Debemos decidimos a –y cómo– estar en común, cómo permitir a nuestra existencia existir. No sólo es cada vez una decisión política, es una decisión a propósito de lo político: si y cómo permitimos a nuestra alteridad existir en conjunto, inscribirse como comunidad e historia. Debemos decidimos a hacer –a escribir– la historia, lo que quiere decir exponernos a la no-presencia de nuestro presente y a su llegada (en cuanto un "futuro" que no es un presente que sucede, sino la llegada de nuestro presente). La historia finita es esta decisión infinita para con la historia(...) En el tiempo, "hoy" ya es ayer. Mas cada "hoy" es también la ofensa de la ocasión de espaciar el tiempo y de decidir en qué ya no es el tiempo, sino que nuestro tiempo.

(Nancy, 2000: 130)

1. Plan: la historia-memoria revolucionaria como *vida* que desborda el *organismo social*

La audaz y cruenta reinención del capitalismo bajo su forma neoliberal no logró derrotar completamente los proyectos revolucionarios 'chilenos' del siglo XX. A pesar de esto, existen extensas zonas de la historia presente en las que el golpe de estado de 1973 sigue operando. Una incipiente relación, previa al golpe, entre un hacer académico en formación y unas prácticas políticas vertiginosas fue tan violentamente suprimida que hoy nadie quiere reanudarla, como no sea bajo principios bastante dogmáticos. Y, más allá de tal dogmatismo, el golpe también se ha instalado en la inteligencia radicalizada como un dispositivo de auto-esterilización política. No es solo que al inventar lenguajes resistentes al reduccionismo dogmático, éstos hayan resultado inasibles para las coyunturas de lucha social, sino que, además, se ha afirmado, como garantía de radicalidad en el pensar, un vacío de evaluación respecto de las conexiones con tales luchas. En este dispositivo de auto-esterilización, el agenciamiento de pequeñas referencialidades políticas a través de enunciados universitarios, académicos, o investigativos menores, tiende a pesar mucho menos que un mandato para la deconstrucción *ad eternum* del archivo supuestamente estructurador de tales enunciados.

Así, han permanecido sin atisbo de respuesta una serie de preguntas relativas al lugar de las herencias revolucionarias en la 'invención' de luchas populares que detengan al golpe en cada una de las zonas donde aún opera. Una nueva memoria

de las ciencias humanas, liberada tanto de la acomodación como de la melancolía, resulta entonces crucial para su articulación con el movimiento popular chileno en pos de una ruptura democrática que llegue a implicar lo antagónico del golpe fascista. Se trataría de una memoria que no asume tan linealmente la idea del antagonismo como racionalidad preconstituida en un sujeto colectivo, así como tampoco que tal antagonismo se despliega sobredeterminado por contradicciones estructurales objetivas. Nuestra aproximación a esa memoria nos muestra que en el arranque de toda ruptura se ubica el desorden basal de la sociedad; la disrupción de cuerpos físicos y de magmas con imaginarios radicalmente incalculables por los órdenes imperantes. Desde la política, esta noción de la ruptura reconoce por cierto la necesidad de analizar las estructuras y las subjetividades sociales, pero tensionados por las fuerzas que, componiendo una materialidad plena, arrastran los órdenes establecidos hacia su mutación (sea ésta recuperada o no en nuevas formas más injustas que las anteriores).

Al menos una parte del problema parece radicar en que sobre las memorias colectivas en general, y sobre las del golpe en particular, pesan, por una lado, los encargos de superar un naturalizado trauma histórico y, por otro, los encargos de acumular la fuerza hegemónica que evite olvidarlo y repetirlo (Pérotin-Dumon *et al.*, 2007). El valor de la pérdida como olvido de sí y condición para derivar formas de vida en común resulta totalmente incomprendido por esta perspectiva de una memoria traumada que impediría reanudar las convivencias republicanas. Al evitar el comunismo implicado en la asunción material de la pérdida, lo que en realidad estas memorias acumulan y relanzan constantemente es el trauma despolitizador que pretenden suturar. No cabe duda que sustanciales efectos de justicia buscados por las revoluciones se basan en la acumulación de fuerzas que aseguren el "triunfo de las mayorías"; pero esto debe barruntarse solo como un umbral; para cruzarlo, es preciso advertir que nuestras nociones revolucionarias se han amparado muy acomodaticiamente en un "relato de la pérdida como trauma". En dicho relato subyace la esperanza trascendental de que algún día la historia nos restituya la totalidad de la existencia, nos acoja en su espíritu absoluto revelándonos los porqué de todos nuestros padecimientos y nos entregue a la plenitud del sentido. Quienes deseamos heredar e inventar el Poder Popular, debemos asumir que nada de aquello se concilia con la fuerza requerida para los cambios actualmente más urgentes; antes bien, es nuestra precariedad de seres incompletos y prometidos a la muerte la que debe ser puesta a trabajar sobre el más acuciante problema revolucionario (y antifascista) de nuestro presente: la producción de diferencias que impidan la reducción de los pueblos a una condición de masas informes y heterónomas. La revolución depende de relaciones sociales humildemente preparadas para la pérdida de certezas, libertariamente abiertas a lo que Deleuze y Guattari invocaban como un *devenir minoritario*; esto es, aquella fibra del existir que abandona el lugar-hogar seguro y va al encuentro alegre de su propia precariedad constitutiva; no como gesto heroico, ro-

mántico, ni entreguista, sino como praxis antagónica al relato burgués de un sujeto soberano, dueño de todo, propietario de sí mismo, amo de sus logros, mandante de la historia y fundador del sentido. Un cierto *olvido de sí* es el poder de paz que las memorias revolucionarias están desafiadas a producir. Si, por el contrario, ante las inevitables pérdidas que se producen en el existir-luchar, solo se advierten los efectos de la barbarie enemiga, se termina entonces levantando muros narrativos de drama o heroísmo inexpugnables, atrincherados en conceptos y supuestas lealtades que no son sino tumbas y traición a la radicalidad política.

Sabemos que en Chile la costumbre –y a veces el negocio académico– de entender los enunciados teóricos como bloques monolíticos de sentido, está empujando los nuevos intentos revolucionarios hacia conductas incluso fratricidas. Contribuir a la reversión de esto implica para nosotros que las memorias populares ensambleen creativamente dos aportes recientes del pensamiento revolucionario y de la investigación militante al interior de las ciencias humanas:

- a) El reconocimiento de historicidades radicales en las formas-de-vida humildes.
- b) La interpelación a la soberanía jurídico-estatal, mediante nuevas formas de soberanía popular ajenas tanto al partisanismo como al populismo⁴.

Por su parte, en el Chile aún hegemonizado por los oficiosos debates de la equidad y la inclusión, algunas memorias colectivas han logrado fisurar dicho consenso progresista de baja intensidad, interrogándose por la relación histórica entre la violencia de las luchas populares (desorganizadas u organizadas) y la violencia del estado. En este sentido el presente trabajo arranca del reconocimiento a la historiografía marxista chilena que, una vez desbordada su dedicación a la historia moral de la explotación, ha cuestionado la supuesta *excepcionalidad* con que el estado chileno habría utilizado la violencia como mecanismo para restablecer el derecho. Así, desde sus orígenes, la historiografía marxista chilena contribuyó a demostrar que la ley y el estado de derecho mismo se encuentran en todo momento fundados sobre su propia suspensión violenta, estrechamente ajustada a los procesos de explotación capitalista sobre el trabajo humano.

En este trabajo pretendemos desarrollar discusiones que impidan el retroceso interno de la tendencia recién descrita, cuestión que –desde nuestro punto de vista– entraña algunas confrontaciones entre un paradigma historiográfico clasista mecánico, y otro paradigma adscrito a lo que denominamos una *huella* de clasismo *mariateguista libertario*⁵. En oleadas de distinta magnitud, esta huella ha pensado

⁴ Al respecto resulta fundamental ver Villalobos-Ruminott, 2013.

⁵ En la anterior versión de este trabajo ya se intuía el carácter abierto de la mencionada huella política; entonces –más atentos al sesentayochismo francés– la huella fue remitida al maoísmo de aquel periodo. Hoy, más atentos al Chile post 2011, enfatizamos el carácter libertario de la huella y someramente intentamos remontar dicha paradoja (Cf. supra).

las fuerzas sociales de la revolución latinoamericana más allá de la formación histórica particular (europea) analizada por Marx, buscando tales fuerzas sociales de la revolución en aquellos segmentos explotados de múltiples maneras que, a pesar de ello, no logran ser plenamente "formados" por las relaciones sociales dominantes. Conceptualmente, esta huella ha pensado la política como insurgencia de abajo hacia arriba, como una gestión antagonista del caos informe e inorgánico que subvierte la supuesta excepcionalidad de la violencia estatal al mostrar la continuidad clasista de la guerra en el estado de derecho, pero, sobre todo, al reconocer como fuerza primera de tal confrontación a aquello que simplemente consiste en una vida-en-común sobre la que ni aun el derecho puede declarar propiedad, es decir, lo que desde América Latina hemos venido llamando Poder Popular. Es fundamental enfatizar que esta fuerza primera no consiste en nada más que un magma basal, que en ningún caso compone por sí mismo una política revolucionaria o de Poder Popular. Esta última implica, eso sí, descubrir y gestionar la huella de lo informe y desorganizado que desborda plebeyamente a toda organización social. Al mencionar esta huella como *mariateguista libertaria* remitimos a un nombre que no se cierra en una identidad política unívoca, sino que se disemina en una multiplicidad ya sin origen al que rendir cuentas conservadoras (con lo que esperamos se aclare que nuestras cuitas inicialmente planteadas no son con la deconstrucción como bloque, por demás irreal, sino con ciertas prácticas que la invocan). No es entonces a doctrinas obreristas, indigenistas, campesinistas o marginalistas a lo que nos envía esta huella, sino a una pregunta ontológica relevante para las memorias revolucionarias: ¿cómo se han diseminado históricamente aquellas fuerzas que arrastran la dominación hasta el punto de sus contradicciones internas? o ¿qué provoca las mutaciones en un orden cuya tendencia basal es a reproducirse idéntico a sí mismo? Si los órdenes de dominación parecen sucederse aboliendo cada vez más eficazmente la fuerza común de las muchedumbres ¿es acaso que esta sucesión obedece a un impulso de eterno auto-perfeccionamiento fundamentalmente interior al orden dominante?

Todas estas preguntas ya fueron hechas en el siglo XX por una tradición marxista libertaria que paradójicamente en los años sesenta se vio entroncada con las formas en que el maoísmo discutía contra la ortodoxia doble del leninismo y la socialdemocracia:

En su ponencia en el reciente congreso del Partido Comunista Italiano el compañero Togliatti ha dicho que "es erróneo afirmar que el imperialismo es un simple tigre de papel, que se puede derrocar con una palmada". También hay otras personas que aseveran que el imperialismo tiene hoy dientes nucleares, ¿como puede ser llamado así tigre de papel? El prejuicio está más lejos de la realidad que la ignorancia. En el caso de Togliatti y de ciertos otros compañeros, si no son ignorantes, están entonces distorsionando deliberadamente esta aseveración del Partido Comunista Chino.

Equiparando al imperialismo y a todos los reaccionarios con tigres de papel, el com-

pañero Mao Tse-Ting y los comunistas chinos consideran el problema como un todo y desde un punto de vista que se comprende a largo plazo, y desde ahí consideran la sustancia del problema. Lo que se quiere decir es que, en un último análisis, son las masas del pueblo las que son realmente potentes, no el imperialismo y los reaccionarios. (P. C. Chino, 1962. Cursivas nuestras)

Sin una consideración por sobre la sociología vulgar, las frases arriba transcritas no acreditarían nada más que ese populismo al que el pensamiento occidental reduce hoy los procesos latinoamericanos más interesantes (Burchardt, 2006). La cuestión planteada en la cita es, sin embargo, de una simpleza muy material: las fuerzas de lo caótico y discontinuo anteceden a cualquier orden. En efecto, la historia se revela inmediatamente más compleja que una sucesión/superposición de sistemas codificados, ella expone una *producción* constante y jalonada por acontecimientos intempestivos de diversas magnitudes. A esto remite la concepción marxista del trabajo como fuerza creadora.

Por cierto que la vida social no es el triunfo constante de la *creación productiva*, pero, en tanto el orden social debe siempre "volver a producirse", el análisis del proceso queda efectivamente ligado a los imaginarios sociales que *producen-crean* lo real. Estudiar las contradicciones en la dominación tiene entonces sentido únicamente al intentar disponer las fuerzas sociales que hagan estallar tales contradicciones; solo así puede comprenderse, por ejemplo, cómo el remezón zapatista de 1994 –aun con su esperable declive– se fundó en una práctica rebelde disolvente de la distinción entre lo político y lo social; rebeldía no como doctrina, sino como huella o condición material para poner en común las fuerzas orgánicas y los saberes sin fórmula de unas bases populares hasta entonces olvidadas

Porque los pueblos no se equivocan jamás. Es por esto que nuestra organización, compuesta por compañeros como tú, como yo, sin prestigio nacional ni internacional, declaramos desde hoy y para siempre que somos los únicos responsables de los errores que se cometan, las victorias son ya de nuestro pueblo (...) Los enemigos que se oponen son muchos e inclusive una buena parte, y los más difíciles de erradicar, los tenemos dentro de nosotros mismos, son de origen subjetivo, es decir, pensamientos y costumbres que han llegado como producto de nuestra formación (...) Se combate callando o gritando, caminando o detenidos, si se hace de acuerdo con las pretensiones del pueblo. (Primer comunicado confidencial de las Fuerzas de Liberación Nacional [posterior EZLN], 1969).

Conocemos la creciente aversión de las izquierdas pro-parlamentarias y socialdemócratas por las esperanzas electorales que el zapatismo despertó y luego defraudó, pero no es posible dimensionar la materialidad inesencial de esta experiencia sin

considerar aquella otra *política de la trascendencia* con la que antagoniza. El aparente ensalzamiento de la plebe planteado en el comunicado citado más arriba es parte

indisoluble de una crítica práctica a las instituciones políticas de la modernidad occidental, particularmente a las promesas contractualistas de reducir la violencia social; aquella ya mencionada *tesis de la excepcionalidad* (Agamben, 2003 y 2004) vinculada con el llamado *paradigma inmunitario* de la política moderna. Esposito (2005) ha planteado que este *paradigma inmunitario* es una especie de relato que la modernidad hace de sí misma, donde el derecho solo se suspende en momentos excepcionales vinculados con su defensa y renovación virtuosa. Crítico de dicho relato, Agamben sostiene por su parte que esta "suspensión" es permanente y no excepcional, porque particularmente desde las posiciones subalternas se generan constantes amenazas sobre el orden defendido por el derecho, amenazas ante las cuales el derecho responde violándose a sí mismo con distintas intensidades.

A los análisis fundados en la tesis de la excepcionalidad, buscaremos oponer un análisis *biopolítico* no restringido al poder que se ejerce *sobre* la vida, sino que un análisis estratégicamente atento al poder que se ejerce *desde* la vida. No se trata de un puro vitalismo nietzscheano (de corte aristocratizante), sino de la *vida* comprendida como aquella fuerza que desborda a los *organismos*, haciendo de ellos mucho más que la mera funcionalidad de sus *órganos*. Es entonces necesario analizar las organizaciones (o estratos) que intentan reticular los desbordes de esta vida. Vida que al no restringirse a lo orgánico revela su carácter inmediatamente social. Tales organizaciones reaccionarias han sido modernamente comprendidas bajo la designación de *contrato o pacto social*; su operación básica consiste en separar *la política* de ese carácter inmediatamente social de la vida humana. Pero, sea al suponerlo como algo ya dado en el pasado, o como una tarea para el futuro, el contrato social ha funcionado siempre como mito legitimador de un determinado orden. De hecho, ninguna vida humana ha experimentado ese supuesto momento en el que se instituyen sus vínculos con otras vidas humanas. En la vida concretamente social, el contrato se revela como pura abstracción. Abstracción que siempre deja a la vida humana colocada frente a una determinada institucionalidad. La literatura (en especial Kafka) ya ha parafraseado el modo en que la vida comparece siempre ante normas supuestamente instituidas para *la con-vivencia*, es decir, ante un orden jurídico proclamado capaz de reunir unas vidas que, de no ser por él, supuestamente se aniquilarían mutuamente, vidas que, en la práctica, son crecientemente subsumidas en tal orden jurídico.

En definitiva el contractualismo democrático-burgués solo puede –en términos prácticos– tratar a la vida como una *no-muerte*, develando un concepto de la vida fundamentalmente restringido a su dimensión biológica (Agamben, 2002) o, más específicamente, orgánica, pues solamente asimilando los organismos a la vida social toda, se puede llegar a pensar que el prerequisite de la vida consiste en instituciones jurídicas para su vinculación. Así se ha construido el metarrelato de *lo*

social como obra de *lo jurídico* (la palabra metarrelato designa aquí mucho menos la célebre elaboración de Lyotard, que la operación lingüística efectiva de Norbert

Lechner condenando el concepto de la política a esa "nunca acabada construcción del orden deseado").

Contrariamente a la voz griega *bios*, que indica la vida formada socialmente, el contractualismo supone –y finalmente crea– una *vida desnuda* que debe entonces ser cubierta, protegida por el derecho y sus soberanos asociados. Soberanía es, como ya hemos dicho, otro de los conceptos prácticos que puede ser eficientemente criticado por una historiografía marxista purgada del mecanicismo estadocéntrico. Esta historiografía teñida por la huella mariateguista-libertaria supondría en el caso chileno, y según nuestro punto de vista, un relanzamiento de la corriente conocida como *historia desde abajo*.

2. Chile: excepcionalismo historiográfico y renovación socialista

(a)

Las dislocaciones ideológicas del connotado historiador chileno Mario Góngora (que lo llevaron a apoyar el golpe de 1973, a pesar de haber sido comunista en su juventud) responden también a una mente compleja, capaz de abstraer y condensar una vasta región del pensamiento político chileno:

En la inacabable crisis del siglo XX, que puede ser mirada desde tan diversos ángulos, hemos querido señalar en este ensayo tan solamente una, la crisis de la idea de Estado en Chile: es decir, la de una noción capital para nuestro pueblo, ya que es el Estado el que ha dado forma a nuestra nacionalidad. (Góngora, 1981:138).

Desde hace mucho, este postulado sobre la centralidad del estado en la historia poscolonial de Chile ha atravesado el campo político-ideológico en variadas direcciones, llegando a conformar el substrato con que comúnmente se interpreta el golpe militar de 1973 como una excepción producida, no por las restricciones que la institucionalidad estatal impone a las dinámicas sociales, sino por desvíos en el proceso evolutivo de aquella misma institucionalidad estatal. En una dimensión más macrohistórica, la tesis de la excepcionalidad sostiene implícitamente que las instituciones políticas modernas evolucionan sintetizando los intereses de las distintas clases sociales en proyectos nacionales integradores, de manera que cuando algún grupo impone violentamente sus intereses desafiando a este supuesto bien común, se configura el *momento excepcional* de una falla cuya solución no puede sino consistir en un re-ajuste de esas instituciones políticas modernas. En su dimensión sociológica, lleva irrecusablemente a considerar las dinámicas del cambio histórico-social en una fundamentación del reconocimiento en el lenguaje, como eje desde el cual propender hacia la reconciliación de la vida, o a sostenerlo median-

te la afirmación de la necesaria conexión entre diferenciación sistémica e integración normativa, como punto irreversible en la dinámica de la complejidad social.

En ambos casos, el excepcionalismo se configura como una narración ideológica de la historia del capitalismo, lo que no quiere decir que constituya un mero reflejo de relaciones sociales objetivas. Sostenemos que el pensamiento político excepcionalista ha sido a la vez resultado y condición del desarrollo capitalista. Es en su dimensión de 'resultado', que ha expresado las contradicciones y anomalías de ese desarrollo. De hecho la excepcionalidad aparece en la República romana como una manera de asegurar la continuidad del derecho en situaciones de guerra.

En el caso de la historiografía chilena la tesis de la excepcionalidad presenta dos desarrollos que se entroncan en un marco histórico-cultural que sitúa a la violencia como una gesta civilizatoria. Tanto el planteamiento *hispanista-civilizatorio*, que toma como punto de partida el proceso de "conquista" en el marco de la conexión entre guerra y sociedad como un proceso sobre el que se funda la sociedad colonial (Jara, 1981), constituyendo una mediación histórica hacia la vida republicana; como el relato que toma como punto de partida la formación del Estado republicano y su devenir histórico concreto hasta su ruptura en el golpe de estado de 1973 (Góngora, 1981).

En el caso de Álvaro Jara la violencia constituye un elemento fundante de la sociedad colonial, por cuanto permitió que la situación de guerra permanente en la frontera contra el pueblo mapuche modelara tanto el modo de apropiación y de acumulación de riquezas (expresado en la encomienda de indios), como la instituciones de vida en común (fundación del estado colonial). El establecimiento del modo de acumulación originaria de capital y la formación de las instituciones políticas de la sociedad colonial son dos puntos de suspensión del estado de guerra permanente en la frontera que, sin agotarlo, se continúan en la formación de la sociedad colonial. Así, Jara afirma que:

(...) las formas bélicas no pueden ser ajenas al devenir del resto de la realidad histórica. En el Chile de los siglos XVI y XVII sería difícil no percibir la absorbente temática bélica que parece dominar toda la sociedad (...) Es un motivo constante dentro de la sociedad estructurada por la violencia, en cuya conformación el elemento conquistador jugó un rol decisivo (...) Violencia y sociedad se modifican recíprocamente en verdadera y mutua interacción. (Jara, 1983: 13-14).

Por su parte, en el caso de Góngora esta relación entre violencia y fundación del derecho puede ser cotejado con la caracterización que realiza del estado chileno y su guerra permanente (1971):

(...) en el siglo XIX la guerra pasa a ser también un factor histórico capital: cada generación, podemos decir, vive una guerra [incluyendo] la guerra civil de 1891 [y

sin] olvidar la inacabable "pequeña guerra" contra los araucanos [sic], con sus periódicas entradas en la selva y en los reductos indígenas, los incendios de siembras, los mil ardides de la "pequeña guerra", que remata en un levantamiento mayor en 1880, que solo puede considerarse definitivamente aplastado en 1883. (Góngora, 1981: 9).

En ambos casos, la violencia es el eje desde el cual se genera una disputa con un enemigo, externo en el caso de Jara (para la caracterización de la formación de la sociedad colonial) y con un enemigo a la vez interno y externo, en el caso de Góngora (en la formación del estado y la sociedad republicana). Hemos sostenido que el orden defendido por el excepcionalismo corresponde con el de la acumulación capitalista y su promesa de bienestar; de modo que más interesante aún resulta constatar que, para Góngora, el héroe estatal por antonomasia, no es un militar, sino Diego Portales, un miembro del estrato de grandes mercaderes que, golpeado por la vida y los negocios, se abocó a una construcción autoritaria y clasista del estado chileno o, dicho marxistamente: se abocó a la construcción de un estado propiamente tal (en forma)

(...) el régimen de Portales no era "impersonal" o abstracto, sino que el Gobierno tenía que apoyarse en una aristocracia –ciertamente una aristocracia americana, de terratenientes, no de señores feudales–; pero esa clase debería estar sujeta obedientemente al Gobierno, por su propio interés en el orden público. Lo "impersonal" es propio de una burguesía o de un proletariado industrial, nunca de una aristocracia (...) El régimen portaliano presupone que la aristocracia es la clase en que se identifica el rango social, y todos sus intereses anexos, con la cualidad moral de preferir el orden público al caos. (Góngora, 1981: 15-6).

Aun si aceptamos que en los siglos XIX y XX tuvo lugar una construcción democrática relativamente continua, ésta habría estado subordinada a la capacidad del estado para asegurar un orden adecuado a los negocios de los aristócratas en tanto que *hombres de bien*. El *bien* de estos hombres fue y es sin duda el capital que poseen en forma privada, es decir, altamente personalizada y de transmisión hereditaria, por lo que no cabe aquella oposición entre aristocracia latinoamericana y burguesía impersonal. Esta última no existe más que en las esperanzas meritocráticas de quienes reivindican la actoría política divergente de los llamados sectores medios. Así, la continuidad evolutiva es encargada por Góngora a una soberanía compartida entre los procesos jurídicos de constitución del estado y la formación de stock de capitales (privados y públicos) adecuados al desarrollo de la nación. Góngora sienta de este modo las bases para una explicación del golpe militar de

1973 en términos de una transgresión excepcionalmente profunda a esta soberanía estatal-nacional

Si contemplamos en una mirada de conjunto el periodo que en Chile pensamos que se inicia en 1964, se percibe una diferencia muy fuerte con las décadas anteriores. A la política más empírica, a las combinaciones partidarias, a las tentativas de tratar el problema de la inflación desde puntos de vista puramente monetarios y fiscales, incluso a la tentativa de industrialización marcada por la CORFO –de largo alcance, pero parcial– sucede otro momento histórico, que denominamos "de las planificaciones globales". El espíritu del tiempo tiende en todo el mundo a proponer utopías (o sea, grandes planificaciones) y a modelar conforme a ellas el futuro. Se quiere partir de cero, sin hacerse cargo ni de la idiosincrasia de los pueblos ni de sus tradiciones nacionales o universales (...) Se va produciendo una planetarización o mundialización, cuyo resorte último es técnico-económico-masivo, no un alma. Suceden en Chile, durante este periodo "acontecimientos" que el sentimiento histórico vivió como decisivos: así lo fue el 11 de Septiembre de 1973, en que el país salió libre de la órbita de dominación soviética. Pero la civilización mundial de masas marcó muy pronto su sello. La política gira entre opciones marxistas a opciones neoliberales, entre las cuales existe en el fondo "la coincidencia de los opuestos", ya que ambas proceden de una misma raíz, el pensamiento revolucionario del siglo XVIII y de los comienzos del siglo XIX. (Góngora, 1981: 137-8).

Góngora exhibe el argumento de la excepcionalidad en toda su extensión metafísico-trascendental: lo corriente sería la crisis de la institucionalidad y su declive por efectos del "pensamiento revolucionario", sin embargo, esto no sería *lo normal*, pues, por debajo, subsistiría un orden soberano pujando por realizar el bien común. Esta tesis del golpe de 1973 como marca de una excepcionalidad o anomalía histórica se ha abierto en abanico sobre las ciencias sociales chilenas, arrojando matices interpretativos acerca de los instantes de trasgresión y restitución del curso normal de la nación. Por ejemplo, para un historiador de derecha como Gonzalo Vial (1998), el golpe militar es el comienzo del fin de una excepción cuyas características fueron: 1) la polarización engendrada por los planes globales inaugurados en los sesenta por la Democracia Cristiana y radicalizados por la Unidad Popular (nacionalización, reforma agraria, etc.); 2) la crisis de seguridad debida al fuerte incremento de la violencia política asociada con la importación del foquismo o, como el mismo Vial apunta en un evidente anacronismo, el guevarismo; 3) la paranoia de una derecha asustada por la insolencia de un populacho exaltado; y 4) la impostergable responsabilidad cívica de unas fuerzas armadas legalistas pero llamadas a terreno para controlar estos excesos.

Desde una valoración liberal opuesta al autoritarismo portaliano, Alfredo Jocelyn-Holt (1997) ha repuesto, sin embargo, el mismo fondo explicativo de Góngora: la oleada mesiánico-revolucionarista iniciada en los 60 habría descompuesto incluso la sensatez de las clásicas familias capitalistas chilenas, llevándolas a reemplazar su función de dirigencia social, por pautas de exitismo globalizado. Esta

visión ha implicado una peculiar causticidad de Jocelyn-Holt (1999) respecto de la llamada transición chilena a la democracia, ya que no aprecia en sus responsables ninguna posibilidad de retomar la senda dirigente del patriciado nacional, antes bien, un pastiche de autoritarismos, fatuidad arribista y mal gusto generalizado. Para Jocelyn-Holt la excepción chilena amenaza con hacerse permanente entroncando con un histórico déficit de capitalismo real.

(b)

Por otra parte, los llamados procesos de renovación del socialismo chileno también ocasionaron encuentros con la tesis de la excepcionalidad del golpe. Un caso remarkable es el de la sociología política cultivada por Manuel Antonio Garretón. Allí, el golpe aparece como una forma de corregir el clientelismo populista de una creciente cultura demandante de Estado desarrollada desde los años cincuenta en el país:

La crisis y derrumbes democráticos, los regímenes autoritarios y las consolidaciones democráticas coinciden con la desarticulación de una determinada relación entre Estado, sistema de representación y sociedad civil, lo que llamamos la matriz sociopolítica, es decir, con los fenómenos de descomposición, intentos de rearticulación y dinámicas de surgimiento de una nueva matriz. (Garretón, 1995: 9).

Como ocurre con los sistemas de acción histórica en Alain Touraine, la matriz sociopolítica referida por Garretón está sujeta a cambios, pero jamás cesa de ser una determinada forma de "relación entre Estado, sistema de representación y sociedad civil". Así, la dictadura resulta ser el punto de excepcionalidad en esos sistemas de representación, al mismo tiempo que una suerte de *propedéutico* para una sociedad que se dirigía, inexorablemente, a la crisis. Una experiencia necesaria de fracaso que permitirá obtener como aprendizaje las claves de una política secularizada –medurada, realista, postclasista, modernizante– a la que deberá atenerse el Chile contemporáneo. Todo ello además como condición de posibilidad de la re-democratización nacional. Con esta interpretación, no debe extrañar que sea la Unidad Popular la que nos haya *dirigido* hacia la dictadura, la cual es percibida como *necesaria* disolución de la vieja matriz *populista*. Pero este inevitable desenlace también haría posible la construcción de una nueva articulación sociopolítica –de postdictadura– en la cual la sociedad civil será autónoma, protagónica y horizontal a unos partidos políticos también rediseñados para la ocasión.

En general los discursos transicionales trasuntan una justificación profunda de la violencia estatal como excepción que, aunque no funda derecho directamente, crea las condiciones para que los agentes de ese derecho superen su crisis interior y re-encarrilen sus procesos evolutivos. Para todos ellos, el golpe fue el resultado de la convergencia entre un agotamiento del sistema de representación nacional

(Valenzuela, 1989), una sobre-ideologización de la sociedad (Foxley, 1985), una polarización de la misma práctica política (Moulian, 1993) y la incapacidad de la elite chilena para administrar racionalmente las consecuencias del proceso de modernización por ella misma puesta en juego (Martínez y Tironi, 1985)⁶. Por supuesto que estos son importantes elementos a considerar, como también debieran serlo las relaciones entre la derecha chilena y el Pentágono, la puesta en práctica de la doctrina de seguridad nacional y las estrategias del *containment* emanadas desde el norte, el agotamiento interno del capitalismo keynesiano con sus 30 gloriosos años de crecimiento, y el inicio de la larga fase descendente con su necesaria flexibilización del patrón de acumulación nacional, poniendo las promesas de desarrollo generalizado en un perdurable paréntesis. Y en un plano local, la paulatina desarticulación de la disciplinada relación de representación de los sectores populares por parte de los partidos políticos tradicionales y la pérdida de eficacia de la interpelación autoritaria hacia estos sectores, que empiezan a cansarse de los sostenidos abusos por parte de una "clase política" auto-referencial (nepotismo aberrante que goza de buena salud), autoritaria y oligárquica.

Pero la propia administración de la transición democrática en Chile ha demostrado que no es liviandad ni falta de inteligencia lo que ocasiona el privilegio de las explicaciones excepcionalistas del golpe. Con un realismo -del que la crítica trivial suele mofarse, sin advertir que una parte importante de la población chilena ha aprendido a desearlo- se optó por el análisis de variables sobre las que podía proyectarse alguna capacidad de intervención inmediata. Probablemente el excepcionalismo transicional chileno reconozca que los desajustes internos de la Unidad Popular y la izquierda no fueron causa suficiente del golpe, pero es de lo que más directamente podían hacerse cargo quienes resultaron derrotados en aquella experiencia. En medio de tal derrota, el imperialismo, los dispositivos contrainsurgentes, o la hegemonía de los grupos económicos en alianza con el capital transnacional, pasaron a constituir datos de base en el análisis político de estos intelectuales, formas imperecederas cuya mención terminó resultándoles innecesaria y hasta naif. Además, en la memoria de estos intelectuales consta que, con mayor o menor fuerza, ellos mismos formaron parte de una oleada que cuestionó la institucionalidad política moderna subordinando su análisis al de la economía; oleada generacional que descreyó por lo tanto de la democracia considerándola un epifenómeno de intereses clasistas objetivos. Así, se comprende el modo en que estos intelectuales se incorporaron al diagnóstico europeo del fin del marxismo

⁶ Algunas otras interpretaciones que comparten este esquema son: Lechner (1970), Carretón (1987), Carretón y Moulian (1978 y 1983). Para un análisis del sistema partidario, ver Moulian (1993), Tironi (1984). Especialmente el capítulo intitulado "El quiebre de 1973", también Drake y Jasik (compiladores 1993).

(...) el fin del marxismo, entendido desde su punto de vista, era el fin de una época donde los conceptos y los valores de la política habían sido recubiertos o desviados por la afirmación de las necesidades económicas y de la lucha social. [Con el fin del marxismo] Volveríamos a encontrar el sentido del estar-juntos y las virtudes de la discusión del bien común, recordando con Aristóteles, Hannah Arendt y Leo Strauss que debían imponerse sobre *las oscuras necesidades de la simple vida* y la mezquindad de los fines utilitarios. (Ranciere, 2006: 7-8. Cursivas nuestras).

Por su parte, Norbert Lechner (1984) en un capítulo central de *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* sugerentemente titulado "Especificando la política", expone su ruptura con los automatismos y los determinismos históricos; pero, como veremos un poco más adelante, su escamoteo de la cuestión marxista lo remite a una concepción desembozadamente hobbesiana de la política:

Los militares y los tecnócratas civiles comparten el mismo paradigma naturalista, enfocando a la sociedad como una naturaleza inerte sobre la cual se actúa aprovechando sus propias leyes naturales. Visto así, la política consiste en el conocimiento científico de la realidad social (la "ciencia económica") y la adaptación de la voluntad a las necesidades. (Lechner, 1984: 151).

Desde esa ruptura Lechner abogaba por una relación constitutiva entre indeterminación o incertidumbre y práctica política: "construir esa continuidad en la discontinuidad, es la política; es lo que se opone a lo fugaz y fútil, ordenando la discontinuidad; lo que crea lo común, lo contiguo, lo contrario" (Lechner, 1984: 34). Pero lo que Lechner recela de esa época que Góngora llamaba de las "planificaciones globales", es igualmente el cálculo excesivo respecto de las posibilidades efectivas de la política, la que finalmente circunscribe al problema de los miedos que estructuran la vida cotidiana. Así, refiriéndose a la Unidad Popular nos dice:

Desde niño aprendí lo difícil que es construir amistades, rutinas, el mismo lenguaje [...] arraigarse en un barrio, vivir una ciudad. Por eso, en el último año de la unidad popular las tensiones se me hacen insoportables [...] (Lechner, 1984: 13)

La derrota efectiva, las culpas por la complicidad con el marxismo antilibertario reductor de la política y la especificación de ésta como neutralización de los miedos sociales, tornaron sencillamente intolerable conceder un espacio a la idea de que el estado democrático y el dictatorial constituyesen dos caras, de cualidades innegablemente distintas, pero acuñadas sobre una misma moneda: la de la acumulación tardocapitalista. Además, las revolucionarias y revolucionarios que sí realizaron dicho análisis respondieron consecuentemente a la fase más cruda de esta larga guerra negada por el excepcionalismo, sin embargo, los tiempos requeridos para la basificación popular de su respuesta consecuenta imposibilitaron resolver las inmediatas

asimetrías del combate. Allí no solo se sacrificaron muchas vidas –a pesar de lo cual la basificación de la guerra verificó avances sin los cuales no podrían explicarse los alzamientos sociales chilenos conocidos como *Protestas Populares* entre 1983 y 1987– sino que lo hicieron de maneras tan atroces, que tomaron aun más inconcebible –para las nuevas especificaciones de la política– un íntimo vínculo entre aquel 'presente' dictatorial y el idealizado pasado democrático. De esta manera, la democracia y su institucionalidad política moderna pasaron de ser consideradas "la peor forma de gobierno, con excepción de todas las demás", a la máxima conquista de la evolución "entre" los seres humanos, en cuyo altar podían y pueden ser sacrificadas todas las demás consideraciones:

Para que a la mayoría de la gente no la avasalle la globalización hay que tener un Estado [y] un momento en que la gente se representará al Estado, y eso se llama partidos políticos; que sean un desastre o no (...) eso ya es otro problema (...) Lo que sucede actualmente en Brasil es porque se creó un partido. *Para que la gente no se matara se creó el Estado, y para que el Estado no controlara todo, se crearon los partidos políticos* (...) es el problema que tiene hoy la sociedad civil argentina, que dice 'que se vayan todos' ¿Qué se vayan todos? ¿Y los reemplace quién? (...) eso lo entendió Chiapas [donde] la primera de las 21 [demandas] era elecciones libres (...) pensemos en el caso boliviano (...) nunca había ocurrido en América Latina que hubiera una mayoría de indígenas en el Parlamento, eso es porque tomaron en serio la idea de partido, porque tomaron en serio la idea de Parlamento, de Congreso, de democracia burguesa (...) Todo el resto, el basismo, no les creo nada, como tampoco creo en una afirmación solamente del mesianismo político partidario. (Garretón, 2003: 3. Las cursivas son nuestras)

Carretón especifica aquí el hobbesianismo ya adelantado por Lechner; esa noción fundacional de la modernidad donde lo primero que los hombres tendrían *en común* (su comunismo primitivo) es "la capacidad de darse muerte unos a otros" ("Para que la gente no se matara se creó el Estado ..."). En este punto surge la conexión con el anunciado paradigma inmunitario de la modernidad, y la crítica más o menos eficiente presentada por la historiografía.

3. Historia desde abajo: asedio a la inmunización transicional

Según las miradas humanistas provenientes del siglo XVI, la mutación cultural desarrollada a partir de entonces habría implicado pasar desde el antiguo destino trágico y desde el medieval centramiento en la providencia, a la apropiación social de las fuerzas históricas. Pero esta apropiación de la historia implicaba transformar el vínculo entre los seres humanos, sumidos hasta entonces en una indiferenciación comunitarista incapaz de generar funciones útiles al cambio social. En medio de las

expectativas despertadas por la modernidad, sus teóricos avizoraron el filo caótico y violento de la simple vida-en-común, la *communitas* (Esposito, 2003), que, de cierto modo, pervive en el "basismo" nombrado por Carretón.

Aun en la consideración antihobbesiana sostenida por Rousseau respecto de una *naturaleza humana buena*, ésta se pervertiría con su entrada en las relaciones sociales, las que estarían entonces originariamente cargadas de violencia. Así se configura la necesidad de otra violencia, legitimada jurídicamente y organizada estatalmente, para contener aquella violencia originaria (Esposito, 2005). La vida humana debe ser protegida por la ley, pero no se trata de la vida humana en su modo específico de existencia (del griego *bios*, o vida formada en la polis, o formas-de-vida), sino de la vida biológica (del griego *zoe*, o unidad de vida de una especie, o vida desnuda del individuo que debe ser inmunizado de la comunidad en la que está obligado a vivir (Agamben, 2003; Esposito, 2005)).

De acuerdo a Roberto Esposito, en la interpretación moderna que Giambattista Vico realizó de "Las Traquinias" de Sófocles, la confrontación entre *violencia comunal* y violencia jurídico-estatal quedaría presentada en la lucha de Hércules contra Neso el Centauro:

Contra el caos y la desmesura de un mundo sin forma, Hércules fija barreras y límites que encauzan la violencia indiferenciada. De este modo, a la originaria *turbatio sanguinis* –a la comunidad de las mujeres y a la confusión de las semillas– le sucede la distinción necesaria para que se constituya la autoridad política(...) Sólo cuando los hombre se inmunizan del contagio de una relación sin límites pueden dar vida a una sociedad política (...) A partir de entonces, la historia del hombre se desenvuelve en la dialéctica irresuelta entre los dos polos contrapuestos de caos y orden, identidad y diferencia, comunidad e inmunidad .. (Esposito, 2005: 65).

La ley no puede hacerse cumplir sino mediante esa violencia que ha sido puesta bajo su cuidado. Se designa entonces al paradigma moderno como inmunitario porque pretende neutralizar la violencia con violencia, lo que entronca con el excepcionalismo, toda vez que el principio que legitima a una de estas violencias –la del soberano– no puede defenderse de cualquier violencia exterior a ella sin dejar de suspender el derecho. Del modo más general, se entiende por soberanía la capacidad de una entidad de decidir por sí misma y no simplemente escoger entre alternativas ya dadas; sociológicamente se trataría de la *acción* en cuanto margen que desborda la *situación*. El nudo se presenta al definir el *locus* de esta *acción soberana*. El pensamiento moderno lo sitúa en la conciencia subjetiva, mientras que el pensamiento crítico radical lo sitúa en el *agenciamiento relacional*. Las recriminaciones recíprocas son por ahora irrebasables, incluso en el análisis realista de Archer

(2009): a la filosofía de la conciencia se le critica su ethos individualista, mientras que a la noción de agencia colectiva se le reprocha diluir todo en la situación. Como

sea, el derecho requiere de un soberano que lo funde y defienda, así sea "la voluntad general", pero este soberano no puede ser tal si permanece en todo momento determinado por una normatividad (*situación*). A eso imputamos que en las teorías antagonistas se aprecie una vigorosa aunque implícita oposición entre las nociones de soberanía y *poder constituyente*. Esta última se funda en la diferencia entre *representar* y *ca-instituir* el mundo; corresponde entonces a la actividad práctica e inmediatamente política de las agencias relacionales (Negri, 1994). La soberanía, en cambio, queda ligada, en el mejor de los casos, a la proliferación ciudadanista de *sujetos de derecho* (protegidos por el derecho a condición de permanecer sujetos a su violencia legal), y en el peor, a la figura del dictador, como *personaje decisivo* de una excepción que suspende el derecho para salvarlo de la imposición unilateral de intereses por parte de un grupo social, es decir, salvar a la derecho de los efectos de la lucha de clases en sentido amplio.

La historia concreta del paradigma inmunitario moderno muestra que, al quedar basada en la soberanía estatal y no en la soberanía popular ejercida como poder constituyente, la defensa de la vida, no puede hacerse sin una dosis de muerte:

Por último Hércules entra en furor al mancharse con la sangre de Neso el Centauro, en rigor *el monstruo de las plebes* de dos naturalezas discordantes, cual dice Livio, o sea, *entre los furros civiles comunica los connubios de la plebe, y se contamina de la plebeya sangre*, y de esta suerte muere (En: Esposito, 2005: 71, citando el texto de Giambattista Vico "Scienza Nuova". *Cursivas nuestras*).

Esta muerte de Hércules en "Las Traquinias" puede considerarse como la oportunidad de una nueva relación entre *communitas* e *immunitas*, o como el instante de excepción histórica que dura hasta la llegada de un nuevo Héroe soberano encarnando el orden. Si bien este juego biopolítico –que finalmente expone el ascenso contemporáneo de una tanatopolítica globalizada (Esposito, 2004)– ha sido inicialmente enunciado desde los centros productores de lo occidental, sus experimentaciones radicales y sus condiciones materiales han sido generadas desde las periferias subalternas (Rodríguez Freire, 2007).

Resulta bastante claro que para gran parte del excepcionalismo chileno, "la transición" es el nuevo héroe colectivo cuya tarea política fundamental consiste en la reposición simbólica de certidumbres que expulsan al miedo de la vida colectiva. En este punto se verifica un problema de enorme complejidad: quienes se hacen cargo del tema del miedo y las incertidumbres subjetivas pasan a componer un campo que critica el pragmatismo político que ha hegemonizado la transición, sin embargo, lejos de *constituir una ruptura democrática*, lo que hacen es actualizar las nociones platónicas y aristocratizantes de la política como obra de los virtuosos.

Ahora bien, lo primero que debiera importar a las memorias revolucionarias, es que aquí existe un campo crítico con el cual dialogar, presentando las tensiones y pro-

poniendo los cortes radicales que se desprenden de la crítica efectiva al paradigma excepcionalista. Es en este marco interno donde se se ha desarrollado gran parte de las discusiones críticas. Por ejemplo, lo que Brunner (1998) y Lechner discutieron en su momento, era si esta reducción de los miedos e incertidumbres sociales debía o no asumir sacrificialmente los efectos de la modernización capitalista con arreglo al nuevo patrón flexible de acumulación mundial. Particularmente en la obra de Lechner se percibe la conciencia lúcida de que la política, como producción de certidumbre, está siempre en una precaria condición. Sin embargo, entender esta precariedad como límite de la política, es una opción, a su vez política, que no solo fusiona a Brunner y Lechner en torno a la valoración del orden, sino que reconduce a Lechner hasta nociones de resonancias tan metafísicas y conservadoras como las presentadas por Góngora:

El orden es la encarnación de la vida. Es el ser. El ser se presenta bajo forma de orden y no podemos concebirlo sino como forma ordenada. El orden es la vida enfrentada a la muerte [...] Por el horror al abismo, el orden se llena de esperanzas. Fuera del orden no hay salvación; los cambios se hacen dentro del orden [...] El orden es seguridad: la vida es no-muerte, el orden es no-caos. La seguridad es lo dado, lo finito, lo presente. La seguridad gana al miedo. Para tener seguridad hay que desterrar el miedo. Para tener orden hay que destruir el desorden. La vida mata a la muerte. A través de la muerte. El orden tiene que matar para vivir, para sobrevivir (Lechner, 1984: 73).

Pero ya hemos visto cómo las propias tesis excepcionalistas del golpe militar declaran que, desde mediados del siglo XX, las sensaciones y pensamientos de la sociedad chilena bascularon hacia una radicalización cuestionadora de la política institucionalizada. La historiografía marxista contribuyó a ese clinamen, mostrando la imbricación del desarrollo institucional chileno con sus procesos de acumulación capitalista (Salazar, 2003). También hemos visto que los análisis excepcionalistas articulados después del golpe, no necesitaron negar esta imbricación; simplemente la impusieron como el sustrato natural de la nación o la consideraron inabordable para las nuevas especificaciones de la política". Esta última actitud, propia de la llamada renovación socialista, ha sido considerada, sin más, como una traición por la mayor parte de las memorias revolucionarias chilenas, postergando así, tanto una explicación de las condiciones históricas que la hicieron posible, como una crítica a la relación entre teoría y facticidad cultivada por las fuerzas revolucionarias.

⁷ Cf.: "Por último, Chile tiene un límite tal vez impasable frente a la ofensiva contra el Estado. Este país ha tenido que defender a lo largo de todo este siglo lo ganado territorialmente en el siglo pasado, frente a los países limítrofes. Esto requiere de una política exterior y de unas Fuerzas Armadas poderosas; se trata de un deber que está por encima de todo cálculo económico y de toda ideología individualista". (Góngora, 1981: 137).

En medio de la proscripción académica del marxismo, se hizo prácticamente imposible encontrar un tono para que las autocríticas de fondo no fueran consideradas una forma de *hacer el juego al enemigo* (Garretón, 2000: 57-108). Hasta hoy, muchos sienten que la lealtad con las memorias de lucha anteriores al golpe consiste en resguardar el uso y la jerarquía de sus categorías "clásicas". Uno de los intentos por traspasar estas constricciones es el que condujo a la formación de la corriente conocida en principio como *Nueva Historia* o *Historia social popular*. Sin embargo, una vista al conjunto de intelectuales y obras adscritos a esta forma de hacer y comprender la historia nos lleva a identificar dos características contradictorias: (a) la heterogeneidad de sus nociones epistemológicas, metodológicas y políticas (siempre dentro del impreciso campo de las izquierdas), y (b) la referencia central –con todos los matices de la crítica– al trabajo del historiador Gabriel Salazar. Precisamente por este rasgo contradictorio es que preferimos la denominación más tardíamente propuesta por Salazar (2003) de *Historia desde abajo*; así resolvemos en parte la injusticia de no referirnos a historiadores como María Angélica Illanes, Julio Pinto, Leonardo León y Mario Garcés, quienes han alimentado con fuerza propia y colectiva prácticamente todas las cuestiones a las que aludiremos en adelante.

Desde comienzos de los ochenta Gabriel Salazar alteró algunos términos de la crítica al excepcionalismo mostrando no solo las determinaciones económicas sobre la institucionalidad política, sino principalmente la anterioridad de las fuerzas sociales subalternas respecto de las fuerzas jurídico-estatales

(...) ya no es posible pensar Chile sólo como derivación declinante de un supuesto pasado clásico, descalificando las fuerzas creadoras radicadas en cada presente sucesivo (...) por un camino u otro, se descubre que es la misma clase dominante chilena la que es a la vez portaliana y antiportaliana y la que concluye por destruir su Estado ideal, entre 1860 y 1891. (...) si un Estado es, en última instancia, una estructuración de poder sobre un territorio dado y en un tiempo determinado, ese Estado no es más que lo que grupos sociales concretos pudieron construir en términos de poder social, cualesquiera hayan sido sus ideas puras al respecto (...) *El poder es una función social y un proceso histórico, no una entidad metafísica actuando intemporalmente sobre la sociedad. El Estado puede tener, sin lugar a dudas, más poder material que ningún otro sector social, pero ello no quiere decir que ese poder se identifique con el poder de la sociedad para realizar la historia que ella determine.* (Salazar, 1983: 196, 198 y 200. Las cursivas son nuestras).

Salazar también señaló que el marxismo chileno y latinoamericano se había extenuado en sus brillantes develamientos de la ideología dominante, pero sin contribuir mayormente al desarrollo de poderes sociales capaces de afrontar la domina-

ción develada (el incierto removimiento de *falsas conciencias* sería más un resultado de las experiencias concretas de liberación que una tarea directa de las teorías revo-

lucionarias) (Salazar, 1982). El centramiento en la descripción de macroestructuras –observó Salazar– dejó sin teorizar las condiciones inmediatas de la lucha, imponiéndose el voluntarismo partisano o la apuesta por una victoria estructural del campo socialista soviético. Estas ideas –fundamentales para una crítica eficiente del excepcionalismo– solo se difundieron en Chile al volver Salazar de su exilio y publicarse el libro *Labradores, peones y proletarios* (Salazar, 1985). Como para muchas y muchos de quienes realizaron estudios universitarios de historia durante la dictadura, y como para algunos militantes radicalizados, este texto implicó el remezón de una *nueva memoria antagonista*, donde las clases populares ya no se bandeaban simplemente entre ser víctimas doloridas de la acumulación capitalista y ser sujetos "activos" de su redistribución estatalmente mediada.

Como militantes fuimos particularmente impactados por la tesis de la campesinización expuesta en el *Labradores..* Hasta su publicación, era parte del sentido común intelectual concebir al inquilinaje como primera formación de las clases populares chilenas. Se trataba de un sujeto adecuado para las interpretaciones tanto de izquierda como de derecha. Para las primeras, los inquilinos resumían la figura de una clase dominada, brutalmente apartada de cualquier libertad efectiva y de la más mínima noción de justicia; en tanto que, para las segundas, representaban un campesinado incapaz de valerse por sus medios y, por tanto, leal a la figura paternal del hacendado. Salazar, que ha sido reiteradamente acusado de esencialismo, parte sin embargo de una sospecha completamente material. Frente a la particular coyuntura de fines del siglo XVII, cuando un terremoto en Perú transformó a la pobre provincia de Chile en permanente abastecedor de trigo para aquel riquísimo centro colonial, Salazar se pregunta: ¿pudo la estructura de la hacienda ganadera chilena, no solo reconvertirse tan rápidamente en triguera, sino que además hacerlo con una eficiencia tal que le permitió asegurar por más de un siglo el mercado peruano? Salazar, que había colaborado con Góngora en su investigación sobre el origen del inquilinaje en Chile Central, no desmintió la tesis que mostraba a los inquilinos como una categoría de mestizos y españoles empobrecidos desvinculados de la institución de la encomienda indígena (Góngora, 1960); sin embargo, un manejo del materialismo histórico que no tuvo para qué colocar al centro de su escritura, le permitió percatarse que las poco dinámicas relaciones productivas del inquilinaje eran incapaces de explicar la transformación antes descrita (como bien explicitó en otro lugar (Salazar, 2002)). Bajo esta mirada los datos empíricos se abrieron para mostrar que nada significativo había ocurrido con los inquilinos a fines del XVII.

Enseguida, María Angélica Illanes (1990) hendió el paradigma de la conciencia proletaria, al demostrar que la resistencia de los pobres a la explotación vía proletarización implicó conductas disfuncionales al capitalismo bastante más irreductibles

que aquellas posteriormente fundadas en la contradicción ganancia/ salario. Salazar (1985 y 1991) además aportó significativa evidencia de que la resistencia se fundó

principalmente en la dimensión de sobrevivencia productiva de los pobres, y no en su sujeción hacendal al patrón. ¿Se diluye en este análisis la lucha de clases? Solo si se maneja una pobre noción de ella (como puro *pathos* de los sometidos). Salazar e Illanes muestran una especificidad de la lucha de clases en América Latina, donde la introducción de relaciones capitalistas moderno-periféricas ha resultado ser el techo y no el suelo soportante para el desarrollo de la cooperación productiva; cooperación esta última, que configura la fuente histórica fundamental para antagonizar con la destrucción de valores-riqueza implicada en el principio de competencia capitalista (ver la crisis en curso más allá del mito que responsabiliza a la "codicia" de "algunos" capitalistas "irregulados").

En paralelo, la idea de una *política popular* propuesta por Mario Garcés (2003) como nueva clave para leer el paso del siglo XIX al XX, vino a mostrar que la interpelación y la disputa por el estado desde las clases subalternas se hizo –al menos en principio– por medios distintos a los de la propia institucionalidad estatal. Garcés derivó así un concepto de politización más amplio, comprendiendo el juego completo entre las interpelaciones clasistas al estado y los despliegues autorreferenciales de la sociabilidad popular. He aquí una cuestión de máxima relevancia, ya que, como veremos enseguida, una de las críticas de izquierda actualmente dirigidas a la historia desde abajo sostiene que ésta habría distraído al movimiento popular del estratégico problema del estado. Garcés propuso la heurística de lo que podría denominarse como un *conatus* no estatal por el estado, en la perspectiva de lo que contemporáneamente la Izquierda Libertaria chilena designa como una legítima Ruptura Democrática. Es decir, un conjunto de procesos que sin perder de vista lo que es posible hacer desde el estado, dejan en segundo plano la delegación y representación del poder desbrozando ese espacio para el acontecimiento constituyente de la soberanía popular efectiva. Lo que Garcés hizo entonces –no sin tensiones posteriores– fue dar pie a una genealogía positiva del Poder Popular.

En 1988, estos enfoques eran aquilatados por las militancias de izquierda revolucionaria, al mismo tiempo que el pensamiento excepcionalista postulaba el triunfo del NO en el plebiscito como expresión paradigmática de los movimientos sociales chilenos. Se sostenía que los actores sociales habían surgido al hacerse autoconcientes de sus intereses más generales (paso del momento *reivindicativo* al *político*) y al desarrollar una lógica demandante de democracia. ¿Cuál democracia?, era la pregunta en que algunos confiaron para reactivar *conciencias de clase* en estos actores populares⁸. Sin embargo, ya se entreveían aquí, dos sociologismos falsa-

mente confrontados: el de la acción social entendida como despliegue de un sentido subjetivamente fundado; y el sociologismo seudomarxista de una conciencia de clase directamente producida por intereses objetivos. En ambos casos se toma

⁸ Fue la actitud de casi todos los restos de la Izquierda Revolucionaria, excepto del Movimiento Juvenil Lautaro que apostó por una subjetivación expresiva de los jóvenes, aunque sus resultados tampoco fueron muy diferentes.

como punto de arranque a subjetividades idénticas a sí mismas, constituyendo un centro lógico que supuestamente les asegura capacidades de actuar estratégica y coherentemente.

En la historia desde abajo se encontró un escape a tales sociologismos de la acción (sin desconocer que en su nivel meramente descriptivo, ellos reproducían un estado real de cosas). La nueva historia social chilena identificaba fuerzas de largo plazo que, no obstante, estaban en condiciones de ser actualizadas mediante una adecuada gestión revolucionaria. Lo teóricamente interesante consistía—según nuestra comprensión— en que las fuerzas sociales identificadas por la historia desde abajo no requerían partir de ninguna lógica trascendental, de ningún sentido subjetivo preconstituido para generar encuentros y articulaciones de subjetividades imprevisibles, ritmos y territorios muy distintos a aquellos en los que comenzaba a cimentarse la llamada transición. Pero esta lectura de la historia desde abajo implicaba ya algunas tensiones con respecto a ella misma. Junto a nuestras expectativas, planteamos nuestros reparos. Yeros y el humo de la academia determinaron que esos reparos fueran mal recibidos, o derechamente no recibidos. Entender mal, como señala Miguel Mazzeo, en el campo de la izquierda es una forma de conocimiento (Mazzeo, 2014). Llegamos a considerar que la nueva historia social chilena no acabaría su ruptura; la vimos naufragar en consensos superficiales que evidenciaban, a nuestro juicio, la necesidad de mayores esfuerzos teóricos y de refuerzos directos desde las militancias nuevas y las históricas.

4. Biopolítica y faltas de política. Del subalterno indio a la rebeldía peonal en Chile

Diez o quince años después —permanentemente reenviados a la historia desde abajo por nuestros estudios acerca del antagonismo— nos ha sorprendido que demandas similares a las nuestras estén derivando en un cierto olvido de las concepciones con que la Izquierda Revolucionaria cuestionó los preceptos jurídico-contractualistas, estadocéntricos y excepcionalista de la política tradicional y su expresión estalinista al interior de las izquierdas. Es para nosotros el caso del destacado historiador y compañero Sergio Grez, cuyas investigaciones sobre la formación del movimiento popular chileno en el siglo XIX y, más recientemente sobre el anarquismo en Chile, son sin duda contribuciones relevantes para fustigar el excepcionalismo chileno aunque de manera *opaca*⁹. El año 2005 apareció un artículo de Grez dedicado a

⁹ En el trabajo sobre la formación del movimiento libertario en Chile Grez afirmará: "el aporte de los libertarios en el desarrollo de estas nuevas organizaciones de la clase obrera fue inobjetable, pero su surgimiento era un hito más perfilado y decidido de una evolución que se había iniciado lentamente, casi un par de décadas antes de que se fundara entre los obreros de imprenta de Santiago la primera sociedad de resistencia". Tesis evolutiva

comentar las formas de narrar la historia de los sectores populares y, más acotadamente, sobre sus diferencias con la práctica historiográfica de Salazar. El centro de la disputa estaría, según Grez, en las diferencias entre su concepción de la historia popular con "política incluida" y la de Salazar, que estaría en falta de política (Grez, 2005). Este tipo de consideraciones al interior de la historiografía marxista ha sido ya discutida incluso poniendo en juego relaciones de dominación y subalternidad tan nítidas, como las sostenidas entre las formaciones sociales de la India e Inglaterra, al respecto el historiador indio Rinaht Guha ha observado:

Hobsbawm ha escrito sobre la "gente pre-política" y las "poblaciones pre-políticas". Usa este término una y otra vez[...] y lo que entiende por tales expresiones (la cursiva es mía) queda claro en la siguiente frase: "El bandido es un *fenómeno prepolítico* y su fuerza es *inversamente* proporcional a la del *revolucionarismo organizado* y a la del *socialismo o comunismo*". Y encuentra que "las formas tradicionales del descontento campesino" han estado "virtualmente desprovistas de cualquier ideología, *organización o programa* explícitos". En general, la "gente pre-política" se define como los "que todavía no han encontrado, o están justamente empezando a encontrar, un lenguaje específico en que expresar sus aspiraciones sobre el mundo. (Guha, 2002: 100).

En la página anterior a la recién citada, Guha había esbozado una explicación de lo que él considera el error de Hobsbawm y otros historiadores marxistas europeos:

El error deriva, por lo general, de dos nociones casi intercambiables de organización y política. Lo consciente se supone en esta perspectiva que es idéntico a lo que está organizado en el sentido que tiene, en primer lugar, un "*liderazgo consciente*", en segundo lugar, algún *objetivo bien definido*, y en tercer lugar, un *programa* que especifica [sus] componentes como objetivos particulares, así como los medios para alcanzarlos [...]. La misma ecuación se escribe a veces con la política substituyendo la organización. *Para aquellos que lo usan, este recurso ofrece la ventaja especial de identificar la conciencia con sus propios ideales y normas políticas, deforma que la actividad de las masas que no cumplen estas condiciones puede caracterizarse como inconsciente, y por lo tanto prepolítica.* (Guha, 2002: 99. Cursivas nuestras).

Como desde Chile lo ha señalado Raúl Rodríguez Freire (2008), los principales detractores de Guha en la India son historiadores que, vinculados al Partido Comunista indio, rechazan la pérdida de centralidad del proletariado clásico en los trabajos del Grupo de Estudios Subalternos de la India fundado por Guha. Esta tradición subortodoxa desecha la categoría gramsciana de subalterno, la que en

barruntada más adelante con una noción de la racionalidad política que le corresponde. Así, el movimiento libertario será leído por Grez como una expresión prepolítica del movimiento popular chileno. (Grez, 2007: 78).

América Latina encuentra un claro correlato con la de *oprimido* trabajada por Paulo Freire, como ha señalado recientemente Modenessi (2010). Nuestra idea es que ambas categorías están pre-anudadas por lo que al comienzo de este trabajo presentamos como la *huella mariateguista libertaria*. Nos parece que Guha habita esta huella, con algunos reparos, mientras que la reacción del PC indio es equivalente a la crítica que Grez realiza al *Labradores* de Salazar:

En este libro no están las luchas políticas, económicas o ideológicas de "los de abajo". Consistentemente, Salazar dejó de lado la intervención popular en las asambleas, guerras civiles, elecciones y partidos políticos, participación muy real en ese siglo (aunque a menudo subordinada a las elites). Tampoco mencionó las organizaciones ni las ideologías y postulados políticos en que se apoyaron los trabajadores para construir sus proyectos y conquistar sus reivindicaciones; sólo tangencialmente aparecen algunas de sus peticiones colectivas frente a las autoridades y los patrones. La dimensión movimientista y política del "pueblo llano" no es considerada en *Labradores, peones y proletarios* (Grez, 2005: 22-23).

Después de reiterar el esquema estándar de cómo la historiografía evolucionó desde el conservadurismo de los historiadores tradicionales, hasta el marxismo de los historiadores obreristas, y cómo en los ochenta, gracias a una nueva generación de jóvenes investigadores, se constituyó una última etapa de esta trayectoria en la historia desde abajo, Grez señala cómo la influencia impolítica de la *Escuela de los Anales* –sus criterios generalistas y de largo plazo– reaparecería, por sobre la historiografía social de la escuela inglesa (E. P. Thompson, Eric Hobsbawm, etc.) en la concepción indiferenciada del "pueblo llano" que está en el corazón del libro de Salazar. En el fondo, Salazar cometería un error de apreciación. Su decisión de rescatar a los olvidados de siempre es aplaudida y celebrada; sin embargo, al desconsiderar las relaciones entre el mundo popular y el mundo que Grez entiende como el de la política efectiva, Salazar hipostasiaría, romantizaría y desatendería la historia matizada de unos sujetos colectivos que no estaban al margen de la interpelación institucional, lugar en el que se definirían sus luchas, reivindicaciones y conquistas:

La resistencia popular a la proletarianización y a la subordinación se expresan en esta obra [*Labradores*] bajo las formas de "rebeldías primitivas" (como la huida, el nomadismo, el bandidaje, la "cangalla" minera, los descatos individuales, etc.) o mediante el desarrollo de la "empresarialidad" popular [...] Sin embargo, cabe preguntarse si los proyectos individuales de vida, la camaradería y la rebeldía peonal (aun suponiendo que esta fuese masiva, permanente y no matizada por actitudes y estrategias de acomodo y subordinación) constituyen por sí solas expresiones políticas. (Grez, 2005: 23).

El supuesto olvido voluntario por parte de Salazar de la dimensión política en la

sociedad popular no sería, según Grez, un simple caso de archivo incompleto, sino, más delicadamente, de incapacidad para trascender un cierto romanticismo en la valoración de las rebeldías primitivas. Sin embargo, aún cuando el mismo Grez reconoce que para Salazar dichas rebeldías no generaron un proyecto sólido y alternativo al Estado nacional, sino una negatividad sin proyección, todavía: "[la] vida rebelde en sí contendría recompensas sensuales lo suficientemente grandes como para no aspirar a la politización plena y continuar, en cambio, una rebeldía que de acuerdo con esa opción debiera ser eterna, según se deduce del planteamiento de Salazar y de *su concepción microfísica y descentralizada del poder difuso y disperso en la sociedad y no centralizado en el Estado como cristalización de la hegemonía de la clase dominante*" (Grez, 2005: 24). Casi demás resulta decir que Grez verifica aquí una coincidencia fundamental entre la historiografía de Salazar y los –mal tratados– trabajos de Michel Foucault; lo que a nuestro juicio habla de una extensión particular de la huella mariteguista libertaria (Rodríguez Freire, 2007 y 2008).

Más allá de las atribuciones ignorantes que suelen hacerse, Foucault jamás se-
cundó la idea posmoderna de que ya no existirían puntos de condensación en las luchas contra el poder. En tanto intelectual de izquierda, Foucault fue bastante humilde en sus pretensiones: no presupuso que la disciplina en que se formó fuera la llamada a resolver los grandes problemas de la política revolucionaria. Desde la filosofía escribió libros transdisciplinarios rigurosos, complejos, eruditos, y muchas veces, exuberantes sobre la formación de las subjetividades; pero buscar directamente en ellos un programa político revolucionario, ha conducido en ocasiones al rencor y la mala fe, incluso cuando son leídos con ojos distintos a los del humanismo moderno. Los rendimientos políticos radicales de esta humildad en el pensar foucaultiano quedan normalmente de manifiesto en sus intervenciones menos profesionales, sus entrevistas, sus diálogos con militantes y otros intelectuales; como cuando conversando con Gilles Deleuze planteaba:

(...) si se lucha contra el poder, entonces todos aquellos sobre los que se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, pueden comprometerse en la lucha allí donde se encuentran y a partir de su actividad (o pasividad) propia. Comprometiéndose en esta lucha que es la suya, de la que conocen perfectamente el blanco y de la que pueden determinar el método, entran en el proceso revolucionario. Como aliados ciertamente del proletariado ya que, si el poder se ejerce tal como se ejerce, es ciertamente para mantener la explotación capitalista. Sirven realmente la causa de la revolución proletaria luchando precisamente allí donde la opresión se ejerce sobre ellos. Las mujeres, los prisioneros, los soldados, los enfermos en los hospitales, los homosexuales han abierto en este momento [comienzos de los 70] una lucha específica contra la forma particular de poder, de imposición, de control que se ejerce sobre ellos. Estas luchas forman parte

actualmente del movimiento revolucionario, a condición de que sean radicales, sin compromisos ni reformismos, sin tentativas para modelar el mismo poder consi-

guiendo como máximo un cambio de titular. Y estos movimientos están unidos al movimiento revolucionario del proletariado mismo en la medida en que él ha de combatir todos los controles e imposiciones que reproducen en todas partes el mismo poder. (Foucault & Deleuze, 1972: 86).

Por cierto que una pregunta política relevante sería ¿qué fuerzas podrían hacer que esas luchas no se restringieran a reformar los poderes que confrontan? En tal sentido falta enfatizar que si "se lucha contra el poder como abuso", se hace desde otro poder eventualmente antagonista que no está condenado por siempre a la negatividad, pero que, para sortearla, requiere que su eventual triunfo político revolucionario lo mantenga lejos de tal abuso. Es además efectivo, como dice Grez, que desde una concepción "*del poder difuso y disperso en la sociedad*" y no cristalizado en el estado, se puede deducir la propuesta de una rebeldía 'sin fin' (altisonancias siempre evitadas por Foucault); pero, en la huella que intentamos desbrozar aquí, esta propuesta no consiste en la autocontemplación de la rebeldía, sino en hacer de ella un mecanismo para lograr que el conflicto social trascienda la escala reivindicativa, en un movimiento donde la bases populares se politicen desde sí mismas, templando su poder constituyente, de modo que su organización jamás pueda reducirse –como ocurre en las lógicas leninistas– a una burocratización indefectiblemente orientada a los compromisos con algún orden social. La formulación de Grez sobre la eternidad de la vida rebelde que aflora en el *Labradores* .. no tendría entonces por qué oponerse al desarrollo organizativo de las luchas de clases, sobre todo cuando las revoluciones del siglo XX mostraron que la conquista de la igualdad y el bienestar popular no se aseguran superando dialécticamente la rebeldía social hacia una exterioridad política, sino elevando la potencia política ínsita en la rebeldía social (otro elemento fundamental de la huella mariateguista libertaria del Poder Popular).

La historiografía marxista ha mostrado cómo el pueblo puede –gestionando sus circunstancias– romper el miedo natural a la represión, identificar intereses, organizarse, desarrollar estrategias de acción, programas de cambio social y máquinas de lucha organizadas vertical, horizontal y oblicuamente. Pero solo la huella mariateguista libertaria ha propiciado la búsqueda historiográfica de fuerzas que destruyan la burocratización interna de los procesos organizativos recién mencionados, la oligarquización intelectual y material de sus dirigencias, y las infinitas formas con que las lógicas del capital cooptan y recuperan en su propio beneficio los cambios impulsados por estas luchas populares. Lo decimos entonces desde el borde y con sinceridad: los y las historiadoras tienen menos razones que Foucault para ser humildes respecto de la relación de su disciplina con la política revolucionaria; pero están desafiados a asumirlo con generosidad, de otro modo, normalmente terminan hipotecando esta potencia en sociologismos de escaso valor como el siguiente:

[...] la perspectiva de Gabriel Salazar [...] liga ciertas prácticas sociales e individuales de sectores populares o, más bien, marginales a un proyecto rebelde, "prácticas" que uno podría identificar, bajo una mirada moralista burguesa, como los vicios vigentes en los sectores marginales: la "sociabilidad" de la droga, del alcohol, deserción educacional, narcotráfico, etc. Salazar tiende a ver allí algún tipo de resistencia. Y es justamente el mismo tipo de resistencia de los sectores populares del siglo XIX que dibuja en *Labradores, peones y proletarios*, basada en desbandes de la sexualidad, excesos de bebidas, bandidaje, etc. (...). Me parece que Salazar ofrece un modelo de resistencia popular que uno podría hacer calzar sin mayores modificaciones en los grupos marginales contemporáneos, en este sentido uno podría preguntarse ¿en qué medida se efectúa aquí una labor crítica?, ¿no se ofrecen más bien las bases de un conformismo efectuado en una ficción de resistencia?, ¿qué podríamos esperar de un sector que reafirma sus prácticas de siempre sabiendo ahora que son revolucionarias? A mi juicio es esto justamente lo que necesita la actual estrategia del poder para seguir funcionando y reproduciéndose sin problemas y sin oposición: que los sectores marginales no vean su vida cotidiana como la expresión de los efectos de la dominación, de la explotación, sino como prácticas autónomas, rebeldes, por las que se realizaría un proyecto del cual no son conscientes. (Aravena, 2007: 8).

Dado que el carácter inmanente de las diseminaciones mariateguistas-libertarias no asegura necesariamente progresos en la politización, desde hace mucho tiempo hemos venido alertando que su huella arriesga provocar alguna eventual folclorización de la historicidad popular; sin embargo, ocluir el análisis de tal historicidad del modo "moralista burgués" anunciado –y jamás abandonado– por Aravena, no encuentra ninguna explicación en el desarrollo de alguna política. No se puede confundir la lucha contra la miseria del mundo, con una lucha dieciochesca contra el carácter rebelde de las formas de vida humilde. Es más, aun con sus vacilaciones y recaídas ciudadanistas, la historia desde abajo ha contribuido a recordarnos aquella huella mayor en la que la Primera Internacional inscribió el imaginario de una "sociedad comunal del futuro", "el sueño de una cosa", cuyas mujeres y hombres no podrían ser sino humildes y rebeldes.

A pesar de lo anterior, se ha llegado a decir que la historia desde abajo ha ocasionado un daño "*incluso violento*" al movimiento popular chileno; resultado por lo demás, de "*una crítica viribunda a la historia social y política del mundo popular*"! Sin teoría, sin esas *armas de la crítica* propuestas por Marx, la potencia historiográfica corre el riesgo de naufragar. Cuánta razón le concederíamos al recién citado Igor Goicovich si su interpelación fuera más al grano: la historia desde abajo ha tendido a rebajar la importancia de las orgánicas revolucionarias en tanto piezas clave del movimiento popular chileno, y sobre todo su papel en la lucha contra la

⁰ Registro de audio exposición de Igor Goicovich "III Jornadas de Historia Social", 20 de septiembre de 2006.

dictadura. Pero, por otra parte, nos preguntamos, cómo es que los críticos de la historia desde abajo olvidan con tanta facilidad que las orgánicas revolucionarias chilenas se constituyeron libertariamente en los sesenta criticando prácticas de la izquierda tradicional completamente silenciadas por sus historiadores oficialmente marxistas. La crítica libertaria del MIR, por ejemplo, al burocratismo estalinista y al derivado reformismo del PC, fue sin duda "furibunda", y qué decir respecto del obrerismo abstruso sustentado por cierto trotskismo de alma bella¹¹. Así, las

demandas de la memoria revolucionaria a un historiador ex militante del MIR como Gabriel Salazar, no deberían partir sino de la ruptura de este historiador con las complacencias y mecanicismos del reformismo historiográfico. Es en nombre de esta ruptura –y no en su contra– que podría impugnársele la relativa invisibilización de las orgánicas revolucionarias chilenas. Además, hay que comprender lo delicada que es una operación historiográfica que analice las orgánicas revolucionarias vinculadas al movimiento popular chileno durante la dictadura. Aparecerá allí la historia libertaria de luchas innegablemente heroicas de toda la militancia, pero también una cierta historia intelectual –muchas veces lamentable y microfascista– de las dirigencias miristas asentadas en Cuba.

Nos resulta entonces claro que, con algún complemento teórico, tanto la historia desde abajo, como sus nuevos detractores, podrían comprender que el problema de la memoria revolucionaria y de todas sus huellas no es tanto, o tan solo, el de una narración ajustada a la particularidad de algún movimiento popular, sino el de la calibración de fuerzas que puedan sustentarlo en cualquier futuro. Es esta necesidad de volver a empuñar las "armas de la crítica" –como algo complementario al trabajo en los archivos– la que late en el llamado a La Política realizado por Grez, sin embargo, su respuesta sigue un camino convencionalmente conocido, mucho más propio del liberalismo que de las memorias revolucionarias

La historia que tenga al peonaje como protagonista central podrá considerar—como efectivamente lo hace Salazar— *lo político*, esto es, un campo globalizador y multiáctico abierto a todos los aspectos de gestión de lo real y de las relaciones de poder, pero no *la política* (de "los de abajo"), actividad específica y –aparentemente– bien delimitada. (Grez, 2005: 24. Cursivas del autor).

Esta distinción introducida entre otros por Elías Canetti respecto de *lo político* y *la política* es ya un clásico para la politología, especialmente en su inscripción

¹¹ La relación entre el trotskismo y el MIR chileno es extremadamente compleja. Desde dentro y desde fuera, y cada uno a su tiempo, ha tenido la razón: los jóvenes penquistas que rompieron con un trotskismo anclado a una concepción industrialista del proletariado; y, más tarde, los trotskistas que –entre otras tendencias internas del

SOCIEDAD Hoy 25: 97-1143, 2d° Sem. 2013 ISSN 0717-5512 El aporte de las ciencias humanas ... / M. URZUA F., P. SICHIL G.
MIR como la que el propio Gabriel Salazar encabezó junto a Víctor Toro del exilio mirista 'no cubano' - intentaron
detener el aparatismo y el reformismo armado de la dirigencia exterior mirista. Al respecto, véase el reciente libro
a publicar por el joven historiador Matías Ortiz (2014).

excepcionalista transicional, permitiendo una apertura restringida y condicionada de los movimientos sociales a esta esfera "bien delimitada" de la política. A tal efecto, puede observarse el uso práctico que de esta misma distinción hace Manuel A. Carretón:

Hoy día la preocupación por la "sociedad buena" define nuevas formas de ciudadanía [...] que abarcan las relaciones de género, locales y regionales, medioambientales, comunicacionales. *Todo ello define el nuevo contenido de "lo" político y le exige a la actividad política que se haga cargo.* (Carretón, 2000: 206. Cursivas nuestras).

Al adherir a la distinción de *lo político* y *la política*, Grez contribuye a reintroducir aquel excepcionalismo de la matriz estatal y jurídica; la valiente historiografía en la que muestra que solo las luchas de los oprimidos interrumpen el permanente funcionamiento del derecho en favor de los dominadores, sufre un desliz al privilegiar la comparación confrontacional con Salazar en vez de la evidente posibilidad de articulación mediante un trabajo teórico a la vez más fino y más radical.

5. Subalternidad, insurrección y hegemonía. Una noción incompleta de biopoder

(a)

Gayatri Chakravorty Spivak (historiadora también india que ha trabajado con el antes mencionado Ranahit Guha) ha llevado toda la cuestión de las condensaciones del poder a un terreno teórico que podría coincidir con el de los críticos de la historia desde abajo. La autora denuncia que el "extravagante fenómeno del 'maoísmo' intelectual francés" (Spivak, 1999: 760-1) –paradojalmente filiado con la huella mariateguista libertaria que seguimos en este artículo– recae profundamente en lo que dice combatir: la idea de un sujeto soberano, que, en el caso del diálogo entre Foucault y Deleuze citado en parte en la página 121 de este artículo, correspondería a "los trabajadores". Así, para Spivak "la referencia por parte de Deleuze a la lucha de los trabajadores resulta, de igual modo, problemática; se trata, evidentemente, de una genuflexión" (Spivak, 1999: 761), gesto que impediría a los autores darse cuenta que en su propio discurso "el sujeto empírico, el sujeto intencional, el yo inclusive, deben asumirse constantemente en cálculos radicales" (Spivak, 1999: 765). Todo lo que Spivak plantea aquí tiene relación con el lugar que el concepto de ideología pasa a ocupar en esa huella de la que hemos hablado.

Ya que estos filósofos parecen estar obligados a rechazar todos los argumentos que nombren el concepto de ideología, al considerarlos esquemáticos más que textuales, de igual manera se ven obligados a establecer una oposición mecánicamente esque-

mática entre el interés y el deseo, cuando su catacresis inevitablemente trasmigra hacia el terreno "empírico". Por tanto, estos pensadores se alinean con los sociólogos burgueses que llenan el lugar de la ideología con un "inconsciente" continuista o con una "cultura" parasubjetiva (...) (Spivak, 1999: 766).

Efectivamente la diseminación francesa o *sesentayochista* (que lleva y trae desde huellas como la mariateguista libertaria) entraña una concepción del poder en el que su atributo fundamental es crear el mundo y no solo ocultárselo engañosamente a los dominados; pero no se trata de una denegación, sino de un nuevo y potente flanco abierto en contra de la ideología y las construcciones hegemónicas dominantes; algo de lo cual el propio Theodor Adorno ya había dado lúcida cuenta:

[...] no es que las personas se traguen el cuento, como se suele decir, (...) es que desean que les engañen (...) sienten que sus vidas serían completamente insoportables si dejaran de aferrarse a satisfacciones que no lo son en absoluto. (Citado en Bauman, 2007: 220).

En esta dimensión es donde el poder revela la otra cara de su difuminación social, angulando otra respuesta para lo que al comienzo de este trabajo consideramos como una pregunta ontológica relevante para las memorias revolucionarias¹²: el poder está en todas partes, partiendo por los cuerpos portadores de vida; pero no en todas partes puede funcionar como dominación. Como de otras formas hemos planteado en variados pasajes de este trabajo, siempre antes de la dominación hay *algo a dominar*, y no se puede emprender la derrota de la dominación sin haber considerado ese "algo", ese saber-poder en estado de potencia que exige ser reconocido como inicio de un escrutinio rigurosamente político. Tampoco se trata de reducir toda la política a ese algo informe. Justamente para evitar la extenuación de una política revolucionaria, se requiere un eterno retorno, un movimiento helicoidal como el concebido por Vico, que, en sus diversas escalas, pase una y otra vez por todos esos puntos que anteceden a la dominación. En este punto ya bastante más elaborado también se produce el encuentro entre los trabajos de Salazar y los de Foucault:

el pueblo que hace historia no consiste *sólo* en los sin-propiedad atacando a los con-propiedad, los sin-estado utilizando el estado de otros, los que son nada destruyendo [a] los que son todo (...) el pueblo no está forzado a ocupar *sólo* los espacios (...)

¹² Recordamos parte del párrafo: "¿en qué consiste históricamente aquella fuerza que arrastra a la dominación hasta el punto de sus contradicciones internas? o ¿qué provoca las mutaciones en un orden cuya tendencia basal es la reproducción? Si los órdenes de dominación se suceden para abolir cada vez más eficazmente la fuerza común

de las muchedumbres ¿es acaso que esta sucesión obedece a un impulso de eterno auto-perfeccionamiento fundamentalmente interior al orden dominante?" (Supra).

apropiados de su enemigo, sino, fundamentalmente, los espacios libres e inalienables del pueblo mismo. Es decir, no debe trabajar tanto o *sólo* la idea de expropiar al enemigo, como el desarrollo de su propia afirmación como pueblo(...) lo que significa iniciar la construcción de la sociedad popular hoy (Salazar & AR, 1982: 7 y 8).

[...] lo que los intelectuales han descubierto después de la avalancha reciente, es que las masas no tienen necesidad de ellos para saber, saben claramente, perfectamente, mucho mejor que ellos; y lo afirman extremadamente bien. Pero existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber (...) ellos mismos, intelectuales, forman parte de ese sistema de poder, la idea que son los agentes de la 'conciencia' y del discurso pertenece a este sistema. (Foucault & Deleuze, 1972: 79).

Pero Spivak lee aquí una nueva suplantación: intelectuales que hablan por el subalterno –en lugar de éste– precisamente en el acto de plantear que el subalterno puede hablar por sí mismo. A pesar de su punto de partida derridiano –"en el momento en que surge la cuestión '¿cómo no hablar?' (*how to avoid speaking?*), es ya demasiado tarde [...] el lenguaje ha comenzado sin nosotros, en nosotros antes que nosotros" (Derrida, 1989: 13)– Spivak pasa por alto la hendidura del lenguaje –que hace "agradable hablar como todo el mundo y decir el sol sale, cuando todos sabemos que es una manera de hablar" (Deleuze & Guattari, 2004: 9)– y prefiere intentar una huella propia, la huella de un *esencialismo estratégico* en el que, sin embargo, la plebe deja de estar libertariamente definida al lado de las fuerzas descodificadas y –en nombre de una teoría de la ideología (tomando esta categoría por el *sumum* del marxismo)– vuelve el subalterno a aparecer como medida de dispersión de un orden anterior, el orden de la élite

En los estudios sobre el subalterno, a causa de la violencia en la inscripción imperialista, epistémica, social y disciplinaria, un proyecto entendido en términos esencialistas debe circular en una radical práctica textual de las diferencias. El objeto de la investigación del grupo, ni siquiera en el caso de la gente como tal, sino en el de la flotante zona intermedia de la elite-subalterna regional, es una *desviación* de un *ideal* –la gente o subalterno– que está, él mismo, definido como una diferencia de la élite. La investigación se orienta hacia esta estructura, un predicamento bastante diferente de la autodiagnosticada transparencia del intelectual radical del Primer Mundo. (Spivak, 1999: 785-6).

Para nosotros es bastante claro que formulaciones como las de Mao iniciando la fallida revolución cultural, o las formulaciones de la educación popular, o las de la investigación acción latinoamericana, o las de los estudios subalternos, dejan un

plano abierto (esa hendidura de lo inasible en el lenguaje) que indica la continuidad de la política; pues nadie ha dicho que por formular el lugar de la plebe en el

saber-poder, la política queda ya colmada y el Poder Popular establecido. Es esto lo que los nuevos detractores de la historia desde abajo sobrepujan o desechan sin preocuparse por la integral necesidad revolucionaria de una *nueva política*; lo mismo que Spivak, cuando ve en Foucault y Deleuze pretensiones de colmar la política revolucionaria ¹³.

(b)

El avance de la historia desde abajo en la generación de una propuesta que cuestionase las tesis excepcionistas, ha resultado parcialmente ocluido en algunos trabajos de Gabriel Salazar. Si bien en la práctica teórica e investigativa de Salazar se avanzó en la afirmación de la historicidad de las formas de vida humildes, como un lugar desde donde generar un biopoder estratégicamente asentado en el amplio espectro de la subalternidad, subyace en ellos una superposición de las nociones de autonomía e insurgencia, como todo el continente de la política revolucionaria. Para resolverlo no habría que retroceder a una crítica que subsume el lugar de la plebe en la política a una acción codificada y orientada racionalmente por una evaluación de medios/fin de carácter instrumental en el entorno diseñado por la hegemonía burguesa (como lo hacen Grez y Aravena), sino en el desarrollo de un tipo de racionalidad que, gestionada desde el lugar de la subalternidad, enuncie y desarrolle la fuerza social que, partiendo de su capacidad de insurgir desde la vida (bias), favorezca una politización en perspectiva de ruptura contrahegemónica.

A nuestro juicio, siguiendo las reflexiones de Modenesi (2010), la superposición entre autonomía e insurgencia se origina en una falta de atención sobre la teoría de la hegemonía en Gramsci. Lo que podemos rastrear tanto en el mencionado Ranajit Guha como en Partha Chatterje (1997) y que, directa o indirectamente, se presentan también en los trabajos de Gabriel Salazar. La noción de clases y grupos subalternos en la teoría gramsciana de la hegemonía se constituye como un modo específico de designar el lugar ocupado en la contienda política y en la generación de los sentidos comunes por parte de la plebe. Es un modo específico de referirse

¹³ "La agencia de clase total (si existiera tal cosa) –indica Spivak– no constituye una transformación ideológica de la *consciousness* a nivel cero, una identidad deseosa de agentes y los intereses de éstos, o sea, la identidad cuya ausencia preocupa a Foucault y a Deleuze. Es una sustitución contestataria, así como una apropiación (un complemento) de algo que, para empezar, resulta 'artificial': 'condiciones económicas, así como de existencia que separan su forma de vida'. Las formulaciones de Marx muestran un respeto cauteloso por la naciente crítica al individuo y a la agencia de la subjetividad colectiva. El proyecto para formar una *consciousness* de clase y la transformación de la *consciousness* son, para él, procesos discontinuos. El análogo actual sería la "alfabetización transnacional" como opuesto al potencial movilizador del culturalismo no examinado. De manera contraria, las invocaciones contemporáneas a la "economía de la libido", así como el deseo, al igual que el interés determinante, combinados con la

política práctica de los oprimidos (bajo el capital socializado) que hablan por sí mismos, restauran la categoría de un sujeto soberano dentro de la misma teoría que más profundamente parece cuestionarlo" (Spivak, 1999: 776).

en el marco de la sociedad burguesa a la *acción de ruptura* de las fuerzas sociales plebeyas. En ese sentido, la subalternidad como una posición queda atrapada en el círculo de la hegemonía, incluso en los momentos de insurgencia, como advierte Gramsci en el parágrafo 2 del tomo 25 de sus cuadernos de la cárcel.

§2. *Criterios metódicos.* La historia de los *grupos* subalternos es necesariamente disgregada y episódica. Es indudable que, en la actividad histórica de estos *grupos*, hay una tendencia a la unificación aunque sea en planos provisionales, *pero esta tendencia es continuamente quebrada por la iniciativa de los grupos dominantes y puede ser por lo tanto demostrada a ciclo histórico terminado, si se concluye con un éxito.* Los *grupos* subalternos sufren *siempre* la iniciativa de los grupos dominantes, aun cuando se rebelan e *insurgen: solo la victoria «permanente» quiebra, y no inmediatamente, la subordinación. En realidad, incluso cuando aparecen triunfantes, los grupos subalternos solo están en estado de defensa alarmada* (citado por Modenessi, 2010: 33).

Esta consideración sobre que los *grupos* subalternos lo son incluso en los momentos de insurgencia y que, aun en estos momentos, contestan las iniciativas de los grupos dominantes, puede conciliarse con nuestras observaciones previas, cuando más adelante Gramsci señala que la funcionalidad de una insurgencia no bien calibrada es, precisamente, el reforzamiento de la unidad de la clase dominante en el Estado. "La unidad histórica de las clases dirigentes se realiza en el Estado (...) *pero no hay que creer que tal unidad sea puramente jurídica y política, aunque esa forma de unidad tenga su importancia y no solamente formal: la unidad fundamental, por su concreción, es el resultado de las relaciones orgánicas entre Estado o sociedad política y "sociedad civil".* (Modenessi, 2010: 34).

Esta consideración de la hegemonía como el espacio de articulación del consenso entre sociedad civil y Estado está en la base de la lectura acomodaticia de la sociología transitológica chilena y de la lectura a "medias" que realizan la renovación socialista de la dimensión del reconocimiento, en desmedro de las prácticas de fuerza. El sostenimiento de una lectura a medias de la hegemonía, basada sólo en la dimensión del reconocimiento, como dirección ético-moral en el campo de la sociedad civil, en oposición a la acción coactiva del aparato de estado, justifica una lectura socialdemócrata y una posición autonomista radical. En el caso de la lectura socialdemócrata, la consideración del campo del reconocimiento como espacio de la generación de lo específicamente político, lleva a desalojar las prácticas de fuerzas como elementos de politización y favorece el desplazamiento del antagonismo como un elemento propio de la politización subalterna. Así, frente a la inmunización de la violencia de la vida por acción del derecho, se nos presenta la inmunización de las prácticas de la politización subalterna en las mismas

instituciones que busca criticar. Se constituye en una negación de las formas de vida humilde que insurgen la ordenación del derecho, porque su campo político

presupone la normalización y codificación de las prácticas sociales en los mismos parámetros que busca transformar. Precisamente esa noción de la hegemonía como mero consenso y acción formal en los parámetros codificados de la fundación del Estado de derecho lleva a reintroducir la tesis excepcionalista en la consideración de la subalternidad y la democracia. Favorece un tipo de acción política que centra el campo de la lucha en el plano del reconocimiento consensuado en el lenguaje y cuyas únicas herramientas de acción están, por el mismo motivo, circunscritas al campo de acción institucionalizado, presentado como síntesis de los diversos intereses de clases. Cuando por el contrario, como bien señala Carlos Nelson Coutinho (2011), la hegemonía presenta muchos modos de articulación que dependerán del tipo de práctica político-insurgente que las clases subalternas desarrollen (Coutinho, 2011), sobre la base de: 1) la crítica a la fundación del Estado de derecho; 2) la afirmación de un lugar desde el saber-poder de lo subalterno se ajusta estratégicamente como un poder –desde la vida; 3) y, finalmente, planteando un componente de ruptura democrática del orden hegemónico para co-instituir un poder de mando social controlado democráticamente por el demos. En ese sentido, una consideración de la hegemonía *stricto sensu* contiene una dimensión de la *fuerza* y otra del *reconocimiento* y que no reduce la racionalidad política de los subalternos a la pura dimensión del reconocimiento. Deja de considerar a la democracia como un dispositivo de gubernamentalidad y nos la coloca como práctica de ruptura y de construcción de poder popular. (Calveiro, 2006: 359-382).

Esta crítica es la que la historiografía de Salazar adscribe de modo acertado y que, en los mismos términos propuestos por la tradición marxista, nos lleva al menos a desconfiar de la lectura liberal de Grez y Aravena. Sin embargo, en algunos momentos de la teorización de Salazar, la mención hacia el poder constituyente como una expresión concreta de la potencia insurgente del pueblo llano expresa *inmediatamente* una política autónoma. Esa consideración recursiva de la autonomía y la insurgencia desaloja las mediaciones estrictamente políticas, que permiten la proyección de las fuerzas basales de lo informe en una perspectiva de ruptura con el orden hegemónico. Esto también aparece en Chatterjee cuando señala que "la conciencia campesina, entonces es una unidad contradictoria de dos aspectos: en uno, el campesino está subordinado, acepta la realidad inmediata de las relaciones de poder que lo dominan y explotan; en el otro, rechaza estas condiciones de subordinación y afirma su autonomía" (Chatterjee, 1997: 205). Esta circularidad del argumento se completa cuando, con posterioridad, Guha superpone subalternidad y autonomía. Subalternidad es "una esfera autónoma, dado que no se originaba en la política de la elite, ni su existencia dependía de ella" (Guha, 1997: 26). Lamentablemente de esta superposición se desprende una aporía y se ocluye el sentido radical que conlleva la crítica a la excepcionalidad de la violencia del Estado de derecho

y su anclaje en el paradigma inmunitario de la política: si lo subalterno es autónomo y lo insurgente subalterno, toda insurgencia será inmediatamente autónoma.

En el caso de Gabriel Salazar, esta aporía ingresa inadvertidamente en su concepción de la "subjetividad subalterna", de la "Ciencia Política Popular" y en su noción de "Poder Popular Constituyente". Cuando Salazar analiza la subjetividad subalterna se desprende la identificación de una identidad originaria que se acopla a la conciencia social y que, si bien se cruza con la huella mariateguista libertaria, redundando en una apreciación humanista. "La conciencia social e identidad del bajo pueblo tiende así a girar en círculos en torno a una misma y larga identidad, cargándose una y otra vez de energía rebelde" (Salazar, 2009a: 141). Punto de vista que luego reitera en otro trabajo: "La memoria social giró sobre sí misma, moviéndose desde la identidad de supervivencia (a la dictadura neoliberal) a la convivencia autónoma y re-proyección histórica (durante la democracia neoliberal) (Salazar, 2009b: 162). Y con mayor énfasis al momento de comprender la historicidad de las acciones del bajo pueblo durante los ochenta:

(...) la séptima etapa es aquella que se *inicia* con el «desencanto» y el «no estar ni ahí», y *continúa* con el desarrollo cultural, lento y progresivo, de las autonomías identitarias y proyectuales que se venían fraguando desde que se hizo (brutalmente) evidente al desocialización del Estado y la no solidaridad del mercado. Ese desarrollo tiene, sin duda, muchas facetas. La que interesa aquí es, sobre todo, la tendencia de los grupos populares no sólo a dejar registro oral y escrito de sus testimonios individuales, sino a investigar y sistematizar sus recuerdos colectivos. Pues esa tendencia revela su conciencia de que, ahora, ellos están en la historia, que son sujetos ya actores de ella y que son constructores de la realidad inmediata de sus vidas (...) Saben que su capacidad para construir su propia realidad pone de relieve, de un modo u otro, su *poder social e histórico*. La conciencia de ese poder, por mínimo y personal que sea, ha acrecentado su asertividad cultural, de un lado, y de otro, ha acentuado su autonomía y su desinterés al sistema democrático vigente (Salazar, 2009 b: 162).

En estos dos artículos Salazar trasluce un concepto de lo popular cuya relación con la autonomía pasa por una *búsqueda de sí*, quedando limitado por una consideración humanista radical:

La ciencia popular investiga y promueve la acción desde abajo hacia arriba y desde dentro y hacia afuera. Como tal (...) es la ciencia de la historicidad; es decir, de la acción y movimiento emanado desde el interior de la identidad social. Como tal, cada sujeto popular e incluso cada ciudadano puede y debe ser su propio historiador, su propio científico social y su propio político. Como ser humano y sujeto cognoscente, en lo que se refiere a la vida y al soberanía, ese sujeto *no tiene que delegar nada*, ni tiene que ser sustituido ni usurpado por ningún tipo de representantes". (Salazar, 2009 b: 1776).

En relación a un trabajo posterior:

los sujetos sociales no sólo tienen capacidad reflexiva y poder histórico constructivo por el hecho de ser abusados por alguna de las fases del capitalismo, sino también, y sobre todo, por su calidad de *seres humanos*, que, en función de su *identidad genérica*, pueden y deben concebir una sociedad socializada y *humanizada* (Salazar 2009c: 259. *Cursivas nuestras*).

Cabe señalar, eso sí, que esta entrada desde una óptica humanista no obstaculiza la empresa de la historiografía de Salazar, como bien demostraremos más adelante. Reconocer sus límites es también al mismo tiempo reconocer sus aciertos, para proyectarlos en una perspectiva crítico-política. Nos permite reconocer el lugar de estas relaciones que anteceden todo orden como lugar de relaciones de biopoder historizadas.

6. biopoder: el poder del pueblo como fuerza de ruptura

Mientras en Chile Grez ha blandido el concepto de *La Política* sin considerar sus planos siempre incompletos y, de este modo, ha permanecido más cerca de las reacciones tipo PC, Spivak aborda esta incompletitud sin nombrar *La Política*. Uno de sus problemas compartidos consiste en imputarle a las nociones del poder descentrado la pretensión de una politización inmediata. Por el contrario, advertimos que autores como Foucault, con su concepto de *biopolítica*, o Deleuze & Guattari, con el de *micropolítica*, e incluso Salazar (1990) con el de *Ciencia Política Popular*, no aspiran a una definición general de *La Política*, sino que describen, ora determinadas inflexiones históricamente acontecidas en ella, ora la misma *inalienabilidad social* de su operatoria que ya en "La cuestión Judía" Marx había proclamado como genuino horizonte de emancipación.

Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus "forces pro pres" como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, *no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana. (Marx, 1844: online sin paginar. Todos los destacados son nuestros).

Entonces, biopolítica, micropolítica, ciencia política popular, no pueden ser comprendidos como los nombres actuales de la política, sino como descripciones

del lugar que en ella ocupan las relaciones de poder historizadas. Precisamente porque estas relaciones están diferencialmente distribuidas en todo el plexo social

(efectivamente con condensaciones, pero no únicamente en el estado como indica Grez), es que resulta insatisfactorio identificar completamente a la política con ellas.

Sergio Grez seguramente coincide con una declaración como la de Jaques Rancière (1996) respecto a que la asimilación de la política y las relaciones de poder es lo que "permitió a una cierta buena voluntad militante asegurar que 'todo es político' porque en todos lados hay relaciones de poder. A partir de allí pueden compartirse la visión sombría de un poder presente en todas partes y en todo momento, la visión heroica de la política como resistencia o la visión lúdica de los espacios afirmativos creados por quienes dan la espalda a la política y a sus juegos de poder [pero] si todo es político, nada lo es(...)" (Rancière, 1996: 48). Pero hay una gran diferencia de Rancière con respecto a Grez y Spivak; aquél avanza en una definición que no solo desnuda los convencionalismos estatales, sino que los separa radicalmente a través de una distinción entre política y policía:

Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esa distribución. *Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo policía. [...]* Michel Foucault demostró que, como técnica de gobierno, la policía definida por los autores de los siglos XVII y XVIII se extendía a todo lo que concierne al "hombre" y su "felicidad". La baja policía [represiva] no es más que una forma particular de un orden más general [...] Es la debilidad y no la fuerza de este orden la que en ciertos Estados hace crecer la baja policía. Es lo que atestigua *a contrario* la evolución de las sociedades occidentales que hace de lo policial un elemento de un dispositivo social donde se anudan lo médico, lo asistencial y lo cultural. En él, lo policial está consagrado a convertirse en consejero y animador tanto como agente del orden público [...] la policía es en su esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes [...] la policía es primeramente un orden de los cuerpos [...] que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido [...] La policía no es tanto un "disciplinamiento" de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las *ocupaciones* y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen (Ranciere, 1996: 43-44. Todos los destacados son nuestros).

Es en las vicisitudes del orden social ateniense donde Ranciere ubica las contradicciones que a la larga determinan la política como una eventualidad, y no como una constante derivada de la administración público-estatal o de las relaciones de poder. En Atenas el orden que crea a las clases sociales lo hace sobre el principio

de que existirían *partes* o grupos sociales a los que, *en justicia*, les corresponderían retribuciones diferenciadas, dadas sus también diferenciadas "*axiai*" (propiedades o funciones): "Aristóteles enumera tres [de estas *axiai*]: la riqueza de los pocos (los *oligoi*); la virtud o la excelencia (*arete*) que da su nombre a los mejores (*aristoi*); y la libertad (la *eleutheria*) que pertenece al pueblo (*demos*)" (Ranciere, 1996: 19). El *cuero social* ateniense tendría entonces sus *órganos* definidos. Lo que cada uno de estos órganos puede o no hacer sería la materia de la *justicia*; lo justo sería que cada uno de ellos no tome "más de lo que corresponde de las cosas ventajosas ni menos de las desventajosas" (Ranciere, 1996:18), lo que a su vez supondría medir en una misma escala la capacidad política de estas tres distintas propiedades o *axiai*. Pero, en tal sentido, solo la riqueza se presta a una medida clara y de base aritmética, por lo que finalmente los *aristoi* y los *oligoi* convocan conjuntamente este principio en términos de ser la "gente de bien" por contraposición a la gente común que no tiene bienes.

Por su parte, la libertad del *demos* es una propiedad claramente vacía y que se establece por negación: lo propio del *demos* ateniense no es su libertad por la simple autoctonía. El *demos* no es libre por haber nacido en Atenas, sino porque el legislador Salón abolió la esclavitud por deudas; es decir que el *demos* es libre no por una cualidad endógena afirmativa, sino que sencillamente es libre porque a los ricos NO les bastó con su poder de tales para reducir al *demos* a la esclavitud. La *axiai* o *propiedad* propuesta al *demos* para allegarlo al orden no presenta solo el gran inconveniente de consistir en una libertad vacía (¿libre para gozar de qué?), sino que paradójicamente no le es algo *propio* (la paradoja consiste entonces en ser una *propiedad impropia*), pues se trata ante todo del resultado de unas luchas colectivas, de un logro *común*, donde lo *común* opera como el antagonico radical de lo *propio*. Aun vacía, la libertad es para el *demos* lo que modernamente llamaríamos una *conquista social*, es decir, un cambio agenciado por el desacuerdo y el litigio expropiativo. Como toda conquista social, la libertad vacía del *demos* es a la vez un punto de llegada y una base para nuevas luchas sociales. Se trata en rigor de la *Ruptura Democrática* en la que se inscribe nuestra huella matrieguista libertaria. En este caso paradigmático, la Ruptura Democrática implicada en la libertad del *demos* abre hacia dos tipos luchas que a nuestro juicio componen *la política* incluso más allá de la distinción con *la policía* propuesta por Ranciere:

- a) Unas luchas contrahechas en tanto intentan *apropiarse* de contenidos para esa libertad, lo que implica aceptar el carácter de concesión realizada por los dominadores. Corresponde a los casos en que el *demos* se asume como pueblonación definido por la soberanía de un estado y "*compuesto*" de subpartes, cada una de las cuales reivindica ante el *soberano* sus derechos a una *mejor parte*.

- b) Una lucha desde la *impropiedad*, o sea, donde se reconoce que la libertad no puede ser la propiedad de una categoría social, sino un bien común a todas y todos, incluidos los *oligoi* y los *aristoi*. De este último modo se establece un título de igualdad que muestra el error basal en las cuentas y reparticiones aritméticas.

Ante la exposición del principio de igualdad con base en la libertad, los dominadores responden justificando la facticidad del orden social. En esta operación la comunidad ya no se divide tan idílicamente de acuerdo a los *axiai* de riqueza, virtud y libertad, sino sencillamente entre la gente de bien poseedora del don de mando y la gente común que obedece por el bien de todos (de ahí que, ante la carencia estratégica de mejores perspectivas, "*omúnmente*" esta gente/demos "desea desear" su propia obediencia al orden, su acatamiento hasta la forma más perfeccionada de la democracia como gobernabilidad). Análogamente a la manera en que el golpe de 1973 ha logrado extenderse hasta nuestros días, ya en Atenas se intentó establecer "la oposición bien tajante que separa a los hombres dotados del *logos* de los animales limitados al solo instrumento de la voz (*phone*). La voz, dice Aristóteles [...] sirve para que los animales indiquen (*semainein*) su sensación de dolor o de agrado" (Ranciere, 1996: 35); el *logos* en cambio es la palabra que manifiesta ideas, requisito básico para ejercer algún mando en la polis (es obvio que para los agentes intelectuales de la transición, el movimiento popular expresaba la *phoné*, mientras que la clase política contenía el *logos*). Según los clásicos griegos, la plebe (nuestros actuales movimientos sociales, "la calle") solo tendría la voz y no el *logos* "que ordena y que da derecho a ordenar. Pero este *logos* está corroído por una contradicción primordial. Hay orden en la sociedad, porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda". (Ranciere, 1996: 31).

Entonces el *demos* hace aparecer *La Política* cada vez que, contra-fácticamente, cuestiona esa regla aritmética de los ricos mediante la impropiedad de su libertad vacía que le conduce a la igualdad de todos con todos, y—por qué no reiterarlo antes de concluir— a esa peligrosa *turbatio sanguinis* de la *communitas*. Esto se ve además reforzado y complementado porque el carácter supernumerario del *demos* lo lleva a reclamar el todo como su parte ("para todos, todo"); de manera que al serle negada tal parte (el todo), el *demos* se transforma en "La Parte —o grupo social— De Los Sin Parte". Hay política cuando el *demos* moviliza un principio de igualdad para irrumpir como tal "Parte De Los Sin Parte". Que el *demos* sea "La Parte De Los Sin Parte" no debe entenderse como desposesión absoluta, o en el sentido táctico estrecho del marxismo-leninismo y su consigna de "los que no tienen para perder más que sus cadenas". El *demos* es el movimiento de la muchedumbre haciendo visible que la parte tomada no se corresponde con su carácter de "muchas" y "mu-

chas". De hecho –según Ranciere– el proyecto de la filosofía –Platón y Aristóteles, pero también Arendt o Strauss– consiste en *conjurar* esta política reemplazando el orden aritmético por el "*de la proporción geométrica que rige el verdadero bien, el bien común que es virtualmente la ventaja de cada uno sin ser la desventaja de nadie*". (Ranciere, 1996: 29. Cursivas nuestras).

Destacamos tan especialmente la idea anterior porque nos parece que contiene el núcleo del orden capitalista neoliberal chileno que hoy podríamos afectar por una específica ruptura democrática. Ningún otro sistema social históricamente conocido había tomado tan radicalmente el encargo de demostrar a la sociedad que la desigualdad (diferenciación creciente de funciones y retribuciones) es la forma más razonable para alcanzar el mejor bienestar *posible* de la mayor parte *posible* de la población.

El capitalismo puede funcionar como una ideología engañosa y manipuladora incluso para una mayoría de la humanidad, pero para reproducirse en su fase neoliberal le ha sido mucho más fundamental el identificar una columna estratégica de la población mundial y constituir la en un ejemplo real, efectivo de que la desigualdad socioestructural puede –bajo tales condiciones de columna estratégica– generar el máximo posible de abundancia y bienestar social; es decir, demostrar que el orden aritmético de suma cero, en el que la ganancia de unos se realiza a costa de la pérdida de otros, es completamente superable gracias a la competencia entre privados y a la mercantilización de todo valor. El más acuciante deber de las teorías críticas consiste en reconocer esta potencia que el capitalismo ha reclamado para sí. La izquierda se hace aberrantemente reaccionaria cada vez que sostiene la inexorabilidad del orden aritmético en el capitalismo. No cabe duda que en el recuento histórico de este sistema, sus resultados se aproximan al principio de suma cero en que unos pierden para que otros ganen; pero las razones profundas de esto no pueden seguir siendo asociadas a esa idea tan socorrida en estos tiempos de crisis económica: la codicia, la ambición irresponsable de un segmento capitalista especulador. De Marx a Hilferding, y a Mandel y Brenner (1999), se ha establecido que no hay separación de naturalezas entre capital productivo y capital financiero; de modo que lo actualizado por cada crisis capitalista es la imposibilidad de pactar o formar contrato social entre una plebe histórico-estructuralmente conminada a la cooperación productiva y unas oligarquías que –incluyendo doblemente a la clase política– dilapidan en la competencia mercantil buena parte de las riquezas producidas.

Podemos entonces agregar que ese orden "de la proporción geométrica que rige el verdadero bien" derivó –más de dos milenios después– en una ciencia precisamente surgida de la filosofía moral del siglo XVII: la economía. Ciencia que hoy se postula a sí misma como guardiana de las verdades acerca de la riqueza. Todo para que nuestras no-democráticas democracias puedan –en compensación– reconocer-

le al *demos* su parte supernumeraria sin tener que rescindir la proposición fáctica de que "no hay parte de los que no tienen parte".

En la franqueza antigua que subsiste incluso en los 'liberales' del siglo XIX, se expresa así: sólo hay jefes y subordinados, gente de bien y gente sin nada, elites y multitudes, expertos e ignorantes. En los eufemismos contemporáneos, la proposición se enuncia de otra forma: solo hay *partes* de la sociedad: mayorías y minorías sociales, categorías socioprofesionales, grupos de interés, comunidades, etc. No hay más que partes de las que hay que hacer interlocutores. Pero tanto bajo las formas civilizadas de la sociedad contractual y el gobierno de concertación como bajo las brutales de la afirmación desigualitaria, la proposición fundamental se mantiene sin modificaciones: no hay parte de los que no tienen parte. (Ranciere, 1996: 28-9).

Particularmente en la irreformabilidad del neoliberalismo implantado en Chile por el golpe del 73 debe entenderse esta proposición no como egoísmo absoluto y avaricia sin fin, sino como un principio funcional: las multitudes, la muchedumbre o el pueblo no "toman parte" en todos aquellos "asuntos de expertos" que conforman un área privativa de las tecnocracias y los grupos de inversionistas. El que no haya parte propia del pueblo no debería importar en lo absoluto, ya que un buen funcionamiento social (sin litigios, ni distorsiones) debería producir un "*descomunal*'?" chorreo de la parte del capital. La geometría virtuosa de este orden ha planteado, además, que el chorreo debe producirse como otra condición funcional para la formación de mercados que permitan realizar el supuesto valor de las inversiones, ampliar los stock de capitales y las plantas productivas, relanzando continuamente el proceso hacia el bienestar y la abundancia (es decir, un keynesianismo que, en realidad, ha permanecido todo este tiempo articulado a la base capitalista del neoliberalismo). Lo mismo puede decirse del orden global; la intención directa no es que los países capitalistas avanzados acumulen cada vez más, sino producir cuanto antes el chorreo o desborde de aquella parte propia de quienes tienen más bienes. Es evidente que para esto solo se requiere de policía, en el sentido más noble del término, o de gubernamentalidad, o simplemente de gobierno, pero jamás de política en el sentido indicado por Ranciere,

El proletariado no es una clase sino la disolución de todas las clases, y en eso consiste su universalidad, dirá Marx. Es preciso dar a este enunciado toda su generalidad. La política es la institución del litigio entre clases que no los son verdaderamente. "Verdaderas" clases: esto quiere decir –querría decir– partes reales de la sociedad, categorías correspondientes a sus funciones. [Demos y proletariado] unen al nombre de una parte de la sociedad el mero título de la igualdad de cualquiera con cualquiera, por

¹⁴ En el sentido de abolir "lo común" subsumiéndolo en "lo propio".

la cual las clases se desunen y existe la política. La universalidad de la política es la de una diferencia en sí de cada parte y del diferendo como comunidad. La distorsión que instituye la política no es en primer lugar la disensión de las clases, es la diferencia consigo misma de cada una que impone a la división misma del cuerpo social la ley de la mezcla, la ley de cualquiera haciendo cualquier cosa. (Ranciere, 1996: 33-34. Cursivas nuestras).

Desde el punto de vista anterior, y volviendo sobre autores actualmente constituidos en blanco del progresismo académico norteamericano, se puede plantear que la plebe, o *muchedumbre humilde*, constituye el *Cuerpo Sin Órganos* de la política; donde *cuerpo* implicaría –por oposición a espíritu o esencia– un conjunto de fuerzas histórico materiales *inmanentes* (no determinadas por nada exterior a sus propias afectaciones recíprocas; en cierto sentido, lo contrario a la *trascendencia*) (Deleuze & Guattari, 2004). Que este cuerpo carezca de órganos no implica castración o impotencia, sino, todo lo contrario, significa que sus partes no se definen por funciones preasignadas, por axiomas naturalizados. En lenguaje sociológico se diría que la expresión "*Sin Órganos*" equivale al grado cero de la *diferenciación funcional*.

De la plebe o *muchedumbre humilde*, así como de *la humanidad*, se suelen decir muchas cosas: que es el lobo de sí misma; que sus límites son tales o cuales; que puede esto, pero no aquello. Por ejemplo: que puede luchar contra una dictadura, pero que no puede construir una democracia; que su *ethos* permite el *arma de la crítica*, pero no la *crítica de las armas*. O se ha dicho lo contrario: que la plebe o *muchedumbre humilde* contiene en sí misma la democracia absoluta; que la humanidad está naturalmente impulsada a la armonía y la solidaridad (solo reprimida por una dominación contra natura); que la violencia plebeya siempre abre paso a una convivencia más justa. Pero cuando la herencia de las luchas revolucionarias, especialmente del MIR en el caso chileno, nos muestra a la plebe como el *Cuerpo Sin Órganos* de la política, se comprende que ésta es una fuerza de subjetivación abierta, potente, indeterminada, capaz de dar lugar a las historias más imprevisibles: desde el fascismo hasta la revolución popular. No es que la plebe tenga ya formado el saber de este cambio, pero, en tanto fuerza descodificada, solo en ella puede formarse tal saber y romper el orden sucesivo del capital. Pero para ello requiere lucidez, audacia y política, sobre movimientos orgánicos y ejes político-reivindicativos.

Como *Cuerpo Sin Órganos*, la *muchedumbre humilde* es la única fuente segura de radicalidad para una Ruptura Democrática que no dejará de dirigir demandas a los poderes constituidos y arrancarle conquistas al órgano financiero del cuerpo capitalista. Estos procesos toman la forma indicada, sencillamente porque la heterogeneidad de fuerzas que forman la plebe (naturales, técnicas, subjetivas, simbólicas, cósmicas) comprenden a sujetas y sujetos de carne y hueso que no comen

conceptos revolucionarios, ni se arropan con tesis contra-excepcionalistas. En cualquier caso, una gestión revolucionaria de estas demandas y conquistas negociadas, no solo debe construir su centralidad estratégica en la potencia de fuga y ruptura institucional de la muchedumbre humilde, sino que además debe conocer a cabalidad –científicamente– las axiomáticas (aparatos de re-captura) de la formación social capitalista imperante.

Por lo anterior, la teoría revolucionaria (*las armas de la crítica*) debe generar las reglas concretas y contingentes para extraer permanentemente desde el fondo caótico, desorganizado y humilde del Cuerpo Sin Órganos plebeyo, las fuerzas que arrastren los procesos políticos fuera del orden y de las axiomáticas del capital; en una larga marcha donde la vida abandona su modo de singularización individual y lo proyecta hacia las formas de *estar-en-común* (devenir comunista). Esto quiere decir que la Ruptura Democrática también implica deshacer involutivamente las inútiles complejidades de la sociedad contemporánea (todos esos valores de cambio sin valor de uso que hoy estructuran la vida social). No solo romper la jaula de hierro burocrática para reencantar el mundo (cuestión que el capital ya ha encargado, respectivamente, al toyotismo y a la espectacularización del consumo), sino aprovechar el desarrollo de las fuerzas productivas contemporáneas para vivir con el mínimo orden (diferenciación funcional) posible, deviniendo en distintas direcciones minoritarias: la naturaleza en humanidad, la humanidad en técnica, la técnica en naturaleza, la sensación en lógica, la razón en intuición, el humano en animal, el hombre en mujer, el animal en humano, la sociedad de masas en manada de lobos (donde cada cual compone el todo de una manera que potencia su singularidad). Incorporarnos a un flujo en el que la pérdida es parte del goce, en el que la angustia por la finitud de la existencia individual se mitiga exponiéndose al contagio infinito de todas las existencias.

Esto es absolutamente lo contrario de un relativismo, o de la panoplia posmoderna del *todo vale*, pues se trata de una forma de vida que al abandonar los universales, los trascendentales, las metafísicas y las onto-teologías, debe, a cambio, discernir entre el mal y el bien de modo permanente y mediante reglas contingentemente concretas (Agamben, 2003). Nada ni nadie queda ajeno a ese discernimiento continuamente reglado desde lo concreto, ni la *nomenklatura* del partido, ni los pontífices religiosos, pues, por monumentales que sean sus obras de bien, nada asegura que su siguiente paso será correcto, no hay certeza de que no conducirá a una codificación dolorosa y opresiva. En la humildad se comprende que nada es seguro ni perdurable, por eso allí se aprende a resguardar la vida a cada instante, esa es la rebeldía que no podemos dejar de historiar. Proyectar este saber-memoria de la plebe o muchedumbre humilde sobre una transición socialista hacia el porvenir, es el urgente desafío de la herencia y la invención revolucionarias. Podemos concluir que, considerada en sí misma, la rebeldía no basta para que haya política, pero tampoco bastan las distribuciones del poder soberano para hacer emerger

un principio de igualdad que interrumpa el orden policial. Sin poder antagonista diversificado, sin la infinitud de la rebeldía, sin la huella, sin memoria-heredera-inventora, sin la violencia política popular y comunal, sin la *turbatio sanguinis* plebeya, sin la *communitas* reconciliada con la inmunitas, sin una nueva relación entre teoría y facticidad, sin pasión por nuestra propia precariedad, sin humildad, sin la incertidumbre del saber, no puede haber política ni menos revolución.

Bibliografía citada

- Agamben, G. (2002). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo, Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2003). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo Sacer; II I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aravena, P. (2007). "Historiografía, ciudadanía y política. Conversación con Sergio Grez Toso". *Analecta: Revista de Humanidades 2*. La versión cuyos números de página fueron citados se encuentra disponible en <http://luisemiliorecabarren.cl>
- Archer, M. (2009) *Teoría social realista. El enfoque morfogénico*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.
- Arendt, H. (2004). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós Ibérica.
- Bauman, Z. (2007). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós.
- Brenner, R. (1999). *Turbulencias en la Economía Mundial*. Santiago: Lom Ediciones.
- Brunner, J. J. (1998). "Malestar en la sociedad chilena: ¿de qué, exactamente, estamos hablando?". *Revista Estudios Públicos 72*, 173-198.
- Burchardt, J. (2006). *Tiempos de cambio: repensar América Latina*. El Salvador : Fundación Heinrich Boll.
- Calveiro, P. (2006). Los usos políticos de la memoria. En: Caetano, Gerardo (compilador). *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina* (pp. 359-381). Buenos Aires: CLACSO Ediciones.
- Coutinho, C. N. (2011). *Marxismo y política: la dualidad de poderes y otros ensayos*. Santiago: Lom ediciones.
- Chatterjee, P. (1997). El Estado Nacional. En: Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (comp.) *Debates Post coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad* (pp. 211-233). Bolivia: Editorial Historias.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2004). *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris : Les éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1989). «¿Cómo no hablar?» y otros textos (suplemento temático de *Revista Anthropos*). Barcelona: Anthropos.
- Drake, P., Jasik, I. (Compiladores) (1993). *El difícil camino hacia la democracia*. Santiago: FLACSO.
- Espósito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Esposito, R. (2004). *Bíos. Biopolítica e filosofía*. Torino: Einaudi.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- Foucault, M. & Deleuze, G. (1972). "Los intelectuales y el poder" (entrevista). En: Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Foxley, A. (1985). *Para una democracia estable: economía y política*. Santiago: Editorial Aconcagua.
- Garcés, M. (2003). *Crisis social y motines populares en el 1900*. Santiago: Lom Ediciones.
- Garretón, M. A. (1987). *Reconstruir la política. Transición y consolidación democrática en Chile*. Santiago: Ediciones Andante.
- Garretón, M. A. (1995). *Hacia una nueva era política: estudio sobre las democratizaciones*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Garretón, M. A. (2000). *La sociedad en que vivi(re)mos. Introducción sociológica al cambio de siglo*. Santiago: Lom Ediciones.
- Garretón, M. A. (2003). Transcripción no revisada por el autor de su intervención en el Seminario "ONGs y Cooperación Internacional: Los Desafíos del Escenario Actual". Realizado en el Palacio Ariztía, Santiago de Chile, 16 y 17 de enero de 2003.
- Garretón, M. A.; Moulian, T. (1978). *Análisis coyuntural y proceso político: la fase del conflicto en Chile: 1970-197*. Costa Rica: Ediciones Centro América.
- Garretón, M.A., Moulian, T. (1983). *La Unidad Popular y el conflicto político en Chile*. Santiago: Ediciones Minga.
- Góngora, M. (1981). *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago: Eds. La Ciudad.
- Góngora, M. (1960). *Origen de los inquilinos de Chile central*. Santiago: Universidad de Chile, Seminario de historia colonial.
- Grez, S. (2005). Escribir la historia de los sectores populares ¿Con o sin política incluida? A propósito de dos miradas a la historia social (Chile, siglo XIX). *Política* 44, 17-31.
- Grez, S. (2007). *Los anarquistas y el movimiento obrero. La alborada de la "idea" en Chile, 1893-1915*. Santiago: Lom Ediciones.
- Guha, R. (1997). "Aspectos fundamentales de la insurgencia campesina en la India colonial". En: Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (comps.) *Debates Post coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Bolivia: Editorial Historias.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Illanes, M. A. (1990). Azote, salario y ley. Disciplinamiento de la mano de obra en la minería de Atacama (1817-1850). *Proposiciones* 19, 90-122.
- Jara, Á. (1983). *Guerra y sociedad en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.
- jocelyn-Holt, A. (1997). *El peso de la noche. Nuestra frágil fortaleza histórica*, Santiago: Planeta-Ariel.
- jocelyn-Holt, A. (1999). *El Chile perplejo. Del Avanzar sin transar al Transar sin parar*. Santiago: Planeta-Ariel.
- Lechner, N. (1970). *La democracia en Chile*. Buenos Aires: Ediciones Signos.
- Lechner, N. (1984). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Santiago: FLACSO.

- Martínez, J.; Tironi, E. (1985). *Las clases sociales en Chile. Cambio y estratificación, 1970-1980*. Santiago de Chile: Ediciones Sur.
- Marx, K. (1844). *Sobre la cuestión judía*. URL: <http://www.marxismoeducar.cl/sobre%20la%20cuestion%20judia%20me.htm>
- Modenesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires: CLACSO Ediciones.
- Mazzeo, M. (2014). *El sueño de una cosa. (Introducción al poder popular)*. Santiago: Tiempo Robado Editoras.
- Moulian, T. (1993). *La forja de ilusiones*. Santiago: ARCIS-Lom.
- Nancy, J. L. (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago: Arcis.
- Negri, A. (1994). *El Poder Constituyente. Ensayos sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias/Prodhufi.
- Ortiz, M. (2014). *Cada día es continuar. Identidad y política en el MIR fundacional, 1965-1970*. Concepción: Ediciones Escaparate.
- Partido Comunista Chino (1962). Las divergencias entre el compañero Togliatti y nosotros (extractos). En: Balestrini, Nanni & Primo Moroni (2006). *La horda de oro 1968-1977. La gran ola revolucionaria y creativa, política y existencial*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Pérotin-Dumon, A. et al. (2007). *Chile: los caminos de la historia y la memoria*, Edición digital disponible en: <http://www.historizarelpasadovivo.cl/downloads/introchile.pdf>
- Primer comunicado confidencial de las Fuerzas de Liberación Nacional [posterior EZLN], (1969). En: Yáñez, Fernando (2003). "Los orígenes de la mística militante: EZLN". *Rebeldía* 3, 62-71.
- Ranciere, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ranciere, J. (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago: Lom.
- Rodríguez Freire, R. (2007). Rebeldes campesinos: notas sobre el estudio del bandidaje en América Latina (siglo XIX). *Cuadernos de Historia* 26, 91-105.
- Rodríguez Freire, R. (2008). Subaltern Studies revolucionaria la historia ("tercermundista"): Notas sobre la insurrección académica. En Saavedra, J. L. (comp.), *Interculturalidad; Postcolonialidad y decolonialidad*. Cochabamba (En edición).
- Salazar, G. (1982). El movimiento teórico sobre desarrollo y dependencia en Chile. 1950-1975. *Nueva Historia* 4 (Londres).
- Salazar, G. & AR (1982). *Notas acerca del nuevo proyecto histórico del pueblo de Chile*. Hull: mimeo.
- Salazar, G. (1983). Historiadores, historia, Estado y sociedad. Comentarios críticos en torno al Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX, de Mario Góngora. *Nueva Historia* 7, 193-201 (Londres).
- Salazar, G. (1985). *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Santiago: Sur.
- Salazar, G. (1990). *Violencia política popular en las "Grandes Alamedas". Santiago de Chile 1947-1987*. Santiago: Ediciones Sur.
- Salazar, G. (1991). Empresariado popular e industrialización: La guerrilla de los mercados (Chile, 1830-1885). *Proposiciones* 20, 180-231.
- Salazar, G. (2002). *Historia de la acumulación capitalista en Chile*. Santiago: Lom Ediciones.

- Salazar, G. (2003). *La Historia desde abajo y desde dentro*. Santiago: Universidad de Chile.
- Salazar, G. (2009a). "Chile, historia y «bajo pueblo»: la irracionalidad y la violencia", En: Gabriel Salazar. *Historia desde abajo y desde adentro* (pp. 133-144). Santiago: Universidad de Chile.
- Salazar, G. (2009b). La historia como ciencia popular: despertando a los *weupifes*. En: Gabriel Salazar *Historia desde abajo y desde adentro* (pp. 145-189). Santiago: Universidad de Chile,
- Salazar, G. (2009c). Transformación del sujeto social revolucionario: desbandes y emergencias. En: Gabriel Salazar. *El poder constituyente de asalariados e intelectuales. Chile, siglos XXyXXI*(pp. 251-271). Santiago: Lom ediciones,.
- Spivak, G. (1999). Historia. En: Araújo, Nara & Teresa Delgado (2003). *Textos de teorías y críticas literarias (Del formalismo a los estudios poscoloniales)*. México: UAM.
- Tironi, E. (1984). *La Torre de Babel. Ensayos de crítica y renovación política*. Santiago: Sur.
- Valenzuela, A. (1989). *El quiebre de la democracia en Chile*. Santiago: FLACSO.
- Vial, G. (1998). Vulgata a cargo del diario *La Segunda* en el transcurso del año consignado.
- Villalobos-Ruminott, S. (2013). *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina*. Buenos Aires: Editorial La Cebra.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños.