estas dos formas de estudio de Latinoamérica está en la concepción de la realidad social. Para el grupo encabezado por Walter Mignolo y Santiago Castro Gómez las sociedades son fragmentarias, dislocadas y no integradas; en cambio, para el grupo de pensadores bolivianos la realidad social es una totalidad dinámica y contradictoria.⁹³ Al replantear el tema de la totalidad se construyen ejes analíticos para explicar sus formas de articulación; el más importante de ellos es la relación colonial, a partir de la cual se piensa la organización de las estructuras y prácticas sociales en todos los niveles. Refuncionalizan las propuestas de los estudios subalternos de la India, al mirar lo subalterno como parte del abigarramiento social. Para ello centran la atención en la raíz colonial, como forma de pensar las distintas genealogías de las relaciones sociales, en los

distintos tiempos y ritmos que conviven en un presente, en la contemporaneidad no coetánea de las estructuras sociales (principalmente la india, la negra y la europea) y en su diacronía diferenciada. Al tiempo de repensar y revalorar las realidades potenciales que se construyen en la contradicción de la totalidad social, evitando recuperar lo indígena sólo para integrarlo a la racionalidad occidental como una esencia ahistórica.

El andamiaje construido por Silvia Rivera Cusicanqui tiene como base el concepto de *mestizaje colonial andino*, un proceso social de larga duración que se caracteriza por la segregación radical de los distintos componentes étnicos de la cultura andina. A diferencia de otros mestizajes, el caso andino se presenta como una exacerbación de las contradicciones por medio del desprecio violento de la condición indígena, que no busca ser integrada a la realidad nacional sino aislada hasta hacerla desaparecer sin dejar rastro.

El grupo de estudios poscoloniales bolivianos apuesta por la construcción de órdenes de verdad basados en las concepciones indígenas, que no siempre son conciliables con los modelos instrumentales de organización social, particularmente con la democracia participativa (que es el horizonte político del grupo de poscoloniales latinoamericanos, descreídos de otra forma de organización menos desigual). La relación entre los estudiosos de la colonialidad en Bolivia y los indígenas va más allá de la exotización y la esencialización generalizada en la academia latinoamericana, que les extrae sus saberes sin abrirles espacios de discusión en las universidades.⁹⁴ Por el contrario, el trabajo realizado con la compleja realidad indígena boliviana pone en cuestión el carácter esencial e inamovible con el que se suelen mirar a los indígenas; a partir del principio de contradicción y de la no coetaneidad de los procesos se critica la visión armónica e idealizada de los indígenas, y se les piensa como sujetos-prácticos con conflictos internos, entre los cuales el ejercicio de ciertas relaciones de poder no es de origen occidental, como la desigual distribución del poder entre mujeres y hombres. En ese sentido, los indios no son los buenos oprimidos por los malos europeos, sino constructores y destructores de su realidad social.⁹⁵ Un punto clave para entender las explicaciones de la colonialidad andina es la construcción de la identidad indígena desde la negatividad; en ella la negación crítica de lo indígena, como una esencia, hecha por los mismos indígenas

constituye un punto de inflexión en el que se retroalimenta la identidad, que además de resistir a los embates de las elites blancas tiene que hacer lo propio con los indígenas que desde dentro se exilian de su condición indígena.

Éste es un punto importante de continuidad de varios pensamientos críticos contruidos en América Latina para explicar el desarrollo histórico de la región. En primer lugar hay que resaltar la importancia de los trabajos de Pablo González Casanova, que desde los años setenta pensó en la dimensión colonial como un factor indispensable para entender las relaciones de explotación, más allá de la esfera de la producción, poniendo la atención en los campos culturales, en que se consolida la relación colonial, que además de someter a los cuerpos somete a las mentes, las educa y las moldea para legitimar y justificar la presencia del colonizador y sus mecanismos de regulación social.⁹⁶ Éste es tal vez el aporte más importante de estudios bolivianos, que critican a la modernidad capitalista desde realidades más allá de lo estrictamente económico, más allá de la relación maniquea de explotadores y excluidos; en la consolidación de la modernidad latinoamericana hay un complejo juego de colonizaciones internas donde los indígenas pueden actuar como sus propios colonizadores, de ahí que se ponga también en entredicho la esencia armónica y bondadosa de los indios. De esto también se desprende una revalorización de las resistencias indígenas, que además de luchar contra los colonizadores externos luchan contra los colonizados internos.

También es de tomar en cuenta la herencia del pensamiento poscolonial norafricano, particularmente el de Franz Fanon, quien a partir del estudio de la violencia, la reivindica como una potestad de los pueblos en lucha por su emancipación existencial, como parte indispensable para su libertad política. Fanon desarrolla una epistemología de lo social y de la praxis política, toma como eje el ejercicio de la violencia, de manera que el presente se actúa de manera emancipadora y se explica el pasado desde otro enfoque, el de los vencidos por el uso de la violencia colonial en un amplio espectro de contenidos.⁹⁷ Esta propuesta se retoma en el THOA para reivindicar, y criticar al mismo tiempo, las luchas políticas de los grupos indígenas, sin temor a reclamar para sí el uso de la violencia (no sólo en el nivel epistémico).

Estos análisis permiten un espacio autocrítico de la producción intelectual, de sus fines y sus alcances. Al ser una producción desde el pueblo que se moviliza, atiende más a las exigencias analíticas que demandan la movilización y el proyecto político de emancipación de las relaciones coloniales-capitalistas que a las modas y actualizaciones de la industria académica.

Reinterpretar el poder, reinterpretar la historia

*No quiero ser primera dama,
quiero ser mujer libre
y gozar también en mi cama.
Mujeres creando*

En la lógica de abigarramientos la corporalidad juega un papel preponderante en la actividad práctica de la sujetidad política. A diferencia de la política instrumental occidental, en la Bolivia la etnicidad política se desarrolla desde una corporalidad sensible, expuesta en el espacio público como actualización de las luchas históricas. Este tema ha merecido un análisis de género, sobre todo por la peculiar forma en la que las mujeres indígenas hacen política exacerbando las posibilidades prácticas y simbólicas de su cuerpo.⁹⁸ La corporalidad cumple una función de articulación entre las distintas formas comunitarias indígenas, que se autorreconocen ya sea por mitos fundantes, como el del descuartizamiento de Tupac Katari y Bartolina Sisa, o por las formas peculiares de vestir y hacer visible una posición histórica. En este proceso la corporalidad se sostiene por un poder dual irreductible, en el que tiene tanta importancia la mujer como el hombre. El cuerpo es el lugar de lo político, desde él se reproducen los contenidos que pugnan por dar dirección a las formas de socialidad, ya sea en el enfrentamiento directo (cierres de ruta o marchas kilométricas) o por el enfrentamiento silencioso (ocupar las ciudades para hacerlas funcionar, pero imprimiéndoles una huella que recuerda la necesidad de la presencia indígena).

Esta forma de hacerse corporalmente presentes en el espacio público, al tiempo que articula a la multitud también manifiesta el pluralismo, la forma en la que viven los indígenas en las sociedades modernas, en una lucha constante por resistir al borramiento de la homogeneización.⁹⁹ De ahí la importancia de las marcas de diferenciación en la acción política, las que unen y las que separan; por medio de las cuales se construye una democracia indígena, diferente y más orgánica que la representativa e institucional del orden liberal. Esta democracia tendría como característica una lógica de experimentación y aprendizaje colectivo, productora de un orden social también colectivo.¹⁰⁰ En oposición a la democracia formal de la elección de representantes gubernamentales.

El equilibrio relativo que se construye desde la política comunitaria, mantiene una tensión constante por el devenir de cada una de las particularidades que integran la comunidad, en sus distintas dimensiones escalares. La comunidad no es un cúmulo de agregados que se hacen uniformes, sino una constante de abigarramiento, en el que las partes interactúan en función de las tensiones que guardan entre sí; están juntas pero no se convierte en un uno, sino en una totalidad de elementos contrapuestos pero complementarios. En ese sentido, hay una parte del movimiento indígena que está pugnando por exacerbar las diferencias de los componentes a su interior. Esa parte es la femenina, como el movimiento Bartolina Sisa o las Mujeres Creando, que dentro del movimiento indígena han construido una dimensión femenina crítica (a veces radicalizada) para luchar por espacios emancipados en todos los niveles. Por ejemplo, el movimiento feminista andino boliviano está cuestionando el carácter asexuado y homogéneo de la comunidad política. Para estas mujeres es indispensable reconocer la diferencia que guardan con los hombres para poder empezar a construir estructuras de convivencia.¹⁰¹

El primer principio que proponen es el de la complementariedad comunitaria. Estos movimientos feministas indígenas sentaron un principio crítico a partir del cual se asume que las mujeres son la mitad de toda la comunidad y en ello reside su fuerza de acción conjunta con los hombres; no plantean el ponerse frente a los hombres, sino junto a ellos.¹⁰² Para lo que proponen un complemento horizontal y no vertical, como el que

históricamente se defiende entre las comunidades indígenas. Lo más interesante de esta propuesta es su conciencia del nivel de escalas donde esto es actualizable, la complementariedad sólo la piensan en términos comunitarios y no en términos de pareja, porque también están cuestionando la pareja monogámica heterosexual, en la que la mujer es el complemento del hombre. La complementariedad comunitaria no es proporcional con la vida individual, la mujer es la mitad de todo lo comunitario, en términos estructurales pero no en términos individuales. De ahí derivan formas renovadas de convivencia en niveles individuales, en donde la pareja heterosexuada no es la única posible.

La radicalidad de la diferencia sexual que construye estos feminismos étnicos comunitarios devela que no hay nada de esencial en el ser mujer ni en el ser indígena. La apertura que generan desde el conflicto por la diferencia y su interrelación de complementariedad cuestiona, en primer lugar, la idea de una esencia armónica de lo indígena; parten del presupuesto de que las relaciones de desequilibrio de los sexos a favor de los hombres no son producto de la modernidad, sino que ya estaban arraigadas en la larga historia precolonial. En segundo lugar, al cuestionar este orden idílico de lo indígena, también están cuestionando la idea de que la mujer tiene algo de esencial, casi metafísico, dentro de esa sociedad aparentemente armónica. Esta política de la negatividad se instala al interior de la comunidad, que al mismo tiempo que niega lo occidental y lo masculino (como lo externo), niega lo indio y lo femenino (como lo interno) en las relaciones de dominación (no se niega al amo, sino al esclavo que le da sentido al amo). Se cuestiona el papel femenino como esencial y se establece así un principio de crítica hacia los eslabones de la cadena de dominación cuestionando el papel de vencidas y víctimas de una relación de opresión.¹⁰³

La pugna que establecen es por el lugar político que les corresponde desde la diferencia sexual, para desde ahí luchar por la disolución de otras diferencias que tienen matrices distintos, como la de clase, producto de las relaciones de explotación. Esta política de la diferencia permite distinguir las estructuras en las que las comunidades indígenas verifican la multiplicidad, reconociendo la genealogía de cada una de ellas, sin

pensar que provienen del mismo punto y, mucho menos, que resolviendo una de ellas se resuelven las demás. Para eso queda claro que el espacio de lucha política es la comunidad, desde ella se construyen equilibrios relativos para enfrentar la opresión colonial capitalista.

En el nivel de la lucha política, las mujeres asumen con mayor radicalidad el compromiso de luchar por el poder instituyente que por el orden de gobierno, poder de crear instituciones que sean coherentes con las formas concretas de socialidad antes que querer dirigir las instituciones existentes. Son las que ejercen un poder tanto simbólico como material, las que con sus saberes ancestrales coordinan y sostienen el mercado andino, que es más que una simple acción de intercambio de mercancías es una red de intercambio de saberes, de experiencias y de valores de uso.¹⁰⁴ Esto significa que las mujeres están construyendo espacios políticos alternativos, en lo íntimo, a pequeña escala, que suelen no valorarse ya que se miden en función de los espacios masculinos de hacer política. Las luchas feministas indígenas ejercen un poder instituyente que amplía los derroteros de la acción política comunitaria, dejando claro que lo que les interesa no es el gobierno, sino el poder social.

El espacio de ejercicio pleno de ese poder, que también sirve de encuentro con los hombres, es el de la lucha en los espacios públicos. La lucha empieza en las pequeñas escalas, con la toma simbólica de los espacios públicos en las ciudades, sobre todo del Altiplano, en las que se establece una guerra en el orden de la visibilidad, que las cholas, las indígenas urbanas, dominan con sus múltiples oficios. Los espacios de acción que han construido desde la lucha usan dispositivos que se oponen a la masculinización de la política, van más allá de la fuerza física o de la fuerza del pensamiento racionalizado en reuniones a puertas cerradas. Hay un nivel sensible que es primordial en la construcción de la acción comunitaria, partiendo de la política de la corporalidad, del cuerpo sexuado. Las mujeres indígenas son las portadoras de la memoria ancestral y las ejecutoras de antiguos mecanismos de ensamblaje comunitario. La oralidad es una actividad femenina en muchos niveles, nos sólo para transmitir saberes y construir memoria, sino para motivar y arengar a los grupos de acción política.¹⁰⁵

La exacerbación de las diferencias que propone la lucha política feminista indígena, tiene como objeto central la crítica a la universalización abstracta del mundo liberal masculino. Para estos feminismos no basta con hablar de derechos indígenas o derechos comunitarios, como si dentro de la comunidad no hubiera una diferencia fundamental que requiere un tratamiento particularizado.¹⁰⁶ Hacen implícita una crítica al orden jurídico basado en una política de la igualdad. Una igualdad construida desde parámetros con un importante contenido de género, clase y cultura. Esta crítica de la universalidad no pugna por una atomización de las particularidades, sino por una totalidad en equilibrio relativo. Esta crítica de los feminismos indígenas plantea la posibilidad de una justicia de restitución de un equilibrio que fue violentado por la intervención de relaciones coloniales. No pugnan por un volver a hacer, una reconstitución, sino por una búsqueda del orden, complementario y equilibrado, en el que los daños de la historia colonial no se juzguen como cosa pasada, sino como hechos presentes que demandan ser resueltos a favor de la comunidad y de la memoria.

Para no hipotecar la diferencia ni a una universalidad ni a una dispersión, la acción política feminista indígena formula lo que puede ser reconocido como una práctica de traducción, en el marco de una lógica de complementariedades múltiples. Constructoras de una ética interpersonal de la diferencia cultural articulada en un todo orgánico, con el objetivo de buscar la igualdad defendiendo la diferencia.¹⁰⁷ De ahí que haya implicaciones importantes en términos jurídicos, ya que el problema no es sólo el del gobierno, sino el del poder social instituyente; en términos jurídicos no se pugna porque los indios se gobiernen a sí mismo como quieran o como ancestralmente lo hacen, sino por traducir estas formas de organización a toda la sociedad boliviana. En términos comunitarios sucede lo mismo, las mujeres no pugnan sólo por espacios de autodeterminación, sino porque las formas en las que ellas hacen el mundo de vida se traduzcan para toda la comunidad en una lógica de complementariedades en equilibrios relativos.

La conceptualización del tiempo en este proyecto político-jurídico es primordial, es el parámetro a través del cual se construyen las escalas de la institución social. El tiempo, concéntrico y reversible, es una especie de telaraña de experiencias que adquieren

sentido en torno al tiempo del ahora, desde donde se piensa la experiencia de la diferencia y su actualidad, el carácter concéntrico del tiempo existe en función de que hay experiencias múltiples que lo actualizan en una totalidad presente. Así, no estamos ante un tiempo homogéneo y vacío, en el que el orden jurídico pueda basarse en una moral trascendental y reflexiva de lo humano.¹⁰⁸

Este proyecto político es una forma de subvertir los llamados derechos de las minorías, cuestionando el lugar común en el que se han convertido los derechos humanos, elaborados e impuestos por una minoría a muchas minorías. Tampoco proponen un cierre hermenéutico desde lo local, por el contrario, abre la posibilidad de una compleja convivencia desde la contradicción implícita en la diferencia, no desde el borramiento de la igualdad homogeneizadora, que la tecnocracia de la equidad de género disfraza de feminismo. Develan la trampa de los derechos humanos y su equivalencia ontológica normativa, su relación de poder que instaura un orden de verdad, que decide bajo qué parámetros establecer la comparación de lo humano.¹⁰⁹

La idea de una totalidad política adquiere una significación preponderante, asociada al contenido existencial e histórico de cada uno de las relaciones que la componen. La interdefinibilidad de esta totalidad no implica la anulación de los conflictos, sino la articulación de las contradicciones en torno a marcos relativos e históricos fundados en la lógica del vivir comunitariamente. No se persigue el fin de la historia, sino una forma más equilibrada de vivirla, cuyo marco de entendimiento sería una razón crítica de orden histórico.

Lo que está en juego en esta lucha de la identidad política, no es sólo el problema de la gobernabilidad y del estado. Lo que se pelea en la región es la cuestión del poder instituyente social, es decir, la capacidad de poder reproducir un mundo de vida desde el tiempo del ahora, como reactualización y restitución de un tiempo que pasado que sigue presente. El proyecto político, en sus múltiples versiones se encuentra en el objetivo de hacer un mundo de vida en el que existir como diferente garantice las posibilidades materiales y simbólicas de reproducción, además de asegurar que éstas se desarrollen de acuerdo a una memoria y un proyecto histórico.

Lo común del sentido político y lo político del sentido común

*Lucha:
eres una vieja loca
que de seducir quinceañeras
nunca se cansa.
Mujeres creando*

Una primera aproximación a la delimitación de lo político en Bolivia estaría basada en la existencia conflictiva de una pluralidad absoluta de sujetos-prácticos que se organizan para producir algo que es más que ellos y que se enfrenta otros sujetos-prácticos organizados de manera similar. La función de la política es asegurar la vida concreta de comunidades determinadas, es decir, todos los contenidos históricos y simbólicos de autorreproducción.¹¹⁰ El momento de la política reactualiza el cuestionamiento del orden social que le dio origen, el desacuerdo en el que se reconoce la pluralidad, en un constante juego en el que la realización plena y la catástrofe comunitaria se viven como posibles. La política como instante de peligro en un proceso en pugna constante. Lo que se defiende en el momento extraordinario de la política es la capacidad de la reproducción social, que ordinariamente se asume como existiendo, la *potesta* y la *potencia* de la vida comunitaria.¹¹¹ Uno de los campos de plena realización existencial es el político, donde se hace el tránsito de la historia como simple devenir a la construcción, reactualización y defensa de un proyecto en una idea de tiempo común donde se objetiva la potencia utópica del proyecto colectivo.¹¹²

La política desarrolla por los movimientos indígenas de los andes bolivianos ancla sus prácticas en una idea del tiempo concéntrico en el que se reactualizan los contenidos de experiencias pasadas, como un proceso de revivificación en el que las sensibilidades pasadas siempre están presentes. La política es una forma intensa de temporalidad social: fluidez, continuidad y conflicto, donde se reconoce lo múltiple.¹¹³ El tiempo de la política es un tiempo histórico, síntesis de sentidos en pugna. La política no es el del desarrollo ascendente de las mejoras de las condiciones materiales de vida, sino la interdependencia con la memoria de los antepasados, y, en algún sentido, la justicia pendiente. En esta idea

de temporalidad el tema del misticismo-utópico es fundamental para entender las actualizaciones de proyectos aparentemente pasados con conflictos coyunturales en el presente.¹¹⁴

Junto con la lógica instrumental de organización política conviven en Bolivia otras formas de actividad política, resultado de la larga duración de los conflictos sociales. El espacio político es resultado de las contradicciones contemporáneas no-coetáneas, cada una de ellas con desarrollos desiguales (no sujetas a un mismo ritmo de tiempo ni a un mismo origen).¹¹⁵ El entrecruzamiento de los conflictos históricos de los pueblos indios, las contradicciones del modo de producción capitalistas, las luchas de género, las dificultades geopolíticas de Bolivia como país andino, etc., configuran el campo de pugna por las formas de la socialidad. En esta dinámica de construcción de la politicidad de la identidad la insurrección juega un rol central.

Esta política rebelde encuentra en la organización comunitaria, de solidaridad multidimensional, el principio de articulación para la sobrevivencia económica y para la lucha política. Las condiciones de exclusión de los indígenas son tolerables gracias a una compleja relación comunitaria, en la que se construye “nuestra modernidad chola-india”, basada en un sólido mercado interno sostenido por una lógica de intercambios recíprocos, que se materializan en espacios económicos, políticos y culturales, que se reproducen al margen y en oposición a los arcaísmo señoriales, las cegueras y sorderas de las élites dominantes.¹¹⁶ Esa forma de modernidad diferenciada se enfrenta a la forma valor del capitalismo, que en su versión dependiente es más cruenta, y la forma comunal andina de reproducción colectiva de la vida histórica.¹¹⁷ En términos urbanos esto se traduce en espacios autoconstruidos de manera colectiva, sobre todo vecinal, como forma de organización donde las instituciones estatales tienen poco que aportar. Esta urbanización emergente y espontánea es resultado de la fuerza colectiva en la escasez, fundamentada en una ética radical de la vida en común, que traslada los mecanismos de organización del campo a la ciudad, interactuando las redes de continuidad (familia o pueblo) con redes de vecindad (gremio, barrio).

Espacios urbanos como el de El Alto se originan en el contexto de la constitución de ciclos rebeldes. La Marcha Minera por la Vida en 1986 fue el cierre de un ciclo en varios aspectos y el inicio de otro periodo de organización de la forma multitud. Marcó el fin de la hegemonía obrera en el movimiento popular; este largo peregrinar puede ser leído como una derrota simbólica de la organización proletaria, más o menos clásica (con las salvedades que implica el proletariado boliviano de mayoría indígena). El fin de ciclo obrero dejó el paso libre a las reivindicaciones indianistas del movimiento popular; la muerte del sujeto obrero permitió la construcción de otras subjetidades populares de corte abiertamente indígena.¹¹⁸ La organización obrera no desapareció, se incorporó a otras formas de activismo político. Los ejemplos más claros son las reubicaciones de mineros en la región de El Alto y en la zona cocalera del Chapare. No es casual que en estas regiones surgieron los movimientos indianistas más fuertes de Bolivia del siglo XXI. Los movimientos populares del nuevo ciclo indígena pusieron a debate temas de competencia nacional y que implican la refundación del estado boliviano.

La pugna por el momento instituyente del poder social pone a debate un fundamento de las relaciones poscoloniales: el derecho a la diferencia radical, que cuestiona los contenidos de la política neoliberal y sus estrategias de segregación por medio del reconocimiento de la diferencia minoritaria. En contraparte, el movimiento *multitudinario* boliviano construye una política de la diferencia que tiene su base en la comunidad y no en el individuo. Esta pugna política no está libre de violencia, ya que en ella se juega la posibilidad de construir órdenes de verdad que hagan justicia a los años de opresión colonial. La violencia no es sólo entre indios y q'aras, también se desarrolla al interior de la comunidad indígena, como expresión de un momento autocrítico y de resabios coloniales.

En este contexto de pugna por lo público y lo común de la socialización se da una lucha por la etnicidad que de sentido crítico a la ciudadanía; una etnicidad sobre todo política y no sólo cultural. La etnicidad en el altiplano se construye por las prácticas de frontera, que se realizan en los espacios de interacción constante e inevitable entre indios y no-indios; de estos se desprende la afirmación o negación de la propia diferencia, de manera que las dos son parte de la construcción caleidoscópica de la identidad. El mundo cholo es el

resultado bizarro de la mimesis del mundo blanco que hacen los indios para dialogar con los mestizos y los criollos: la tercera república.¹¹⁹ El bilingüismo de los cholos les permite tener una doble residencia, simbólica y materialmente, en los niveles comunicativos y económicos, conjuntando realidades rurales y campesinas.¹²⁰ Este proceso genera nuevos conflictos sobre la reproducción de lo indio, tanto en el nivel intersubjetivo como en el productivo, ya que la presencia india en la ciudad es en detrimento del trabajo en el campo; además, la convivencia con horizontes culturales diversos y poco dialogantes complica el cultivo crítico de la identidad.

Silvia Rivera Cusicanqui propone definir la etnicidad no sólo por la autoadscripción, como se define institucionalmente, sino también por la negación.¹²¹ El calificativo de *cholo*, que se le da los indígenas que ambiguamente occidentalizan su vestuario, es ese proceso social de inflexión, ya que mantienen un rasgo de diferencia étnica (la pollera, la mantilla y el sombrero de bombín en las mujeres; en los hombres saco y sombrero de bombín); pero son, sobre todo, los que viven entre la oralidad y al grafía, que viajan del mundo urbano al comunitario, como Sebastián Mamani, el protagonista de la Nación clandestina.¹²²

Esta proyección política, actualizada en muchas versiones, ha motivado un cambio práctico en la reproducción de la mundanidad y en la forma que ésta se piensa, particularmente desde la reflexión teórico-analítica. Uno de los ejes problemáticos centrales es el del sujeto-práctico y su quehacer histórico en un momento de lucha por la hegemonía desde un proyecto de identidad étnica politizada; desde la cual se cuestionan los presupuestos esenciales e inamovibles de lo indígena. De esa labor se han encargado sobre todo las mujeres, al poner en crisis los fundamentos de la comunidad indígena y criticar su supuesta armonía, tanto en la práctica como en la teoría. Este problema impacta también en la forma de analizar los acontecimientos históricos, en el proceso de construcción de pensamientos locales.

Después de la caída del modelo de socialidad en el que la organización y movilización obrera eran la punta de lanza de la transformación se abrió un debate sobre el sujeto-práctico que se constituye en las aparentemente nuevas prácticas políticas andinas,

opuesto al tipo de ideal de ciudadanía blanca y pseudoreflexiva que participa de la comunidad a través de los órganos diseñados por una suerte de razón de estado, del que de forma parte el proletariado como su expresión negativa. A inicios de los años setenta la movilización por la identidad étnica política reactualizó explícitamente las demandas políticas de los indios y sus formas de lucha y organización. Desde ahí se cuestionó el espíritu del capitalismo y la regulación de acción social acorde al modelo civilizatorio, ampliando el espectro de lo político, desde una formulación dual: superación del pasado colonial y destrucción de las relaciones de explotación. Esta doble vía de la lucha política se convirtió en un reto para la práctica y la teoría política. La cosa adquirió mayor complejidad al momento que los indígenas se convirtieron tanto en actores políticos, como en teóricos políticos.

En la relación de múltiples formas de ser, de organización multisocietal, tiene una clara expresión de contradicción con las formas de la democracia liberal dominante, en las que lo preponderante es el individuo y no la colectividad en abigarramiento. Hay una pugna entre la democracia comunitaria y la democracia liberal, expresada en cuestiones fundamentales como la significación y organización del territorio.¹²³ Este conflicto entre formas de participación democrática hay una inversión de los órdenes tradicionales, pues la democracia comunitaria o ayllu busca la reivindicación étnica antes que la ciudadanía. El indianismo actual de la organización popular, ya no sólo se presenta como una condición histórica en resistencia, también se desarrolla como una estrategia de acceso a las instancias gubernamentales del orden liberal. Es una ideología con un proyecto estatal.¹²⁴ La etnicidad se vuelve este proceso una dimensión política y económica, además de cultural.

La figura política de esta nueva etnicidad la tiene el cholo, en una relación de un tercero no-determinado en la relación blanco-indio. El cholo es el puente por excelencia entre los órdenes históricos, una conjunción desde lo indio pero sin mezcla con lo blanco, la expresión colectiva más acabada del abigarramiento social. Esta figura que transita entre el logos de la grafía y el logos de la oralidad, ha sido la que con mayor fuerza ha impulsado la lucha por los contenidos políticos de la etnicidad. Paradójicamente, ya que al

estar imbuido en el universo blancoide pareciera que con mayor facilidad se adaptaría a las exigencias normativas de este espacio social. El Alto, la ciudad chola por excelencia, es la muestra clara de que hay una interacción de la racionalidad étnica con la racionalidad instrumental adscrita a las poblaciones no-indias, en un sentido de reapropiación (una suerte de uso lúdico de la técnica pragmática, aunque los resultados a veces son trágicos). Basta pensar en las ferias comerciales, que sintetizan abigarradamente los tiempos y formas del intercambio, entre la forma india de comerciar y las mercancías capitalistas que se intercambian. Aunque también hay que pensar en esa zona de “comercio ilícito” en El Alto, donde la prostitución y la venta de drogas está permitida y autorregulada, como parte de una actividad económica más.

Este enfrentamiento por el predominio de una forma singular de hacer política plantea un conflicto jurídico. La salida rápida que han dado las élites, y el mismo estado, es de la autonomía regional o comunitaria. La presión que ejerce la organización social indígena a la norma jurídica nacional no pasa por el reconocimiento de las formas locales de legislación, sino por la traducción de éstas a las normas de la totalidad estatal; el debate legal es como los no indios pueden ser juzgados con normas comunitarias, en un país donde la mayoría de la población es indígena. El problema que plantea el indianismo, sobre todo el katarista, es el de indizar jurídicamente al país, quieren dejar de ser una mayoría que se gobierna como minoría. Este proyecto indianista es el resultado de lo que se puede llamar un misticismo-utópico, la conjunción del mito cosmológico andino, del mundo al revés que reclama ser vuelto a su lugar, y la utopía occidental, como construcción revolucionaria de un orden que ya existe como posible en el presente.¹²⁵

Por otro lado, el fin del ciclo proletario también significó el fin del trabajo predominantemente masculino.¹²⁶ El nuevo ciclo, en el marco del capitalismo flexible, que en América Latina tuvo su mayor expresión en la terciarización de la economía y el autoempleo, reconfiguró las relaciones de poder entre los géneros, sobre todo en el terreno económico, en el que las mujeres empezaron ejercer el símbolo de poder que históricamente representan. Esto no significó una emancipación del orden patriarcal, pero sí un replanteamiento de los espacios y tácticas de ejercicio de las relaciones de género.¹²⁷

El autoempleo se ha feminizado e indianizado en una suerte de compleja economía moral en condiciones de crisis.¹²⁸ El mercado feminizado es un espacio de reproducción de relaciones afectivas íntimas y de políticas moleculares, en las que se apropian los rasgos del desarrollo modernizante en una conjunción de capitalismo voraz y significación tradicional. Si bien los ritos comunales se inscriben en la frontera de la lógica de la valorización, en una cierta dimensión consumista, estos no dejan de mantener una memoria de orígenes ancestrales.¹²⁹ En este puente entre lógicas de producción de riqueza social, las mujeres juegan un papel preponderante. Por ejemplo, en las ciudades del altiplano, la pérdida de los referentes rurales de los ritos (la referencia al ciclo agrícola, a las estaciones, etc.) es relativa, gracias al trabajo femenino que está detrás de su organización y que opera como núcleo duro de la oralidad de la tradición.

Detrás del aparente caos de la organización comercial altiplánica está una racionalidad femenina que la coordina y le da sentido, con el fin de mantener los lazos de determinación identitaria con el mundo rural que los precede. Silvia Rivera ha identificado dos formas distintas y contradictorias de entender la ciudad por los aymaras, la forma masculina representa a la ciudad como mapa, como una abstracción que se gobierna, que se posee; en cambio, la forma femenina ve a la ciudad como un tejido, una interrelación de temporalidades en espacios múltiples en los que los saberes existenciales circulan entre tiempos míticos e históricos.¹³⁰

La peculiar política andina boliviana está marcada por una constante contradicción, entre el riesgo de potenciar alternativas emancipadoras y la reproducción perenne de un sistema de dominación racial, económica y cultural, sostenido por múltiples formas de violencia. No hay que absolutizar los logros de la movilización indígena, pues si bien contienen raíces de alternativas posibles falta camino por recorrer, sobre todo en sus lógicas de articulación con otros horizontes emancipatorios no-indígenas.

Ex cursus II. De la política de la reciprocidad a la política lúdica

El juego es la correspondencia infernal a la música de las legiones celestiales.

Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*

Como complemento de la negación y trascendencia de la lógica de la identidad que fundamenta la política indigenista en Bolivia, se construye una lógica de doble contradicción, entre lo indio y lo occidental y las formas locales de producción de riqueza social y las formas del universo capitalista. Para las formas sociales monológicas, que actualizan material y simbólicamente el razonamiento instrumental, el conflicto inherente de la reproducción de la diversidad social tiene una solución única. En cambio, para las sociedades abigarradas el conflicto por la producción y reproducción de los contenidos del mundo de la vida en cohabitabilidad diversa no se resuelve, se enfrenta; en el desarrollo de una política de equilibrios relativos, suficientes y autolimitados, de carácter modificable. Esto representa el conflicto entre lo *uno* y lo *múltiple* del universo social.

Lo múltiple se desarrolla en una lógica de la contracción, de interdeterminaciones e interdefinibilidades recíprocas. Según Dominique Temple, la reciprocidad sería una relación social en la que dos o más elementos, comunidades o individuos, reproducen sus contenidos concretos invirtiendo constantemente el lugar que cada uno de ellos ocupa, el actor es al mismo tiempo el que sufre los resultados de su acción en tanto que actor común.¹³¹ El ejemplo más claro sería la reciprocidad de dones, en las que el donador se convierte en donatario. Esta forma de reproducción mutua trasciende el simple intercambio: dar y recibir, ceder una cosa por otra, en la medida que la circulación material y simbólica de bienes y valores sociales produce y reproduce constantemente a las partes que en ella interviene. Los *valores* sociales que circulan no son acabados sino creaciones de la economía de la reciprocidad, ya que no sólo incluyen *valores materiales*, sino también *valores éticos*. Esto permite una socialidad de compromisos mutuos, no sólo de intercambio de cosas sino lazos de *solidaridad* ante *el llamado* y *la respuesta* que origina la reciprocidad. De ahí la complejidad de la reciprocidad, ya que tiene más de una dimensión social en tanto que la relación que construye no es sólo en sentido material.

Dos cosas señaladas por Temple son importantes para hacer una lectura histórica de la reciprocidad: 1) que no es una forma arcaica o premoderna de construcción de socialidad, ya que es más que una lógica de intercambios, que formalmente parece menos compleja que intercambios mercantiles o capitalistas; y, 2) que no es necesariamente positiva, el proceso de coparticipación en la construcción de relaciones de socialidad no es por un acuerdo de partes para construir un espacio de habitabilidad ascendentemente mejor.

La reciprocidad es posible en la medida que las partes que intervienen en su construcción se reconocen como activas en el proceso, así mismas y a las otras, reconociendo a la vez los límites posibles y potenciales de cada una de las partes que interviene en la relación. El reconocimiento de las actividades prácticas de uno y de otros sienta las bases de la construcción de compromisos por un equilibrio relativo que garantice la socialidad, la *interacción*, de las partes, asegurando que cada una de ellas reproduzca los componentes que permiten su reproducción. Este proceso de reequilibrios sólo se sostiene por *formas* políticas no unívocas, como la del estado liberal y su lógica institucional. La forma comunitaria de la multitud ancla un proceso instituyente interminable, como forma política del equilibrio relativo y renovado.

Esto es lo que Temple no tomó en cuenta en su teoría de la reciprocidad, su carácter político. De ello se derivan dos problemas que pueden ayudar a ampliar el espectro de análisis de la teoría de la reciprocidad. Por un lado, la caracterización amplia de aquello que Marx llamó formación social, que refiere a una síntesis histórica de formas concretas de modos de producción y relaciones de *articulación política* de lo social. Por otro lado, y derivado del anterior, la discusión sobre las formas históricas de la producción de la riqueza social y, con especial atención, las formas de acceso a ella.¹³²

Para el caso boliviano, se puede leer la reciprocidad desde la forma política que la hace posible. Una relación a explorar entre reciprocidad y política, para abrir el debate histórico sobre las formas concretas que adquiere, es a través de la forma política del carnaval o una *política lúdica* descentrada de las operaciones pragmáticas. Esta es una hipótesis derivada de la explicación de Walter Benjamin sobre la técnica y su relación con lo lúdico, como forma histórica de uso de la técnica en la que se construye una *interacción*

concertada entre los seres humanos y la naturaleza.¹³³ En este sentido lo lúdico no refiere a un momento paródico o cómico, sino a una forma política de suspensión de legalidades a través de su destrucción momentánea. El juego construye desde la destrucción del tiempo de la normalidad mundana, abriendo posibilidades de creación de órdenes de verdad, que transformen y modifiquen el presente inmediato.¹³⁴

Una expresión más acabada de esa *política lúdica* es el carnaval, como ese espacio de socialidad ampliada que es regido por lo *anormal*, por las confusiones y las profanaciones intencionadas. El carnaval se desarrolla como proceso en el que no existen los espectadores y los actores, el actor contempla al tiempo que es contemplado por otro actor.¹³⁵ Esto rompe las jerarquías unilineales de ordenes jerárquicos, y permite interacciones recíprocas, en las que el momento de inversión del mundo depende de todos los que trabajan para ello.

La *política lúdica*, forma de política de la reciprocidad, sería la unión en las oposiciones, a través de una actividad práctica de interacción mutua. Los antagonismos se refuncionalizan para destruir sus límites y refundarlos, sin dejar de ser irreductibles. El sujeto-práctico de este proceso sólo se reconoce como tal en la medida que reconoce a otros como él pero diferentes, con quienes construye compromisos que le permitan reproducir su sujetidad, al tiempo que permite reproducir la sujetidad de los otros: una autoconservación y autorreconocimiento recíprocos. El sujeto de la política lúdica sobrepone la *forma natural* a la forma del valor autovalorizado, mediante el replanteamiento de lo colectivo por la refuncionalización de las contradicciones y los antagonismos como necesarias para la reproducción de la socialidad. De tal forma que la contradicción no se resuelve en una síntesis reductiva, sino mediante compromisos de interacciones copartícipes. El carácter lúdico de la política funda un sentido renovado de la contradicción social del mundo contemporáneo.

¹ A finales del siglo pasado Slavoj Žižek criticó el trasfondo ideológico del multiculturalismo neoliberal y su estrategia de la tolerancia, indiferencia revestida de desconocimiento y negación de los goces históricos de las llamadas "minorías". La invectiva de este filósofo se centraba en la reducción estratégica de las potencias transgresoras de la diferencia, al ser encasilladas en políticas de la identidad, pequeñas prisiones del quehacer político incapaces de mirar la totalidad de la opresión social. Ver "El multiculturalismo o la lógica

cultural del capitalismo multinacional” y *En defensa de la intolerancia*. Como complemento a esta crítica podemos pensar las identidades políticas, que existen como proyectos históricos con el fin de dar una forma singular al mundo de vida, más allá de la moda de la diferencia inconexa y dispersa.

² La película inicia con la lamentación de la madre de Sebastián, que dice: “Sebastián me ha hecho doler el corazón, porque después de vivir en la ciudad cambió su apellido... Desde entonces tuvo vergüenza de nosotros.” Sebastián llega a la ciudad a temprana edad como trabajador doméstico de una familia de blancos.

³ Javier Sanjinés ha calificado a la visión dual del orden andino como opuesta al ocularcentrismo de la modernidad occidental. *El espejo del mestizaje*.

⁴ El nomos de la tierra es la cualidad jurídica, por encima de la ley, en la cual reside una parte fundamental de la soberanía en el mundo liberal moderno. Para Karl Schmitt la capacidad de *nombrar* de un poder soberano es preponderante para determinar el orden de gobierno sobre un territorio, la localización y el ordenamiento. Ver Carl Schmitt, *El nomos de la tierra*. Este no es un problema menor en el caso boliviano, cómo veremos más adelante, pues gran parte del desarrollo de la espacialidad urbana y campesina está ligado a la territorialidad y su enunciación; es decir, a la calificación de lo que se contiene en un espacio normado por racionalidades en contradicción.

⁵ Este tema lo trato Manuel Scorza en su novela *Historia de Garabombo, el invisible*, como una constante en la vida de las comunidades indias andinas, que son borradas por un orden social de sorderas y cegueras. Durante años el indio Garabombo se creyó invisible, pero “en la prisión había comprendido la verdadera naturaleza de su enfermedad. *No lo veían porque no lo querían ver*. Era invisible como invisibles eran todos los reclamos, los abusos y las quejas.” P 183.

⁶ La agudeza crítica de Jorge Sanjinés ha sido calificada por Silvia Rivera Cusicanqui como una sociología desde la imagen, un proyecto interpretativo de la realidad boliviana a través de construcciones visuales que articula los diversos conflictos sociales, poniendo especial énfasis en la parte indígena de la contradicción. Ver “Invisibility realities”. El cine de Jorge Sanjinés sigue pendiente de ser analizado a profundidad, destaca el trabajo de Ana Nahmad que ha intentado llenar un hueco en esta línea. Ver la “Insurrección de las imágenes: cine, video y representación indígena en Bolivia”.

⁷ Esta sería una metáfora espacial de la afirmación de René Zavaleta sobre Bolivia como un país en el que no se sabe dónde empieza el color de una piel y donde termina otro. Ver “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia”.

⁸ *Q’ara* es el nombre indígena con el que se designa a los blancos, su significado no refiere sólo a una marca racial, sino a una actitud histórica de oposición. *Q’ara* es el que despoja a los indios, por lo general gente de tez blanca, pero también pueden ser cobrizos que reproducen la misma actitud de desprecio y despojo.

⁹ El Alto es resultado de las políticas económicas del país, de los reajustes que no resolvieron las contradicciones materiales de los habitantes del Altiplano boliviano. A pesar de ser la tercera ciudad en importancia para Bolivia, después de La Paz y Santa Cruz, la vida se desarrolla en condiciones precarias. Aunque hay que reconocer la ideología desarrollista que está detrás de esta valoración, ya que se genera a partir del presupuesto de que las necesidades básicas no son resueltas por la incapacidad de la población para lograr su autosatisfacción. El discurso de fondo es el de apoyo al desarrollo económico como alternativa para lograr la resolución de la precariedad, en una ecuación en la que desarrollo es lo mismo que menos pobreza. Cfr. Ivonne Farah, “Rasgos de la pobreza en Bolivia y políticas para reducirla”. Esta precariedad habría que pensarla como resultado del monopolio de las fuerzas productivas y de una política extractiva de materias primas. Desde la implantación del modelo neoliberal Bolivia obtiene sus recursos del gas, el petróleo, la minería y los agronegocios; ligados a procesos de escasa industrialización y poca especialización de la mano de obra. En los que la producción de riqueza no se relaciona con los territorios en los que se genera, ni con las poblaciones que la sostienen.

¹⁰ Ver. Carlos Villagómez Paredes, “ПОРCITYPOP. La ciudad como obra de arte”. Villagómez es un crítico urbano paceño interesado por hacer una reconstrucción histórica de la metropolización del altiplano.

¹¹ La negación determinada, determinada por aquello que ella niega y que, a su vez, determina. “Lo otro por sí es lo otro en sí mismo, y con esto lo otro de sí mismo, y así lo otro de lo otro... por eso, la determinación engloba dentro de sí a su propio otro.” G.W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 153.

¹² En un estudio financiado por la USAID se señala a la organización de tipologías arquitectónicas como uno de los mayores problemas de El Alto. “La arquitectura de El Alto parece no responder a las necesidades de la población: por lo general, se encuentran tipologías de edificación urbanas y rurales unas al lado de otras... La densificación de las edificaciones en áreas ya consolidadas de El Alto -sobre predios irracionales y edificaciones inadecuadas- está dando lugar a una rápida tugurización urbana y al hacinamiento de familias en edificios poco adecuados... Lo que El Alto vive en este momento es fruto de una ‘urbanización’ caótica y acelerada; lo que vivirá El Alto en los próximos años será el resultado de la falta de atención a las formas de construir”. USAID, *Evaluación de la ciudad de El Alto* p. 11.

¹³ Así la llama Raúl Zibechi en *Dispersar el poder*.

¹⁴ Cfr. Pablo Mamani, *El rugir de la multitud*.

¹⁵ Adolfo Gilly llamó a estas movilizaciones la primera revolución del siglo XXI, el momento en que la nación clandestina se hace violentamente visible y escuchable, mediante una ruptura temporal que sintetiza la rabia, la humillación con la dignidad y el deseo. Ver “Spirit of revolt”

¹⁶ Forrest Hylton y Sinclair Thomson ven en las revueltas del 2000 y 2003 un nuevo horizonte nacional-revolucionario, reconstituido a partir de la convergencia de lo indio y el horizonte nacional popular. Ver *Revolutionary Horizons. Past and Present in Bolivian Politics*.

¹⁷ Silvia Rivera Cusicanqui define a los ciclos rebeldes indígenas como “un movimiento amplio, que se prolonga por años y se manifiesta en una variada gama de métodos de lucha combinados y complementarios entre sí.” “Apuntes para una historia de la luchas campesinas en Bolivia (1900-1978)”, p. 155.

¹⁸ EL katarismo es una compleja propuesta política de los indígenas andinos bolivianos, no reductible a una sola expresión, que desde los años setenta del siglo XX pugna por dar un rumbo indio al país. Es una respuesta a las políticas indigenistas e indianistas del Estado y de las élites blancas de Bolivia. Presupone, en sus distintas versiones, dos cosas centrales: 1) que los indígenas son mayoría en el país, y por tanto merecen un espacio hegemónico en la construcción de la vida pública presente (además de revisar el papel de lo indígena en la historia de Bolivia); 2) que las relaciones coloniales siguen presentes en la construcción de las formas de socialidad. Toma el nombre del mítico héroe aymara Tupac Katari, que sitio la ciudad de la Paz en 1781, encabezando junto con Tupac Amaru la rebelión indígena más grande en la región del Alto Perú.

¹⁹ Gregor Simmel en “La metrópolis y la vida mental” analizó el proceso dialéctico que se verificaba entre la abstracción del dinero y la abstracción de la vida mental en las grandes ciudades. Su crítica radical al proceso acelerado de significación vital mediada por el dinero, tiene un correlato de resistencia en los grupos indígenas de América, en especial los andinos, que ante la precariedad de las economías nacionales están en los círculos más alejados de las centralidades capitalistas. Pero su resistencia no es sólo parte del desarrollo desigual de la estructura del mundo moderno capitalista, además es una acción política de voluntad comunitaria. Los indios resisten no sólo por ser excluidos, también por la forma en la que practican todos los días su vida. Ante la abstracción monetaria señalada por Simmel, los indios plantean una alternativa, que si bien no está fuera del sistema capitalista de producción-circulación, como quieren ver algunos intelectuales latinoamericanos como Raúl Zibechi, siempre han atendido un pie fuera de la lógica de la vida mental fundamentada por el valor valorizándose y por el dinero. La dimensión económica de los indios no deja de ser parte de la mediación monetaria (en casi todos los lugares de América se les paga por su trabajo en moneda fraccionaria, ya no en especie, lo que ha sido una de las tantas formas de terminar integrándolos al mundo de la abstracción capitalista), pero los contenidos mentales que organizan su existencia no han sido colonizados por la filosofía del dinero.

²⁰ Luis Tapia dice sobre la reorganización del tiempo social, que “la capacidad de orientarse en el tiempo depende de la cualidad de las síntesis de memoria y proyectos que las sociedades logren articular.” “La densidad de la síntesis”, p. 64.

²¹ Cfr. Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*.

²² Cfr. René Zavaleta, “La revolución democrática del 52 y las tendencias sociológicas emergentes”.

²³ La formación social abigarrada es un concepto que René Zavaleta uso para explicar la convivencia de temporalidades históricas, superpuestas pero no mezcladas. Este concepto permite ir de la materialidad de las condiciones del conflicto social a la dimensión simbólica de las mismas. En la actualidad Luis Tapia continúa los desarrollos teóricos que permite este concepto.

²⁴ Cfr. Luis Antezana, "La crisis como método en René Zavaleta Mercado".

²⁵ Acá invierto la fórmula propuesta por Hugo Zemelman, en *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, pero mantengo su estructura. Zemelman propone leer el tiempo social a partir del reconocimiento de los procesos y no de los resultados, de lo *productente* sobre lo *producido*, centrando así la atención sobre las potencias que encierra la realidad, que no se agotan en los resultados. Este proceso analítico ancla el estudio de lo histórico a las necesidades de presente, no desde la determinación teórica, sino de su viabilidad política.

²⁶ Cfr. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*.

²⁷ Retomo las propuestas de Henri Meschonnic, que propone una lectura histórica de los poemas contra la *teología* del signo, centrada en la continuidad del ritmo-sintaxis-prosodia, como una cadena oculta de significaciones ensombrecida por el dualismo significante y significado. Ver, *Un golpe filosófico en la biblia*. En términos de la lectura social sería trascender el dualismo coyuntura-evento, la cadena unívoca de significaciones y temporalidades aisladas y autorreferentes.

²⁸ Para Luis Antezana el nacionalismo revolucionario fue un eje de convergencia de ideologías políticas, que pendulaba entre sus extremos, entre la nación y la revolución. Este operador ideológico precedió al ejercicio del poder político institucional durante todo el siglo xx boliviano. Construido en a los márgenes del discurso liberal, como ideologema inacabado, éticamente indiferente, cuyo objetivo central era el pueblo (entendido también como una realidad mutable). Ver "Sistemas y procesos ideológicos en Bolivia".

²⁹ El inicio de la crisis René Zavaleta lo ubica en el fraude electoral de 1979 y la respuesta popular indígena por la defensa de sus votos. De la crisis orgánica se pasó a la crisis nacional. Noviembre de 1979 es la fecha del acto *constitucional* de las masas más allá del nacionalismo revolucionario. Ver "Las masas de noviembre". La Ley 21060 fue emitida en 1985 durante el último gobierno de Víctor Paz Estensoro, como respuesta neoliberal a la crisis económica. Se caracteriza por la venta de las empresas nacionales, incluida la minería. Esto último obligo al desplazamiento de miles de trabajadores mineros de sus ciudades industriales a las ciudades más grandes del país, como parte del proyecto de relocalización y racionalización del empleo.

³⁰ René Zavaleta decía: "la presencia de los campesinos indígenas (ese grupo al que no se puede reducir a su diferencia cultural, a causa de las mediaciones interminables del mestizaje, y tampoco a su mero rasgo clasista, a causa de sus poderosos contenidos culturales diferenciados) es, en la historia del país, siempre una presencia esporádica y por explosiones. Cuando entran en ellas, en la historia del país, es como si entraran al movimiento viniendo desde la geografía." En "Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia", p. 106.

³¹ El ambiguo y complejo *Manifiesto de Tiwanaku*, documento fundador del katarismo, señalaba que "Prácticamente todo está por hacerse [para las comunidades indias]. No pedimos que nos hagan; pedimos solamente que nos dejen hacer." Aunque en este quehacer desde lo indio subyace una contradicción con la lógica "occidental", que a diferencia del indianismo de Fausto Reinaga no marca una clara división entre lo indio y lo europeo, sino que deja abierta la puerta de una reapropiación. Decía el manifiesto que "el poder económico y político es la base de la liberación cultural. Debemos modernizar y tecnificar nuestro pasado, pero de ningún modo queremos romper con él. Todo intento de europeización o de 'yanquización', como se ha querido hacer a través de la educación y de la política, no será más que un nuevo fracaso. Todo movimiento político que realmente quiera ser liberador para el campesinado deberá organizarse y programarse teniendo en cuenta nuestros valores culturales."

³² De 1969 es la *Tesis del partido indio* y de 1970 su *Tesis india*. En esta última queda clara la postura histórica de la formulación política: "Y ahora que el indio a irrumpido en la política nacional, con una fuerza propia, con historia propia, con idiomas propios, con líderes propios. Debemos también saber lo que Europa ha hecho y lo que las almas foráneas hacen ahora..." Capítulo VI "La memoria colectiva dice".

³³ Cfr. Luis Antezana, "27 años después, el NR todavía".

³⁴ Álvaro García Linera reconoce 5 ideologías de lucha en Bolivia a partir de la segunda mitad del siglo xix: 1) anarquismo, 2) indianismo de resistencia (Zarate Willka), 3) nacionalismo revolucionario, 4) marxismo primitivo e 5) indianismo. Las tres últimas son propias del siglo xx, después de la Guerra del Chaco, antecedente del nacionalismo revolucionario y del marxismo, éste último construido con límites políticos y epistemológicos al no reconocer las potencias transformadoras de los campesinos y los indígenas. Por su parte, el indigenismo, resultado de la desetnización del estado revolucionario, transitó de los años setenta a

los años noventa de la resistencia hacia la construcción de una ideología protohegemónica. Ver “Marxismo e indianismo”.

³⁵ En esta lógica se sintetizaron saberes de lucha de matrices diferentes, como experiencia insurreccional obrera y las revueltas campesinas, una mezcla de socialismo e indianismo. El fenómeno que mejor expresó esta síntesis fue el Movimiento Revolucionario Tupaq Katari, que en la década de los años ochenta construyó la Ofensiva Roja de Ayllus Tupajkataristas, mejor conocida como Ayllus Rojos. Ver Rafael Achondo, “Comunidad y divergencia de miradas en el katarismo”.

³⁶ Cfr. Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*. Esta cultura de la rebeldía ha sido calificada por Sinclair Thompson como la “cultura política insurreccional” de los aymaras, que desde la época colonial hispánica ha desestabilizado a la organización social dominante. El momento cumbre de la movilización andina fue la rebelión de Tupak Katari, que en 1781 cercó la ciudad de La Paz. Ver *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*.

³⁷ Fundamento estas afirmaciones en la teoría general de la cultura que esbozó Bolívar Echeverría en su *Definición de la cultura*.

³⁸ Para la teoría de la hegemonía sigo las propuestas de Ernesto Laclau. Ver *Emancipación y diferencia*.

³⁹ Como la utilitaria vicepresidencia de Víctor Hugo Cárdenas durante el primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, entre 1993 y 1997. O el proceso de estancamiento de las relaciones indígena-campesinas durante el periodo de 1960-1977, en el que la dependencia clientelar del movimiento campesino con el Movimiento Nacional Revolucionario se tradujo en un apoyo simulado al campo a cambio de lealtad política. Ver Xavier Albó “Movimientos indígenas desde 1900 hasta la actualidad”.

⁴⁰ “El término campesino, oficialmente adoptado desde la revolución nacional de 1952, suele enmascarar los contenidos de las luchas que desarrollan poblaciones rurales predominante indígenas.” Silvia Rivera Cusicanqui, “Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia (1900-1978)”, p. 146.

⁴¹ Silvia Rivera Cusicanqui, en la introducción al libro de Esteban Ticona y Xavier Albó, *Jesús Machaca: la marka rebelde 3. La lucha por el poder comunal*, refería a la rebelión comunitaria de la comunidad de Jesús Machaca como un proceso de organización y reestructuración del sistema de ayllus. “La rearticulación de los ayllus y las autoridades originarias resulta entonces comprensible como episodio de auténtica modernidad política y social [...] ya que retoma la identidad al tiempo que enfrenta la coyuntura.” P. 21.

⁴² Por ejemplo, Roberto Choque Canqui hace un balance crítico sobre la movilización indígena del siglo xx para demostrar que detrás de ella había un proyecto político. “Tanto las rebeliones indígenas como otras formas de resistencia: suspensión de trabajos agrícolas en las haciendas, y la huelga de brazos caídos constituyeron la base social de la propuesta indígena frente a la opresión. Ellas no fueron solamente respuestas coyunturales frente a esa opresión; sino que encierran un mensaje del proyecto político indígena. Esta lucha expresa, con elementos propios en su mayor parte, la continuidad de una visión y de una propuesta que busca lograr la reivindicación de los derechos civiles indígenas y los derechos políticos para ser considerados en la misma categoría que los demás miembros de la sociedad boliviana, en el marco de una identidad socio-cultural propia.” *Historia de una lucha desigual*, p. 137.

⁴³ Trabajos pioneros fueron los elaborados sobre la rebelión de Jesús Machaca en el departamento de La Paz. Roberto Choque, Esteban Ticona, Xavier Albó, entre otros, investigaron los procesos de movilización política indígena y las temporalidades diacrónicas con la historia nacional.

⁴⁴ En la introducción al trabajo sobre los ayllus potosinos elaborado por el Taller de historia oral andina, Silvia Rivera Cusicanqui decía que el trabajo era una respuesta a “quienes, desde hace siglos, a través del monopolio sobre la producción discursiva y la palabra escrita, habían tejido un entramado de prejuicios y equívocos culturales profundos, que nos hacían ver a los ayllus como un mundo estancado y anquilosado en una suerte terca de nostalgia por el pasado, e incapaz, por lo tanto, de adecuarse a los desafíos y exigencias del mundo moderno.” *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte del Potosí*, p. 6.

⁴⁵ James Dunkerley afirma que en la década de los años ochenta la lucha por el poder político se volvió una aventura casi exclusivamente institucional, entre una derecha que no quería elecciones y un sector partidista reconfigurado y sin ofertas. *Rebelión en las venas*. Paralelamente a este proceso institucional se construye una política cotidiana de corte indígena con otra agenda y otra lógica.

⁴⁶ Cfr. Michel Foucault *Defender la sociedad e Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*.

⁴⁷ Este es el centro de las críticas a la teoría de la autonomía indígena construida desde países como México, en los que cuantitativamente lo indígena es minoría en relación a lo mestizo y criollo. Relación que tampoco considera los contenidos cualitativos de las formaciones históricas de los estados modernos liberales y la población indígena. Las formulaciones de autonomía en contextos de minoría y de una exitosa integración indígena, a través del desconocimiento de sus singularidades histórica, como en el caso mexicano, no son aplicables a la convulsa historia india boliviana.

⁴⁸ Sobre esto dice Esteban Ticona: “el colonialismo interno no sólo genera actos conscientes, sino también actitudes y prácticas inconscientes que no sólo atraviesan el dominio indígena, sino también el de los colonizadores.” *Lecturas para la descolonización. Taqapachani quispiyasipxañani (liberémonos todos)*, p. 39.

⁴⁹ En los últimos años los llamados estudios poscoloniales latinoamericanos han analizados los procesos de constitución de la modernidad mediada por su innegable faceta colonial, llamándola sistema-mundo moderno/colonial. Esta relación de colonialidad la estudian, sobre todo, en su dimensión epistémica, jurídico-normativa, por medio de la cual se establecen los criterios de calificación de las poblaciones y sus prácticas, el criterio racista. Ver Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. A estos estudios les falta la perspectiva de la economía política, ya que las relaciones de colonialidad se sustentan en primera instancia por la producción y reproducción de la riqueza social. En este sentido, la América colonial es el otro lado del espejo del desarrollo de la modernidad capitalista ideal europea.

⁵⁰ Silvia Rivera Cusicanqui ha desarrollado ampliamente este tema para explicar la historia de Bolivia, en la que el mestizaje sólo ha servido de metáfora de reconciliación de lo irreconciliable, un proceso de construcción de ciudadanías precarias y falaces para los indios, que desde siempre han sido mayoría. Distingue tres etapas: la colonial hispánica, la liberal del siglo XIX y la populista de la revolución de 1952. Ver la “La raíz: colonizadores y colonizados”. Hoy día habría que agregar una cuarta etapa relacionada con las movilizaciones populares del siglo XXI.

⁵¹ Pablo González Casanova desarrolló en los años sesenta la teoría del colonialismo interno para explicar las relaciones de dominación que suceden en los países poscoloniales, tratando de explicar los mecanismos por medio de los cuales se aceptan los criterios de regulación social del orden colonial y se reproducen acríticamente en los contextos de independencia. Sus tesis ampliaron el estudio de las relaciones coloniales, pues estudió el espectro de actores y otros mecanismos más allá de la relación colonia externa-colonizado local (dicotomía sempiterna para explicar las relaciones imperiales). Ver *Sociología de la explotación*.

⁵² No es casual que la política multicultural tenga como epicentro Canadá de finales del siglo XX. En ese momento se debatía sobre la independencia de los grupos lingüísticos, sobre todo en la región francoparlante de Quebec, que pugnaba por separarse del estado canadiense. Este conflicto político generó respuestas jurídicas e institucionales para modificar y corregir los errores del igualitarismo liberal; de manera que se empezó a hablar de justicia etnocultural para nacionalismo minoritarios en federaciones multiculturales o nacionalismo multiculturales compuestos por minorías interactuantes. Ver Will Kymlicka, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Lo que estas teorías y nuevas legalidades nunca discutieron fue la posibilidad de creación y acceso a la riqueza social, se redujeron al terreno normativo, sin siquiera cuestionar las formas de producción y distribución de los bienes económicos.

⁵³ Silvia Rivera Cusicanqui, “Violencia e interculturalidad”. Las políticas multiculturales de tolerancia dialogante son sólo una máscara para omitir la discusión sobre las desigualdades materiales en las que se reproducen las distintas identidades, ya que los derechos multiculturales subsumen los derechos económicos de reproducción de la identidad. Además hay una suerte de control de la reproducción de las prácticas identitarias, que se “respetan” siempre y cuando no invadan el espacio común; esto es una suerte de cancelación del disfrute histórico de la diferencia. Un ejemplo claro de esta relación es la creación a finales de los años ochenta de la Conciencia de Patria, CONDEPA, una expresión folklorista más que indígena, que buscaba mostrar la apertura a los espacios indígenas en la Bolivia de finales de siglo.

⁵⁴ Sinclair Thomson habla de un imaginario anticolonial de los grupos indígenas, que sirvió de fundamento político a las movilizaciones del siglo XVIII, en las que las pautas fueron reinterpretadas por los indios para su provecho. Ver “Cuando sólo reinasen los indios: recuperando la variedad de proyectos anticoloniales.

⁵⁵ Este teólogo de la política, para quien la modernidad estatal es una forma de secularización de la normatividad religiosa, pensaba a lo político como existente plenamente en el terreno de la guerra, no precisamente en su dimensión bélica, sino en su dimensión simbólica, como espacio de confrontación entre

polos opuestos e irreductibles, que luchan por el dominio y control de la soberanía social. A diferencia de la sociedad medieval en la que lo estatal incluía a *la política*, en tanto que el estado era reconocido como el único sujeto político válido, en la modernidad hay un excedente de esta relación, una materialización de diferentes sujetos políticos, que devienen en el campo de *lo político*. De ahí que el estado presuponga lo político y no en sentido inverso. Ya que el campo de lo político es inestable por su misma naturaleza de oposición entre amigos y enemigos. Oposición que no deriva de ninguna otra contradicción social, pero funda otras contradicciones que dejan de ser estrictamente sociales y se convierten en políticas. La relación amigo-enemigo no es de naturaleza formal, sino de cualidad histórica, no es una contradicción cuyo contenido esté definido de antemano, sino que se actualiza en la historicidad de la oposición; por lo que lo religioso, lo cultural, lo sexual, etc., dan contenido a la relación amigo-enemigo. Ver *El concepto de lo político*. Schmitt ha sido relegado por su filiación nacionalsocialista, que le valió su inhabilitación para ejercer la docencia durante la posguerra. Recientemente se ha recuperado su legado teórico, que sin temores expuso la radicalidad de la realidad política moderna, como una lucha irreductible entre contrarios, en una dialéctica entre la política y lo político. Podemos seguir la sugerencia de Benjamín Arditi, de pensar un *Schmitt de izquierda*, así como la derecha francesa, encabezada por Alain de Benoist, habló de un Gramsci de derecha. Ver “El devenir-otro en la política: un archipiélago post-liberal”.

⁵⁶ La debilidad del estado boliviano es un proceso estructural que acompaña el origen mismo de la república, en dos niveles: 1) la imposibilidad de control institucional total, expresada en una geografía estatal en fragmentos; y, 2) su limitada configuración de ciudadanía, desde la cual no es lo mismo ser boliviano que ciudadano. Cfr. Rossana Barragán, “Las fronteras del dominio estatal: espíritu legal y territorialidad en Bolivia, 1825-1880”.

⁵⁷ Esto no elimina el sentido de control, que en el caso boliviano también se ejecuta a través de la reducción de los componentes que lo integran. Félix Patzi ha calificado este proceso como *etnofagia estatal*, que se caracteriza por una construcción de mecanismos de atracción de los indios para que ellos participen de su propia destrucción. Para lo que recurren a las más diversas formas de violencia simbólica, particularmente la que se reproduce desde el campo educativo. Ver “Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica (una aproximación al análisis de la reforma educativa).”

⁵⁸ René Zavaleta fue pionero en estos análisis. Ver “La revolución democrática de 1952 y las tendencias sociológicas emergentes”.

⁵⁹ “El estado no es nunca una forma de la unidad de la sociedad sino la expresión de indiferenciación interna, es decir, la forma de dominar del lado dominante de la diferenciación.” René Zavaleta, “Cuatro conceptos de democracia”, p. 71.

⁶⁰ Por eso no es extraño que el movimiento obrero durante la Marcha Minera por la Vida de 1986 impugnara al estado en búsqueda de su reconocimiento, “como modo de validación de la propia presencia histórica de la clase obrera.” Álvaro García Linera, “La muerte de la condición obrera del siglo xx: la Marcha Minera por la Vida”, p. 50.

⁶¹ Cfr. Arnaldo Córdova, *Sociedad y estado en el mundo moderno*. René Zavaleta decía que “el Estado mismo es un actor consciente (o se propone serlo) dentro de la sociedad civil, sea como productor, como emisor ideológico y aun como facción, según el momento del desarrollo de esa relación. El valor mismo es la igualdad o ecuación histórico-moral entre el bloque de la dominación, cuyo centro es el Estado, y el trabajador productivo total. Lo que devendría metafísico sería en cambio suponer que el Estado en momento alguno deje de ser un personaje central en el mercado; lo que difieren son sólo las mediaciones o las políticas con que se mueve en el mercado. El Estado, en suma, es la atmósfera de la producción (lo cual no le impide participar como productor mismo, si ello es necesario) y la precondition del mercado, aparte desde luego de ser el aval extraeconómico de la producción y el mercado.” “El estado en América Latina”, p. 172.

⁶² Una diferencia categorial importante para diferenciar los momentos de la vida política es la división entre el momento estrictamente político, ubicado en la vida cotidiana, y el momento de la política, el de las instituciones que son resultado, cristalización, de la actividad de lo político en la vida cotidiana. Cfr. Bolívar Echeverría, “Lo política en la política”. Otros autores hacen la misma división, pero en sentido inverso, como Alain Badiou, para quien lo político es una *ficción* de la política, y esta es el espacio de encuentro con lo real. Ver *Se puede pensar la política*. En otro sentido Jaques Ranciere califica al momento de la política como de

policíaco y al de lo político como democrático, es primero sostenido por la vigilancia institucional y el segundo por el disenso (el desacuerdo) de un parte no incluida. Ver *El desacuerdo*.

⁶³ Cfr. Silvia Rivera Cusicanqui, "Apuntes para una historia de la luchas campesinas en Bolivia (1900-1978)".

⁶⁴ Fausto Reinaga (1906-1994) es un complejo pensador indígena que construyó una idea de revolución sobre la base del pensamiento indígena. El indianismo de Reinaga radicaliza las posibilidades que contiene lo indígena, alejándolo de toda teoría occidental que lo contamine. Es una respuesta tanto al cristianismo como al marxismo. Al final de su vida se dedicó a la construcción y difusión del pensamiento amáutico (de los amautas, o sabios incas).

⁶⁵ El Movimiento Revolucionario Tupaq Katari de Liberación, fundado en 1985 como escisión del Movimiento Revolucionario Tupaq Katari, es la versión del katarismo más cercana a una política de gobierno. En 1993 lanzó "El plan para todos", como proyecto político de renovación nacional, que integraba una visión peculiar de la realidad social en la búsqueda de una Bolivia moderna. Esta plataforma política fue lo que permitió la alianza con el MNR. Ver Javier Sanjinés "Mestizaje cabeza abajo: la pedagogía al revés de Felipe Quispe 'El Malku'".

⁶⁶ Cfr. José Antonio Rocha, *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás. Ideología étnica, el poder y lo político entre los quechua de Cochabamba (1935-1952)*.

⁶⁷ Cfr. Luis Tapia, "Democracia, gobernabilidad y buen gobierno".

⁶⁸ "La rebelión acabará siendo el acto y el lenguaje a través del cual el indio formula las interpretaciones que la sociedad le exige en sus momento críticos." Silvia Rivera Cusicanqui, "Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia (1900-1978)", p. 147.

⁶⁹ "En lo que es más importante aún, como acumulación de masa, se produce la incorporación de los métodos políticos de la lucha agraria clásica al patrón insurreccionalista de la clase obrera. La ocupación del territorio demostraría entonces quiénes son los amos reales (porque el espacio ha sido apropiado de una manera esencial) y quiénes son los ocupantes militares del país, o sea que el acoso representa aquí no sólo la transformación de la cantidad en calidad, que es retórica, sino la reducción del Estado a su verdad final, que es la territorial: es Katari cercando a La Paz. [...] La definición del campesinado (sobre todo el aymara) en esta coyuntura es un hecho aún más trascendental que su propio brillante comportamiento electoral. En la teoría de la fuerza de masa, que no corresponde exponer aquí, es obvio que es un caso de interpelación proletaria sobre grandes masas precapitalistas. [...] la revuelta de la multitud, conmovida de una manera no quiliástica sino programática, porque la interpelación es proletaria, cancela el último proyecto viable de carisma militar y es probable que también, en su sustancia de largo plazo, el propio método precapitalista del golpe de Estado, o sea, la inducción no verificable del poder. Las masas, que habían sido siempre clandestinas respecto a la democracia representativa, componen su asonada ahora bajo el lábaro de la democracia representativa, que se incorpora a su memoria de masa o acumulación en el seno de la clase. Cualquiera que sea la evolución del pensamiento general sobre la cuestión obrera, no hay duda de que aquí la masa se ha constituido en torno a la interpelación proletaria." René Zavaleta, "Las masas de noviembre", p. 20. Esta idea de multitud es más rica en sus posibilidades analíticas que la que hacen hoy día Hardt y Negri, ya que estos idealizan la resistencia silenciosa de los distintos sujetos antisistémicos como una masa amorfa, un fluido, que se opone a las exigencias del capitalismo global y que en su actuar construyen una democracia efectiva. Ver *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. También aporta más que la propuesta de Paolo Virno, que mira la multitud constituida por individualidades coactivas, como una versión crítica del individualismo moderno. Ver *Gramática de la multitud*.

⁷⁰ Estas formas peculiares de hacer política de los indígenas bolivianos, reformulando las acciones de impronta europea, como la organización obrera por sindicatos y confederaciones, también tuvo una singular expresión en lo que Zulema Lehm y Silvia Rivera llaman el anarquismo indígena de los artesanos libertarios del altiplano. Ver *Artesanos libertarios y la ética del trabajo*.

⁷¹ El tema de lo abigarrado lo desarrolla Luis Tapia para entender las formas de articulación de los pluralismos políticos y culturales. Ver: *La producción del conocimiento local*.

⁷² "La historia de las masas es siempre una historia que se hace contra el Estado, de suerte que aquí hablamos de estructuras de rebelión y no de formas de pertenencia. Todo Estado en último término niega a la masa, aunque lo exprese o la quiera expresar, porque quiere insistir en su ser, que es el de ser Estado, es decir, la forma sustancial de la materia social. Por consiguiente, tenemos aquí un significado de la cuestión

democrática que se coloca en la antípoda de la democracia en su función gnoseológica. Se puede decir que aquí se reemplaza la democracia *para la clase dominante* por la democracia *para sí misma*.” René Zavaleta, “Cuatro conceptos de democracia”, p. 82.

⁷³ Cfr. René Zavaleta, *Lo nacional popular en Bolivia*. Luis Antezana deriva de esta forma una idea de democracia construida sobre la base de la autodeterminación. “Formación abigarrada y democracia como autodeterminación”.

⁷⁴ Cfr. Luis Tapia, *La condición multisocietal*.

⁷⁵ Algo de hegeliano hay en la síntesis que representa la multitud, como una superación que conserva, una superación que no lleva a la nada lo negado (*aufheben*), sino que elimina de la inmediatez de lo que sintetiza, como determinación recíproca (que se niega a sí misma y a su negación), para conservarlo fuera de su inmediatez. Ver *La ciencia de la lógica*.

⁷⁶ Esa conjunción la logró el katarismo que fundó la Confederación sindical única de trabajadores y campesinos de Bolivia, CSUTCB. “Los kataristas de la CSUTCB rescataron la heterogeneidad de la población rural del país a través de una propuesta basada en la defensa de la identidad cultural indígena, la conciencia de las luchas anticonstitucionales del pasado, y la lucha por un status ciudadano siempre escamoteado por las leyes y las prácticas de la sociedad criolla dominante.” Silvia Rivera Cusicanqui, “Democracia liberal y democracia de ‘ayllu’”, p. 251.

⁷⁷ Acá hay una relación que puede parafrasear a la Tesis I sobre el concepto de historia de Walter Benjamin, ya que debajo de la organización obrera boliviana, durante y después de la Revolución del 52, estaba la organización indígena, como ese enano torvo del que habla Benjamin para referirse a la teología en relación con el materialismo histórico.

⁷⁸ Esto ya se atisbaba en los últimos trabajos de René Zavaleta, que al hacer la interpretación de la crisis del 79, miraba desde otra perspectiva la participación de la plebe por la lucha ciudadana, yendo más allá de una lectura centrada en las demandas obreras, atendiendo con detalle a la movilización campesina. Ver *Lo nacional-popular*.

⁷⁹ René Zavaleta Mercado tipifica a la revolución del 52 como la fiesta de la plebe, que como en otras tantas revoluciones las masas amorfas y organizadas destruyen momentáneamente los mecanismos de dominación; pero al final regresan el poder a una pequeña casta. Ver “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia”. Silvia Rivera Cusicanqui en *Oprimidos pero no vencidos* llama al a revolución del 52 la revolución chola, pues esas masas organizadas eran en su mayoría cholos, indios proletarizados.

⁸⁰ Ver Xabier Albó y Raúl Barrios, “Presentación a *Violencias encubiertas*.”

⁸¹ Cfr. Silvia Rivera Cusicanqui, *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre migrantes aymaras de La Paz y El Alto*.

⁸² Aquí se desarrolla una idea de geografía como la de un proceso singular de marcar la tierra; como forma de estar juntos, los de la comunidad en la reproducción de los espacios de su historicidad. El territorio visto así es un *hábitat* y un *habitus*, es un espacio práctico, resultado de la reproducción de la identidad comunitaria, y una totalidad incorporada a la reproducción de las formas del mundo vida, hecha parte de la corporalidad viviente (en sentido metafórico y literal). Las ideas del territorio las extraigo de Carlos Walter Porto-Gonçalves, que para desde Brasil ha construido una teoría que ayuda a entender los procesos latinoamericanos. Ver “A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha” y *Geografías*.

⁸³ Particularmente en tiempos de la de acumulación flexible de capitales, en los que la renta de la tierra como materialización de capital neoliberal es predominante. David Harvey ha estudiado con detalle las relaciones del capitalismo flexible de la acumulación financiera y los procesos de producción del espacio urbano. Ver *La condición de la posmodernidad y Espacios de esperanza*.

⁸⁴ Este no es un tema menor, pues la razón instrumental ha privilegiado el proceso de comunicación como un intercambio de mensajes en torno a signos. Para trascender esta idea es necesario pensar la comunicación no como un intercambio, sino como un acoplamiento múltiple a las posibilidades (posición y disposición) de las entidades participantes. La comunicación como acoplamiento recíproco fue propuesta por Francisco Varela y Humberto Maturana. Ver *El árbol del conocimiento*.

⁸⁵ La apuesta por la poética como forma de significación la toma de Henri Meschonnic, aunque distanciándome de su logografismo. Ver *La poética como crítica del sentido*.

⁸⁶ Poesía en el sentido aristotélico, como una arte creativo de transformación de la naturaleza, con un sentido político implícito. Ver *Poética*. Aquí intento ampliar la propuesta de Gaston Bachelard sobre la poética del espacio, cuyo eje es la fenomenología individual, para localizarla la imaginación poética en una escala mayor a la individual, por tanto más allá de los espacios singulares. Ver *La poética del espacio*. Este intento se genera a partir de la compleja realidad territorial boliviana y la necesidad de leerla críticamente.

⁸⁷ Cfr. Pablo Mamani, *ob. cit.* Esta división dual tiene su origen en el pensamiento andino prehispánico. La parte de arriba del mundo está asociada a la región de los que ponen orden en el mundo; la parte de abajo es el mundo de la fecundidad imprevisible, en la que las pasiones de sus habitantes origina grandes bienes y grandes catástrofes. Ver Xabier Albó, *Quechuas y aymaras*.

⁸⁸ Para cierto tipo de razón ilustrada el tiempo y el espacio son medidas absolutas que se desarrollan de manera paralela en un mismo sentido, de manera que el control racional de uno significaba automáticamente el del otro. Estos temas de la física mecánica se reprodujeron en más de una forma en la ingeniería urbana, para la que el cambio en el espacio significaba uno en el tiempo en un mismo camino (el del progreso). Para la cosmogonía andina el tiempo y el espacio tienen caminos separados, pero complementarios.

⁸⁹ Cfr. Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca*.

⁹⁰ El origen de este grupo está en los primeros años de la década de los noventa, un grupo de investigadores de universidades estadounidenses se juntan para formar la versión latinoamericana de los estudios poscoloniales (juntar los aportes de los estudios culturales y de los estudios de la subalternidad). Originalmente el grupo lo forman John Beverly, el boliviano Javier Sanjinés, el argentino Walter Mignolo, el colombiano Santiago Castro Gómez, además de José Rabasa, Ileana Rodríguez, Patricia Seed.

⁹¹ El Grupo latinoamericano de estudios subalternos dice en su “Manifiesto inaugural” que “El subalterno no es una sola cosa. Se trata, insistimos, de un sujeto mutante y migrante. Aun si concordamos básicamente con el concepto general del subalterno como masa de la población trabajadora y de los estratos intermedios, no podemos excluir a los sujetos “improductivos”, a riesgo de repetir el error del marxismo clásico respecto al modo en que se constituye la subjetividad social. Necesitamos acceder al vasto y siempre cambiante espectro de las masas: campesinos, proletarios, sector formal e informal, subempleados, vendedores ambulantes, gentes al margen de la economía del dinero, lumpen y ex-lumpen de todo tipo, niños, desamparados, etc.”

⁹² Esta aporía de la construcción del conocimiento fue expresada por Silvia Rivera Cusicanqui a través del cuento de *El etnólogo* de Borges, que cuenta la historia de un antropólogo que después de vivir años en la comunidad y volverse parte de ella decide no hacer públicos los resultados de la investigación, porque sabe que ello dañaría a la comunidad, porque ella no participaría en la decisión sobre su uso. Lo que Silvia Rivera reconoce como un potencial epistemológico va acompañado de una postura política. Ver “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”.

⁹³ En su lectura de la modernidad, Santiago Castro Gómez dice que: “La creación fáctica de una red mundial de comunicaciones hace que las acciones locales, fundadas en la relación cara-a-cara, empiecen a quedar determinadas por eventos distantes en el espacio y el tiempo. De este modo, la vida social queda sometida a una dialéctica vertiginosa de anclaje y desanclaje, de territorialización y desterritorialización, que inscribe la formación de identidades personales o colectivas en contextos ya *mundializados* de acción. Mientras que en sociedades tradicionales las relaciones intersubjetivas se hallaban ancladas en un espacio (aquí) y un tiempo (ahora) coincidentes, en las sociedades afectadas por la modernidad se produce un reordenamiento de la vida social en nuevas combinaciones espacio-temporales. El *aquí* ya no coincide más con el *ahora* porque las circunstancias locales empiezan a ser penetradas y transformadas por influencias que se generan a gran distancia y en donde ya no se requiere más la copresencia física de los sujetos interactuantes.” En “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos para una crítica poscolonial de la razón”.

⁹⁴ Cfr. Silvia Rivera Cusicanqui, “Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre las prácticas y discursos descolonizadores”.

⁹⁵ En la “Presentación” al libro de *Debates poscoloniales: una introducción a los estudios de subalternidad*, la primera compilación latinoamericana de textos de los poscoloniales hindúes, Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán decían de la movilización indígena que eran “formas borrosas y discontinuas de la conciencia subalterna, capaces de desatar acciones multitudinarias que se difunden como reguero de

pólvora en el mundo rural tan extensivo y caleidoscópico como el de la India, pero también de revertir en inexplicables retrocesos, regresiones faccionalistas y derrotas políticas.” P. 16.

⁹⁶ Ver *Sociología de la explotación*.

⁹⁷ Ver, *Los condenados de la tierra*.

⁹⁸ Un trabajo pionero en este terreno es el de Silvia Rivera Cusicanqui, *Bircholas*. En este libro la autora explora la importancia de la organización femenina en las labores económicas, no sólo por ser una fuerza de trabajo que suplió a la organización obrera, muerta simbólicamente después de la marcha por la vida en 1986. La importancia de las mujeres, y de lo que se podría llamar una racionalidad femenina, reside en la red de reciprocidades e intercambios ante todo de saberes. En este intercambio, en una lógica de acoplamiento, juega un papel preponderante la corporalidad, como el principal medio de acoplamiento en el proceso de comunicación.

⁹⁹ Cfr. Luis Tapia, *La velocidad del pluralismo. Ensayo sobre tiempo y democracia*.

¹⁰⁰ Cfr. Luis Tapia, “Democracia, gobernabilidad y buen gobierno”.

¹⁰¹ Hay varios colectivos feministas en Bolivia, de los más importantes son Mujeres Creando, en sus dos vertientes y la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa".

¹⁰² Cfr. Julieta Paredes, *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*.

¹⁰³ Esta política de la diferencia se instala más allá del carácter discursivo, no sólo piensa en el carácter performativo de la sexualidad; por el contrario, permite reconocer las fallas de esa discursividad. En este sentido el movimiento del feminismo comunitario tiene un punto importante de conexión con los feminismos de la diferencia, como el propuesto por Jean Copjec en “El sexo o la eutanasia de la razón” o el de Rossi Braidotti en *Feminismo, diferencia y subjetividad nómada*. El aporte que hace el movimiento boliviano es transitar de lo individual a lo comunitario, para lo cual si piensan en la complementariedad dentro de una totalidad.

¹⁰⁴ Cfr. Silvia Rivera Cusicanqui, *Bircholas*.

¹⁰⁵ Cfr. Silvia Rivera Cusicanqui “Democracia liberal y democracia de ‘ayllu’”.

¹⁰⁶ Estas demandas también cuestionan la ausencia de una historia de género de la realidad jurídica boliviana, que además de referir al orden estrictamente legal señale las desigualdades en los procesos de participación, conocimiento y uso de los deberes nacionales. Ver Silvia Rivera Cusicanqui, “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”.

¹⁰⁷ Cfr. Silvia Rivera Cusicanqui, “Que el pasado sea el futuro depende de lo que hagamos en el presente: enseñanza de la insurgencia étnica en Bolivia”.

¹⁰⁸ En este sentido, las demandas feministas de las indígenas bolivianas estarían cerca de lo que Joaquín Herrera Flores llama la visión compleja de los derechos humanos, fundados desde lo que cada particularidad histórica comparte con las demás y con el compromiso ético de que cada una pueda seguir existiendo. Ver “Derechos humanos, interculturalidad y racionalidad de la resistencia

¹⁰⁹ Nietzsche ya señalaba desde la *Genealogía de la moral* el fundamento de poder y clase que está detrás de las leyes modernas. Foucault siguiendo esa línea criticó el orden de verdad y saber que se instaura por medio del derecho, demostrando que no es neutra, y que no contiene nada esencial. Ver *La verdad y las formas jurídicas*.

¹¹⁰ Hanna Arendt esboza el tema de la acción y la política en el momento de construcción de realidades sociales. Ver *¿Qué es la política?* Una aproximación desde la crítica de la economía política tomando en cuenta la dimensión de la significación del acto político está en Bolívar Echeverría “Lo político de la política” y en *Definición de cultura*.

¹¹¹ Enrique Dussel, *20 tesis de política*.

¹¹² El tema de la utopía es indispensable para analizar la política, sobre todo la latinoamericana. Hugo Zemelman es uno de los teóricos que ha analizado la importancia de la utopía para entender los procesos políticos y epistémicos como realidades potenciadas en conflicto con las realidades establecidas y naturalizadas. Ver *De la historia a la política*.

¹¹³ Cfr. Luis Tapia, *La velocidad del pluralismo. Ensayo sobre tiempo y democracia*.

¹¹⁴ Esta forma de hacer política, mezcla dos vías de liberación, una correspondiente al mundo occidental y otra al orden andino. Esta doble matriz fue analizada a principios del siglo xx por Mariátegui, que a través del mito encontraba un mecanismo articulador de la lucha por la emancipación. Alberto Flores Galindo ha

estudiado esta relación a detalle. En la base de la construcción de la ideología y de la praxis política está la interrelación entre misticismo y utopía, en la que el mito se vuelve un dispositivo que articula la lucha por otro mundo posible, construyendo una suerte de utopía de la restitución.

¹¹⁵ Ernst Bloch esboza una propuesta de análisis para entender el desarrollo histórico diferenciado de las distintas contradicciones diacrónicas, que no surgen del capitalismo pero que crecen junto a él en un sistema dialéctico multidimensional. Ver "Efectos políticos del desarrollo desigual".

¹¹⁶ Cfr. Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*. Una mercancía que sintetiza esta complejidad cognitiva e histórica es la hoja de coca, como la mercancía moderna indígena por excelencia, que en el siglo xx cruza una relación minero-mercantil-cocalera. El momento de articulación de las significaciones históricas contenidas en esta mercancía como valor de uso identitario, fue la Marcha por la Vida, la Coca y la Soberanía Nacional, en agosto de 1994. Que no sólo se oponía a la criminalización de su consumo, además defendía todos los significados históricos que viajaban en el trajín económico de la hoja de coca. Ver Silvia Rivera Cusicanqui "Una mercancía indígena y sus paradojas: la hoja de coca en tiempos de la globalización".

¹¹⁷ Las escalas de la forma comunal tienen varios niveles como: el de la multitud; el vecinal, construido en torno a una identificación de cohabitación en un predio, región o la ciudad toda; el comunitario originario, reproducción de la organización comunal en la vida urbana. Ver Álvaro García Linera, "Democracia liberal vs. Democracia comunal".

¹¹⁸ Cfr. Álvaro García Linera, "La muerte de la condición obrera del siglo xx". La Marcha Minera fue el acto final de la hegemonía del sujeto-proletario y de su proyecto de nación, la muerte de una iniciativa histórica. Ya no se podía sostener la afirmación de René Zavaleta: "Es en torno a la resistencia y rebelión del proletariado minero que se construye la sociedad boliviana en su conjunto." "El proletariado minero en Bolivia", p 78.

¹¹⁹ Es interesante pensar como a lo largo de la historia de Bolivia han existido partes de la organización social que median entre los indios y los mestizos, durante mucho tiempo ese papel lo cumplieron los caciques y los gamonales. En el siglo xx ese rol lo juegan los cholos.

¹²⁰ Cfr. Silvia Rivera Cusicanqui, "Que el pasado sea el futuro depende de lo que hagamos en el presente: enseñanza de la insurgencia étnica en Bolivia".

¹²¹ "En este casi medio siglo de homogeneización y renovado pacto ciudadano con el Estado, el panorama de la etnicidad en Bolivia nos muestra a poblaciones enteras, que a pesar de negar ferozmente su etnicidad, convierten a este mismo acto, paradójicamente, en una nueva marca de etnicidad. Es el caso del "cholaje" andino, que a pesar de haber adoptado el terno, la propiedad privada y muchos otros rasgos culturales de occidente, prolonga su status subalterno, precisamente a causa de estas conductas arribistas, de mimesis cultural, que lo llevan a representar en forma caricaturizada al mundo cultural dominante." Silvia Rivera Cusicanqui, "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia", p. 9.

¹²² Estas ideas las desarrolla con más detalle Rivera Cusicanqui en *Bircholas*. (Birlocha se llama a los hijos de indígenas urbanos que abandonan por completo la vestimenta identitaria). En La Paz el mayor logro de esta política identitaria con relación a la ciudad de los blancos, es que la mayoría chola alteña controla el mercado que abastece a La Paz, minorista o mayorista. Todos los días los cholos alteños toman La Paz y controlan su funcionamiento profundo, el microcosmos cotidiano sin el cual no se podría reproducir la vida en la capital, son los encargados del comercio callejero, del transporte público, de limpiar el calzado en las calles, de vender el periódico.

¹²³ Cfr. García Linera, Álvaro. "Democracia liberal vs. Democracia comunitaria". En términos territoriales hay conflicto por el *nomos de la tierra*, por las bases normativas de la organización de los contenidos del territorio, nacional, regional y, sobre todo, comunitario. A la democracia liberal se opone la democracia ayllu, en la cual el territorio es una relación multidimensional, no reductible a la materialidad de un espacio, ni a su cuantificación. Cfr. Silvia Rivera Cusicanqui, "Democracia liberal y democracia de 'ayllu'". Se puede decir que en este conflicto entre formas democráticas hay un tránsito del *nomos de la tierra* al *nomos de la territorialidad*, es decir, de una relación normativa desde un poder (soberano) a una relación participativa de la significación de los contenidos materiales y simbólicos del territorio (que no es reductible a la tierra). Es proceso implica otra relación con la espacialidad, como en el caso de ayllus de Potosí, donde a la fecha

existe una defensa por este modo de interrelación. Cfr. Silvia Rivera, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*.

¹²⁴ Cfr. Álvaro García Linera, “Marxismo e indianismo”.

¹²⁵ A este complejo de temporalidad e ideologías, Flores Galindo lo llamó la “utopía andina”, como un horizonte de acción política anclado en la reconstrucción de un pasado que se vuelve actual en las luchas de resistencia, que se asumen como herederas del tiempo mítico, como continuidades renovadas de una experiencia colectiva. Ver “Europa y el país de los incas: La utopía andina” y “El horizonte utópico”.

¹²⁶ La acumulación flexible de capitales instalada en Bolivia en la década de los años ochenta modificó la relación capital-trabajo, reduciendo la capacidad política de los obreros, que perdieron sus espacios de participación política, volviendo polivalente su movilidad laboral y política, en la medida que su convivencia masiva era nula. Dos relaciones laborales fueron importante para esto: 1) una competencia laboral por méritos, no por especializaciones temporales; 2) especialización flexible, resultado de una amplia movilidad en los puestos productivos, obligando a reaprendizajes constantes que desestructuraban las lógicas colectivas de apoyo y de enseñanza por jerarquía de tiempo ocupado en el puesto de trabajo. Ver Álvaro García Linera, “Los ciclos históricos de la condición obrera minera en Bolivia (1825-2000)”. Harry Braverman desde la década de los años setenta ya había advertido los cambios en el mundo laboral a partir de la precisión administrativa y científica de los tiempos productivos, diseñados para una ocupación laboral que prescindiera de la especialización por experiencia de los trabajadores, que a su vez garantizara una flexibilidad en las labores desempeñadas en el proceso productivo. Ver *Trabajo y capital monopolista*.

¹²⁷ La participación femenina en la economía sigue siendo en contextos de desigualdad, pues ganan menos que los hombres, y las condiciones laborales son más adversas, sea porque abandonan la escuela a más temprana edad, porque suelen trabajar en empresas familiares sin acceso a un salario.

¹²⁸ Silvia Rivera Cusicanqui, *Bircholas*.

¹²⁹ Ver Xabier Albó, *Quechuas y aymaras*.

¹³⁰ Silvia Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*.

¹³¹ Dominique Temple, *Teoría de la reciprocidad* (versión electrónica).

¹³² Algo que olvida Temple es que la producción de valores de uso es también una producción de órdenes simbólicos, que actualizan el sacrificio fundante de la socialidad comunitaria o colectiva. La técnica refiere, entonces, no sólo a la relación material, sino también a la relación significativa, de semiosis, de la producción de valores de uso. Esto lo trabajó con detalle Bolívar Echeverría en su *Definición de la cultura*.

¹³³ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*.

¹³⁴ Cfr. Bolívar Echeverría, “De la academia a la bohemia” y *Definición de la cultura*.

¹³⁵ “Utopía antes que epopeya, el carnaval recobra el cabo olvidado de nuestra historia: la utopía fundadora que coloca los intereses y valores del pueblo, de la comunidad, por encima de los del poder. Sin espacio preciso, el carnaval es la utopía del no-lugar que se cumple en un ahora concreto. En este sentido, el carnaval no es una forma artística, sino más bien una forma concreta de la vida, porque es la vida misma la que se juega e interpreta sin escenario, su propio renacimiento y renovación.” Javier Sanjinés, *Estética y carnaval*, p. 78.

Sujetividad del tiempo histórico

La muerte es el sello de todo lo que el narrador puede relatar. Su autoridad ha sido tomada en préstamo a la muerte.

Walter Benjamin, *El narrador*

A pesar de las balas que silbaban por arriba, ninguno faltó al acompañamiento de ese muerto al que muchos, entre los más viejos, le debíamos la vida.

Augusto Roa Bastos, *Moriencia*

La experiencia inmediata anterior a la muerte no se disfruta, nunca. Ahora bien, como la muerte es lo inesperado por excelencia, de ninguna experiencia puede decirse que sea la última. Siempre está la posibilidad de que sea la anteúltima.

César Aira, *La costurera y el viento*

La muerte es un tema que ronda la formulación del pensamiento sobre el tiempo histórico, generalmente se le ve como el límite de la existencia y el paso a la memoria social. Pero hay tiempos y regiones en los que es una posibilidad del ser social, y no sólo su límite; circunstancias donde la muerte no deja de devenir y consumarse en un hecho pasado. La muerte sigue siendo en el seno de una comunidad de experiencias, los muertos no terminan de morir, salvo que se les entierre bajo el peso del recuerdo o de la narcosis del pasado como mera nostalgia. El tema de la fantasmagoría, como el contacto con la muerte en vida, es recurrente en regiones como América Latina, que está llena de muertos, que vale más que no acaben de morir para mantener presente la causa de su ausencia.¹

Cuando la muerte está en la base del sentido del tiempo histórico, se construye otra experiencia del vivir, que no mira hacia el futuro (vivir para morir), sino al pasado en el que quedaron cancelados proyectos de mundos posibles (rememorar la muerte para la

vida).² Esta operación de mirar hacia atrás y montar un presente con los destellos de la vida de los muertos, rompe con la línea homogénea del tiempo social, permitiendo pensar la multiplicidad de formas de socialidad latentes en el presente. Esta manera de reconstrucción analítica y política del tiempo social replantea la naturaleza de los hechos históricos, problematizando sus cualidades al romper la idea de su inevitabilidad, de resultado único.

Esta es una tarea de una de las ramas de la filosofía que en estos días está muy seca: la filosofía de la historia. El problema fundamental de la filosofía de la historia es el problema del sentido de la historia.³ Si no existiera una conceptualización sobre el sentido de la historia, no tendría razón de ser la filosofía de la historia. La filosofía de la historia no refiere a una epistemología y narrativa del discurso sobre el pasado, de eso se encarga la historiografía; por el contrario, refiere a la naturaleza del hecho histórico como devenir con un cierto sentido, un *telos*, un fin. El centro del debate es: ¿cuál es ese sentido?, ¿cuál es su fundamento? y ¿en qué consiste?

Es en el movimiento ilustrado en donde se comienza a hablar de una filosofía de la historia, secularizando la problematización del sentido de la historia, que hasta entonces había sido un problema teológico. La historia vista desde el punto de vista teológico trata el devenir histórico desde una racionalidad autosustentada en la idea de revelación del discurso sagrado. Desde esta perspectiva, el ser humano vive un proceso de perfección y redención.⁴ Aparece aquí una idea de progreso vinculada al orden divino. Ante esto responde el discurso ilustrado, buscando el *continuum* de la historia desde una razón que antecede a la sucesión misma de los hechos, encontrando en ellos mismo su *telos*. Esta perspectiva da un giro a la idea de progreso, que ya no es el camino a la redención, sino un perfeccionamiento de las cualidades humanas por acumulación.⁵

Pensar el sentido de la historia fuera de la idea de progreso es posible si se le busca en la historia misma, en la construcción de acontecimientos que recuperan, actualizan y producen realidades históricas. Esta tarea se realiza desde el replanteamiento de dos elementos fundamentales del tiempo social: el sujeto-práctico y la experiencia, en la que la segunda da las posibilidades para el primero. No hay sujeto sin experiencia, pero si

experiencias sin sujeto; pero la experiencia se realiza plenamente sólo por medio del sujeto, que es aquel proceso que la actualiza.

La superación de la idea ilustrada y cientificista del hecho histórico, cuyo sentido está dado por una legalidad que le trasciende (una lógica de la identidad), permite la posibilidad de pensar la cualidad sacra de la ontología del ser social, opuesta a la sacralidad metafísica de la teología divina y a la sacralidad ilustrada. Esta sacralidad se sostendría por una forma peculiar de teología después de la muerte de Dios. Más allá del reduccionismo posmodernista que mira la realidad social como algo en lo que se le hace *uno*, un continuo performance.⁶ La ontología del ser social, en tanto proyecto y acción práctica: una realidad en la que las formas están pendientes de ser producidas, contiene algo que la diferencia de la existencia de realidades no-sociales. La objetualidad social se diferencia de la objetualidad biológica porque contiene potencias de organización de proyectos productivos y significantes; un *extra* invisible en la apariencia de la realidad social.⁷ Este *extra* tiene algo de sagrado, pero no en su sentido teológico, sino en su sentido de *extraordinariedad*.⁸ Esta dimensión extraordinaria es concreta cuando se actualiza en la mundanidad del mundo de la vida, no es una cualidad esencial, sino un nexo que se reproduce de maneras singulares en el ser y hacer formas de socialidad. Lo sacro de la existencia humana es ese puente que conecta las formas histórico-sociales con el fundamento vital que les antecede.⁹

El sentido del problematizar al sujeto y su dimensión histórica, no tiene por meta la construcción de certezas, sino la formulación de preguntas que relampagueen e iluminen un presente de necesidades y potencias de transformación.¹⁰

Sujeto: potencia e historia

Sabemos que existe la verdad, aunque todo lo pensado hasta ahora haya sido un error. Sabemos también que se debe ser fiel, aunque nadie lo haya sido hasta ahora. Ninguna experiencia puede robarnos esa voluntad.

Walter Benjamin, *Experiencia*

Más allá de la oreja existe un sonido, la extremidad de la mirada un aspecto, las puntas de un objeto: es allí a donde voy

Clarice Lispector, *Es allí a donde voy*

En los años recientes el análisis del sujeto como problema teórico y filosófico ha recobrado importancia, después de que en los años setenta y ochenta del siglo xx se declarara muerto junto con los metarrelatos, la ideología y la política¹¹. En muchos casos esta recuperación responde a una realidad histórica y a un proyecto político que omite la discusión sobre otros mundos posibles. En estos análisis el sujeto es correlativo a la discusión del individualismo exacerbado del tardocapitalismo, como una forma de ciudadanía liberal. Por influencia de la academia anglosajona la discusión sobre la teoría del sujeto refiere a la idea de actor en su dimensión individual y aislada; o en su dimensión colectiva como *agente gestor de agenciamientos*.¹² Esta influencia se debe sobre todo al discurso sociologizante y antiteórico de cierto pensamiento anglosajón dominante, para el cual el sujeto es el medio para hablar de la realidad social sin contradicción, ya que es sólo visto como un actor o un agente.¹³ El sujeto, en esta perspectiva, se convierte en un sujeto gramatical, como lo llama Hugo Zemelman, una construcción discursiva que apela a la heterogeneidad y desconexión, centrado en la fascinación por las emociones.¹⁴

En cambio, hay otros análisis del sujeto que lo sitúan como eje axial para el entendimiento de las realidades existentes y las posibilidades de transcendencia de lo dado en el marco de proyectos de emancipación; en un recorrido que hace el camino de otra forma: de espaldas al punto de llegada, poniendo mayor atención el punto de partida. El tema del sujeto no es menor en la medida que apela a las condiciones

históricas del desarrollo de los distintos proyectos de realidad que confluyen por la construcción de la hegemonía de las formas de socialidad.

Sin definir al sujeto, se puede prefigurar una serie de características que superen la simple esfera de la acción a la que se le reduce. Este proceso de caracterización no es solamente formal.¹⁵ La teoría del sujeto no se reduce a enunciaciones formales, es, por el contrario, la expresión más acabada de una teoría dialéctica, sostenida por una lógica dialéctica.¹⁶ Por eso se invierte el proceso de análisis, el que el sujeto no es un inicio sino un resultado nunca acabado, que a su vez produce efectos sobre lo que lo excede, es decir, sobre la historia. Esto se le puede llamar sujeto-práctico, como una forma específica de diferenciar su movimiento y su quehacer.¹⁷ La teoría dialéctica del sujeto-práctico se centra entonces en el movimiento problemático a través del cual se actualiza la subjetividad del sujeto-práctico, no sólo en los criterios formales que producen efectos. Y este movimiento es siempre y necesariamente histórico.

Se puede decir, entonces, que el sujeto-práctico es una síntesis de potencias vitales y fuerzas sociales que lo exceden y a las que da forma mediante acciones prácticas. El sujeto-práctico es el despliegue de la fuerza subjetiva que caracteriza la existencia de la humanidad, como potencia indeterminada en busca de una forma de socialidad, que existe en tanto antagónica de otras fuerzas. El primer antagonismo sería con el orden natural (*bios*) de las cosas, al que sobrepone una transnaturalización, una trans-forma de la organización vital de la existencia biológica. Este antagonismo se mantiene a lo largo del despliegue de la fuerza subjetiva, en tanto que ésta se monta sobre las determinaciones físicas y fisiológicas; este proceso de trans-naturalización acompaña es correlativo de la subjetividad, pues esta es a la vez natural y social (o, diríamos con Marx, una forma social-natural). De esta oposición derivan múltiples formas, histórico-sociales de resolverla la tensión entre las necesidades y las capacidades. Son estas formas las que generan los antagonismos de segundo orden, entre formas opuestas y al interior de las formas singulares por determinar el contenido y dirección de la potencia subjetiva.¹⁸ La oposición desde la que se despliega la fuerza subjetiva constituyente mantiene siempre esa doble

tensión, entre las determinaciones naturales y las determinaciones de las formas de socialidad.

La sujetividad sería la forma concreta de la cualidad de ser sujeto-práctico; lo subjetivo sería esa cualidad convertida en acción, la calificación del proceso de estando del sujeto, en tanto despliegue de fuerzas y potencias. Esta distinción no es simplemente gramatical, estrictamente formal, sino que alude a una necesidad del decir ante la limitación analítica de la teoría del sujeto sustentada en la sujetividad. En términos dialécticos se puede afirmar que: la sujetividad es una forma de *ser reflexivo*, mientras que la sujetividad refiere a un *estar en situación*.¹⁹ La primera designa un efecto, un resultado, la segunda se relaciona con un proceso en construcción. Entonces, el sujeto-práctico es una facultad concreta, en tanto que constructora de formas que acopia y articula fuerzas vitales y potencias sociales que están localizadas en otro momento de la temporalidad social, refuncionalizándolas en un tiempo singular, en un tiempo presente. Esto permite entender por qué Marx en los manuscritos de 1857 habla de la sociedad como sujeto, diríamos en estado latente, resultado de la contradicción entre el sujeto sustitutivo del valor y el sujeto real del trabajador.²⁰ La forma aparente del capital como sujeto se enfrenta al despliegue de la sujetividad obrera como negación de la forma de socialidad capitalista y sus criterios de validación.

El sujeto singular histórico, como concreción de la sujetividad general, deviene como resultado de un acontecimiento, al tiempo que determina las posibilidades del acontecer, que se presenta como energía social en estado bruto. El sujeto-práctico es, por ello, siempre incompleto en tanto constantemente reconstruido; y siempre opaco, no accesible por sí mismo a sus contenidos programáticos, en tanto que cuerpo que no puede tener dentro de sí todos los elementos que lo definen. Esta incompletud remite necesariamente a la existencia de exterioridades, que además de hacerlo posible, constantemente lo interpelan. Esta ambigüedad del *estando* del sujeto-práctico es la condición de posibilidad de todas las potencias que la sujetividad abstracta contiene. La sujetividad concreta, singular-histórica, es una entre muchas posibles, una construcción sostenida por una destrucción constante, por una negación concreta interminable de las situaciones del estando.²¹ Sea

porque se construyen proyectos, porque se reacciona ante ellos o por se repliega la potencia creadora. (Como consecuencia de estas formas de respuesta a las situaciones, se puede reconocer un momento de separación entre el sujeto y la sujetividad social, en el que el sujeto se enajena, no porque no se posea plenamente, sino porque no se reconoce en su mismidad. La enajenación no es una actividad práctica de posesión, sino de falta de reconocimiento y congruencia con el acto fundante de la sujetividad singular, como freno de las potencias del estado del sujeto. Así, el sujeto se vuelve extraño, *exterior*, para sí mismo, determinado por una fuerza subjetiva universal abstracta externa a la que sujetividad singular concreta. El sujeto-enajenado es una concreción del ser social genérico, cuya mejor expresión es el sujeto en la modernidad capitalista.)

La pregunta por el sujeto-práctico es la pregunta por el ser en su dimensión histórica concreta, es la pregunta por el paso de la ontología a la ontología político-histórica. No es por la existencia como universal abstracto, sino por el devenir como proceso contradictorio. Esta pregunta busca entender los procesos de articulación de sentido y de producción de órdenes de verdades sociales; es decir: sobre la técnica que media entre las fuentes de riqueza y las fuerzas productivas dadoras de forma en los mundos de socialidad; sobre la política del hacer mundos de socialidad y la poética de significarlos; sobre la política de coordinar las contradicciones de los mundos de socialidad; sobre la estética desde la cual se perciben los efectos de la construcción de mundos de socialidad; sobre la erótica que fundamenta la sensualidad de los mundos de socialidad; sobre la epistemología que permite aprehender y entender los mundos de socialidad. La pregunta por el sujeto-práctico presupone un orden problemático, no axiomático ni conclusivo, que está detrás de las formas singulares de los mundos de vida, y de su antagonismo.

El sujeto-práctico produce y reproduce entornos materiales y significaciones derivadas. La corporalidad es indisociable del sujeto, como organización articulada de elementos, y su capacidad de construir lenguajes, criterios de validación y verificación de lo que sucede.²² La teoría del sujeto presupone una teoría de la corporalidad (la organización de las partes diversas como acción práctica) y de la poética-política constructora de verdades (las formas singulares que éste adquiere para construir estados especiales de fidelidad con

el decir-hacer cosas en el mundo de la socialidad).²³ El cuerpo subjetivo es el indicio de un sistema abierto, en el que las potencialidades que contiene se actualizan al producir o reproducir un mundo de socialidad en correspondencia y concordancia con los criterios de verdad (validación y legitimación).

El sujeto-práctico es proceso de articulación de experiencias dadas, que sirven de base para la creación de nuevas experiencias, que tienen una duración concreta en el hacerse, pero que continúan por otras mediaciones en su dimensión colectiva. La experiencia del sujeto lo transforma al tiempo que transforma al mundo en el que deviene, y con ello a otros sujetos. La intensidad y alcance de tal transformación depende de las estructuras en las que se ancla. La reproducción de la corporalidad se da como resultado de su capacidad de significar en el movimiento histórico del hacer. No en el signo (el cuerpo como signo, el lenguaje como conjunto de signos), sino en el ritmo (la movilidad del significar, que contiene la inconmensurabilidad de lo oral y de lo sensual).

La dimensión del sujeto cruza lo individual y lo colectivo, en una condena eterna a hacer el mundo de vida y sus contenidos significativos. La subjetividad es la forma concreta de una individualidad colectiva universalizable, que produce contenidos de mundos de vida concretos y sus significaciones, como una labor interindividual, pero que no se detiene ahí. Esto implica reconocer que no todo humano es un individuo y que éste tampoco es de suyo un sujeto. El despliegue, la superación-conservación, de lo humano a lo individual a lo subjetivo no depende sólo del terreno de la acción ni la voluntad. Un sujeto no es resultado de un tipo formal de acción, opuesta a la acción individual, ni mucho menos de una voluntad de ser sujeto. No es sólo una cualidad, es un proceso concreto de relaciones contradictorias y conflictivas de construcción de mundos de vida, cuya determinación no es la voluntad sino la posibilidad.²⁴ Tampoco se puede decir que el sujeto emerge, como si estuviera dado de antemano y sólo respondiera a un llamado histórico de plena voluntad.²⁵ El sujeto-práctico actualiza de forma concreta potencias histórico-sociales en el momento de la lucha por dar forma al mundo de la vida: sólo existe como concreción de la lucha por el sentido de los mundos sociales.

Hay actos de constitución de subjetidades, los momentos de sujetivación. Si no todo ser es sujeto-práctico, entonces hay momentos en los que se da este paso de transición, que permanece latente (potencialmente) en el ser, pero que requiere del despliegue de capacidades actuantes del ser en el seguimiento de un proyecto de (re)construcción del mundo de vida. El sujeto-práctico es producto de las relaciones sociales de poder (en sentido dialéctico, como potencia y como potestad) y de sometimiento; construye su estando en el maro de determinaciones sociales, que lo constituyen al tiempo que en su devenir las transforma. El sujeto-práctico en el hacerse tiene múltiples campos posibles de realización, no hay uno sólo, ni uno mejor que otro. En los distintos campos actúa sus potencias subjetivas: la política, la ética, la estética, la cognitiva, la histórica, la erótica.

La subjetidad se construye en la realización de proyectos, anclados en poéticas del saber sobre los orígenes comunitarios (míticos e históricos). Es ahí donde deviene concreto en el acto comunitario, que media su potencial universal y su raíz individual, como una forma de socialidad colectiva arraigada en una historicidad diferenciada. Las temporalidades de la historicidad no son lineales, son distópicas y discontinuas. La historia comunitaria no se estaciona (no está ubicada), se localiza en la movilidad de los cuerpos y las lenguas.

El sujeto-práctico tiene una diferencia indisoluble e incorruptible de género, no es asexuado y en ello define una particularidad colectiva dentro de la comunidad; con ello define contenidos dentro del proyecto comunitario (hasta la posibilidad de convertirse en una escisión del proyecto original).

El ritmo de la subjetidad (corporal y del lenguaje) se reactualiza en un recordar, en el leer los símbolos que el tiempo histórico de comunidades definidas ha dispersado en la vida de los proyectos comunitarios. El pasado no sólo es conciencia, sino espectro que en ciertos instantes (los de peligro) emerge con toda su densidad en el sujeto comunitario que recuerda para construir un proyecto político. Así, la memoria se ancla en el recordar comunitario. No hay memoria colectiva, hay memoraciones colectivas; el acto psicológico e individual del traer a la memoria (el recordar), sólo tiene sentido cuando se rememora los actos en los distintos tiempos sociales posibles (el mítico, el productivo, el religioso) en su dimensión de experiencias actuantes en el presente.

El sujeto-práctico deviene en el momento autocrítico de la construcción de un proyecto que es posible sólo mediante el encuentro con otros proyectos posibles de otros sujetos-prácticos. El conflicto es constituyente de la sujetidad.

Dialéctica subjetiva: sujeto-sujeto, sujeto-objeto

Eso es lo que me subleva. Usted ve la trampa, y puede escapar, por más que la fuga le interesa el mecanismo de la trampa, le fascina la cerrada perfección de la trampa, aunque usted sea la víctima y arriesga un pie y luego el otro, para comprobar cómo funciona, y luego es tarde...
Rodolfo Walsh, Zugzwang

Reconocer la existencia de una cualidad existencial más allá del sujeto histórico no implica recurrir a un vitalismo crítico o ampliado, sino reconocer, en principio, que el origen de la riqueza social no está en el trabajo, sino en algo que lo excede y que siempre lo determina.²⁶ El reconocimiento de un exceso de la forma sujeto, obliga a pensar que esta no es la única fuerza que determina el decurso del tiempo social; sin embargo, la forma sujeto es donde se traduce y reutilizan los efectos de la temporalidad, dotándole de un valor social por encima de su cualidad física. Este valor social no tiene una forma unívoca, está siendo constantemente negado y transformado, en donde la negación tampoco es unívoca. Lo *no-unívoco del no* es la apertura hacia lo indeterminado de la socialidad, como fuente inagotable de formas posibles; en las que se contienen, latente o soterradamente, conflictos y contradicciones en las formas singulares a través de las cuales la socialidad se reproduce, y donde se actualizan las cualidades del mundo material (del mundo de los objetos).

Esta dialéctica negativa se materializa en el universo de los objetos como un reclamo metafórico de los proyectos posibles, los vencidos o los fracasados. De tal suerte que los objetos nunca son puros, sino síntesis de contradicciones sociales, en las que se puede percibir el reclamo del pasado en el presente, por ser reconocido como tan válido como lo

que realmente existe. En la forma objetual se puede percibir y entender los restos de subjetidades histórico-sociales en pugna por dar forma singular a los objetos. Un simple objeto mundano contiene dentro de sí restos de subjetidades antagónicas por decidir cuál era su forma potencialmente universalizable desde un proyecto social singular. Este conflictivo proceso, que subyace en las formas de los objetos, deja de manifiesto que la forma fenoménica del mundo de la vida es sólo una posible entre muchas, que su existencia se sostiene sobre la derrota o cancelación de otras formas posibles.

Esta relación del mundo de los objetos demuestra dos cosas. Por un lado, que el presente no es un resultado inevitable, predecible y consecuente de los efectos de los acontecimientos históricos; sino resultado de un conflicto antagónico no reductible entre distintas soluciones concretas a los problemas y necesidades sociales que los objetos atienden. Por otro lado, que el universo de los objetos tiene dentro de sí subjetidades sociales en pugna por determinar su forma y la del mundo.

La forma problemática de lo anterior se plantea en torno a la pregunta por la cualidad de subjetividad que contiene la objetividad, por el *qué de sujeto hay en el objeto*. Esto se expresa con mayor claridad cuando se asume que el objeto no es reductible a su simple forma, a su apariencia social; sino que el mismo es una partícula comunicativa que reproduce un orden de verdad en el que su forma tiene una función concreta.

Esta forma concreta del mundo de los objetos, como contenedores de subjetidades interactuantes, reales o potenciales, remite a la necesidad como condición histórica de socialidad. Los objetos se construyen como tales en un universo de necesidades histórico sociales, que no se reducen a su carácter utilitario. La necesidad no deviene en una relación pragmática que busca ser resuelta, es el producto de un conflicto por dar contenido y forma al mundo de la vida.

Si la necesidad precede al lenguaje, qué de la sensibilidad del cuerpo hablante queda en el lenguaje; por la necesidad de hablar no sólo se habla del mundo, sino desde el mundo de la experiencia social y colectiva, el de la sensibilidad incompleta en una constelación social. No es el yo, como institución social (con tareas asignadas), el que habla, es el sujeto-práctico como corporalización de necesidades históricas el que precede

a la necesidad de hacerse en un mundo y enunciar sobre el proceso. Es, tal vez, sólo en la situación de estando del sujeto en el que el lenguaje se formula con plenitud.

El hablar del mundo, como expresión de necesidad, está constreñido a la necesidad ineludible del movimiento dual, el mundo y el del sujeto que se mueve para alcanzarlo y no perderlo de la experiencia. Sujeto-práctico en movimiento, lengua en movimiento, mundo en movimiento. Después de la necesidad, la pregunta. Este es el momento retórico del habla, el que trasciende el signo y se centra en la significación, en el movimiento del decir desde el mundo sobre una falta del mundo, el que rehace infinitamente, el que explora los posibles caminos a seguir. El momento retórico (el de la pregunta y fijación momentánea del significado) no es acaso el momento de la poética, el de la creación y sus derivaciones; no el simple producir, sino el de constante construcción de lo propio en el universo social (el poema construye al sujeto hablante y al sujeto lector). Sí la necesidad precede al habla, ¿qué hace al habla del poeta? La exacerbación de la potencialidad práctica sobre el mundo a partir de la significación de la experiencia (sensual) y la construcción de proyectos de enunciación-acción sobre el mundo es lo que hace al poeta. No es acaso el poeta que pasa de las abstracciones a las verdades objetivas desde el mundo de la creación. Entonces, el momento poético sería por excelencia el de la acción práctica crítica y constructiva, que desde la negación de lo existente expone las bases para otros mundos posibles.

Tampoco podemos olvidar las cualidades inherentes al objeto, que más allá de sus determinaciones sociales contiene algo que es importante por sí mismo, aunque no lo sea para las relaciones sociales. Su carácter de existente le da una importancia, que lo conecta con las demás formas de existencia, más allá de la complejidad en que ésta se exprese. El objeto contiene ya una dimensión de practicidad, que se actualiza por medio del trabajo humano en interacción con otras cualidades similares, pero que no depende de él para existir de manera abstracta.²⁷ Es mediante el trabajo que las cualidades abstractas de los objetos se hacen concretas, como parte de un proyecto de construcción de formas, en donde la practicidad del objeto se pone en interacción con otras practiccidades para ser

parte de un orden de socialidad. El objeto es un existente, un ente, en un universo de entes.

Sujeto de la historia: acontecer, verdad y compromiso

La primera etapa de este camino será retomar para la historia el principio del montaje. Esto es, levantar las grandes construcciones con los elementos constructivos más pequeños, confeccionados con un perfil neto y cortante. Descubrir entonces en el análisis del pequeño momento singular, el cristal del acontecer total. Así pues, romper con el naturalismo histórico vulgar.
Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*

Las tretas del esclavo con el amo son más astutas, más disimuladas, siempre apuntan a la impunidad. Claro que él podría escudarse en lo legal, en lo literal: hizo lo que el otro le ordenaba...
César Aira, *Los dos payasos*

Ante la aparente inevitabilidad del orden de cosas existente es útil desempolvar la negatividad de la crítica, para pensar en otras realidades posibles y no sólo en mejorar lo inmejorable del proyecto civilizatorio capitalista. La crítica vuelve su objetivo a las raíces del orden de lo existente (hacerse nuevamente radical), con la intención de denunciarlo, socavarlo y construir y actuar los fundamentos de otra socialidad en la que no se ponga en riesgo la cualidad natural de producir mundos de vida diferenciados (en algunos casos incompatibles entre sí).²⁸

El proceso civilizatorio capitalista no es resultado inevitable del desarrollo de la multiplicidad de formas de socialidad, sino síntesis siempre conflictiva de una gran diversidad de proyectos de existencia histórica, que poco o nada comparten con el proyecto de la modernidad realmente existente.²⁹ El primer paso de la crítica sería reconocer en el *tiempo del ahora* la contradicción inherente del *tiempo histórico*, en el que se materializan las diversas realidades sociales (potenciales o actuantes) que configuran una imagen de mundo que no es producto exclusivo de la modernidad

capitalista, algunas de ellas reclama por ser reconocidas como opuestas.³⁰ Las formas dominantes no provienen necesariamente de la clase dominante, sino que ésta ha enajenado formas que son funcionales a la reproducción de la forma de socialidad capitalista, muchas veces las edulcora y convierte en simples signos de un mundo múltiple y diverso.³¹

No sólo las sujetidades en pugna demuestran el conflicto latente entre realidades diferentes, también el universo de los objetos denuncia la falsa supremacía y la aparente inevitabilidad del tiempo homogéneo del capitalismo. En la mercantilización de los objetos subyacen los conflictos humanos a partir de los cuales se impuso una lógica sobre muchas posibles. Ante esto, es importante reconocer, con Bolívar Echeverría, “que lo que es no tiene más ‘derecho a ser’ que lo que no fue pero pudo ser”³²; diría Walter Benjamin, que “nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia.”³³

El presente es visto como un momento de conflicto y posibilidades, desarrollado entre las posibilidades de la reproducción social natural y la reproducción artificial del capital, entre los valores de uso y los valores. Un momento no acabado en el que diversas fuerzas (algunas de manera potencial) pugnan por apropiárselo; fuerzas cuyo origen no es la inmediatez, sino las viejas y complejas formas de existencia humana (núcleos duros de larga duración).³⁴ Ante ello es necesario pensar al presente como tiempo histórico, como una concreción en movimiento, “síntesis de múltiples determinaciones, unidad de lo diverso.”³⁵ El presente no es unívoco, es dialéctico, un momento del ser y del no-ser, de lo que es y lo que puede ser o de lo que es y lo que fue como incompletud, una intuición habitada por múltiples temporalidades de la existencia humana. Esta revisión de lo temporal obliga también a desempolvar la idea de totalidad, para dejar de pensarla como un proceso acabado y mirarla como un movimiento. En el que la totalidad se convierte en un principio general que requiere ser especificado en la particularidad desde la que se le estudia.³⁶

El reto de la crítica en el pensamiento es desmontar y comprender la totalidad en sus determinaciones en conflicto y no reducirla a explicaciones valorativas apriorísticas: los malos que dominan a los buenos.³⁷ Esto es, que el devenir histórico no es una

confrontación de bondades absolutas contra maldades absolutas, sino el despliegue de una potencia que en sí misma es contradictoria y compleja: la creatividad humana como constructora de realidades; potencialidad que puede ser desarrollada en uno de sus polos en detrimento de otro, al grado de poner en riesgo la posibilidad misma de practicarse.³⁸ Esto no significa desconocer que hay algo que se puede llamar el *mal histórico*, como un momento específico en el que los ejercicios de socialidad hacen imposible un equilibrio entre las potencias constructoras de lo humano. Pero este momento de desarrollo del mal, como el desarrollo de lo negativo de las necesidades y capacidades humanas, no es un resultado dado de antemano, como producto de la acción de los “malos absolutos”. Es, por el contrario, resultado de la lucha por definir las formas de socialidad, en las que uno de los polos en contradicción despliega sus capacidades en detrimento de otras posibles, sea subsumiéndolas, dominándolas o destruyéndolas. Pero su maldad no es apriorística, sino siempre y necesariamente histórica. Por eso podría calificarse a la realización del ser social en su concreción histórica como la realización de un oxímoron existencial, que como el oxímoron poético nunca es neutral, siempre se inclina hacia uno de los polos contrapuestos.

Bajo este argumento, el tiempo presente es un complejo proceso de reproductibilidad de una forma de socialidad, que ha adquirido una relativa autonomía (el valor valorizándose como sujeto automático)³⁹, pero que depende de la actualización práctica de los distintas subjetidades que lo viven o lo sufren.⁴⁰ La valorización del valor como sujeto representa un problema en las formas de pensar y hacer realidades, ya que su despliegue implica una subjetividad enajenada o metamorfoseada fuera de sí misma, en la que el sujeto se afirma destruyendo su capacidad de devenir sujeto. Queda entonces, algo como una subjetividad rebelde en busca de su sujeto. Visto así, la reproducción de la lógica capitalista no sólo depende de unos “malos”, que imponen por engaño o por la fuerza su visión del mundo. La reproductibilidad de este sistema también depende, en menor o mayor medida, de una multiplicidad de sujetos-prácticos que lo asumen como la forma de socialidad existente, en la que ellos pueden devenir.⁴¹

En esta dimensión de reproductibilidad reside también la posibilidad de construcción de un orden social emancipado, si el capitalismo no es una imposición unilateral de una entidad suprahumana o malignamente humana, por tanto, es una actualización que puede ser negada o suspendida en función de nuevas formas del mundo de vida.⁴² Esto no elimina la dimensión ética, sino que la ubica en el reconocimiento de una pugna entre sujetos-prácticos con proyectos generalizables de socialidad, es decir en su dimensión histórica, sin reducir la lectura a dominadores y dominados. La ética está por encima del sujeto, en tanto verdad, ética de las verdades; es un compromiso y un quehacer coherente por poder actualizar el proceso en el que la verdad existe como tal. No es, por tanto resultado de la identidad del sujeto, sino sobre su diferencia, sobre el reconocimiento de otro, que se construye la ética.⁴³ Por este proceso se puede decir que la ética esta en *relación a situaciones*, no ha cosas abstractas, no hay que olvidar que la producción de verdad es la producción subjetiva de un presente.⁴⁴ En esta dimensión, es posible pensar al vencido como un sujeto-práctico que actúa, un sujeto político en pugna por cultivarse críticamente como particular en el orden de lo humano, en oposición a otros sujetos-prácticos que en su devenir *reaccionan* a su *situación* singular de existencia.

Aquí recobra validez la pregunta de Lukács por la ontología del ser social, a partir de la cual habría que mirar la historia no como el despliegue de una esencia inmanente, sino como un cultivo crítico y conflictivo de identidades particulares en pugna.⁴⁵ El sujeto-práctico como ser social es un devenir, una actualidad en constante (pero no inevitable) *estando*⁴⁶, que permanece signado por su historicidad, por la experiencia acumulada del diseño y ejecución de formas del mundo de vida.⁴⁷ La historia es una voluntad convertida en acción antagónica, productora de formas de existencia, exitosa o fracasada; es la materialidad que resulta del devenir sujeto como constructor de concreciones singulares de socialidad, en una relación de colaboración y disfrute colectivo, que pugna por generalizarse hacia los demás sujetos, o por ser reconocida como la que tiene mayor validez.⁴⁸

Siguiendo a Benjamin se puede afirmar que no hay épocas de decadencia, sino épocas de desastre; no hay tiempos mejores que otros, sino tiempos que reclaman una mejor

compresión histórica por la intensidad del conflicto de proyectos que se debaten, que por lo general termina en catástrofe de algunos de los contendientes.⁴⁹

Ante esto, la historia es un compromiso doble, el de la actualización de la voluntad productora de formas de socialidad y el de la recuperación en el ahora de lo que fue o lo que sigue siendo de manera soterrada.⁵⁰ El compromiso es por la construcción de un orden de verdad, un presente desde lo subjetivo, en el que se hagan concretas las capacidades creativas, a partir del reconocimiento de algo que está más allá de ellas, y a lo que de alguna forma se le adeuda: el pasado de los vencidos, la vida de otros que en el ejercicio fiel de su sujetividad intentaron construir realidades sociales alternativas. Este doble compromiso no es una tabla rasa respecto del tiempo histórico, no es una expresión “progresista” de la acumulación de cosas del museo de la modernidad; por el contrario, es una práctica de recuperación de vidas vividas cuyo objetivo es superar la legalidad capitalista, no es una restitución fetichizada del pasado, sino una transformación de presente por y desde lo pasado.⁵¹ El compromiso es por nuestro presente desde el pasado.

Para este doble compromiso se requiere un esfuerzo epistemológico renovado, centrado en la sujetividad y para la sujetividad, en el que se construyan nuevos entramados analíticos que recuperen la validez de las viejas preguntas, pero que, sobre todo, permitan formular nuevas preguntas a un movimiento histórico que no cesa: el de la construcción de presente desde el sujeto-práctico. Se requiere construir nuevas inteligibilidades de los acontecimientos históricos, pues el sentido de la historia (la existencia en movimiento) nunca es transparente, no se reduce a su esfera fenoménica, y para llegar a él hay que horadar en la concreción, en la estructura significativa que articula las múltiples determinaciones que la integran.⁵² Por eso es importante no reducir los criterios analíticos a sus contrapartes, como el tiempo por el espacio, o la inversa, ya que así vaciamos el significado profundo de los elementos del acontecer social.

Esto nos ubica en un plano *más allá* del historiográfico, en una territorialidad discursiva en construcción localizada *más acá* de la narrativa de las experiencias, para trascender ese narcótico explicativo “de lo que realmente sucedió” o del “erese una vez”.⁵³ Lo que

importa no es decir sobre el tiempo de las cosas abstractas, sino hablar sobre la vida de sujetos-prácticos, que en el ejercicio de su voluntad de construir formas hicieron, o al menos intentaron hacer, relaciones sociales singulares. Ir más allá de lo que realmente sucedió, para instalarse en la vida compleja y contradictoria de los sujetos-prácticos, conlleva un problema epistemológico fundamental: qué hacer con el entendimiento del pasado. A esto se puede responder siguiendo a Benjamin: dejarse guiar por el llamado del pasado, por la capacidad que éste tiene de ser citado en el presente, cuando fulgura como instante de peligro. No hay que llamar a los sujetos históricos, hay que dejar escuchar su llamado (y el problema no es si pueden o no hablar; el problema es si los podemos escuchar o no); pero no como un acto pasivo, sino como resultado del compromiso de la construcción de presente, en el que se hacen actuales las vidas vividas en otros tiempos, porque nunca estamos solos ni empezamos desde cero, antes de nosotros otros ya han hecho y ya han pensado cosas similares.

El discurso sobre la historia tiene la obligación de llevar su cientificidad hacia la crítica, desbordar los límites “metodológicos” para construir interpretaciones políticamente comprometidas con la negación de lo “realmente sucedido”.⁵⁴ Aquí el reto intelectual de entender las capacidades que cada época tiene para citar al pasado, no como repertorio de información, sino como actualidad en el orden de la experiencia.⁵⁵ El discurso crítico sobre la historia operar como acto de desencubrimiento de las cicatrices (las ruinas y derrotas) que cierto discurso unilineal del tiempo esconde, es decir, pasar la mano a contrapelo.⁵⁶ Construyendo para ello pensamientos desde lo no-pensado, elaborando verdades a partir de las omisiones y mentiras de la razón instrumental. ¿Pero cómo entender el relámpago en una época de lluvia eléctrica?

Esto lleva a dos problemas centrales: la memoria y la experiencia, reconceptualizadas para trascender el discurso casualista y lineal del tiempo histórico. La memoria no es un simple receptáculo psicológico de selección y almacenamiento, de orden y clasificación del mundo de las prácticas, vividas o soñadas. Por el contrario, la memoria es un acto de actualización en la práctica (intelectual o material), una dimensión objetiva de la subjetividad cuya función está en el despliegue de las potencias históricas de la existencia concreta en

el mundo de vida. Sacar a la memoria de la exclusividad psicológica nos obliga a pensar una epistemología materialista del tiempo, centrada en las contradicciones y no en las continuidades, en el tiempo concreto que sintetiza luchas de sujetos concretos por construir verdades sociales. Así podemos entender que el tiempo, en sus distintas actualizaciones (temporalidades y ritmos), tiene como una forma de su materialidad a la memoria, como una cualidad del sujeto-práctico intrínsecamente ligada a la construcción de realidades (nada se inicia desde cero, antes de nosotros hubo otros). En ese mismo sentido, la experiencia es una síntesis de saberes (síntesis analítica de sensaciones y figuraciones teóricas) cuya vigencia es exclusiva al orden las prácticas, no es un repertorio para la acción, es un espacio de actualización de vidas vividas como expresión del cultivo identitario de una colectividad específica.⁵⁷

Este compromiso por la inteligibilidad del acontecer histórico, además de acercarnos a la multiplicidad de realidades y tiempos históricos, plantea un problema para pensar la diferencia. El fin de la historia tan anunciado y su correlato de una realidad atomizada y convertida en un orden tolerante de mónadas independientes, ha convertido a la diferencia en una entidad trascendental, que existe por sí misma y que, por tanto, debe ser tolerada sin más; diferencia que para reconocerse como tal tiene que pasar la aprobación de la una razón multicultural, siempre y cuando su existencia garantice la reproducción armónica del orden mundial. En contraposición a este universo fragmentado, existe el reto y la obligación de pensar nuevos criterios de universalidad, entendida ésta no como una cualidad metafísica, que existe independientemente de las concreciones particulares, sino como una cualidad cuya vigencia está en la particularidad histórica.⁵⁸ La universalidad no es legalidad para todos, sino la construcción y actualización de articulaciones en las que se reconoce lo que hay de común en lo diferente: la humanidad expresada como cualidad en esferas particularizadas y, en ocasiones, divergentes. De manera que la diferencia no se entienda al margen de cierta repetición de lo común, de la particularidad de la voluntad constructora de formas que tiene la humanidad por su condición de transnaturalidad; así lo común no sería una esencia, sino una cualidad que se despliega en la construcción de realidades materiales y significativas.

Esto propone un terreno de entendimiento en el desacuerdo o de entendimiento por malos entendidos, más allá de una racionalidad comunicativa autorreflexiva y consensual; el disenso como criterio comunicativo de una racionalidad antagónica.⁵⁹

¿Pero cómo defender esa universalidad-singular ante la donación, forzada o aceptada, de forma de la civilización capitalista, que en este momento de recomposición se sirve de diferencias artificiales, ante la subsunción de las diferencias concretas? ¿Cómo pasar de la rebeldía a la revolución de los contenidos del mundo de vida? Aquí cabe una paráfrasis a Benjamin, podríamos, siguiendo a Bolívar Echeverría, hablar de una débil fuerza revolucionaria, un secreto compromiso con los otros, con los vivos y con los muertos, en el que se asume el riesgo de actualizar los esfuerzos por un orden de cosas distinto, en una actualidad inmediata que niegue la legalidad existente mediante la construcción de pequeñas pero taladrantes legalidades singulares. La débil fuerza Revolucionaria deriva de una individualidad colectiva que es universal y concreta, con una cooperación existencial en relación metonímica, los unos con los otros en un mismo proceso. En esta relación el pasado no es una representación en el presente, es un proceso de contigüidad, en el que no hay una línea *paradigmática* sino *sintagmática*, de contacto contiguo. Las cosas en las que está presente el pasado están por completarse en la actividad práctica.⁶⁰ Desde hace cinco siglos la humanidad tiene que ver con una gran relación: la técnica productiva como el campo instrumental de la modernidad.⁶¹

La débil fuerza revolucionaria tendría lugar en la actualización de mundos inmediatos, al tiempo que se diseñan y practican proyectos de transformación instituyente de nuevos órdenes generales. No es más la toma del Palacio de Invierno, la llegada al poder y después el cambio; es un proceso de múltiples simultaneidades, que inician en lo singular para llegar al sujeto colectivo, que empieza en la insumisión del contra-decir para llegar a la exacerbación de las potencialidades de los distintos ejercicios del habla, que empieza por refuncionalizar las formas existentes para llegar a la creación de otras.

Esto, a su vez, implica la reformulación actuante de la siempre conflictiva relación teoría-práctica, reconociendo, que la teoría, cuyo primer objetivo es el entendimiento de la realidad más allá de la apariencia, es una práctica tan importante como la construcción

de colectividades actuantes. La práctica-teórica no será tampoco la ejecución de un programa ideológico-político, sino el acto arriesgado de construir espacios de socialidad en los órdenes colectivos, realizar el paso de la individualidad a la subjetividad, asumir la condena a darle forma y contenido al mundo desde la sensibilidad y la materialidad. La débil fuerza revolucionaria sería ese compromiso que todos los días nos recuerda que vale la pena morir por algo, literal o metafóricamente, que la existencia no es un absoluto, sino una entrega en la que la vida se arriesga por el compromiso de actualizar los contenidos del mundo de vida, por repolitizar la existencia.⁶² La muerte, entonces, un acto de voluntad, pero más que tortuoso, lúdico, síntesis de la insumisión de la voluntad de forma.

¹ Eduardo Grüner, *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*.

² Walter Benjamin encuentra un ejercicio radical de recordar la muerte en el movimiento surrealista, aquel que hace estallar una iluminación profana no para preguntar sobre el futuro, sino para encantar el presente, recuperando y actualizando la dimensión lúdica y sensual de la experiencia pretérita (como mecanismo para transformar el mundo, para reencantarlo). “El surrealismo: la última instantánea de la inteligencia europea”.

³ Este debate se hace presente en Giambattista Vico, que cuestiona la validez de las verdades universales que intentaban dar cuenta de la realidad social, reduciéndola a un epifenómeno de una razón teleológica que la precedía. Vico formula una suerte de metafísica de lo humano a partir de la humanidad misma, que pone en el centro a la acción humana como constructora de su propia realidad: la historia junto con la matemática como terreno por excelencia de la creación humana. Ver *Principios de una ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones*. Cien años después Hegel construye una analítica caracterizada por problematizar la realidad histórica, como mecanismo para desentrañar el sentido, en tanto que fundamento, de los hechos sociales. Para ello centra el análisis en la *sustancia* del hecho histórico, como la materia infinita de toda la vida material y espiritual. Esta sustancia no se reduce a su forma singular, a su estar presente, sino que requiere ser desentrañada por la razón filosófica. Ver *Introducciones a la filosofía de la historia universal*. Si el sentido de las cosas, su sustancia, nunca es transparente, se requiere un trabajo epistémico, a la vez que político, para comprenderlo y para aprehenderlo.

⁴ Cfr. Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación*. Visto así, el discurso sobre la historia desde la teología tiene algo de monstruoso, ya que habla de lo indecible, que es Dios.

⁵ Emmanuel Kant sintetiza esta idea y sienta las bases para la discusión sobre el progreso iluminista, como despliegue de las potencias de la razón crítica humana. Ver *Qué es la ilustración*.

⁶ Jean-François Lyotard es un ejemplo de este ejercicio performático de la realidad social. En sus reflexiones sobre la historia, leídas desde el proyecto kantiano de razón, dice: “No es según la idea del hombre y dentro de una filosofía del sujeto como podemos juzgarlas [las proposiciones históricas] sino que debemos hacerlo según ‘pasos’ entre proposiciones heterogéneas y en el respeto de su heterogeneidad. Por eso una filosofía de las proposiciones es más ‘afín’ a esta *Begebenheit* [acontecer] que una filosofía de las facultades del sujeto. Pero entonces ¿qué puede ser un tribunal crítico, si el juez no puede ajustar sus juicios al ideal kantiano del filósofo en el mundo, sino puede creer que al juzgar trata de ‘favorecer los fines esenciales de la razón humana’?” *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, p. 130.

⁷ Este extra en su momento fue categorizado bajo el nombre de alma, para señalar la diferencia de identidad entre un objeto cualquiera y un cuerpo humano. Cfr. Terry Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*.

⁸ “No se pretende decir con ello que ha de lograrse el conocimiento de Dios, pero sí que ha de hacerse posible su experiencia y la teoría que a él se refiere.” Walter Benjamin, *Sobre el programa de la filosofía futura*, p. 13.

⁹ Heidegger construye un proyecto filosófico del ser, como combate radical a la metafísica no-humana, en el que queden claras las diferencias entre los entes vivientes y los humanos, teniendo en cuenta el paso de lo óntico a lo ontológico, en el que se verifica esta diferencia del simple de existir a la forma humana de ser-ahí; el tránsito de ser en general al ahí del ser, a su emplazamiento (disposición) efectiva. El estado de arrojado del ser humano, del orden de lo natural, es una huella que está presente en la construcción de la mundanidad de la vida social, en la que se sintetizan, en lo que podríamos calificar de una metafísica mundana, las posibilidades del cuerpo con las de la razón. El ser, que no es exclusivo de lo humano, tiene una forma específica en éste, una disposición espacio temporal específica, que a la vez que lo protege lo mantiene siempre en estado de peligro. Esta forma del ser, el ser-ahí, emplazado, está obligada a construir sus espacios de habitabilidad, que ya no comparte con el ser en general. Ver *Ser y tiempo*. En respuesta a esta idea sintética de lo viviente y el logos, Giorgio Agamben contrapone una teoría de las dexconexiones, en las que la humanidad es separada radicalmente de la animalidad, definiendo lo humano y lo no-humano a partir de esta relación de pertenencia, sostenida por criterios de control, en los que se construye un entorno aparente de pura humanidad, expresada en los controles biológicos de la existencia humana, como intentos de consolidar una separación entre lo humano y lo biológico. Ver *Lo abierto. El hombre y el animal*.

¹⁰ El conocimiento sobre la naturaleza del hecho histórico es un proceso en construcción, en el que cada uno de los elementos que lo integran está en constante e incesante transformación (el sujeto cognoscente, la realidad susceptible de ser conocida, el camino para juntar a los dos elementos anteriores y, sobre todo, el lenguaje en que se articula todo lo anterior); este proceso implica de suyo el problema del movimiento, como conjunción de la espacialidad y la temporalidad (como vértices independientes e interactuantes), que marcan un ritmo. El movimiento no es el espacio recorrido, sino el acto presente de transitar, que está determinado por la heterogeneidad y la contingencia del hacer. El movimiento, irremediamente marcado por la voluntad, tiene sentido sólo en la experiencia del hacer en el tiempo del ahora. El conocimiento como moverse implica una mutabilidad de distintas velocidades, el que se mueve y el cambio desde donde se mueve (el tema de la relatividad). En este proceso de velocidades diferenciadas cambia más lentamente la percepción del que se mueve que la realidad (el problema del paralaje, la montaña está más lejos de lo que se percibe y no camina junto a nosotros). El movimiento como totalidad relativa (conjunto de experiencias del hacer) contiene dentro de sí mutabilidades diversas. Primero la del sujeto en movimiento, que se aprende y desaprende, aprehende y desaprehende, en constante transformación de sí. Segundo, del código de enunciación de la movilidad, que se actualiza constantemente. Tercero, el entorno (realidad) desde la que se mueve. Cuarto, la necesidad y la voluntad de moverse, que se transforman sin perder una conexión con su sentido; el proyecto de movimiento se transforma en función de las contingencias del acto.

El conocimiento, como construcción sistematizada de saberes sobre el mundo, es una experiencia significada en un código compartido comunitariamente. Nunca hay movimiento en solitario, el Robinson Crusoe del saber no existe, siempre hay referentes colectivos desde los que se inicia (voluntad) el movimiento y desde los que se signan las experiencias que suscita el acto de transitar. Las comunidades a veces son explícitas, a veces implícitas, grandes o pequeñas, vivientes o memorables. Ningún movimiento es originario, siempre se parte de algo (incluso la voluntad misma de moverse está inscrita en una necesidad social).

Que el movimiento del conocimiento esté determinado socialmente no significa que esté predeterminado y experimentado de antemano, porque el movimiento no es el camino sino el estando en el camino. El camino es en función de necesidades históricas de comunidades específicas. Hablar del movimiento es referir a la experiencia del estando, en la que el lenguaje es la única forma de no reificarlo o fetichizarlo. Es en el momento retórico del habla (que exagera las funciones lingüísticas no comunicativas, sino adjuntas al proceso de comunicación como la performativa o fática) en el que se intercambian conocimientos sobre el movimiento, centrándose en las posibilidades de significación (la experiencia). Conocer como un corte en movimiento del movimiento de la totalidad de la experiencia social posible (una visión de segundo orden).

¹¹ Es importante señalar que la muerte del sujeto que declaró Michel Foucault ha dado pie a varias lecturas incompletas y erróneas; a lo que refería el filósofo francés era la imposibilidad de seguir hablando de un

sujeto universal y la necesidad de pensar las multiplicidades del sujeto, es decir, empezar a hablar en plural: los sujetos. Para ello cambió el eje de análisis y construyó una compleja e interesante, aunque debatible, teoría del poder, como proceso en el que se constituyen los sujetos, en su doble acepción: de sujetados a un poder, y sujetos de poder. Ver *Un diálogo sobre el poder y Defender la sociedad*. Esta doble vertiente de la sujeción, como potencia y como clausura la desarrolló Judith Butler en *Los mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. En este trabajo la filósofa estadounidense intenta desarrollar una dialéctica entre la sumisión y la dominación, el momento dual del sometimiento, someter y someterse, como espacio de “emergencia” del sujeto. Para ello desglosa de manera sugerente las instancias del sujeto, más allá del proceso de subjetivación, entendida ésta como experiencia vivida o imaginada de sujeto. Dos problemas subyacen al texto: 1) su perspectiva lingüística, de la que deriva una sobreposición entre decir y existir, en la que lo que nombrar es un crear lo nombrado, una garantía lingüística de la existencia. 2) Su excesiva confianza en la interpelación althusseriana como mediación entre las relaciones económicas y los procesos productivos.

¹² Hay por lo menos tres grupos de significación de la palabra *subject*; la que refiere a la idea del sometimiento (como acto y como afección: someter y súbdito, respectivamente); la que refiere a la idea de materia o tema, contenido disponible (de discusión, estudio o dispuesto a distribución); y, finalmente, la que refiere al sujeto como actor (sensitivo o gramatical). Ver *Oxford Dictionary*. Anthony Giddens elabora una versión ampliada de la idea de la acción, al colocar al agente en relación con el obrar, al ejecutor y a la acción, intermediado por el momento reflexivo de la motivación. Aun en esta teoría sigue existiendo un vacío sobre el momento de inacción o de suspenso del movimiento, dos razones le impiden hablar de 3esta ausencia: 1) la preponderancia del momento reflexivo, de una racionalización de las intenciones, que su intento por trascender la razón pura se vuelve una versión activa de ésta; y, 2) su lectura positiva del hacer, como un proceso siempre y necesariamente ejecutor de obras. Ver *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*. Por otro lado, Gilles Deleuze y Félix Guattari piensan los agenciamientos como las acciones que resuelven la tensión entre contenido y expresión, con desarrollos tetradimensionales. Esta teoría del agenciamiento está limitada por su perspectiva maquinal, una suerte de metáfora ácrata de la técnica, en la que se presupone un conflicto permanente entre el fin, como deseo, y la ejecución-acción de los cometidos para alcanzarlo. Esta universalización de lo esquizoide no contempla la estabilidad, o el núcleo duro de la reproducción de la mundanidad. Esta política del agenciamiento nómada prescinde del sujeto y del agente, es una acción reproducida en sí misma como autosuficiente. Ver *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*.

¹³ Cfr. Terry Eagleton, *Después de la teoría*.

¹⁴ El sujeto visto en esta perspectiva empata con la idea de Louis Althusser para quien el sujeto es la causa ausente de la historia, el efecto pleno de la ideología. El resultado de la interpelación ideológica sería la construcción de individuos en sujetos. Ver *Ideología y aparatos ideológicos de estado*.

¹⁵ A diferencia de lo que afirma Alain Badiou. Ver *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2.

¹⁶ Es decir, se mantiene una tensión no reductible al criterio formal, entre lo abstracto y lo concreto; entre la forma y las acciones prácticas que incluye, entre el desarrollo de las mediaciones que conectan lo mediato con lo inmediato. Esta tensión analítica se sostiene por un principio de negación de la identidad de los elementos relacionados (la forma no es lo mismo que la acción práctica, etc.). Esta negación no es lo mismo que una neutralidad: que la forma A no sea lo mismo que la acción práctica B no se representa en una relación sostenida por el cero, $A \neq B = 0$. La relación de no identidad entre A y B no es reductible bajo ningún resultado, es simple una relación en constante contradicción, que es, a su vez, un principio de determinación. Así, el principio lógico es el de la contradicción y el conflicto, en la que importan tanto los elementos que están en oposición como el proceso de construcción, es decir, sólo atiende a las partes sino a los problemas en que éstas tienen sentido. Ver Henri Lefebvre, *Lógica formal. Lógica dialéctica*.

¹⁷ Cfr. Bolívar Echeverría, “Valor de uso: ontología y semiótica”. Esta diferencia no es simplemente expositiva, no es un neologismo cualquiera; pretende señalar la concreción dinámica de un tipo de sujeto, en oposición a un sujeto pasivo o enajenado. En otros términos, pero en una línea similar, Badiou llama sujeto fiel, sujeto reactivo y sujeto oscuro, a las diferencias a las formas subjetivas. Lo peculiar de la propuesta de Echeverría es su acento sobre la actividad práctica, sobre el quehacer que *transforma* realidades; más allá del quehacer que los reproduce.

¹⁸ Para Ernesto Laclau el sujeto sólo existe como efecto del significante vacío de la hegemonía, como resultado del antagonismo por coordinar la articulación de fuerzas sociales. Ver *Emancipación y diferencia*.

¹⁹ Esta diferencia entre el ser y el estar no es gratuita ni voluntaria. Se sostiene sobre las potencias enunciativas que tiene el castellano, en el que ser y estar refieren a procesos interrelacionados pero no idénticos; así, ser refiere a los atributos mientras que el estar a las situaciones. El estar en situación refiere a un movimiento no acabado, el estando, como actualización de los atributos del ser. Esta distinción la había formulado provocativamente Rodolfo Kusch hace medio siglo, como una perspectiva crítica de lectura de la realidad latinoamericana. Este privilegio sobre las posibilidades del decir en castellano no es una inversión de la fórmula heideggeriana de *ser y tiempo* por *estar y espacio*; es, más bien, una construcción analítica que privilegia la construcción de situaciones por sobre la acción de los atributos. Kusch prefiere hablar de un *estar-siendo*. Ver *Esbozo de una antropología filosófica latinoamericana*.

²⁰ *Gründrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*.

²¹ Diría Hegel, “lo negativo de lo negativo, en tanto *algo*, es sólo el comienzo del sujeto; el ser en sí sólo en tanto absolutamente indeterminado. Se determina luego ante todo como experiencia por sí, y así a continuación, hasta que sólo el concepto llega a poseer la concreta intensidad del sujeto. Por fundamento de todas estas determinaciones está la unidad negativa con sí misma. Pero respecto a esto se debe diferenciar bien la negación como *primera*, como negación *en general*, de la segunda, la negación de la negación, que es la negatividad concreta *absoluta*, tal como aquella primera es, al contrario, sólo la negatividad *abstracta*.” *Ciencia de la lógica, tomo I*, p. 150.

²² Acá retomo la idea de cuerpo de Badiou como conjunto organizado y articulado de partes cooperantes para un fin que le excede. *Ob. cit.*

²³ Cfr. Alain Badiou, *Teoría del sujeto*.

²⁴ Como diría García Márquez, “uno no muere cuando quiere, sino cuando puede”. *Cien años de soledad*.

²⁵ Acá hay una crítica implícita a la idea levinasiana del sujeto como emergencia al llamado del otro. Ver *Difícil libertad*. El sujeto no es reactivo, no es un estado latente que despierta en situaciones especiales, no es el efecto de una exigencia.

²⁶ Esto ya lo había visto Marx, en una visión heredera del romanticismo. “El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. La *naturaleza* es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre. Esa frase se encuentra en todos los silabarios y sólo es cierta si se *sobreentiende* que el trabajo se efectúa con los correspondientes objetos y medios. Pero un programa socialista no debe permitir que tales tópicos burgueses silencien aquellas *condiciones* sin las cuales no tienen ningún sentido. En la medida en que el hombre se sitúa de antemano como propietario frente a la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, su trabajo se convierte en fuente de valores de uso, y, por tanto, en fuente de riqueza. Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una *fuerza creadora sobrenatural*; pues precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, quienes se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo. Y no podrá trabajar, ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso.” *Glosas marginales al programa del partido obrero alemán*, p. 9. Esta idea abre un debate interesante sobre la fuente de la riqueza social, aunque limitado por una visión ilustrada de posesión y dominio de la naturaleza.

²⁷ Esta cualidad Aristóteles la señaló como parte fundamental del entendimiento de la física del mundo. Lo que este filósofo desarrolla como las cuatro causas de la existencia, tiene como punto de partida la causa material, es decir una cualidad que es inherente a la materialidad (objetual) sobre la que se trabaja para producir cosas. Hay una deuda con la cualidad del material, que es tan importante como el proyecto (causa final) desde el que se le da forma (causa formal). El objeto posee una cualidad más allá de su relación con el trabajo y con el uso (causa de eficiencia). Ver *Física*.

²⁸ Marx decía en este sentido: “La crítica contra estas realidades [alemanas] no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. No es el bisturí del cirujano, sino un arma de lucha. Dispara contra el *enemigo*, al que no le interesa refutar, sino *destruir*.” *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

²⁹ Esto lo ha desarrollado con detalle Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”.

³⁰ Sería ingenuo pensar que este discurso crítico es completamente exterior a la modernidad capitalista; habría que pensarlo, por el contrario, como una exterioridad que se construye desde la interioridad del discurso capitalista, desde las fisuras y grietas que en éste hay.

³¹ Bolívar Echeverría, señala acertadamente un conflicto no resuelto entre las formas estrictamente modernas y las formas tradicionales o no-modernas en la disposición de satisfactores y consumos. Dice: “lo interesante está en que la experiencia de esta ‘superioridad’ cuantitativa y cualitativa respecto de lo tradicional resulta ser una experiencia ambivalente... algo de lo viejo, alguna dimensión, algún sentido de lo ancestral y tradicional queda siempre como insuperable, como preferible en comparación con lo moderno. Esta ambigüedad y ambivalencia de los fenómenos modernos y su modernidad es un dato que no se debería dejar de lado en el examen de los mismos”. *¿Qué es la modernidad?*

³² Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*.

³³ Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*.

³⁴ Acá el problema de la tradición y la modernidad, que Benjamin llamó “dialéctica en estado de detenimiento” explicada por “una aporía fundamental: La tradición como el *discontinuum* de lo que ha sido en oposición a la historia como continuum de los acontecimientos. –Puede ser que la continuidad de la tradición sea una apariencia. Pero entonces, precisamente la constancia de esta apariencia de constancia, instituye en ella continuidad.” *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*, p. 55.

³⁵ Carlos Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política. 1857*.

³⁶ “El carácter objetivo es la particularidad ontológicamente primaria de todo ser, por ello de manera consecuente en ella estriba que se haga constar que el ente es siempre una totalidad dinámica. Unidad de complejidad y procesualidad. Como Marx investiga el ser social, la centralidad de la categoría de totalidad está para él dada más inmediatamente que en la investigación filosófica de la naturaleza.” György Lukács, *Marx, ontología del ser social*, p. 89.

³⁷ Esta postura parte de la radicalización de la afirmación de Benjamin de que: “todos los bienes culturales que abarca su mirada, sin excepción, tienen para él [el materialista histórico] una procedencia en la que no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie.” Walter Benjamin, *Ídem*, p. 42.

³⁸ Esta contradicción la señalaron Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica del iluminismo*, como parte de su lectura a la modernidad capitalista. Para estos filósofos el conflicto entre conservación y transformación de la identidad se resolvió en la modernidad a favor de la conservación destructora, que en su afán de mantenerse idéntica a sí misma se montó sobre las posibilidades creativas de las actividades transformadoras.

³⁹ “En la circulación D-M-D, ambas formas, la *mercancía* y el *dinero*, funcionan como simples *modalidades distintas de existencia del propio valor*: el dinero como su modalidad general; la mercancía como su modalidad específica o transfigurada, por decirlo así. El valor pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en estos tránsitos y convirtiéndose así en sujeto automático... En realidad, el valor se erige aquí en *sujeto de un proceso* en el que, bajo el cambio constante de las formas dinero y mercancía, su magnitud varía automáticamente, desprendiéndose como plusvalía de sí mismo como valor originario, o lo que tanto vale, *valorizándose así mismo*.” Carlos Marx, *El capital. Tomo I*, pp. 109-110.

⁴⁰ La creación de valores de cambio requiere de la existencia de valores de uso, determinados por una constante tensión a favor de la reproducción de la forma capitalista. Este proceso es lo que Marx llamó subsunción formal y subsunción real, en la primera “puede existir sin que sea transformados en lo más mínimo ni el modo de producción ni las condiciones sociales en las que tiene lugar la producción.”, La segunda, en cambio, “debido a la transformación de su capacidad de trabajo en una mera función de una parte del mecanismo global, el trabajador ha dejado de ser el productor de una mercancía. Es únicamente productor de una operación parcial que, de ser el caso, sólo produce algo en interconexión con el todo del mecanismo constituido por el taller.” *La tecnología del capital. Subsunción forma y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización*, pp. 26 y 32, respectivamente.

⁴¹ Este es el conflicto que subyace en la idea de la formación social desarrollado por Marx, para quien la realidad histórico-social es *un proceso de articulación de varios niveles de socialidad*, no solamente económicos. Ver *Gründrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Tomo I.

⁴² Bolívar Echeverría señalaba dos cosas interesantes al respecto, primero la necesidad de reformular la teoría revolucionaria a partir del concepto de enajenación; y segundo, criticando a Lukács, decía que la capacidad revolucionaria del ser humano del “mundo hecho a la imagen del capital no puede ser por tanto una irrupción redentora, salida de la nada: tiene que resultar del propio mundo enajenado, que ser ella misma una ruptura con la metamorfosis que la mantiene traducida a los términos impuestos por el ‘sujeto’ que la enajena.” “Lukács y la revolución como salvación” en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 117.

⁴³ Cfr. Alain Badiou, *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*.

⁴⁴ Cfr. Alain Badiou, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*.

⁴⁵ El tránsito al ser social a partir de la ruptura con el orden natural y la instauración de un orden transnatural, conlleva a mirar el despliegue del ser social como una dimensión ontológica en movimiento, un *surplus* ontológico. Cfr. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*. En ese mismo sentido Lukács dice: “Por el acto de emplazamiento teleológico en el trabajo, esta dado en sí el ser social. El proceso histórico de su despliegue, tiene dentro de sí lo más decisivos cambios entre ese en-sí en un para sí, y con ello, la superación tendencial de las formas y contenidos del ser natural en contenidos y formas cada vez más puras y propias de la socialidad.” *ob. cit.*, p. 71.

⁴⁶ En un estado de “perenne inacabamiento” o como dice Leibniz “todo lo que es real puede ser pensado también como siendo aún sólo posible”, citado en Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, p. 145.

⁴⁷ “La peculiaridad del comportamiento humano social aparece cuando se tiene en cuenta aquellos que en su estructura correspondería a este principios de identificación global y de individuación diferencial, o principio de constitución de las relaciones que conectan entre sí a los miembros del sujeto” Bolívar Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”.

⁴⁸ Cfr. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*.

⁴⁹ “El pathos de este trabajo: no hay épocas de decadencia... De ahí que toda ciudad (por encima de las fronteras) sea para mi bella, y también que todo discurso acerca del mayor o menor valor de los lenguajes me resulte inaceptable.” Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*, p. 460.

⁵⁰ “En realidad, no hay instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionara –sólo que ésta debe ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva.” W. Benjamin, “Tesis XVIII”, *Sobre el concepto de historia*

⁵¹ Michael Löwy desarrolla este problema con mayor profundidad en *Walter Benjamin. Aviso de incendio*.

⁵² “La totalidad concreta como concepción dialéctico-materialista del *conocimiento* de lo real significa, por tanto, un proceso indivisible cuyos elementos son: la destrucción de la pseudoconcreción, es decir, de la aparente y fetichista objetividad del fenómeno, y el conocimiento de su auténtica objetividad; en segundo lugar, el conocimiento del carácter histórico del fenómeno, en el cual se manifiesta de modo peculiar la dialéctica de lo singular y lo general humano; y, por último, el conocimiento del contenido objetivo y del significado del fenómeno, de su función objetiva y del lugar histórico que ocupa en el seno del todo social.” Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*.

⁵³ “Formulación de Ernst Bloch sobre el trabajo de los Pasajes: ‘la historia deja ver el sello de Scotland Yard’. Fue en el contexto de una conversación en la que expuse cómo este trabajo –análogamente al método de la fisión atómica– libera las inmensas fuerzas de la historia que permanecen encadenadas en el ‘érase una vez’ de la historiografía clásica. La historia que mostraba las cosas “como propiamente han sido” fue el narcótico más potente del silgo.” Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*, p. 465.

⁵⁴ Acá parafraseo a Bolívar Echeverría, que ubica al discurso crítico de Marx más allá de la *episteme* de su época por el hecho de haber superado la cientificidad por la crítica, construyendo sus interpretaciones desde los intersticios del discurso aceptado y validado. Ver “Definición del discurso crítico”, en *El discurso crítico de Marx*.

⁵⁵ Giorgio Agamben, “Umbral o tornada” en *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*.

⁵⁶ Cfr. Bolívar Echeverría, “Los indicios y la historia”, en *Vuelta de siglo*.

⁵⁷ La experiencia no deja de ser problemática, en tanto asociada a vivencias y a su posible decodificación, sobre todo en una etapa de mutismo social, próxima a lo impronunciable. Como aquella que llamaba Benjamin una época de pobreza de experiencias, durante los años previos al nazismo, que en sí misma encerraba una ambigüedad. “Esta pobreza de experiencias es pobreza, pero lo es no sólo de experiencias

privadas, sino de experiencias de la humanidad. Es, por tanto, una especie de nueva barbarie. ¿Barbarie? En efecto. Pero lo decimos para introducir un concepto nuevo de barbarie, positivo. ¿A dónde lleva al bárbaro esa su pobreza de experiencias? A comenzar de nuevo y desde el principio, a tener que arreglárselas con poco, a construir con poco y mirando siempre hacia adelante". "Experiencia y pobreza", p. 218.

⁵⁸ Más allá de las lecturas vulgares de Marx, hay presupuestos teórico-políticos que siguen vigentes, como la unidad de las diferencias en el marco de la lucha, que como expresión de una necesidad histórica no es suficiente para lograr la liberación: "La emancipación política del judío, del cristiano y del hombre religioso en general es la emancipación del Estado del judaísmo, del cristianismo, y en general de la religión. Bajo su forma, a la manera que es peculiar a su esencia, como Estado, el Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la religión de Estado, es decir, cuando el Estado como tal Estado no profesa ninguna religión, cuando el Estado se profesa más bien como tal Estado. La emancipación política de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación política no es el modo llevado a fondo y exento de contradicciones de la emancipación humana." "Sobre la cuestión judía", p. 599.

⁵⁹ Es tal vez esa la función que Benjamin pensaba para el narrador, como aquel que puede llevar a otros experiencias que les son ajenas y cuyo entendimiento no pasa sólo por el contenido de lo comunicado, sino por la ejecución *corporal* del código, de una voz hacia un escucha, dispuesto a transformarse al recibir como propias experiencias que les son ajenas. Ver "El narrador". En ese sentido, aparece otra figura no menos enigmática, el traductor, aquel que reconociendo la singularidad de las lenguas quiere encontrar en ellas la íntima relación que guardan, la traducción es una forma que sirve de puente a las lenguas, y podríamos agregar a las experiencias que resultan de la actualización socialidad. Ver "El traductor".

⁶⁰ La expresión más explícita de esto es la que produce la experiencia estética, para la cual el pasado en el presente está en un estado de inacabamiento. Por ejemplo, un edificio es algo que no ha terminado porque no ha terminado de ser usado, está ahí como en el día en que fue inaugurado, listo para actualizarse. Tomo estas ideas de Bolívar Echeverría, "De la academia a la bohemia".

⁶¹ Esta potencia contenida por la técnica capitalista ya había sido señalada por Marx, quien reconocía en el capitalismo a esa fuerza social que por primera vez unía a la humanidad, aunque del lado negativo.

⁶² Recuperar esa cualidad que se perdió en la secularización de la política, en la que la política se convirtió en una supraestructura de representación de propietarios *privados* y no un conflicto permanente por hacer un espacio en el orden *público*.

Bibliografía

- AA. VV., *No matar. Sobre la responsabilidad*, Córdoba, Del Cílope-Universidad Nacional de Córdoba, 2008.
- Acevedo, Manuel, Eduardo Basualdo y Miguel Khavisse, *¿Quién es quién? Los dueños del poder económico*, Buenos Aires, Pensamiento Jurídico, 1990.
- Achondo, Rafael, "Comunidad y divergencia de miradas en el katarismo", en *Umbrales*, no. 7, La Paz, CIDES-Universidad Mayor de San Andrés, 2000.
- Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa* (Obras completas vol. 6), Madrid, Akal, 2005.
- , *Teoría estética* (Obras completas vol. 7), Madrid, Akal, 2006.
- , "Educación después de Auschwitz", en *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- Adorno, Theodor y Max Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969.
- Agamben, Giorgio, "Umbral o tornada" en *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Madrid, Trotta, 2006.
- , *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.
- , *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El testigo y el archivo*, Madrid, Pre-textos, 2005.
- , *Homo sacer I. El poder soberano y la vida nuda*, Madrid, Pre-textos, 2000.
- Aira, César, *La costurera y el viento*, México, Era, 2007.
- , *Cómo me hice monja*, México, Era, 2005.
- , *Los dos payasos*, México, Era, 2001.
- Albó, Xavier, "Movimientos indígenas desde 1900 hasta la actualidad", en Espasandín, Jesús López, Pablo Iglesias Turrión, coords., *Bolivia en movimiento: acción colectiva y poder político*, Madrid, El Viejo Topo, 2007.
- , *Quechuas y aymaras*. La Paz, Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, 1998.
- Albó, Xabier y Raúl Barrios, comps., *Violencias encubiertas*, La Paz, CIPCA-Aruwiyiri, 1993.
- Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, en Slavoj Žižek, comp., *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Anaya, Jorge, *Ritos de fin de siglo. Arte argentino y vanguardia internacional*, Buenos Aires, Émece, 2003.
- , *Historia del arte argentino*, Buenos Aires, Émece, 2000.
- Anderson, Perry, *Tras la huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1986.
- Antezana, Luis, "La crisis como método en René Zavaleta Mercado" en *Ecuador. Debate*, no. 77, Quito, 2009.

- , "27 años después, el NR todavía", en *Decursos. Revista de ciencias sociales*, nos. 15/16, La Paz, 2006.
- , "Formación abigarrada y democracia como autodeterminación", en Miranda Pacheco, Mario, comp., *Bolivia en la hora de su modernización*, México, UNAM, 1993.
- , "Sistemas y procesos ideológicos en Bolivia" en Zavaleta, René, coord., *Bolivia hoy*, México, Siglo XXI, 1985.
- Arditi, Benjamín, "El devenir-otro en la política: un archipiélago post-liberal" en Arditi, Benjamin, ed., *¿Democracia post-liberal? El espacio político de las asociaciones*, Barcelona, Anthropos, 2005.
- Arendt, Hanna, *¿Qué es la política?*, Madrid, Paidós, 2005.
- Aristóteles, *Física*, Madrid, Folio, 2002.
- , *Poética*, Madrid, Folio, 2000.
- Avelar, Idelber, "Pensamiento posdictatorial y caída en la inmanencia", en Salazar, Mauro y Miguel Valderrama, comps. *Dialectos en transición. Política y subjetividad en el Chile actual*, Santiago, LOM-ARCIS, 2000.
- Azpiazu, Daniel, Eduardo Basualdo y Miguel Khavisse, *El nuevo poder económico*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988
- Bachelard, Gastón, *La poética del espacio*, 2ª, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Badiou, Alain, *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- , *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- , *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2006.
- , *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Herder, 2004.
- Balcells, Fernando, "Colectivo de acciones de arte", en Galaz, Gaspar y Milan Ivelic, *Chile, arte actual*, Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, 1992.
- Balderston, Daniel, "El significado latente en *Respiración artificial* de Ricardo Piglia y *En el corazón de junio* de Luis Gusmán" en AA. VV., *Ficción y política. La narrativa argentina durante el proceso militar*, Buenos Aires, Alianza, 1987.
- Banega, Horacio, "La memoria como pensamiento corporal", en Macón, Cecilia, coord., *Trabajos de la memoria. Arte y ciudad en la postdictadura*, Buenos Aires, Ladosur, 2006.
- Barragán, Rossana, "Las fronteras del dominio estatal: espíritu legal y territorialidad en Bolivia, 1825-1880" en *Umbrales*, no. 7, La Paz, CIDES-UMSA, 2000.
- Basualdo, Eduardo, *Deuda externa y poder económico*, Buenos Aires, Nueva América, 1987.
- Benjamin, Walter, "El surrealismo: la última instantánea de la inteligencia europea" en *Obras*, Libro II, vol. 1, Madrid, Abada, 2007.
- , "Experiencia y pobreza" en *Obras*, Libro II, vol. 1, Madrid, Abada, 2007.
- , "Experiencia" en *Obras*, Libro II, vol. 1, Madrid, Abada, 2007.
- , "La tarea del traductor", en *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata, Terramar, 2007.
- , *El lenguaje en cuanto tal y el lenguaje del hombre*, en *Obras*, Libro II, vol. 1, Madrid, Abada, 2007.

- , *El origen del Trauerspiel alemán*, en *Obras*, Libro I, vol. 1, Madrid, Abada, 2006.
- , *Para una crítica de la violencia*, en *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata, Terramar, 2007.
- , *Teorías del fascismo alemán*, en *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata, Terramar, 2007.
- , *El autor como productor*, México, Ítaca, 2004.
- , *El libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2004.
- , *Tesis sobre la historia*, México, Ítaca, 2004.
- , *La obra de arte en la época de reproductibilidad técnica*, México, Ítaca, 2003.
- , *Calle de mano única*, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- , *Crónica de Berlín*, en *Escritos autobiográficos*, Madrid, Alianza, 1996.
- , *Sobre el programa de la filosofía futura*, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, México, Planeta, 1986.
- , "El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov" en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, México, Planeta, 1986.
- Bergero, Adriana, "Estrategias fatales e intrusos: Discurso posmoderno y memoria implosiva en la Argentina de la re-democratización" en Bergero, Adriana y Fernando Reati, comps., *Memoria colectiva y políticas de olvido: Argentina y Uruguay, 1970-1990*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1997.
- Bloch, Ernst, "Efectos políticos del desarrollo desigual" en Lenk, Kurt, selec., *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- Bolaño, Roberto, *Estrella distante*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- , "Una proposición modesta" en Edwards, Jorge y Jorge Guzmán, eds., *Chile en la mira: proposiciones y conjuros para llevar el fin de siglo*, Santiago, Planeta, 1999.
- Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- Braverman, Harry, *Trabajo y capital monopolista*, México, Nuestro Tiempo, 1987.
- Brunner, José Joaquín, *La cultura autoritaria*, Santiago, FLACSO, 1981.
- Buck-Morss, Susan, "Estética y anestésica: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte" en *Walter Benjamin. Escritor revolucionario*, Buenos Aires, Interzona, 2005.
- , "Imaginando el capital: la economía política en exhibición" en *Walter Benjamin. Escritor revolucionario*, Buenos Aires, Interzona, 2005.
- , *Mundo soñado y catástrofe: la desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*, Madrid, Antonio Machado, 2004.
- , *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, 2ª, Madrid, Visor, 2001.
- Buntinx, Gustavo, "Desapariciones forzadas/ resurrecciones míticas" en Longoni, Ana y Gustavo Bruzzone, comps., *El siluetazo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.
- Butler, Judith, *Los mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001.
- Cabezas, Óscar, "Lo irreductible a las políticas de la transición", Salazar, Mauro y Miguel Valderrama, comps., *Dialectos en transición. Política y subjetividad en el Chile Actual*, Santiago, LOM-ARCIS, 2000.

- Calveiro, Pilar, *Poder y desaparición*, Buenos Aires, Colihue, 2006.
- , *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*, Buenos Aires, Norma, 2005.
- Caparrós, Martín, "Apariciones", en Brodsky, Marcelo, *Buena memoria*, Buenos Aires, La Marca, 2006.
- Careaga, Ana María, *Haciendo memoria 30.000 detenidos-desaparecidos ¡Presentes!*, Buenos Aires, Instituto Espacio para la Memoria, 2007
- Castro Gómez, Santiago, "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos para una crítica poscolonial de la razón" en Castro Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta, eds., *Teorías sin disciplinas (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Casullo, Nicolás, "Historia y memoria" en *Las cuestiones*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- , "La revolución como pasado" en *Las cuestiones*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- , *Sobre la marcha. Cultura y política en la Argentina 1984-2004*, Buenos Aires, Colihue, 2004.
- , "La inquietud del alma", en Percia, Marcelo, comp., *Ensayo y subjetividad*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- , "Viena y mitteleuropa: resplandores del ocaso" en *La remoción de la modernidad; Viena del 1900*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.
- Cavarozzi, Marcelo, *Autoritarismo y democracia. La transición del estado al mercado en la Argentina*, Buenos Aires, Ariel, 1997.
- Cheresky, Isidoro, *La innovación política. Política y derechos en la Argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- Choque Canqui, Roberto, *Historia de una lucha desigual*, La Paz, UNIH-PAKAXA, 2005.
- Colectivo situaciones, "Conversación con H.I.J.O.S. 8 de septiembre de 2000", en *Situaciones 5 (+1). Genocida en el barrio. Mesa de escrache popular*, Buenos Aires, De mano en mano, 2002.
- Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, *Informe de la comisión nacional de verdad y reconciliación*, Documento electrónico, 1991.
- Concha Traverso, María Paz, "Las risas y las voces de mi padre", en *Diferentes miradas. Las historias que podemos contar*, Santiago, Cuarto propio, 2002.
- Copjec, Jean, "El sexo y la eutanasia de la razón" en *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- Córdova, Arnaldo, *Sociedad y estado en el mundo moderno*, México, UNAM, 1973
- Correa Sutil, Sofía, *Con las riendas del poder. La derecha chilena en el siglo xx*, Santiago, Sudamericana, 2005.
- Cortázar, Julio, *Carta a una señorita en París*, en *Bestiario*, México, Nueva Imagen, 1982.
- , *Más sobre escaleras*, en *Último round*, tomo II, 2ª, México, Siglo XXI, 1970.
- Corvalán, Luis, *El gobierno de Salvador Allende*, Santiago, LOM, 2003.
- , *Culturales Urbanos*, núm. 4, 2005.
- Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Madrid, Pre-textos, 2002.

- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Madrid, Pre-textos, 2002.
- Dittborn, Eugenio, "Caja de herramientas", en Kay, Ronald, *Del espacio de acá. Señales para una mirada americana*, Santiago, Editores Asociados, 1980
- Dubatti, Jorge, coord., *El nuevo teatro argentino de Buenos Aires en la posdictadura (1983-2001) Micropoéticas I*, Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación, 2002.
- Dunkerley, James, *Rebelión en las venas*, La Paz, Plural, 2003.
- Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006.
- Eagleton, Terry, *Estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2006.
- , *Después de la teoría*, Madrid, Debate, 2005.
- , *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- Echeverría, Bolívar, "América Latina: 200 años de fatalidad", en *Contrahistorias* no. 15, México 2011.
- , "Arte y utopía", en *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2011.
- , "Benjamin, la condición judía y la política" en *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2011.
- , "De la academia a la bohemia y más allá", en *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2011.
- , "Imágenes de *blanquitud*" en *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2011.
- , "Modernidad americana (claves para su comprensión)" en *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2011.
- , *¿Qué es la modernidad?*, México, UNAM, 2010
- , "El sentido del siglo XX" en *Vuelta de siglo*, México, Era, 2005.
- , "Los indicios y la historia", en *Vuelta de siglo*, México, Era, 2005.
- , "Violencia y modernidad" en *Vuelta de siglo*, México, Era, 2005.
- , "Lukács y la revolución como salvación" en *Las ilusiones de la modernidad*, 2ª, Quito, Trama social, 2001.
- , "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", en *Las ilusiones de la modernidad*, 2ª, Quito, Trama social, 2001.
- , *Definición de la cultura*, México, Ítaca, 2001
- , "Lo político en la política", en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.
- , "Definición del discurso crítico" en *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1986.
- Edwards, Jorge, "Chile, Polonia, ninguna parte", en Edwards, Jorge y Jorge Guzmán, eds., *Chile en la mira: proposiciones y conjuros para llevar el fin de siglo*, Santiago, Planeta, 1999.
- Eickhoff, Georg, *La historia como arte de la memoria. Acosta vuelve de América*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Eltit, Diamela, *El Padre mío*, Santiago, LOM, 2003.
- , "Sociedad anónima", en Edwards, Jorge y Jorge Guzmán, eds., *Chile en la mira: proposiciones y conjuros para llevar el fin de siglo*, Santiago, Planeta, 1999
- , *Los trabajadores de la muerte*, Santiago, Planeta, 1998.

- Engels, Frederic, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, México, Colección Popular, 1984.
- Farah, Ivonne, "Rasgos de la pobreza en Bolivia y políticas para reducirla", en Álvarez Leguizamón, Sonia, comp., *Trabajo y producción de la pobreza en Latinoamérica y el Caribe: estructuras, discursos y actores*, Buenos Aires, CLACSO, 2005.
- Feinmann, Pablo, "Por ahora", en Brodsky, Marcelo, *Buena memoria*, Buenos Aires, La Marca, 2006.
- Flores Galindo, Alberto, "El horizonte utópico" en *Los rostros de la plebe*, Barcelona, Cátedra, 2001.
- , "Europa y el país de los incas: La utopía andina" en *Los rostros de la plebe*, Barcelona, Cátedra, 2001.
- , *Buscando un Inca*, México, Grijalbo-CONACULTA, 1993.
- Forster, Ricardo, *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- , *El exilio de la palabra. En torno al judío*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- , *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 2001.
- , *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 2000.
- , *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1978.
- Galende, Federico, *Filtraciones I. Conversaciones sobre arte en Chile (de los años 60's a los 80's)*, Santiago, ARCIS-Cuarto propio, 2007.
- Gambina, Julio y Daniel Campione, *Los años de Menem. Cirugía mayor*, Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación, 2002.
- Garcés, Joan, *Allende y la experiencia chilena. Las armas de la política*, Barcelona, Ariel, 1976.
- Garcés, Mario, "Prólogo" en *Diferentes miradas. Las historias que podemos contar*, Santiago, Cuarto propio, 2002.
- , "En torno al 'pesado trabajo del historiador' en el Chile contemporáneo" en Grez, Sergio y Gabriel Salazar, comps., *Manifiesto de historiadores*, Santiago, LOM, 1999.
- García Linera, Álvaro, "Marxismo e indianismo", en *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Buenos Aires, CLACSO-Prometeo, 2008.
- , "Los ciclos históricos de la condición obrera minera en Bolivia (1825-2000)" en Espasandín, Jesús López, Pablo Iglesias Turrión, coords., *Bolivia en movimiento: acción colectiva y poder político*, Madrid, El Viejo Topo, 2007.
- , Álvaro, "Democracia liberal vs. Democracia comunal" en *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, El Signo-Duke University, 2006.
- , "La muerte de la condición obrera del siglo XX: la Marcha Minera por la Vida" en García Linera, Álvaro, et al., *El retorno de la Bolivia plebeya*, La Paz, Bolivia, La Muela del Diablo, 2006.

- García, Rolando, *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de los sistemas complejos*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Garretón, Manuel Antonio, "Fear in military regimes", en Juan Corradi, Patricia Weiss y Manuel Garretón, eds., *Fear at the Edges*, Berkley, University California Press, 1992.
- Garretón Merino, Manuel Antonio, Roberto y Carmen, *Por la fuerza sin la razón. Análisis y textos de los bandos de la dictadura*, Santiago, LOM, 1998.
- Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- Gilly, Adolfo, "Spirit of revolt", en Hylton, Forrest y Sinclair Thomson, *Revolutionary Horizons. Past and Present in Bolivian Politics*, London, Verso, 2007.
- Giunta, Andrea, *Vanguardia, internacionalismo y política. Arte argentino en los años sesenta*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- , "Cuerpos de la historia: vanguardia, política y violencia en el arte argentino contemporáneo" en Ramírez, Mari Carmen y otros, *Cantos paralelos. La parodia plástica en el arte argentino contemporáneo*, Austin, Jack Blanton Museum of Art-The University of Texas at Austin, 1999.
- González Casanova, Pablo, *Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI, 1973.
- González Janzen, Ignacio, *La triple A*, Buenos Aires, Contrapunto, 1986.
- Groisman, Enrique, "El proceso de reorganización nacional y el sistema jurídico", en Óscar Oszlak, comp., *"Proceso", crisis y transición democrática*, tomo I, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1987.
- Grüner, Eduardo, "La invisibilidad estratégica o la redención política de los vivos" en Longoni, Ana y Gustavo Bruzzone, comps., *El siluetazo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.
- , "Dicen que la memoria es el olvido..." en *La cosa política o el asecho de lo real*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- , "La cólera de Aquiles. Una modesta proposición sobre la culpa y la vergüenza" en *La cosa política o el asecho de lo real*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- , "Recuerdos de un futuro (en ruinas)" en Percia, Marcelo, comp., *Ensayo y subjetividad*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- , *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*, Buenos Aires, Colihue, 1997.
- Grupo de Arte Callejero, GAC, *Pensamientos, prácticas y acciones*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009.
- Grupo latinoamericano de estudios subalternos, "Manifiesto inaugural", en Castro Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta, eds., *Teorías sin disciplinas (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Guzmán, Jorge, "Chile hoy" en y Jorge Guzmán, eds., *Chile en la mira: proposiciones y conjuros para llevar el fin de siglo*, Santiago, Planeta, 1999.
- Hardt, Michael y Antonio Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Madrid, Debate, 2004.

- Harris Espinosa, Tomás, "La virgen en el santuario desmoronado (sobre *La Tirana* de Diego Maquieira)" en *Mapocho*, no. 54, Santiago, 2003.
- Harvey, David, *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007
- , *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.
- , *Espacios de esperanza*, Madrid, Akal, 2003.
- , "El urbanismo y la ciudad. Un ensayo interpretativo", en *Urbanismo y desigualdad social*, México, Siglo XXI, 1979.
- Hegel, G.W. F., *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Madrid, Itsmo, 2005.
- , *Ciencia de la lógica I*, Buenos Aires, Hachette, 1956.
- Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Terramar, 2005.
- , *La pregunta por la técnica*, en *Filosofía, ciencia y técnica*, 5ª, Santiago, Editorial Universitaria, 2005.
- , *Ser y tiempo*, Santiago, Editorial Universitaria, 2005.
- Herrera Flores, Joaquín, "Derechos humanos, interculturalidad y racionalidad de resistencia", en *Dikaiosyne, Revista de filosofía práctica. Universidad de los Andes*, no. 12, Mérida, 2004.
- Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Madrid, Crítica, 2004.
- Horkheimer, Max, *Teoría crítica y teoría tradicional*, en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
- Huyssen, Andreas, "Arte mnemónico de Marcelo Brodsky", AA. VV., *Nexo. Un ensayo fotográfico de Marcelo Brodsky*, Buenos Aires, La Marca, 2001.
- Hylton, Forrest y Sinclair Thomson, *Revolutionary Horizons. Past and Present in Bolivian Politics*, London, Verso, 2007
- Izaguirre, Inés, *Los desaparecidos: recuperación de una identidad expropiada*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994.
- Jameson, Fredric, "Cultura y capitalismo financiero", en *El giro cultural*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- , "La lógica cultural del capitalismo tardío", en *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 2001.
- , *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor, 1989.
- , *Estética geopolítica*, Madrid, Paidós, 1995.
- , *Imaginario y simbólico en Lacan*, Buenos Aires, El Cielo por asalto, 1995.
- Jauss, Hans Robert, *Pequeña apología de la experiencia estética*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Jelin, Elizabeth, "Los derechos humanos entre el estado y la sociedad" en Suriano, Juan, comp., *Nueva historia argentina. Dictadura y democracia (1976- 2001)*, Buenos Aires, Sudamericana (Colección Nueva Historia Argentina, X), 2005.
- Joinant, Alfredo, *El gesto y la palabra. Ritos políticos y representaciones sociales en la construcción democrática en Chile*, Santiago, LOM, 1998.
- Kaminsky, Gregorio, *Escrituras interferidas. Singularidad, resonancia y propagación*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- Kay, Ronald, *Del espacio de acá. Señales para una mirada americana*, Santiago, Editores Asociados, 1980.

- Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1973.
- Kush, Rodolfo, *Esbozo de una antropología filosófica latinoamericana*, en *Obras completas*, Tomo III, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2000.
- Kymlicka, Will, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Labbe Galilea, Cristian, *Un compromiso de honor. La obra y la proyección del gobierno militar*, Santiago, CM Editores, 1990.
- Laclau, Ernesto, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.
- Le Goff, Jacques, "Tiempo de la iglesia y tiempo del mercader en la Edad Media" en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983.
- Lechner, Norbert, "Some people die of fear" en Juan Corradi, Patricia Weiss y Manuel Garretón, eds., *Fear at the Edges*, Berkley, University California Press, 1992.
- , *La crisis del Estado en América Latina*, Caracas, El Cid, 1977.
- Lefebvre, Henri, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza, 1984.
- , *Lógica formal. Lógica dialéctica*, 2ª, México, Siglo XXI, 1972.
- , *De lo rural a lo urbano*, Madrid, Península, 1971.
- Lesgart, Cecilia, *Uso de la transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década del '80*, Rosario, Homo Sapiens, 2003.
- Levinas, Emmanuel, *Difícil libertad*, Buenos Aires, Lilmod, 2008.
- Lihn, Enrique, "Un Lenguaje violento y 'chilensis': *La Tirana*, de Diego Maquieira" en *El circo en llamas*, Santiago, LOM, 1996.
- Lispector, Clarice, *Es allí a donde voy*, en *Silencios*, Buenos Aires, No me tomes tan enserio ediciones, 2007.
- Longoni, Ana y Gustavo Bruzzone, comps., *El siluetazo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.
- Löwit, Karl, *Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- Löwy, Michael, *Aviso de incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Lukács, György, *Marx, ontología del ser social*, Madrid, Akal, 2007.
- , *La novela histórica*, México, Grijalbo, 1977.
- , *Lenin: la coherencia de su pensamiento*, Barcelona, Grijalbo, 1974
- Lynch, Kevin, *La imagen de la ciudad*, Madrid, Gustavo Gili, 2000.
- Lyotard, Jean-François, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Madrid, Gedisa, 1987.
- Machuca, Guillermo, "Producción crítica, arte y contexto" en Richard, Nelly, P. Oyarzun y Claudia Zaldivar, comps., *Arte y Política*, Santiago, ARCIS, 2005.
- Mamani, Pablo, *El rugir de la multitud*, El Alto, Qullasuyu, 2004.
- Manifiesto de Tiwanaku* en Bonfil Batalla, Guillermo, comp., *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nuestro Tiempo, 1981.
- Maquieira, Diego, *La Tirana*, Buenos Aires, Tajamar, 2007.
- Marchant, Patricio, *Escritura y temblor*, Santiago, Cuarto Propio, 2000.
- Marcuse, Herbert, *La dimensión estética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- , "El arte en la sociedad unidimensional", en *La sociedad opresora*, Caracas, Nuestro Tiempo, 1970.

- Marín, Carlos, *Los hechos armados*, Buenos Aires, cicso, 1984.
- Marini, Ruy Mario, *El reformismo y la contrarrevolución. Estudios sobre Chile*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Marx, Karl, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización*, México, Ítaca, 2007.
- , *Introducción general a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1990.
- , "Sobre la cuestión judía", en *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- , *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987
- , *El capital. Tomo I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987
- , *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- , *Gründrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1980.
- , *Glosas marginales al programa del partido obrero alemán*, en *Crítica del programa de Gotha*, Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, 1979.
- Melendo, María José, "Acontecimientos estéticos ejemplares en el presente de la memoria" en Macón, Cecilia, coord., *Trabajos de la memoria. Arte y ciudad en la postdictadura*, Buenos Aires, Ladosur, 2006.
- Mellao, Pastor, "Breve nota sobre pintura chilena: 1950/88", en *Cirugía plástica: konzepte zeitgenössischer kunst Chile 1980-1989*, Berlín, Neue Gesellschaft für Bildende Kunst, 1989.
- Mercado, Tununa, *Narrar después*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2003.
- Meschonnic, Henri, *La poética como crítica del sentido*, Buenos Aires, Mármol Izquierdo, 2007.
- , *Un golpe bíblico en la filosofía*, Buenos Aires, Lilmod, 2007.
- Moulián, Tomás, *Chile actual. Anatomía de un mito*, Santiago, LOM, 1998.
- , *Democracia y socialismo en Chile*, Santiago, FLACSO, 1983.
- Mujeres creando, *Mujeres graffiteando*, La Paz, Mujeres creando, s/a.
- Nancy, Jean-Luc, *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La Marca, 2003.
- Nietzsche, Fredrich, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1999.
- Novaro, Marcos y Vicente Palermo, *La dictadura militar 1976-1983*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- O'Donnell, Guillermo, "Las fuerzas armadas y el estado autoritario en el Cono Sur de América Latina", en *Contrapuntos*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- , "Democracia en la Argentina: micro y macro", en Oszlak, Óscar, comp. "Proceso", *crisis y transición democrática*, tomo I, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1987.
- Oberti, Alejandra, "Memorias y testigos. Una discusión actual" en *Políticas de la memoria*, no. 8/9, Buenos Aires, CEDINCI, 2009.
- Ollier, María Matilde, *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*, Buenos Aires, Ariel, 1998.

- Oses, Darío, "Los mitos del Chile con botas", en Edwards, Jorge y Jorge Guzmán, eds., *Chile en la mira: proposiciones y conjuros para llevar el fin de siglo*, Santiago, Planeta, 1999.
- Oszlak, Óscar, "Privatización autoritaria y recreación de la escena pública" en Oszlak, Óscar, comp. *"Proceso", crisis y transición democrática*, tomo I, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1987.
- Oxford Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Oyarzún, Pablo, *El rabo del ojo*, Santiago, ARCIS, 2003.
- , *La desazón de lo moderno. Problemas de la modernidad*, Santiago, ARCIS, 2001.
- , *Anestésica del ready made*, Santiago, ARCIS, 2000.
- , *Arte, visualidad e historia*, Santiago, La Blanca Montaña, 1999.
- , "Metafísica y redención" en Giannini, Humberto, *Metafísica del lenguaje*, Santiago, LOM-ARCIS, 1999.
- , *El dedo de Diógenes. La anécdota en filosofía*, Santiago, Dolmen, 1996.
- , "Parpadeo y piedad" en *Cirugía plástica: konzepte zeitgenössischer kunst Chile 1980-1989*, Berlín, Neue Gesellschaft für Bildende Kunst, 1989.
- Pacheco, Marcelo, "La parodia y los juegos de la verdad" en Ramírez, Mari Carmen y otros, *Cantos paralelos. La parodia plástica en el arte argentino contemporáneo*, Austin, Jack Blanton Museum of Art, The University of Texas at Austin y FNA, 1999.
- Padilla Ballesteros, Elías, *La memoria y el olvido. Detenidos desaparecidos en Chile*, Santiago, Ediciones orígenes, 1995.
- Palermo, Vicente y Marcos Novaro, *Política y poder en el gobierno de Menem*, Buenos Aires, Norma, 1996.
- Panesi, Jorge, "Villa, el médico de la memoria" en Barrenechea, Ana María, comp., *Archivos de la memoria*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2003.
- Paredes, Julieta, *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*, La Paz, CEDEC, 2008
- Patro, Luis, *Memoria de piedra. Catálogo de la exposición*, Santiago, Museo de Arte Contemporáneo, 2007.
- Patzi, Félix, "Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica (una aproximación al análisis de la reforma educativa)" en *Bulletin de L'Institut Français d'Etudes Andines*, tomo 28, no. 3, Lima, 1999.
- Piaget, Jean y Rolando García, *Psicogénesis e historia de la ciencia*, 18ª, México, Siglo XXI, 2004.
- Pianca, Marina, "La política de la dislocación (o el retorno de la memoria del futuro)" en Bergero, Adriana y Reati, Fernando, comp., *Memoria colectiva y políticas de olvido. Argentina y Uruguay, 1970-1990*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1996.
- Piglia, Ricardo, *Prisión perpetua*, Buenos Aires, Pagina 12-Anagrama, 2010.
- , *Respiración artificial*, 3ª, Buenos Aires, Planeta, 1990.
- Piper, Isabel, "¿Olvidar o recordar?" en Piper, Isabel, comp. *Memoria y derechos humanos: ¿prácticas de dominación o resistencia?*, Santiago, ARCIS-CLACSO, 2005.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter, "A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha", en Ceceña, Ana Esther coord., *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

- , Carlos Walter, *Geo-grafías*, México, Siglo XXI, 2001.
- Primo Levi, *Auschwitz, ciudad tranquila*, en *La última navidad de guerra*, Madrid, Quinteto, 2003.
- Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo, coord., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2005.
- Quintana, Isabel, *Figuras de la experiencia en el fin de siglo*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2001.
- Quiroga, Hugo, *La argentina en emergencia permanente*, Buenos Aires, Edhasa, 2005.
- Rabinovich, Silvana, "Memorias y olvidos: reflexiones acerca de la irrupción eufemística del discurso en torno a los derechos humanos", en Piper, Isabel, comp. *Memoria y derechos humanos: ¿prácticas de dominación o resistencia?*, Santiago, ARCIS-CLACSO, 2005.
- Ramírez, Mari Carmen, "Confrontaciones con la contramemoria. Fealdad y perversión" en Ramírez, Mari Carmen y otros, *Cantos paralelos. La parodia plástica en el arte argentino contemporáneo*, Austin, Jack Blanton Museum of Art-The University of Texas at Austin, 1999.
- Reati, Fernando, "De falsas culpas y confesiones: avatares de la memoria en los testimonios carcelarios de la guerra sucia" en Bergero, Adriana y Reati, Fernando, comp., *Memoria colectiva y políticas de olvido. Argentina y Uruguay, 1970-1990*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1996.
- Reinaga, Fausto, *Tesis india*, La Paz, Partido Indio de Bolivia, 1971.
- Richard, Nelly, *Márgenes e instituciones. Arte en Chile desde 1973*, Santiago, Materiales Pesados, 2007.
- Richard, Nelly, "Destrucción, reconstrucción y desconstrucción", en *La insubordinación de los signos (cambio político, transformaciones culturales y poética de la crisis)*, Santiago, Cuarto Propio, 1994.
- , "En torno a las ciencias sociales; líneas de fuerza y puntos de fuga", en *La insubordinación de los signos (cambio político, transformaciones culturales y poética de la crisis)*, Santiago, Cuarto Propio, 1994.
- , "Roturas, memoria y discontinuidades (en homenaje a W. Benjamin)" en *La insubordinación de los signos (cambio político, transformaciones culturales y poética de la crisis)*, Santiago, Cuarto Propio, 1994.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, "Una mercancía indígena y sus paradojas: la hoja de coca en tiempos de la globalización", en Ospina, Pablo, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges, eds., *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.
- , "Que el pasado sea el futuro depende de lo que hagamos en el presente: enseñanza de la insurgencia étnica en Bolivia" en Espasandín, Jesús López, Pablo Iglesias Turrión, coords., *Bolivia en movimiento: acción colectiva y poder político*, Madrid, El Viejo Topo, 2007.
- , "Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre las prácticas y discursos descolonizadores", en Yapu, Mario (comp.), *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria del Seminario Internacional*, La Paz, Institut français

- d'études andines-Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia, 2006.
- , *Invisible realities: Internal Markets and SubalternIdentities in Contemporary Bolivia*, Amsterdam, SEPHIS, 2005.
- , "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia", en *Aportes andinos*, no. 11, Quito, 2004.
- , *Oprimidos pero no vencidos*, La Paz, Aruwiriyiri, 2003.
- , y Rossana Barragán, comps., *Debates poscoloniales: una introducción a los estudios de subalternidad*, La Paz, Aruwiriyiri-SEPHIS, 1997.
- , "Introducción" en Ticona, Esteban y Xavier Albó, *Jesús Machaca: la marka rebelde 3. La lucha por el poder comunal*, La Paz, CIPCA-CEDOIN, 1996.
- , "Democracia liberal y democracia de 'ayllu'" en Miranda Pacheco, Mario, comp., *Bolivia en la hora de su modernización*, México, UNAM, 1993.
- , "La raíz: colonizadores y colonizados", en Albó, Xabier y Raúl Barrios, comps., *Violencias encubiertas*, La Paz, CIPCA-Aruwiyiri, 1993.
- , *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte del Potosí*, La Paz, Aruwiriyiri, 1992.
- , "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia", en *Temas Sociales*, 11, La Paz, 1990
- , "Apuntes para una historia de la luchas campesinas en Bolivia (1900-1978)" en González Casanova, Pablo, coord., *Historia política de los campesinos latinoamericanos 3*, México, Siglo XXI, 1985.
- , "Violencia e interculturalidad. Paradojas en la etnicidad de la Bolivia de hoy", documento electrónico: <<www.ubnoticias.org/file_download/55>>.
- , *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre migrantes aymaras de La Paz y El Alto*, La Paz: Editorial Mama Huaco, s.a.
- Roa Bastos, Augusto, *Moriencia*, en *Antología*, México, Nueva Imagen, 1982.
- Rocha, José Antonio, *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás. Ideología étnica, el poder y lo político entre los quechua de Cochabamba (1935-1952)*, La Paz, Plural-UMSA, 1999.
- Rocuær, Paul, *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Rojas, Gonzalo, *El paradigma estético masivo en la literatura chilena de finales del siglo xx: entre una estética subversiva y una estética del espectáculo*, Santiago, Mago ediciones, 2008.
- Romero, Juan y Marcelo Lo Pinto, *Arte, política y pensamiento crítico*, Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación, 2006.
- Rouquie, Alain, *Autoritarismo y democracia. Estudios de política argentina*, Buenos Aires, EDICAL, 1994.
- Rowe, William, "Dificultades con el milenio. Los últimos trabajos de Diego Maquieira y Raúl Zurita" en Ludmer, Josefina, comp., *Las culturas de fin de siglo en América Latina*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1994.

- Rozitchner, León, *El terror y la gracia*, Buenos Aires, Norma, 2003.
- Rueda, María de los Ángeles de, "Sátira y grotesco en el arte argentino" en *Arte argentino del siglo xx*, Buenos Aires, Fundación para la Historia del Arte Argentino, 1997.
- Salazar, Gabriel, *Labradores, peones y proletarios: formación de y crisis de la sociedad popular chilena en el siglo xix*, Santiago, LOM, 2000.
- Salazar, Mauro y Miguel Valderrama, comps., *Dialectos en transición. Política y subjetividad en el Chile Actual*, Santiago, LOM-ARCIS, 2000.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *De la estética de la recepción a la estética de la participación*, México, UNAM-FFYL, 2005.
- Sandoval Rodrigo y Diego Ortolani, "De escraches y funas" en *Situaciones 5 (+1). Genocida en el barrio. Mesa de escrache popular*, Buenos Aires, De mano en mano, 2002.
- Sanjinés, Javier, *El espejismo del mestizaje*, La Paz, PIEB, 2005.
- , "Mestizaje cabeza abajo: la pedagogía al revés de Felipe Quispe 'El Malku'" en *Cuadernos de literatura*, no. 26, UMSA, 2001.
- , *Estética y carnaval*, La Paz, Ediciones Altiplano, 1984.
- Sarlo, Beatriz, "Política, ideología y figuración literaria" en AA. VV., *Ficción y política. La narrativa argentina durante el proceso militar*, Buenos Aires, Alianza, 1987.
- Sarlo, Beatriz, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- Schindel, Estela, "Las pequeñas memorias y el paisaje cotidiano: cartografías del recuerdo en Buenos Aires y Berlín", en Macón, Cecilia, coord., *Trabajos de la memoria. Arte y ciudad en la postdictadura*, Buenos Aires, Ladosur, 2006.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, en Orestes, Héctor, selec., *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- , *El nomos de la tierra*, en Orestes, Héctor, selec., *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Schvarzer, Jorge, *Martínez de Hoz: la lógica de la economía política*, Buenos Aires, CISEA, 1983.
- Scorza, Manuel, *Historia de Garabombo, el invisible*, Barcelona, Planeta, 1972.
- Simmel, Gregor, "La metrópolis y la vida mental" en *Bifurcaciones. Revista de Estudios*
- Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas*, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- Sosnowski, Saúl, "Políticas de la memoria y el olvido", en Bergero, Adriana y Fernando Reati, comps., *Memoria colectiva y políticas de olvido: Argentina y Uruguay, 1970-1990*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1997.
- Sousa Santos, Boaventura de, *Crítica de la razón indolente*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.
- Swift, Jonathan, *Una modesta proposición*, Caracas, Monte Ávila, 2005.
- Tabarovsky, Damián, *Literatura de izquierda*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2004.
- Tapia, Luis, "La densidad de la síntesis", en García Linera, Álvaro, et al., *El retorno de la Bolivia plebeya*, La Paz, Bolivia, La Muela del Diablo, 2006.
- , *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*, La Paz, La Muela del Diablo, 2002.

- , *La velocidad del pluralismo. Ensayo sobre tiempo y democracia*, La Paz, La Muela del Diablo, 2001.
- , "Democracia, gobernabilidad y buen gobierno", en *Umbrales*, no. 6, La Paz, UMSA-CIDES, octubre 1999.
- , *La producción del conocimiento local*, La Paz, UMSA-CIDES, 1996.
- Temple, Dominique, *Teoría de la reciprocidad* (versión electrónica), en <<<http://dominique.temple.free.fr/reciprocidad/>>>
- Thompson, E.P., "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial", en *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1993.
- Thomson, Sinclair, "Cuando sólo reinasen los indios: recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comuneros andinos", en Hilton Forrest, Félix Patzi, Sergio Serulnikov y Sinclair Thomson. *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, La Paz, La Muela del Diablo Editores, 2003.
- , *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, La Paz, La Muela del Diablo, 2007.
- Ticona, Esteban, *Lecturas para la descolonización. Taqpachani quispiyasipxañani (liberémonos todos)*, La Paz, Plural-Universidad de la Cordillera, 2005.
- Uribe, Armando, "*Caballeros*" de Chile, Santiago, LOM, 2003.
- USAID, *Evaluación de la ciudad de El Alto*. A cargo de Indaburu Quintana, Rafael, documento electrónico, 2004. <<pdf.usaid.gov/pdf_docs/PNADG073.pdf>>
- Valderrama, Miguel, "¿Hay un texto en la historiografía?", en Gazmuri, Cristián, Alfredo Jocelyn-Holt, Gabriel Salazar y Miguel Valderrama, *Balance historiográfico chileno. El orden del discurso y el giro crítico actual.*, Santiago, Universidad Finis Terrae, 2007.
- , *Heródoto y lo insepulto*, Santiago, Editorial Palinodia, 2006.
- Valdivia, Verónica, *El golpe después del golpe. Leigh vs. Pinochet*, Santiago, LOM, 2003.
- Valenzuela, Luisa, *Cuarta versión, en Cambio de armas*, Buenos Aires, Norma, 2004.
- Varela, Francisco y Humberto Maturana, *El árbol del conocimiento*, Santiago, Lumen-Editorial Universitaria, 2003.
- Verbitsky, Horacio, *El vuelo*, Buenos Aires, Planeta, 1995.
- Verdugo, Patricia, *Los zarpazos del puma*, CESOC, 1997.
- Vezzetti, Hugo, *Sobre la violencia revolucionaria: memorias y olvidos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
- , *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Vico, Giambattista, *Principios de una ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Villagómez Paredes, Carlos, "POPCITYPOP. La ciudad como obra de arte", en: <<<http://carlosvillagomez.blogspot.com/2007/12/ciudad-cultura.html>>>
- Virno, Paolo, *Gramática de la multitud*, Buenos Aires, Colihue, 2003.
- Walsh, Rodolfo, *Zugzwang*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2006.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

- Yerushalmi, Yosef, "Reflexiones sobre el olvido", en AA. VV., *Usos de olvido*, 3ª, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.
- Zavaleta, René, "Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia", en González Casanova, Pablo, coord., *América Latina: historia de medio siglo. 1 América del Sur*, México, Siglo XXI, 2003
- , "Cuatro conceptos de democracia" ", en *El estado en América Latina*, La Paz, Los amigos del libro, 1989.
- , "El estado en América Latina", en *El estado en América Latina*, La Paz, Los amigos del libro, 1989.
- , "El proletariado minero en Bolivia" en *Clases sociales y conocimiento*, La Paz, Los amigos del libro, 1988.
- , "La revolución democrática del 52 y las tendencias sociológicas emergentes" en *Clases sociales y conocimiento*, La Paz, Los amigos del libro, 1988.
- , *Lo nacional popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986.
- , "Notas sobre la democracia burguesa, la crisis nacional y la guerra civil en Chile" en AA. VV. *El golpe de estado en Chile*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Zavaleta, René, "Las masas en noviembre" en *Las masas en noviembre*, La Paz, Editorial Juventud, 1983.
- Zemelman, Hugo, *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, 2ª, México, Siglo XXI-Universidad de Naciones Unidas, 2001.
- Zibechi, Raúl, *Dispersar el poder*, La Paz, Preguntas urgentes textos rebeldes, 2006.
- Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2007.
- , *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*, Madrid, Akal, 2003.
- , "El multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional" en Jameson, Frederic y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Zulema Lehm y Silvia Rivera, *Artisanos libertarios y la ética del trabajo*, La Paz, THOA-Ariwiyiri, 1988.